

Colección

PENDONEROS

Ruth Moya

— "SIMBOLISMO Y RITUAL EN EL ECUADOR ANDINO"
— "EL QUICHUA EN EL ESPAÑOL DE QUITO"





Ruth Moya

—“SIMBOLISMO Y RITUAL EN EL —
ECUADOR ANDINO ”

— “EL QUICHUA EN EL ESPAÑOL —
DE QUITO ”

Serie: Antropología de la Comunicación



EDITOR:

Instituto Otavaleño de Antropología — 1981 —
Casilla 1478
Otavalo-Ecuador

CONSEJO EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yáñez
Juan Freile Granizo
Carlos Benavides Vega
Fernando Plaza Schuller
Simón Espinosa Cordero
Patricio Guerra Guerra
Hernán Jaramillo Cisneros
Carlos Coba Andrade
Francisco Aguirre Vásconez
José Echeverría Almeida

COMITE EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yáñez
Carlos Benavides Vega
Simón Espinosa Cordero

COORDINADOR GENERAL:

Juan Freile Granizo

DIRECTOR GENERAL: *Plutarco Cisneros Andrade*

DIAGRAMACION Y DISEÑO:

Julio O. Flores R.
Edwin Rivadeneira

IMPRESION:

Editorial "Gallocapitán"
Otavalo - Ecuador

IOA

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES

Colección

PENDONEROS

Con renovada fe en el futuro, los Miembros de Número del IOA se complacen en entregar la presente publicación, como homenaje a su Patria, en el Sesquicentenario de vida republicana.

Alfonso Cabascango Rubio

Marcelo Valdospinos Rubio

Renán Cisneros del Hierro

Miguel A. Hermosa Cabezas

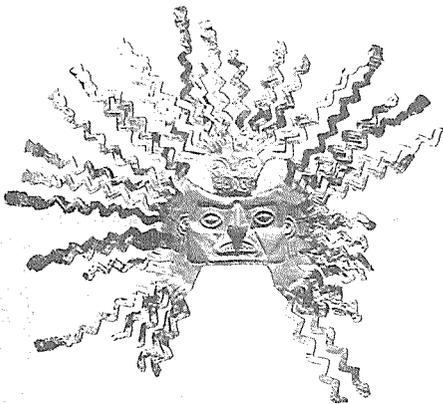
Carlos Benavides Vega

Bolívar Cabascango Rubio

Raúl Maya Andrade

Alfredo N. Montalvo Males

*Plutarco Cisneros Andrade,
DIRECTOR GENERAL*



**AUSPICIO ESPECIAL:
BANCO CENTRAL DEL ECUADOR**

<i>Dr. Ricardo Muñoz Chávez</i>	<i>Ex-presidente de la Junta Monetaria</i>
<i>Dr. Rodrigo Espinosa Bermeo</i>	<i>Ex-Gerente General</i>
<i>Econ. Germánico Salgado Peñaherrera</i>	<i>Ex-Gerente General</i>
<i>Abog. León Roldós Aguilera</i>	<i>Presidente de la Junta Monetaria</i>
<i>Econ. Mauricio Dávalos Guevara</i>	<i>Gerente General</i>
<i>Lcdo. Eduardo Samaniego Salazar</i>	<i>Subgerente General</i>

LA COLECCIÓN PENDONEROS¹

Plutarco Cisneros Andrade
Presidente y fundador,
Instituto Otavaleño de Antropología

Sin lugar a dudas, la mayor satisfacción científica de toda la historia del Instituto de Antropología de Otavalo, en cuanto a publicaciones que recogen sus propias investigaciones y las de sus asociados, la constituye la Colección *Pendoneros*, que nació como un proyecto de difusión de trabajos de investigación realizados a partir de 1975. Debieron ser, inicialmente, cinco volúmenes. En 1979, la circunstancia del aniversario del sesquicentenario de Otavalo hizo que, como un homenaje a la ciudad, se duplicara el número de libros que debían imprimirse. Sin embargo, otro hecho de mayor connotación modificó el proyecto: el sesquicentenario de la República, en 1980.

Se elaboró el proyecto que fijó en cincuenta el número de libros que integrarían la ya para entonces llamada colección *Pendoneros*, volúmenes a los que se añadirían índices y bibliografías.

El criterio institucional para emprender esta audaz aventura hay que buscarlo en lo que expresé en 1978:

Analicemos también la inminente realización de dos sesquicentenarios. Uno, que recuerda la vida ciudadana de Otavalo y otro que alude el punto de partida para una nueva situación jurídica, cuando a un pueblo grande le dijeron que habían decidido hacerle República. A lo mejor por ello, hasta hoy, trascordado el segundo. O quizá por la innata tentación de algunos de nuestros historiadores de recordarnos más las fechas de la conquista, concertaje y colonaje que las de rebelión e independencia, tal vez porque en aquellas fueron protagonistas gentes cuyos nombres merecieron estar el libro del recuerdo escrito, mientras

¹ Texto incluido para la publicación de la versión digital de la Colección *Pendoneros* [2021]. Tomado originalmente de: Cisneros Andrade, Plutarco. (2007). *Pensamiento Otavaleño. Aportes de dos grupos culturales al Ecuador del siglo XX*. (pp. 253-257) Editorial *Pendoneros* (IOA)

en estas otras, los anónimos, gentes del pueblo que, en el mejor de los casos, merecían constar en expedientes judiciales. [...] Si ambos acontecimientos van a servirnos para evaluar el camino andado y ayudar a perpetuarnos como pueblo, con compromisos ineludibles, bienvenidos los sesquicentenarios. Si, por lo contrario, los tornamos en celebración festiva intrascendente, no tienen sentido las recordaciones. Que sea un llamado para que todos los que puedan dar su aporte lo hagan.

El IOA recogió su propio reto: *Pendoneros*, además de haber sido el esfuerzo editorial más grande emprendido hasta entonces -y quizá hasta hoy- en el campo específico de la Antropología, cumplía, principalmente, el objetivo prioritario de dar una visión de conjunto respecto al área geocultural delimitada como los Andes Septentrionales o la Sierra Norte, como parte, a su vez, del proyecto mayor, el *Atlas Cultural*. Establecidos los lineamientos teóricos para la investigación, creadas la infraestructura institucional y sus unidades de apoyo y formados los equipos interdisciplinarios para someter a prueba el modelo elaborado en el interior del IOA, entre otros proyectos, se armó uno de especial importancia: la elaboración del *Atlas Cultural de la Sierra Norte*, del que *Pendoneros* era una fase sustantiva.

A las consideraciones teóricas referidas se añadía una más: el trabajo interinstitucional que no solo permitiría un intercambio de conocimientos y experiencias, sino también una mayor aproximación al esfuerzo de integración regional y latinoamericana. Prueba del efecto positivo de esta iniciativa son los trabajos de investigación arqueológica efectuados con el grupo de la Universidad de Nariño, Colombia, y con el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, con sede en Caracas.

Una poderosa circunstancia permitía soñar con el Proyecto *Pendoneros*: se estaba, simultáneamente, preparando la gran empresa cultural *Gallocapitán* y era excelente ocasión para armonizar la doble meta: la científica y la financiera.

El proyecto *Pendoneros* pudo, igualmente, llevarse a cabo por la ampliación de los resultados obtenidos en la investigación, fuera a través de su propio equipo o gracias a la coparticipación de investigadores asociados, y porque se consideró “la necesidad de que otros estudios referentes al área geográfica o zonas geoculturales que sirvieron de relación estuvieran incluidos aun cuando hubiesen sido elaborados por otras instituciones o por otros investigadores”, puesto que “si buscábamos un conocimiento integral y sabíamos por relación bibliográfica de la existencia de varios estudios publicados en otros idiomas, era obligación científica el incorporarlos, pues, además, su difusión y conocimiento tenían que dar impulso a la continuación de los mismos”.

Con *Pendoneros* y, luego, con el *Atlas Cultural*, pretendíamos también dar un aporte para una visión más amplia y coherente de la “compleja formación social” desarrollada en la referida zona geocultural. Una visión que incluía análisis sobre varias culturas englobadas en esa formación social y que, desde las diferentes ópticas de los especialistas y sus interpretaciones, eran elementos para intentar construir alguna vez, a manera de rompecabezas, y desde las complejidades horizontal y vertical antes señaladas, una apreciación de conjunto sobre el humano y el hábitat que lo cobijó, y sobre la respuesta derivadas de la reciproca interacción, así como sobre la continuidad y los cambios que esa vivencia determinó y seguirá determinando.

La Colección, si bien nacía con cincuenta títulos, para cumplir sus objetivos debía “devenir en una serie interminable que siga agrupando el mayor número de trabajos inter y multidisciplinarios en el futuro”, puesto que el IOA planeaba “dos proyectos definitivos y estables: *Pendoneros* como serie y *Sarance* como revista de divulgación. Cada nuevo volumen enriquecería el conjunto y sería la voz de aliento para los investigadores y para la propia institución”.

Pendoneros consiguió, además, presentar de cuerpo entero las contradicciones que se daban en nuestro país por falta de una coherente política cultural; reclamar en forma permanente un mayor conocimiento de nuestras culturas, un fortalecimiento cualitativo de la investigación, “un penetrar muy profundamente en el vientre histórico del Ecuador”, pero, por otro lado, demostrar la negativa de estamentos oficiales al quehacer de esos mismos investigadores o a las instituciones que los forman o los patrocinan, a pesar de estar creados, teóricamente, para apoyarlas e impulsarlas.

Pendoneros demostraría -y lo hizo- la validez del trabajo de los antropólogos ecuatorianos y de los extranjeros que han investigado en el país, aun cuando, llegado el momento, para las instancias burocráticas los estudios de Antropología fueran desatendidos porque “no ven con claridad que es en ese ámbito donde se logra la totalización del fenómeno multidimensional que representa la vida de las sociedades”.

Pendoneros fue para el IOA una enorme satisfacción académica, pero fue, a la vez, la posibilidad cierta para demostrar y denunciar un caso de piratería intelectual. El Banco Central del Ecuador, cuyo rol inicial se limitaba a cofinanciar el costo de una parte de la edición, años más tarde, sin decoro alguno, asumió como suya la Colección, marginando al IOA.

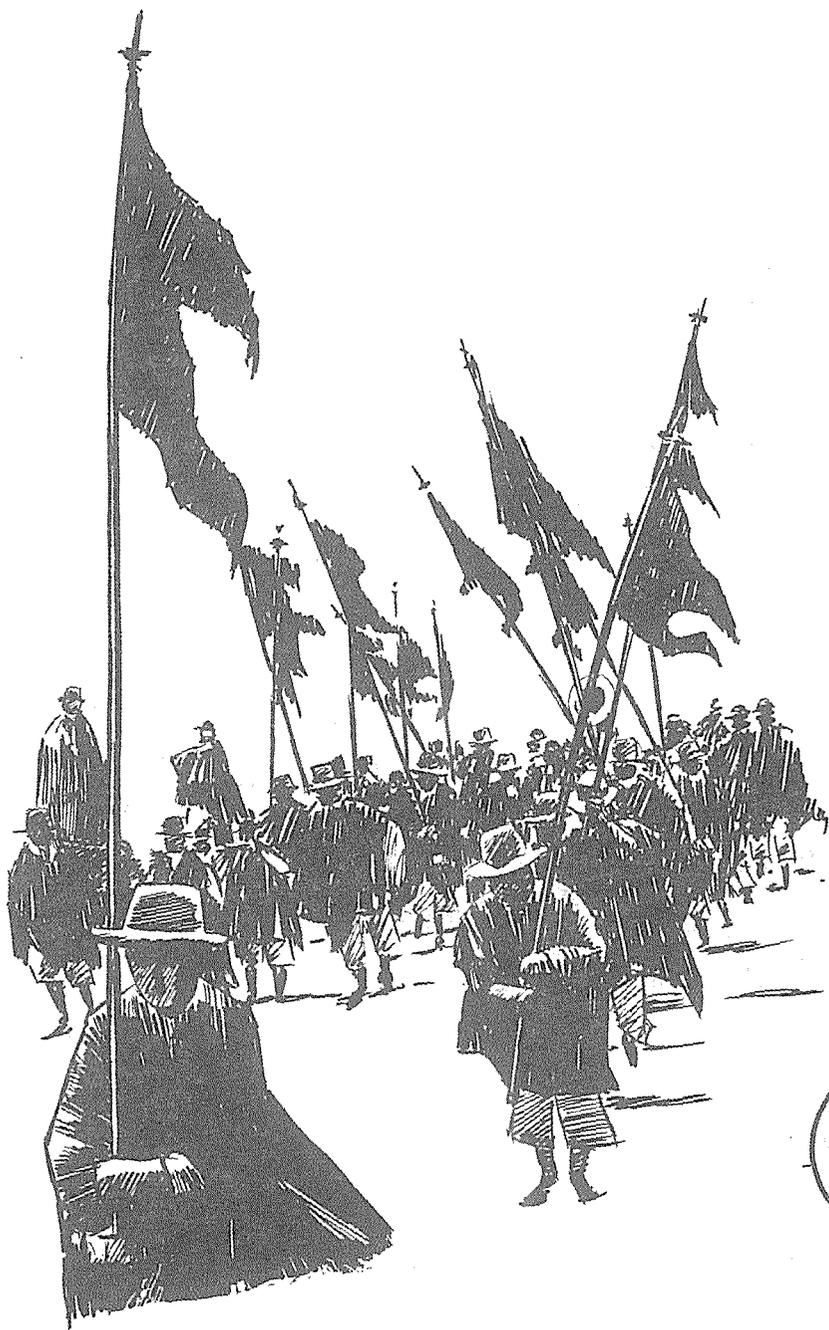
Ello motivó un airado reclamo, en nombre del IOA y en mi propio nombre, puesto que no le asistía razón alguna al Banco Central para hacer suya

la propiedad intelectual de la Colección, desconociendo la participación de la Institución y la mía como coautor y director de ella, así como la de los miembros del Comité Editorial, que realizaron con calidad ese esfuerzo, especialmente en lo que concernía a Segundo Moreno Yáñez y a Juan Freile Granizo, entre otros. El trámite de reclamación sigue hasta hoy el curso pertinente.

Sin pudor alguno, en acto de deshonestidad intelectual flagrante, el Banco Central inscribió en el registro de propiedad intelectual la *Colección Pendoneros* como obra suya cuando de ella faltaban por editarse unos pocos volúmenes, cuyos manuscritos fueron conseguidos o proporcionados por el propio IOA. Los burócratas que así procedieron, por desconocimiento o mala fe, o por ambas cosas, no hicieron sino, como dice Ortega y Gasset “pensar en hueco...”. Este pensar en hueco y a crédito, este pensar algo sin pensarlo es, en efecto, el modo más frecuente de actuar de funcionarios de áreas de instituciones que, apartadas de los lineamientos de quienes las concibieron, no pueden mantener la capacidad creativa de aquellos y optan por una conducta truculenta y soterrada.

Ortega y Gasset clarifica el concepto al afirmar:

“La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarlo [pero aunque hacerlo, transitoriamente, confiera lealtad, nunca dará legitimidad a un acto ilegítimo como el de] un Banco en quiebra fraudulenta. Fraudulenta porque cada cual vive con sus pensamientos y éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo” (“En torno a Galileo: esquema de las crisis”, 1933).



AL PUEBLO QUICHUA

INDICE

Primera Parte

SIMBOLISMO Y RITUAL EN EL ECUADOR

Introducción	15
Los modelos simbólicos y su penetración: re- cuento histórico Imperio Incaico	18
El período colonial	26
Organización actual del espacio productivo y su relación con la diferenciación y la jerarquía so- cial	33
Pisos de cultivo, hacienda precapitalista, hacien- da capitalista	36
Concepción del espacio productivo	39
La "verticalidad" andina: rezagos, tranformacio- nes y reversiones	49
Participación y liderazgo político	50
Religión y religiosidad. Los sistemas de cargos ..	54
El priostazgo	55
El culto a la tierra, a los cerros, cuevas y quebra- das	58
El culto al agua, ceremonias rituales de inicia- ción, la muerte	61
Cuevas, quebradas, acequias, vertientes, y casca- das	62
Simbolismos de la muerte	66
El matrimonio: prácticas simbólicas	71
La vegetación: animación y simbolismo	77
El Kishiwar y el lechero	78
Las Plantas	80

APENDICES	85
NOTAS	97
BIBLIOGRAFIA	111

Segunda Parte

I. LA DIFUSION DEL QUICHUA EN EL ECUADOR: ASPECTOS HISTORICO LINGUISTICOS	125
El Tawantinsuyu	125
La Colonia	139
La República	150
Notas al Capítulo I	157
II. EL QUICHUA DE QUITO	165
El protoquichua del Ecuador	165
Sistema fonológico del quichua que debió hablarse en Quito (Q1)	172
Sistema fonológico del quichua hablado actualmente en Quito (Q2)	172
Oclusivas	174
Fricativas	120
Africadas	185
Nasales	185
Laterales	188
Vibrantes	188
La /r/ asibilada en juntura externa	190
Casos especiales de asibilación de /r/ en interior de palabra	190
Semiconsonantes	191
Díptongos, triptongos y grupos vocálicos	192
Vocales	192
Notas al Capítulo II	195
III. EL ESPAÑOL QUE LLEGO A QUITO	203
Sistema fonológico del español que debió hablarse en Quito	203

(A) circunstancias históricas	203
(B) circunstancias lingüísticas	204
La ortografía	206
B y V	206
La D	210
La G	211
P, T, K	212
F y H	212
Sibilantes	214
LL y Y	229
R, RR	233
Las nasales M, N, Ñ	239
Las vocales	240
Notas al Capítulo III	243

IV. LA INFLUENCIA DEL QUICHUA SOBRE EL ESPAÑOL

IV. LA INFLUENCIA DEL QUICHUA SOBRE EL ESPAÑOL	247
A. Caracteres generales	247
B. Las vocales	250
a) Inventario de fonemas vocálicos en español vs. inventario de fonemas vocálicos en quichua	251
b) Combinación de fonemas vocálicos en español vs. combinación de fonemas vocálicos en quichua	252
Diptongos crecientes	253
Diptongos decrecientes	254
Diptongo que provienen de hiatos	257
Hiatos que provienen de otros hiatos	258
Hiatos de vocales iguales	259
Triptongos	259
c) El acento en español vs. el acento en quichua	260
d) Variantes combinatorias de los fonemas vocálicos	264
e) Hechos de juntura	266
C. Las consonantes	272
Observaciones generales	272
La serie de las oclusivas	273
Comportamiento de /b/	274
Comportamiento de /p/	276
Nuevas secuencias con /p/	278
Comportamiento de /d/	278
Comportamiento de /t/	279

Nuevas secuencias con /t/	280
Comportamiento de /y/	280
Comportamiento de /č/	280
Nuevas secuencias con /ε/	281
Comportamiento de /g/	281
Comportamiento de /k/	282
Nuevas secuencias con /k/	285
La serie de las fricativas	286
Comportamiento de /f/	286
Comportamiento de /s/	289
Comportamiento de /ž/	290
Comportamiento de /š/	302
Comportamiento de /h/	302
Comportamiento de /ts/	303
Comportamiento de /m, n, ñ/	304
Comportamiento de /l/	307
Comportamiento de /r, ř/	308
Notas al Capítulo IV	313
APENDICE. LAS SONORAS EN QUICHUA	317
BIBLIOGRAFIA	323

SIMBOLISMO Y RITUAL EN EL ECUADOR ANDINO

Sin el pensamiento inspirador de Mariátegui y Arguedas, este trabajo no habría sido posible. Pero menos posible habría sido sin la colaboración, paciencia y ayuda de mis amigos y estudiantes quichuas.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es indicar la función ideológica que tienen algunos símbolos y formas rituales en la cultura de los Andes del Ecuador. Entre estos la biparticipación, o si se quiere la binariedad, constituye un rasgo que, con sus variantes, se encuentra en comunidades andinas del Ecuador, Perú, Bolivia (Platt, 1978-b; Harris, 1978-a; 1978-b; Bouysse-Cassagne, 1978) y Chile (Cereceda, 1978).

Parece tratarse de un fenómeno de los Andes centrales de América del Sur que, históricamente, se remite a una etapa anterior a la del incario y que está asociado al "control vertical" de los pisos ecológicos. (Murra, 1972; Regalado de Hurtado, 1978, 69-71). (1).

El simbolismo aludido tiene vigencia en comunidades quichuas y aymaras de la región y sin duda se trata de un proceso de constantes transformaciones y adaptaciones a la realidad económico social que en un momento dado era dominante.

Para el caso ecuatoriano —dado el estado actual de las investigaciones— resulta difícil esclarecer la antigüedad o los mecanismos con que estos modelos culturales penetraron en las comunidades serranas, aunque es probable que algunos de estos rasgos se hubieran adoptado antes de la conquista formal de los incas, a través de contactos económicos fundamentalmente.

Esta hipótesis está vinculada a aquella otra de la penetración pre-inca de la lengua quichua al actual territorio del Ecuador (De Velasco, 1789-I, 156; Longacre, 1968, 408; Moya, 1972, 12-13; Almeida, 1979, 35-37 exceptuando la Costa (León Borja de Szaszdi, 1964).

El análisis se concentra en las manifestaciones contemporáneas de la bipartición y otros simbolismos en la Sierra del Ecuador.

Para la mejor comprensión del fenómeno actual se recurre a datos de carácter histórico.

La interpretación misma de la bipartición se fundamenta en la aceptación de que toda cosmogonía es un desarrollo superestructural íntimamente vinculado al conjunto de relaciones económico sociales que tienen vigencia para un cuerpo social específico o, si se prefiere, vinculado a los cambios de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Las relaciones de interdependencia entre la estructura y la superestructura, no presupone —como es sabido— un paralelismo mecánico entre las dos. Antes bien, la independencia relativa de los desarrollos superestructurales explica por ejemplo la continuidad de los mismos pese a que las condiciones objetivas —estructurales— en las cuales se desenvuelve la sociedad en cuestión, hayan cambiado.

Los comportamientos sociales asociados a la biparticipación son considerados aquí como “programados” de acuerdo a la concepción de Rossi-Landi (1975)

Siguiendo entonces a Rossi - Landi (1975) se asume que los comportamientos sociales son programaciones sociales que parten de los modos de producción, los desarrollos ideológicos y los desarrollos comunicativos, aunque, claro está, la mayoría de éstos comportamientos son asumidos y no deliberados o conscientes (Rossi, Landi, 1975) y más precisamente, alienados.

No existe por tanto una relación directa entre el grado de conciencia de la comunidad cultural acerca de la operabilidad de sus simbologías y de sus desarrollos ideológicos y la operabilidad misma. Su valor está más bien "oculto" a sus usuarios y ese ocultamiento garantiza, hasta cierto punto, su funcionamiento. Es obvio que las condiciones históricas concretas del desarrollo económico, social y cultural del país han modificado las viejas simbologías, rezagos pre-capitalistas, pero en general funcionales al modo de producción dominante.

Precisamente la noción de la articulación de diferentes modos de producción en el Ecuador, presupone igualmente la de la articulación de los desarrollos superestructurales e ideológicos diferenciados.

Planteada así la cuestión teórica importa determinar de qué manera y hasta qué punto estas simbologías (ideologizadas a su vez), de secular arraigo histórico, prevalecen y significan y de qué modo se adaptan o constituyen un freno a la penetración ideológica de los sectores dominantes del país y de fuera de él.

El examen del modo en que las ideologías diferenciadas operan y concretamente del modo en que la biparticipación se resuelve ideológica y estructuralmente tiene que ver con la aprehensión de los diferentes grados de funcionalidad de las manifestaciones "andinas" al sistema.

Tal concepción globalizadora resulta difícil de ser verificada empíricamente.

Las limitaciones de este trabajo están dadas en parte por la selección misma de las "regiones" en que se examina la biparticipación y que son a saber:

1. El espacio destinado a la producción y su relación con la jerarquía social;
2. La organización familiar, las unidades domésticas y los sistemas de alianzas; el trueque la comercialización;
3. La "verticalidad" en el control de la tierra, de los bienes y de los servicios y de los sistemas de alianzas;
4. Participación y liderazgo de la comunidad en el contexto jurídico-político estatal (comunidad jurídica);
5. Reciprocidad y comportamientos rituales en: el matrimonio, la muerte, la cosecha. Iniciación a las artes y a las técnicas. Iniciación shamánica y liderazgo ritual.

El análisis que sigue no agota la realidad, antes bien invita a una investigación sistematizada y profunda.

Las intuitivas observaciones de campo sobre este aspecto se iniciaron en 1972. Sin lugar a dudas los estudios pioneros de Perú y Bolivia han enriquecido las posibilidades y perspectivas de este análisis, pero han sido sobre todo los estudiantes de la especialización de Quichua de la Universidad Católica de Quito, de la promoción de 1978, quienes de manera más significativa animaron este ensayo.

Los modelos simbólicos y su penetración. recuento histórico Imperio incaico.

Algunos simbolismos andinos ligados a la religión, la organización social y familiar, así como a la estructura productiva, parecen haber sido adoptados por los Incas en su proceso de expansión imperial. Entre otros cabe mencionarse los de las "mitades" **hanan** y **urín**, el control vertical de los pisos ecológicos, los sistemas de distribución y acceso a la producción, modelos de jerarquía social, organización familiar y alianzas matrimoniales.

El Estado Inca debió adecuar su aparato administrativo y sus mecanismos de concenso ideológico a las situaciones espe-

cíficas de los diferentes y heterogéneos territorios conquistados.

El Tawantinsuyo acumuló las experiencias políticas de los **wari**, los **Chimú** y del **Tiwanaku** (Murra, 1978-a, 979) y la articulación de tal diversidad de grupos étnicos en la sola lógica del Estado se posibilitó porque los modelos preincas se constituyeron en estrategias estatales. Así, el " archipiélago " multiétnico que accedía a los recursos de un piso ecológico (Murra, 1972) y la institución de las **mitmakuna** (mitas) (Regalado de Hurtado, 1978, 69 y ss) son reinterpretaciones incas que consolidan el Estado y que, concomitantemente, neutralizan el poder semi desarticulado de los señores y Jefes locales.

La conquista de lo que fuera llamado el **Chinchaysuyu** —grosso modo incluye el actual territorio serrano del Ecuador— así como la de las otras regiones adheridas al centro cuzqueño, se opera por etapas, de allí que, los grados de control regional fueran diferenciados.

Es muy conocido el recurso inca de las alianzas matrimoniales (el matrimonio de Huayna Cápac con la Princesa Pacha de Quito) para asegurar el éxito de dudosas victorias militares.

Este sistema de gobierno "indirecto" como lo llama Murra (1978-a, 929) estableció lazos de parentesco entre el Inca y los Jefes locales, vale decir alianzas entre el Estado y dichas jefaturas, alianzas que, debilitadas o fortalecidas de vez en vez, constituían las enormes fisuras que habrían de profundizarse a la llegada de los españoles. Son estos niveles de desarticulación interna del poder imperial y las tendencias políticas antagónicas entre Atahualpa y Huáscar, las que finalmente se expresarán en la caída del Tawantinsuyo (Guillén Guillén, 1974).

El caso de la conquista inca al actual Ecuador fue gradual. El último núcleo de resistencia fue el de los grupos étnicos de Imbabura, que libraron la batalla de Yaguarcocha, en la cual, según es tradición, 30.000 caranquis fueron degollados, dando así lugar al topónimo: "lago de sangre". Cabello (apud Salomon, 1978, 969) data esta batalla de 1492. De todas maneras, lo que es importante es el reconocimiento de que la dominación inca duraría entre treinta y cuarenta años (Salomon, 1978, 969) y que el

período bélico propiamente dicho se estima en 17 años.

La estabilización de la conquista militar de Quito costó la vida de pueblos ya sometidos al Inca. Así tenemos por ejemplo las mitas militares de los **Chupayo** de Huánuco, quienes lucharon contra los **chachapoyas** y vigilaron Quito (Murra, 1978-a, 930-931). Los **Charka** lucharon por "reconquistar" los pueblos al norte de Tumipamba (Murra, 1978-a, 932) o Tomebamba (actual ciudad de Cuenca). Guerreros del sur de Collao (aymaras) hicieron lo propio. En 1582, un jefe charka testimoniaba:

"Nosotros éramos los señores más importantes, los unos comandaban a diez mil vasallos, los otros a ocho mil, a seis mil, a mil indios, como en España los duques, los condes y los marqueses y eso antes de los Incas y después de ellos . . . Nosotros, hombres de cuatro naciones, nosotros fuimos los vencedores. Nosotros ganamos la guerra contra los Chachapoyas, los Cayambis, los Cañares, los Quitos y Quillacingas que son los pueblos de Guayaquil y de Popayán. . .".

(En: Bouysson-Cassagne, 1978, 1061-1062, Ver también nota 16).

Salomon (1978) establece tres áreas en las que la dominación inca tuvo diferentes modelos de consolidación e integración: la de Pasto, la de Otavalo-Quito y la Puruhá (actual provincia de Chimborazo). En cada una de estas áreas el Estado Inca adoptó estrategias distintas, sea conformándose a las normas locales o imponiendo las suyas (Salomon, 1978, 980). En Quito se utilizaron los dos mecanismos (Salomon, 1978, 980), entre los puruháes se adoptaron las técnicas del centro y sud andinas (Salomon, 1978, 981).

Los Cañaris convertidos en **mitayos** y **yanas** (2) por los incas y al parecer desplazados por Tupac Yupanqui (Miño Grijalva, 1978, 154) fueron trasladados a Yucay, cerca del Cuzco (Murra, 1978-a 933; Miño Grijalva, 1978, 151-152). Se convirtieron en aliados militares de los incas y, como lo señala Murra (1978-a, 933) "fueron promovidos al rango de pilares del imperio". Su actuación política incluso se liga a la conquista española del Perú

(Miño Grijalva, 1978).

En todo caso, ¿qué modelos pre-incas económicos o religiosos son adoptados por los incas?

El tráfico de los **mindaláes** (3) los tributos bizonales (4), los intercambios matrimoniales autóctonos (Salomon, 1978) son objeto de readecuaciones incas que operaron a nivel de la ideología y de la gestión económica local.

De otro lado, entre los modelos adoptados por los pueblos autóctonos está el del culto al sol y a la luna (había sendos templos en Quito) y la técnica del pastoreo de las llamas (Salomon, 1978, 980). La adopción de las mitades **hanan y hurin**, así como la cuadriparticipación se restringe según Salomon (1978, 971) a Quito y tal vez a Otavalo.

Los topónimos quiteños y los de Tumipampa, según el ya citado autor (Salomon, 1978, 971) recuerdan a los del Cuzco. Sin embargo, la investigación contemporánea, como lo veremos, da luces sobre su expansión "serrana". Por desgracia, no conozco de primera mano datos del Oriente.

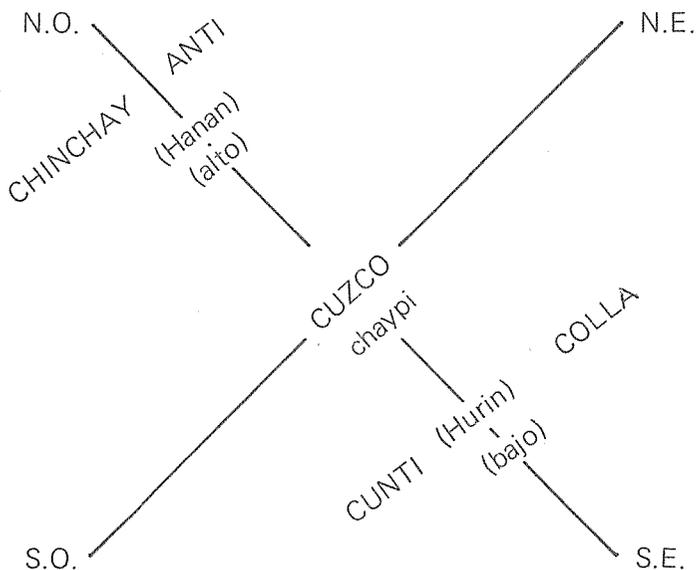
Es ya ampliamente difundida la concepción espacial inca del Hanan Cuzco y del Hurin Cuzco. Tal división simbólica está asociada a lo alto —masculino— derecho (hanan) y a lo bajo —femenino— izquierdo (hurin). Los estudios de Zuidema (1978-a) ligan tal jerarquización espacial a la religión, la mitología, la concepción de la historia, la política, la arquitectura, los conocimientos astronómicos, la irrigación (derechos de agua en los **suyu**), el parentesco y la jerarquización social.

El mismo Zuidema analizó la cronología mítica de los incas (Zuidema 1977; 1978-a y 1978-b) y su empate con la cronología histórica.

Los **ayllus** y **panacas** del Cuzco y la organización de los **ceques**, linderos imaginarios que partían del templo del sol (5) son códigos simbólicos de función mítica que expresan relaciones simbólicas de la organización sociopolítica (Zuidema, 1978-a, 1039).

La concepción simbólica del espacio del Tawantinsuyu incluía la noción de las mitades o la biparticipación Hanan - Hurin, pero además la cuadriparticipación, en tanto que, el propio topónimo se descompone en: **Tawa-** "Cuatro", **-ntin-** "íntimamente ligado" y **suyu** "provincia", "territorio". El centro **Chaypi** (o **taypi**) de este universo es el Cuzco. Este esquema ideal se representa en la figura No. 1.

Figura No. 1



El Tawantinsuyu presenta entonces cuatro sectores: 1) derecho alto; 2) izquierdo - alto; 3) derecho - bajo y, 4) izquierdo - bajo.

Siguiendo esta pauta el Chinchaysuyu (Ecuador) correspondía a la mitad hanan en relación al Cuzco y Atahualpa representaba la jerarquía hanan.

A la muerte de Huayna Cápac en Tunipamba, Atahualpa recibió el gobierno de uno de los suyus más extensos e importan-

tes, a lo que siguió la conocida guerra civil entre éste y Huáscar.

Zuidema (1978-b, 19) afirma que Tunipamba fue, después del Cuzco, la segunda capital ancestral, aunque **no** comprendida en lo que se consideraba el "área establecida" del Tawantinsuyu, Murúa (apud Zuidema, 1978-b, 12) señala que al norte de Tunipamba habían dos suyus adicionales, lo cual para Zuidema significaría territorios establecidos por privilegio, del mismo modo en que se designaban Incas por privilegio, no descendientes reales. (Zuidema, 1978-b, 15). Es posible que esta hipótesis (que guardaría relación con la concesión de prerrogativas a los nuevos súbditos con enormes cuotas de poder local) pueda explicar el porqué a partir de las provincias de Cañar-Azuay hacia el sur, las relaciones hanan-hurin coinciden con las del Cuzco y desde el mismo sitio, hacia el norte se reviertan como la imagen en un espejo.

En todo caso, volviendo al origen dinástico de Atahualpa, el mismo Zuidema (1978-b, 19-20) sugiere que éste, como descendiente de Huayna Cápac debía pertenecer a la **Panaca Tunibamba**. En una misma panaca existían diferencias de rango de acuerdo al origen de las madres. La madre de Atahualpa, aunque era una mujer de menor rango por no ser inca, era una "princesa" de Quito, parte del Chinchaysuyu y extensión Hanan del Cuzco. Por ello su hijo habría tenido una doble asociación: la de la panaca Tunibamba y la del Ayllu Hatun (alto). Atahualpa denominó a su propia panaca como **Ticci Cápac** "fundación real de un nuevo imperio", nombre con el cual también se conoció a Atahualpa.

Retomando el asunto de la cuadripartición, el espacio de los cuatro suyus del Tawantinsuyu según Bouysson-Cassagne (1978, 1081) constituyen:

"... los sectores de un círculo, son orientados en relación al centro y es la jerarquía simbólica de los **suyu** que funda el eje principal entre las dos mitades; su orientación bascula perpendicularmente del NE al SO".

Esta biparticipación o "lógica binaria" como lo llama Platt (1978-b, 1081):

“... constituye la matriz simbólica de la representación cuadrupartita, de donde se puede deducir que ésta genera (en el sentido lingüístico del término) todo el sistema de representaciones según el cual la naturaleza y la sociedad andinas se organizan”

Si bien no se asume en el presente trabajo la referencia chomskyana a la noción de generación o generativización adoptada por Platt, resulta coherente la noción de matriz simbólica, aunque al aceptarla lo hagamos bajo los presupuestos de “programación social”, ya aludidos.

La biparticipación Hanan-Hurin, como se ha señalado, no sólo significa lo alto-derecho versus lo bajo-izquierdo, sino también lo masculino versus lo femenino. Esta última dualidad “fundamental en el pensamiento andino” refleja simbólicamente el acoplamiento sexual y se liga a las condiciones de reproducción, como lo señala Platt (1978-b, 1082) bajo la lógica del “control vertical” de los pisos ecológicos, aunque adaptándose a los condicionamientos históricos locales, pues, como lo precisara el propio Murra (1978-b) la teoría tiene sus propias limitaciones y alcances y es el examen de las condiciones concretas de los procesos económicos sociales lo que permitirá dar cuenta del funcionamiento cabal del modelo en una región determinada. No cabe duda que las evidencias históricas y arqueológicas y el análisis de los remanentes de los comportamientos institucionalizados en torno al matrimonio, al parentesco y otros sistemas de alianzas, darán nuevas luces para la interpretación de la realidad ecuatoriana.

Asumiendo que los procesos de dominación tanto incas como coloniales debieron someterse a reajustes y reacondicionamientos (con tal que satisficieran los objetivos fundamentales), cabe preguntar ¿cuáles han sido éstos reajustes y cuándo ocurrieron?

Entre otras cosas, el encubrimiento lingüístico (dada la utilización de palabras quichuas y españolas) en la designación de instituciones o simbolismos autóctonos, oscurecen notablemente las posibilidades del análisis.

En este terreno y en relación a las mitades ¿cómo son concebidas éstas por los propios habitantes del Chinchaysuyu?.

Una reinversión de la lógica cuzqueña, lo anotábamos ya, parece haber tenido lugar. Recordemos que de acuerdo al sistema de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco (y donde el Cuzco ocupaba el lugar de junción o **chaypi**), el Chinchaysuyu se orienta hacia el nor-occidente. Si nos ubicamos en la actual sierra del Ecuador y tomamos a Quito como punto de referencia, lo que está al sur de Quito debería ser Hurin o Bajo y lo que está al norte, Hanan o Alto. Sin embargo, al menos en la actualidad, lo que está al norte de Quito es Bajo y lo que está al Sur, Alto. Es significativo que en el español regional se utiliza el verbo "bajar" para desplazarse al norte y "subir" para desplazarse al sur. en el quichua regional, respectivamente **uriman** y **hanaman**. Esta percepción del norte como **urin** o bajo y del sur como **hanan** o alto va desde Imbabura hasta Chimborazo. (6)

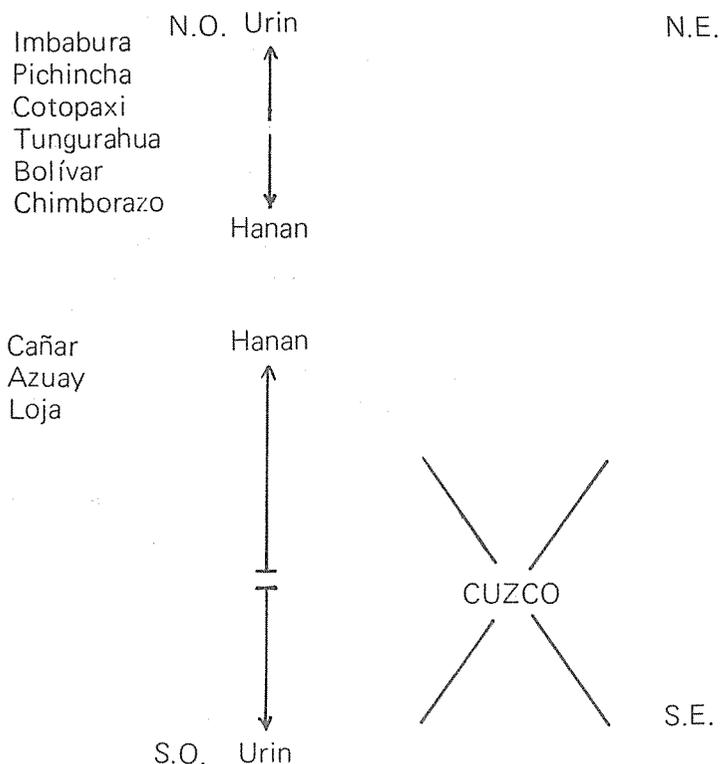
Por el contrario, la noción del norte como **hanan** y de **urin** como sur, corresponde a Cañar, Azuay y Loja. En otras palabras, ésta última es idéntica a la cuzqueña, mientras que el Centro y norte de la sierra es exactamente al contrario.

Cabe notar que si bien las formas **hanan** y **urin** también tienen que ver con la altura (hanan) o las depresiones (urin), el sentido aquí analizado sólo es el de la orientación espacial.

En la propia ciudad de Quito, un antiguo barrio situado en el noroccidente se denominaba **urinsaya**. Por otro lado, en los primeros años de la Colonia, los españoles ubicaron a una cincuentena de caciques y nobles locales en lo que grosso modo corresponde al sur de la ciudad. Ahora bien, si se toma como centro la actual plaza de San Francisco y si, como se sabe, la mitad **hanan** estaba reservada a los señores locales más importantes, cabe reinterpretar este dato como que el Hanan Quito estaba al sur del actual asentamiento, o en otras palabras el **Hanan** era el sur, mientras que el **Urin**, el norte (7)

La figura No. 2 esquematiza los actuales datos de percepción del **Hanan** y el **Urin** en la sierra ecuatoriana.

Figura No. 2



La reinterpretación de las mitades ocurrió desde Cañar exclusive hasta Imbabura. No sería un fenómeno aislado que ocurriera en el Tawantinsuyo. Tal tipo de reinterpretación de las mitades ocurrió también en territorio ayмара, donde se sustituyó el sistema aymara por el inca (Bouysse-Cassagne, 1978, 1071-1072) (8).

El período colonial

En la Colonia la concepción europea del espacio productivo y la nueva lógica de los asentamientos humanos altera de manera profunda los modelos autóctonos.

Las "comunidades indígenas" se conformaron bajo los patrones de las comunidades campesinas europeas (9) y por lo tanto ligadas funcional y conceptualmente al "amanecer" capitalista (10).

El modelo español de comunidad que se implanta en América no es aquel que tiene vigencia en España para la época sino uno relativamente anterior (11). En la metrópoli, las comunidades campesinas habían escapado al control de la nobleza para ir a manos de una potente burguesía comercial e industrial (12).

Los primeros pueblos de indios de dos tipos:

- a) asentamiento prehispánicos adjudicados a los españoles a través de las reducciones y,
- b) Asentamientos hispánicos para indios y adjudicados a los españoles a través de las ya mentadas reducciones.

Las reducciones, como se sabe, estuvieron a cargo de los encomenderos (13).

El número de parcialidades indígenas que pasaban a formar parte de una reducción variaba de acuerdo a la importancia que tuviera el beneficiario en el contexto de la política local, regional y metropolitana. Los repartimientos más voluminosos correspondían a aquellos altos funcionarios recomendados por el Rey, capitanes con notables servicios a la conquista, etc. Las concesiones de las reducciones y de repartos se hacía tanto para españoles como para indios.

En los distritos, villas y pueblos vivían principalmente los propios españoles a quienes se solía llamar "personas" o "vecinos".

Allí mismo, la gente más pobre o "gente del común" tenía derecho a usufructuar los bienes comunales tal como lo hicieron sus antecesores en España y en el resto de Europa.

En las reducciones destinadas a los españoles los cacic-

ques indios jugaron un importantísimo papel en el mantenimiento del aparato colonial de explotación (14).

Los caciques recolectaron los tributos (15) y proveyeron de fuerza de trabajo (mitayos) a los españoles. Recibían una especie de salario en dinero así como tierras a título individual. También tenían al servicio de sus empresas personales **mitayos** y **yanas**, reclutados en el grupo o grupos étnicos de su comando.

El cacique recibía en su nombre, pero no para sí, las tierras comunales destinadas "al común de indios". Este hecho debió permitir en no pocos casos un proceso individual de acumulación. La adjudicación de tierras al común de indios se confirmaba mediante Provisiones Reales u Ordenanzas en las cuales se determinaba qué bienes, pastos (16) y animales debían gozar en común los de una parcialidad.

Ya en el siglo XVII la Corona, con el argumento de restituir a los indios las tierras usurpadas ilegalmente instituyó la función de los jueces visitadores de venta y composición de tierra. Tales jueces en verdad lograron recuperar para la corona tierras que estaban fuera de su control, así como recaudar los impuestos que no habían sido pagados o que se escamoteaban por parte de los encomenderos. No cabe duda que la composición de tierras constituyó al propio tiempo un instrumento para la apropiación legal de las tierras de indios (17).

Se ha señalado ya el papel de intermediación de los caciques "naturales" o étnicos. El problema se agravaba más cuando los caciques no eran indios sino mestizos nombrados como tales por los españoles.

Estos "caciques nombrados" e ilegítimos desde el punto de vista indígena, a menudo usurparon vorazmente las tierras (18) y por cierto se adjudicaron servidores que trabajan en sus tierras o comercios.

La iglesia escogió a los caciques o a sus hijos para convertirlos en doctrineros o auxiliares de doctrineros (Vargas, 1965, 30-31) (19).

Sabido es que el endoctrinamiento religioso y el aparato educativo controlado desde la iglesia no solo constituyeron instrumentos de ideologización sino refinados mecanismos que maximizaron la explotación a través de la tributación y el plus trabajo.

Con el objeto de cumplir con estas finalidades la iglesia del Ecuador utilizó instrumentalmente las lenguas vernáculas allí donde aún no se usaba el quichua o el español (20). Tales estrategias fueron incluso reglamentadas por los dos Sínodos de Quito, el de 1570 (21) y el de 1594 (22).

La iglesia no sólo cobraba los diezmos y primicias (23) también acudió a las "limosnas". Los indígenas eran inducidos a pertenecer a las cofradías y esto ocurría tanto en las ciudades (24) como en las propias comunidades indígenas (25). Eran los "visitadores de cofradías" quienes recaudaban las limosnas directamente de los cofrades; más tarde, estos últimos serán representados ante la Iglesia por los mayordomos y sacerdotes (26).

Para satisfacer el pago de tributos y las demandas de la iglesia, las comunidades indígenas se vieron obligadas a arrendar sus tierras, especialmente sus pastizales, donde los españoles, que poseían el capital, pudieron instalar sus hatos de ganado.

Los arrendamientos en cuestión terminaban a menudo en expropiaciones, aunque las Provisiones Reales prohibían que se cediera tierras a españoles o mestizos. Los protectores de indios, quienes debían velar por el cumplimiento de esta disposición, extendían para tal efecto "provisiones" y "amparos" a los indígenas.

En el Ecuador los tributos se cobraban semestralmente y no es casual que se lo hiciera en el día de San Juan (23 de junio) y en navidad, fechas relacionadas con el calendario agrícola y el tiempo sagrado, como lo ha demostrado Zuidema (1977 y 1978) en sus estudios de los ceques.

La violenta merma progresiva de la población indígena sometida a la tributación (27) incidió en la fuga de indios. Este factor debió incidir igualmente en la reestructuración conceptual

y objetiva del espacio.

Otro mecanismo de origen andino pero usado en la explotación colonial fueron las mitas, oficializadas por el Virrey Toledo en 1570. La mita era una obligación impuesta a los indios de los 18 a los 50 años y cada tipo de mita disponía de una reglamentación particular (Pérez, 1947, 67-69). Los mitayos recibían salarios y eran forzados a concurrir a las mitas. De su remuneración pagaban los tributos, pero el endeudamiento excesivo los hacía someterse a ellas indefinidamente.

El tipo de mita establecido tenía que ver con la producción regional. En la actual provincia de Pichincha y en la de Cotopaxi primaron las mitas de telares.

Durante el siglo XVI y parte del XVII la principal actividad productiva fue la textil. La exportación de tejidos al Perú e inclusive a España fue muy activa en el período temprano de la Audiencia de Quito.

El auge minero peruano dinamizó las relaciones comerciales y Guayaquil se convirtió en importante centro exportador (Velasco, 1972, 67-68).

Las primeras noticias sobre Zaruma están relacionadas con la explotación aurífera. Parece que los incas emplearon para su explotación, además de los nativos del lugar, a indios de Cañaribamba, Pacaicamba y luego a los Saraguros, todos ellos en condición de mitayos (28). En 1539, antes de la fundación de Zaruma, los españoles se instalaron en la zona para la explotación del oro (Pereira Valarezo, 1974, 32). Para principios del siglo XVII y dadas las técnicas contemporáneas de explotación, el oro de Zaruma había comenzado a agotarse y la explotación colonial aparentemente no cubrió más de 60 años.

El decaimiento de la producción minera altoperuana que se inicia en las postrimerías del siglo XVI tuvo doble efecto en el Ecuador: por un lado limitó la demanda de la producción textil local, debilitando la economía "exportadora" de la Audiencia (hecho que se agrava en el siglo XVIII con el auge de la textilería

inglesa y francesa (Velasco, 1972, 76-77; 1975, 93, 95) y, por otro, se da inicio al proceso de acumulación de tierras.

Tanto en México como en Perú, los mineros y comerciantes "trasladaron las inversiones a la tierra y aceleraron la formación del latifundio", como lo señalan Stanley y Stein (1977, 40-41).

La encomienda, disfuncional para la economía de la época, irá desapareciendo.

En 1690 la corona toma las encomiendas de los no residentes en América: en 1707, éstas son muy cortas y el 23 de noviembre de 1718 el Rey las incorporó a la corona (Velasco, 1975, 100-101).

Esto no desarticulaba por cierto las formas de trabajo esclavista o servil.

La caída de una economía basada en la exportación de textiles hace que cobre importancia la producción agrícola articulada al latifundio. Esta unidad productiva fundamental integró los obrajes, que no habían desaparecido y siguieron constituyendo un importante ramo de la producción de la Audiencia durante el siglo XVIII (Velasco, 1975, 96).

A la mita obligatoria o voluntaria que fuera el mecanismo de provisión de mano de obra se añadirá el concertaje o posibilidad de que los indígenas se concertaran para trabajar a cambio de un salario y un pedazo de tierra. Pero la exacerbada cantidad de tributos y otras obligaciones contraídas por los indígenas, facilitó el endeudamiento hereditario. De ahí que, los indios concertos se convirtiesen en propiedad del latifundista. Este tenebroso mecanismo fue abolido en 1906 por el régimen de Alfaro, aunque parece haber subsistido oficiosamente hasta más tarde.

La producción agrícola serrana se diferenció de la costeña desde principios del siglo XVII en el sentido de que con ésta última se iniciará la agroexportación.

Velasco (1975, 104-105) demuestra la importancia progresiva del cacao, producto que a fines del siglo XVIII posibilitará el auge comercial de Guayaquil.

En la sierra, sin el impulso de una economía orientada al mercado internacional, se estabiliza la hacienda, aunque al mismo tiempo existen áreas de "indios libres" vinculados subsidiariamente a ella.

La hacienda serrana —que es lo que nos interesa en relación a la biparticipación— herencia colonial con rezagos "andinos" en la producción se mantendrá, más o menos intocada, hasta los años sesenta de este siglo, como lo veremos más adelante.

Pero, a la luz de este largo proceso, ¿cómo fue alterándose la concepción del espacio productivo, del espacio mítico y del espacio social?

Se hace indispensable la investigación de los documentos coloniales, sobre todo aquellos que se relacionan con las visitas (o estudios administrativos en los cuales se examina la tributación y de manera indirecta los mecanismos de la producción). Metodológicamente parece importante tomar como punto de referencia el año de 1570, año de la visita del Virrey Toledo. El examen de lo que ocurría antes y después de tal fecha dará una percepción dinámica de los cambios cualitativos y cuantitativos operados al respecto.

El análisis de los documentos coloniales de Perú y Bolivia revela que funcionaba la biparticipación aunque todavía resten oscurecidos los ligamentos de la comunidad a la economía dominante y en rigor tanto allí como aquí, es mucho más factible el examen de sus remanentes contemporáneos (29).

El deliberado proceso de la "extirpación de idolatrías" junto con la obstinada pero coherente estrategia de la iglesia que intentaba probar el origen común de los indios americanos en Adán y Eva, dificultan la construcción del universo mítico-religioso. No cabe duda que a ello también contribuyen los obligados pero desiguales procesos de homogenización lingüística y cul-

tural. El proceso de aculturación ha ido encubriendo las manifestaciones de la religiosidad del hombre andino. Con todo, la enorme resistencia cultural permite la preservación de lo más profundo de dichos simbolismos, cuya recuperación no sólo es parte de un proceso de la ampliación de una conciencia étnica sino la apropiación de su pasado histórico.

Organización actual del espacio productivo y su relación con la diferenciación y la jerarquía social.

En la parte referida a la Colonia se ha sugerido de qué manera la crisis de la minería del Alto Perú se liga con la estructura hacendaria. Del mismo modo se señala cómo pese a la penetración del capitalismo se mantenían —hasta los años sesenta, con más vigor que ahora— algunos remanentes precapitalistas en las relaciones sociales de producción.

La hacienda precapitalista se basaba en la apropiación de una renta en trabajo (Guerrero, 1978, 72) a través de variados mecanismos, fundamentalmente el **huasipungo** (de: **wasi**- "casa" y **pungu** "puerta"). El huasipungo era la parcela que cultivaba la unidad familiar indígena a cambio de cuatro a seis días semanales de trabajo en la hacienda. El huasipunguero y su familia tenían a su vez acceso a los pastizales, leña y agua.

Otro sistema de explotación era el de los "**peones libres**" o "**suelos**", trabajadores suplementarios y temporales que recibían un salario.

Además, el **yanaconaje**, el **arrimazgo**, el cultivo con partidarios o **al partir** constituían formas precaristas de las relaciones sociales de producción, abolidas entre 1962 y 1964, a partir de la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria.

La hacienda y el minifundio y las comunidades en proceso de descomposición constituyen la trama de las interacciones económico sociales con la subsecuente concentración de tierras y de ingresos.

En un informe del CIDA (1965, 324) para la década del sesenta se resumen así los sistemas de tenencia:

1. Haciendas con poca o ninguna vinculación a áreas de minifundio,
2. El complejo hacienda-minifundio
3. El minifundio restringidamente vinculado a la hacienda.

El mismo informe (CIDA, 1965, 333) señala que la falta de tierra de los campesinos virtualmente facilitaba un "asedio" a las tierras por parte de los potenciales beneficiarios de la Reforma Agraria.

La disolución de la vieja estructura hacendaria ha asumido las vías "junker" y "farmer". Para Guerrero (1978, 77-78) la primera significó fundamentalmente el fraccionamiento de la superficie monopolizada de la hacienda. Una parte de estas tierras se destinó a los ex-huasipungueros y las de mejor calidad, aptas para la mecanización, quedaron bajo el dominio del propio terrateniente. Las haciendas con fuerte desarrollo de las fuerzas productivas, modernizaron la producción bajo la fórmula de la agro industria mientras que, aquellas haciendas que no habían logrado tal desarrollo, optaron por la producción agropecuaria múltiple.

La vía farmer o vía campesina también implica la disolución de la hacienda que pasa a manos de un campesinado que se organiza; preferentemente bajo la forma de cooperativas y asociaciones agrícolas, manteniendo relaciones parcelarias de producción. Este camino está asociado a una lucha político organizativa del campesinado que, entre otras cosas, obligará a una readecuación de las relaciones precapitalistas, exigiendo la aplicación de una política salarial menos inestable y azarosa.

Con todo, gran parte del campesinado indígena, obligado a comprar la tierra a precios antieconómicos, se ve reducido a producir en la pequeña unidad doméstica, bajo la lógica de una economía mercantil simple que lo impedirá a buscar fuentes adicionales de ingreso. El campesino indígena, obligado a migrar temporaria o definitivamente, en cierto modo se disgrega de su familia y de su comunidad de origen, aunque para efectos de la reproducción, generalmente vuelva a ellas.

Las unidades domésticas, desprovistas en verdad de medios de producción, se ven obligadas a participar en variadas relaciones de dependencia, aunadas, con todo, bajo el salario.

Los factores etnoculturales y una tradición de solapado o abierto racismo acentúan la segregación, a través de una más aguda inestabilidad en el empleo, o de un salario inferior, amén de las formas despectivas de tratamiento social.

Desde el punto de vista lingüístico, estos campesinos se han visto obligados a adquirir de manera deficiente el español y en general constituyen una gran masa de bilingües incipientes, lo cual les acarrea otro tipo de discriminación.

El analfabetismo (30), la baja escolarización de la PEA agrícola (31), sus niveles de capacitación en actividades agropecuarias tradicionales, la imposibilidad de manejar nuevas destrezas para nuevos campos de trabajo, son factores que facilitan el control monopsónico de esta fuerza de trabajo. Por otro lado, el actual desarrollo industrial tampoco genera empleo al punto de poder absorber la fuerza de trabajo libre.

Los "campesinos" en general se ven obligados a mantener actividades múltiples, donde se combinan la agricultura, la artesanía, el comercio y el trabajo asalariado. Los campesinos indígenas de la Sierra no son una excepción y a menudo tienen que combinar todas o algunas de estas actividades ocupacionales, aunque, en general, el tiempo necesario para las actividades agrícolas es el que marca la pauta para distribuir el tiempo en las actividades no agrícolas. Esto significa que en el tiempo que no corresponde a las actividades agropecuarias fundamentales podrá ser utilizado por el campesino en su desplazamiento a las ciudades donde virtualmente puede lograr un trabajo asalariado temporal.

Aún en estas condiciones los campesinos indígenas serranos de una u otra forma siguen manteniendo aunque no el control, sí el acceso a los varios pisos ecológicos.

Este mecanismo constituye una especie de seguro de vida que permite la autosubsistencia de la familia campesina e incluso el logro de ciertos niveles de calidad en la forma de vida.

Aún en el peor de los casos, es decir cuando el campesino ya no tiene acceso a los varios pisos ecológicos, el trueque asegura la obtención de productos indispensables para la vida.

Pisos de cultivo, hacienda precapitalista, hacienda capitalista.

En el callejón interandino las condiciones ecológicas (calidad de suelos, pluviosidad, temperaturas . . .) condicionan la existencia de la vida animal y vegetal, así como la actividad humana en relación a los recursos.

En términos generales se pueden distinguir las tierras de páramo, sobre los 4.000 m.s.n.m; las tierras altas, entre los 4.000 y 3.500 m.s.n.m; el piso de la hoya o valle, aproximadamente los 3.000 m.s.n.m; y las tierras subtropicales, hacia los 2.500 m.s.n.m.

Para Guerrero (1978, 79 y ss) ésta diversidad ecológica incide en las alternativas de uso agropecuario de las tierras y en su utilización económico social dentro de cada unidad productiva. El autor vincula este hecho con el funcionamiento de la hacienda precapitalista. Para Guerrero, la calidad desigual de la tierra (los pisos como medio de producción) y su importancia relativa para la economía hacendaria, explicaría la asignación de tierras a determinados usos económico sociales, que determinarían la renta diferencial que el terrateniente de hecho podía obtener de cada uno de los pisos. Los páramos, generalmente indivisos, destinados al pastoreo, eran aprovechados por la comunidad huasipunguera y por el terrateniente y, aunque éste piso en sí no tuviera un peso sustancial en la economía global, su utilidad radicaba en el uso social que le daba el hacendado, pues de éste se servía —al haberlo asignado a los huasipungueros— para obtener mano de obra barata y casi gratuita, esto es, para obtener la renta en trabajo. La fuerza de trabajo así obtenida, que implica a la vez reducciones en las inversiones de capital, se utilizaba en el cultivo de los pisos ecológicos más rentables, las tierras “bajas”, cuya renta diferencial es superior.

El mismo autor (Guerrero, 1978, 85) señala que la monopolización precapitalista de enormes superficies en los pisos más diversos redundaba en los beneficios que se desprenden de una producción variada destinada al mercado y en una reducción

de riesgos ante la fluctuación de precios. Habría que añadir igualmente una reducción de pérdidas y de riesgos por factores como sequías, heladas, etc.

En suma, es fundamentalmente el acaparamiento de los pisos ecológicos, lo que, en la hacienda precapitalista permitía la renta en trabajo, pues es la imposición de obligaciones de trabajo, pues es la imposición de obligaciones de trabajo a huasipungueros, arrimados, yanaperos, etc., lo que reproducía tales relaciones de producción.

Con el paso de las relaciones capitalistas, las haciendas tendieron a reducirse en tamaño, lo que en verdad tiene que ver con la reducción de tierras productivamente inferiores (el páramo, las tierras altas).

Guerrero (1978, 88) plantea que al quedarse el capitalista sin aquellas tierras relativamente improductivas, pero gracias a las cuales obtenía la renta en trabajo, sustituye los husipungueros por peones asalariados o mecaniza el proceso productivo. En este proceso no sólo es importante que la renta diferencial sea superior a la renta en trabajo sino que dicha renta permita los costos de mecanización.

El desmembramiento de las grandes haciendas no proviene para Guerrero (1878 89-90) de la penetración de las relaciones mercantiles ni a la supuesta correlación entre una producción mercantil hacendaria y la expulsión del campesino (antiguamente sujeto a la hacienda en términos precapitalistas), puesto que precisamente las alternativas de producción en función de la renta diferencial conducían al mantenimiento de relaciones precapitalistas de producción.

La ruptura entre la renta diferencial y la renta en trabajo (que fue posible gracias a la apropiación de los diferentes pisos y al uso que se dio a las tierras de baja calidad para imponer relaciones de trabajo) ocurre porque el monopolio de las tierras **no** conduce más a la imposición de las viejas relaciones sociales de producción. La nueva racionalidad —vía junker— exige deshacerse de estas tierras poco rentables y reducir los costos salariales de la fuerza de trabajo, así como modernizar la producción.

El proceso descrito en su conjunto determinaría que el campesinado indígena:

- a) Se haya reducido a la utilización de aquellas tierras carentes de significado económico para el hacendado capitalista (por la dificultad de obtener la renta en trabajo);
- b) Se haya incorporado a un mercado asalariado en el propio sector agropecuario;
- c) Se haya incorporado a un mercado de trabajo asalariado en la industria (rural o urbana);
- d) Forme parte de un ejército de reserva (libre de los medios de producción) y sujeto a las imposiciones salariales en la eventual situación de ser contraparte de un contrato de trabajo.

Como se ha señalado, éstas no son dimensiones "puras" ni excluyentes y, es en ésta fase de transición precisamente, en la que son observables rezagos de vinculación a una producción pre-capitalista y donde cobran validez las posibilidades de la reciprocidad y el intercambio.

No está fuera de lugar el señalar que en esta fase, incluso los mecanismos de reciprocidad e intercambio, sufren una dislocación debido a la emergencia del capitalista agresivo y modernizante y a al de sectores sociales intermedios, que como aquellos, igualmente imponen relaciones asimétricas.

Es innegable por otro lado una reversión de los espacios (productivos) ideales la cual tiene su origen en la propia transformación económico social y en su transición al modelo dominante de producción.

En la actual fase del avance capitalista en el campo el punto neurálgico recae en poder discernir:

- a) El modo en que la familia campesino-indígena, reducida al uso de tierras de baja rentabilidad económica (y que a menudo se ve forzada a combinar la actividad agrope-

cuaria con otros) mantiene nexos de tipo económico, social, simbólico etc., con los otros miembros de su propia comunidad;

- b) El modo en que este tipo de comunidad en su conjunto (y por supuesto las unidades domésticas que la integran) mantienen o modifican sus alianzas económico sociales y simbólicas, readecuándolas —en esta segunda alternativa— a la lógica capitalista;
- c) El modo en que los sectores sociales semi campesinos y semi proletarios establecen relaciones económico-sociales y simbólicas con las comunidades campesinas.

Para poder comprender mejor lo dicho se examina a continuación cómo es concebido actualmente entre el campesino quichua el espacio ecológico destinado a la producción.

Concepción del espacio productivo.

La montaña andina se divide en dos mitades: la mitad **hanan** de tierras altas y frías (**chiri** "frío") y la mitad **Urin** (también **uku** "abajo, adentro") de las tierras subtropicales y valles.

La zona que delimita el **hanan** y el **hurin** es el **chaupi** "medio" o "mitad" (a veces también **kaypi**, con el mismo significado).

Si partimos del **chaupi** hacia el **hanan** en forma ascendente, encontramos una gama de micro climas aptos para el cultivo de granos (habas, fréjol, chocho), tubérculos (papas, ocas, mellocos, mashua), cereales (quinua), pastizales y pajonales.

Si descendemos del **chaupi** hacia el **hurin** o tierras calientes (**kunun** "caliente") encontramos el maíz, frutales (especialmente el capulí) y maderas.

Cada una de estas mitades es apta igualmente para la vida de animales específicos. En la mitad alta viven las ovejas, las llamas (hoy en poco número), los conejos, los zorros, lobos, aves de rapiña. En la mitad de abajo también ovejas, cerdos, cuyes, ga-

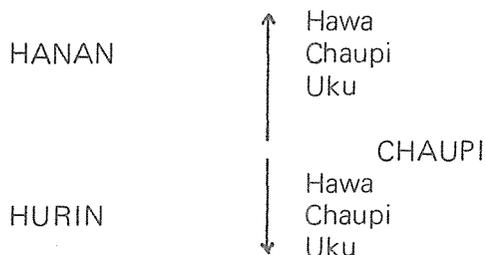
Ilinas. En ambas mitades se han introducido variedades de ganado vacuno.

El **chaupi** es un límite ideal o zona intermedia donde se podrían dar ciertos productos agropecuarios tanto de la parte alta como de la parte baja, sin embargo, en la práctica en dicha zona no se incentiva la producción de los productos de la mitad de arriba ni la de los de la mitad de abajo. Idealmente, la mitad de arriba es donde se cultiva la papa, la mitad de abajo donde se cultiva el maíz y el **chaupi** el límite de dichos cultivos. En ello intervienen criterios como la calidad, tamaño, sabor de los productos que se producen en condiciones concebidas como ideales en las respectivas mitades.

El modelo espacial expuesto (**hanan** vs **Hurin**) es además sujeto a otra partición, donde cada una de la mitades se subdivide a su vez en la mitad **hawua** "alto (también **hatun**, con igual significado) y en la mitad **uku** "abajo", "adentro", separadas por el **chaupi** (a veces se usa **Kaypi** "aquí").

El modelo espacial descrito se resume en la Figura No.3:

Figura No. 3



El campesino indígena precisa y delimita el tipo de flora y fauna de cada mitad de las dos mitades. Así por ejemplo, sólo en la mitad **hanan** - **hawua** puede crecer el **uchu** "paja" vivir el **kúntur** "cóndor" o el **atux** "zorro". Tal conceptualización define, cómo se ha señalado, el tipo de actividad agropecuaria.

Este modelo general ha sido personalmente observado en comunidades de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y Chimbor-

zo, pero hay información de que también funciona en Bolívar, Cañar, Azuay y Loja. Presumiblemente existe por igual en Tungurahua.

El espacio productivo en la cultura quichua está ligado de manera profunda al concepto del **Urku** "cerro", "montaña".

A continuación, basándome fundamentalmente en los datos recogidos por el estudiante quichua de Chimborazo Manuel Naula Yupanqui, describiré los nombres del cerro por sus "alturas":

hawa urku	"cima del cerro"
chaupi urku	"mitad del cerro"
uku kinri	"bajada del cerro"
uku uri (n)	"ladera del cerro"

De acuerdo a la orientación que un **urku** pueda tener en el espacio (32) se encuentra:

hanan (33) urku	"cerro norte"
ura (urin urku)	"cerro sur"
llukunin urku	"sur del cerro"
inti llukshin urku	"oriente" ("Por donde sale el sol")
inti washikun urku	"occidente" ("Por donde se esconde el sol")
washanin urku	"cerro occidente"

Por otro lado, si el **urku** está al frente, en relación al sujeto que lo nombra (ver nota 32) se habla del **chimba urku** "cerro del frente". Si el **urku** está detrás del que habla, se trata del **washa urku** "cerro de atrás" (Lit. "la espalda del cerro").

Parece que la división ideal **chaupi** juega un importante papel en la distribución de los animales salvajes. Los animales domésticos, como se resume en la Figura No. 4:

Figura No. 4



Claro que en la realidad los animales domésticos han expandido hacia arriba su habitat. Recordemos que los pastizales naturales de los páramos no sólo juegan un importante papel en la economía campesina, sino que, como vimos, su utilización por parte del hacendado facilitó la renta en trabajo en la hacienda precapitalista.

Siguiendo el criterio ideal arriba señalado, la distribución de la Fauna es la siguiente (34):

HANAN

Kuntur (hoy casi desaparecido) "cóndor"

anga wachana "lugar donde los guarros ponen huevos"

yatu sirina "lugar de escondite de los patos" (que habitan en las lagunas del páramo).

kunu hapina "cazadero de conejos"

kunu mikuna "lugar donde se multiplican los venados"

taruka kushuna "lugar donde los venados"

atu sirina "lugar de escondite de lobos"

atu wakana "lugar donde los lobos aullan" (Lit. "loran")

pishku puñuna "lugar donde duermen los pájaros"

urpi wakana "Lugar donde lloran las palomas (salvajes)"

wiwakuna wañuna "lugar donde mueren los animales"

CHAUPI

pugru "ganado"

wiwakuna mirana "lugar donde los animales domésticos se multiplican"

URIN

wiwakuna wañuna "Lugar donde mueren los animales"

En cuanto a la flora la distribución por las mitades es la siguiente (35):

HANAN

uchu ichu uksha "paja"

chunu papa "papa" (variedad de las tierras más altas)

uka "oca"

mashua "tubérculo parecido a la oca"

ulluku "olloco" o "melloco"

papa

habas

↑
CHAUPI

↓

habas

sara "maíz"

kapúli "capulí"

uchu "ají"

kuka "coca" (hoy desaparecida)

URIN

La existencia de los recursos hídricos es obviamente indispensable para la actividad productiva y de ahí la importancia que en el **urku** tienen las formaciones naturales relacionadas con el agua, cuya función es además mágico religiosa, como lo veremos más adelante.

Partiendo nuevamente de las mitades divididas simbólicamente por el **chaupi** el esquema es el representado por la Figura No. 5:

Figura No. 5

HANAN

yaku wachana "lugar donde nacen las aguas"

kucha lago (—)

urku waiku "quebrada del cerro"

kaka waiku "quebrada más profunda"



La organización familiar: función objetiva y función simbólica. Se ha señalado ya que las naciones **Hanan** y **hurin** simbolizan el acoplamiento sexual. **Hanan** y **hawa** lo "alto" es lo masculino y **hurin-uku** "lo de abajo, lo de adentro", es lo femenino. El estudiante Naula señalaba que estos son símbolos de la sexualidad, "porque el hombre siempre está arriba y la mujer abajo".

Pero **hanan** y **hurin** también equivalen a la perfección simbólica del matrimonio.

La imagen masculina en la cultura es sinónimo de superioridad, de modo que, quienes viven en la "mitad masculina" (por su puesto hombres y mujeres) son superiores a los de la "mitad femenina".

¿De dónde surge esa valoración de la superioridad masculina? sin duda es el producto de una evolución histórica de cientos de años y ya se encuentra este rasgo en los antiguos mitos recogidos por Avila en el siglo XVI. La división del trabajo por sexos permite asociar de manera más explícita al varón con las faenas agrícolas, con la producción de granos, lo cual permite no sólo subsistencia sino el progreso de la colectividad. (Ver: apéndice, **La Familia**)

Pero así como los dos sexos se complementan y son absolutamente necesarios para la reproducción, así son recíprocamente indispensables las mitades del espacio productivo.

En las mitades "altas" históricamente se asentaron las etnias dominantes que controlaban la producción y los recursos de los pisos ecológicos, el trueque de bienes y servicios, impusieron los tributos, etc. En las mitades "bajas" se asentaron etnias subordinadas, extranjeros y afuereños que, para los pobladores de arriba eran de algún modo mitayos (**mitmaq**)

Cada mitad parece haber sido idealmente endógama, aunque, en la realidad se practicaban las alianzas matrimoniales entre las mitades, precisamente para acceder a la producción de los otros pisos ecológicos. Los **ayllus** o grupos consanguíneos nucleaban simbólicamente a un número de unidades domésticas.

Actualmente se usa la palabra **ayllu** no sólo para designar a la unidad familiar sino también a un conjunto de unidades domésticas que comparten una serie de derechos y obligaciones recíprocas. Al parecer el elemento del parentesco consanguíneo de estos **ayllus** "Modernos" se ha ido debilitando aunque no ha desaparecido.

Igual parece ser el destino de la familia ampliada (alianzas por compadrazgo). Desde luego la desestructuración relativa de la organización familiar se relaciona con la pauperización campesina y la siguiente expulsión de fuerza de trabajo a las ciudades.

El **hanan ayllu** (o **hawailu**) es idealmente el sector social dominante y el **urinayllu** lo **ukuayllu** el sector dominado (36). Actualmente, en Imbabura (zona de Ilumán, Peguche. . .) si un hombre **urin** se casa con una mujer **hanan**, aunque éste tenga una situación económicamente aceptable y aún superior a la de la mujer, deberá ganarse la buena voluntad y aceptación de sus suegros mediante la presentación de múltiples servicios. Si una mujer **urin** se casa con un hombre **hanan** la situación aún empeora, pues ésta deberá subordinarse totalmente a la familia del marido, especialmente a la suegra, a quien deberá prestar servicios de todo orden (cocinar, desyerbar, recoger leña, conseguir agua. . .).

En los casos en que se conserva esta relación de dominancia de lo **hanan** sobre lo **urin** esta dominancia no sólo se expresa en las relaciones familiares y de parentesco. Los del sector **hanan** por su superioridad simbólica (pero no menos real) pueden

obtener mujeres (lo que se liga a la reproducción de la fuerza de trabajo y también fuerza de trabajo. EL priestazgo y el sistema de cargos recae en los **hanan** y es por este camino que se pueden también establecer alianzas donde los **hanan** mantienen una superioridad relativa.

Sin embargo, esta relación se disloca en la medida en que es más dinámico el avance capitalista puesto que conlleva la desestructuración del control **hanan** sobre los pisos ecológicos y de sus subsecuentes sistemas de alianzas.

En estas condiciones los sectores **hanan** se enfrentan por lo menos a dos alternativas:

- a) perder completamente el control real e ideológico y convertirse en los sectores más pauperizados y discriminados.
- b) mantener un prestigio simbólico relativo, que aún permita la obtención de ciertos beneficios.

El hecho de que los **urin** habiten las tierras bajas, destinadas como se sabe a la producción de mercancías con mejores precios en el mercado, los sitúa en un nivel de superioridad objetiva.

De este modo, sea como tendencia, sea como un hecho consumado, existe una reversión en la concepción ideal del espacio social.

Son precisamente los **urin** quienes por las razones económicas ya anotadas, tienen ciertas posibilidades de ahorro, factor que, a la larga, los va convirtiendo en elementos constitutivos de un nuevo sector social y en una nueva estructura de poder: la estructura de la mediación.

No están exentos en este proceso elementos ideológicos mediante los cuales aparece una nueva reversión de valores, reversión ésta de matices étnicos. Los **urin**, antiguos afuereños y mitayos, pasan a ser "blancos" frente a los "indios" **hanan** de arriba.

Tales relaciones interétnicas tienen índices lingüísticos que especifican las diferentes "categorías" étnico sociales (Masson, 1977). Por otro lado, los "indios" usan el quichua y los "blancos" el español, lo que contribuye a acentuar la diferenciación social y a consolidar esa nueva estructura de poder ya aludida (Moya, 1979). En términos lingüísticos igualmente podría decirse que la tendencia es que los habitantes de la parte **hanan** sea monolingües en quichua (o menos bilingües) los del **chaupi** bilingües y los del **urin** tengan el español como lengua primaria (sea materna o adquirida.).

La diferenciación social en los términos **hanan - urin** no debe extenderse sin embargo como algo absolutamente mecánico. Así por ejemplo aunque el campesinado indígena de Loja (Saraguro), Imbabura y Chimborazo se haya dinamizado (aunque con diferentes perspectivas capitalistas) se siguen conservando las nociones de los **ayllus hanan** y los **ayllus urin**. Son las relaciones de parentesco (nuclear y ampliado) las que propician a nivel sígnico la complementariedad de las mitades.

El parentesco, signo institucionalizado como diría Rossi-Landi (1975) regulariza la reproducción de los individuos en tanto que productores y reproductores y cumple por tanto la función de la reproducción social en general.

Pero, dadas las relaciones capitalistas de producción ¿hay al mismo tiempo relaciones capitalistas de reproducción?.

Una respuesta afirmativa sería mecánica, entre otras razones porque los comportamientos en relación al parentesco son en su mayoría asumidos.

El hecho es que el parentesco es una interacción social (y por tanto sígnica y comportamental), impregnada de valor ideológico. Es justamente la ideología (capitalista) en trance a convertirse en hegemónica la que determina mayor funcionalidad o disfuncionalidad del parentesco institucional, vale decir tradicional, al modo de producción capitalista.

Hay que poner atención al hecho de que por "funcionalidad" no se entiende automáticamente la eliminación del sistema

tradicional del parentesco institucional sino una maximación en beneficio del sistema. Y esto porque en rigor al capitalismo no le interesa la sustitución de un sistema por otro, le interesa, eso sí, aquello que le proporcione las más amplias posibilidades de acumulación.

El fenómeno ha sido ilustrado con un estudio de caso de tres comunidades indígenas de la provincia de Bolívar (Coloma, Soto, Yáñez, 1979).

De manera general, una profunda convicción cultural concede al matrimonio un estatuto de perfección simbólica, sobre todo en la medida en que exista descendencia.

La patrilocalidad y el derecho paterno de herencia definen la situación de la mujer en relación a su descendencia y en relación también al conjunto de interacciones familiares (de la familia de la mujer y de la del marido) y (comunitarias de la comunidad de la mujer y de la del marido).

En un pasado no muy lejano eran los ancianos quienes definían quién debía casarse con quién. Esta práctica, aunque debilitada, subsiste en algunos casos.

En las comunidades de la Quesera, Gradas Chico e Illahua (Bolívar) (Coloma, Soto, Yáñez 1979, 143 y ss) aún se pueden definir áreas matrimoniales, que, aunque no presentan límites inflexibles, se siguen respetando. Ni siquiera las migraciones han impedido que se mantengan tales prácticas, que implican una amplia red de acuerdos y alianzas, de obligaciones mutuas e intercambios. Los comportamientos del parentesco —señalan los mencionados autores que analizan el caso de Bolívar, cumplen con la función de organizar el flujo constante de productos ("ración" "chalana") y de mano de obra (**makipura**) que existe al interior de cada comunidad, entre comunidades e incluso frente a los patrones y terratenientes. (Coloma, Soto, Yáñez 1979, 149).

Claro está, el parentesco puede encubrir relaciones de reciprocidad asimétrica en la propia familia nuclear, pero sobre todo en la familia ampliada. El compadrazgo puede fortificar la estructura de la mediación, sobre todo cuando ésta es una relación

interétnica.

Un compadre **mishu** o "blanco" tiene posibilidades de establecer intercambios desiguales y afianzar canales de comercialización que sólo le favorecen a éste (Moya, 1979).

La "verticalidad" andina: rezagos, transformaciones y reversiones

Si en el modelo ideal del espacio mítico del parentesco y de las alianzas prevalece un control vertical de bienes y de servicios (es decir lo **hanan** sobre lo **urin**, el hombre, su familia y su comunidad sobre la mujer, su familia y su comunidad, etc) el surgimiento de estos nuevos sectores que controlan los variados mecanismos de poder ha revertido, por lo mismo, la "verticalidad" andina.

Algunos rezagos, como se ha visto, funcionan con simetría relativa, sobre todo cuando median lazos de parentesco y de identidad inter e intra étnica.

Mucho más interesante es comprobar las transformaciones que a esta verticalidad andina le han imprimido los propios indígenas, pero en el actual contexto económico-social.

Valga un ejemplo. Un campesino de Macas Grande (Cotopaxi), (originario de las tierras "altas") tiene en propiedad aproximadamente 5 Has. en su propia comunidad, tiene acceso a las tierras de páramo, pero **además** en los pisos ecológicos descendentes, donde posee en propiedad, terrenos de aproximadamente 5 Has. Como ni él ni su familia pueden cultivar toda la tierra así distribuída, contrata peones agrícolas para hacer producir aquellas propiedades lejanas a su lugar de residencia. Su parentela eventualmente le ayuda en épocas de descongestión de sus propias actividades. Ello es posible dada la vocación agraria diferenciada de las propiedades ubicadas en estos diferentes pisos.

Las posibilidades de obtener variados productos no sólo que contribuye al bienestar de la familia, también disminuye los riesgos de producción y le procura un excedente que va destinado al mercado. De no ser así, no podría explicarse cómo puede pagar la fuerza de trabajo contratada.

Del ejemplo se deduce que la propiedad de tierra agrícola en varios pisos, genera riqueza porque genera excedente y el excedente permite la compra de fuerza de trabajo. A este nivel, la diferencia entre el costo del salario y el valor del producto producido por el trabajador, constituye ganancia y significa riqueza. Este proceso se inserta en el de la diferenciación campesina y el origen de la riqueza radicaría en al **propiedad** vertical de áreas productivas. En este sentido, esta **"verticalidad"** transformada, canaliza los procesos de acumulación y el surgimiento de un capital que puede reinvertirse en la propia producción agrícola o en la actividad comercial.

Participación y liderazgo político

Se ha mencionado la importancia que tenían los ancianos en la vida de la comunidad, incluso en las alianzas de matrimonio, con lo cual, podían decidir el destino de la mujer y su prole. El respeto a los mayores y a los antepasados ha sido un rasgo ancestral y esmeradamente cultivado por la cultura quichua.

Aún en el seno de la familia, el último de los hijos se preocupa y vela por sus acianos padres.

La comunidad cuida de los ancianos, procurándoles sustento, como se pudo observar en la comunidad de Yugsiche (Cotopaxi) (Moya, 1979, 153-154).

Los ancianos resumen la sabiduría y la experiencia. Por ello se constituían en los "cabecillas" o "alcaldes" o "varayok" o "hatun runa" de una comunidad.

En un estudio de caso referido a las comunidades de la parroquia de Cotacachi (Imbabura) José Pereira (1979, 108) señala que los mayores, pese a haber sido gradualmente desplazados, controlan algunos aspectos fundamentales de la vida de la comunidad:

" . . . Son fundamentalmente ellos quienes: organizan la vida religiosa de la comunidad, vigilan que se observe el calendario de celebraciones durante el año y, sobre todo, presiden la jerarquía religiosa conformada por fun-

dadores, regidores y guioneras y esclavos. Aun cuando las guioneras y esclavos son comunmente soltero (a)s jóvenes, los fundadores y regidores son casados (i. e. mayores de edad), que sobrepasan los 55 años y a través de su vida han adquirido una probada reputación de religiosidad (saber rezar, asistir a la misa regularmente, etc.) y que están dispuestos y en capacidad económica para auspiciar y organizar las celebraciones del Santo Patrono de su devoción (i.e. la Sangre de Cristo San Juan, San Pedro, etc.)”.

Quisiera relieves de esta cita dos aspectos:

- a) Los ancianos “regulan” los comportamientos religiosos;
- b) En el sistema de cargos religiosos, las funciones más importantes están a cargo de los casados.

En la cultura quichua la ancianidad y la perfectibilidad del matrimonio son elementos modélicos que guían y alumbran los comportamientos del todo social.

Pero, ¿de qué modo han afectado los procesos de reestructuración económico-social en estas valoraciones?

No cabe duda que van dejando huellas profundas la emergencia de nuevos sectores sociales en el propio campesinado indígena, los procesos de reestructuración en las formas de acceso y de tenencia de la tierra, las nuevas leyes que atingen a lo organizacional, los cuerpos represivos del Estado, la presencia de “agentes” de desarrollo (del sector público o privado), el accionar de los partidos políticos, las nuevas dimensiones de la iglesia, la influencia de nuevas sectas religiosas . . .

En 1937, en el gobierno de Federico Páez, se expidió un decreto supremo sobre la ley de comunas (Publicado en el Registro Oficial No. 558 del 6 de agosto de 1937). Ese mismo año, el 7 de diciembre, en el régimen del General Enríquez Gallo, se expidió el Decreto Supremo No. 23 de la Ley de Comunas (Registro Oficial No. 39 y 40 del 10 y 11 de diciembre de 1937).

Desde 1938 los asuntos de comunidades estuvieron a cargo del Ministerio de Previsión Social y Trabajo. En 1973, según lo dispuesto por el artículo 112 de la Segunda Ley de Reforma Agraria (9 de octubre, 1973) promulgada con el Registro Oficial No. 410 del 15 de octubre del mismo año, los asuntos de comunidades pasaron al Ministerio de Agricultura y Ganadería.

La Ley de Comunas (de 1967) en el Artículo I contempla:

“Todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que exista en la actualidad y que se estableciere en el futuro, y que sea conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de “Comuna” a más del nombre propio con el que haya existido o se fundare”.

Como se ve la Ley tiene un espíritu general y no se refiere exclusivamente a las comunidades indígenas.

Las comunidades, de conformidad con la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, pueden adquirir personería jurídica. De acuerdo al Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, Título I, capacidad legal y derechos fundamentales, Artículo 3:

“El poder público adoptará las medidas necesarias para transformar a las comunidades en cooperativas de producción.

Una vez realizada dicha transformación, las Comunidades se registrarán por el Estatuto Jurídico General de las Cooperativas, en todo aquello que no se opusiere a esta Ley”.

Esta ley, como se ve, vehicula una ideología modernizante, y en lo que toca a la estructura de poder, promueve la formación de un Cabildo cuyos miembros son: Presidente, Vicepresidente, Tesorero, Síndico y Secretario.

Tales miembros en teoría son elegidos democráticamente el primero de enero de cada año. En realidad, al menos en gran parte de las comunidades indígenas serranas que han alcanzado tal estatuto jurídico, se puede observar un verdadero tráfico de influencia "desde fuera" (el cura, los profesores, los intermediarios, los terratenientes) y una presión para que se elijan personas que estarían dispuestas a satisfacer demandas e intereses ajenos a los de las bases. El caso fue observado en la zona de Toacazo (Moya, 1979). Pereira (1979, 107) considera al Cabildo como "mediador" entre la comunidad local y la estructura del poder parroquial, cantonal o regional.

En Cotacachi (Pereira, 1979, 107, 108) el Cabildo añade a los cinco miembros de Ley, tres (?) alcaldes opcionales. El Cabildo es actualmente integrado por personas jóvenes (entre los 22 y los 45 años) que van desplazando a los alcaldes y cabecillas, elegidos entre personas de edad.

En Cotacachi, los ancianos —usualmente monolingües en quinchua—, son relegados a funciones del poder tradicional y van siendo desplazados por varones escolarizados y bilingües que asumen el liderazgo del Cabildo (Pereira, 1979, 108).

También en la Quesera (Bolívar) el mayor **Jatun** Tomás dirigía la comunidad. La presencia en la zona de instituciones como la FED (Federación Ecuatoriana de Desarrollo), FECAB (Federación Campesina de Bolívar), el MAG (Ministerio de Agricultura y Ganadería) ha contribuido al surgimiento de líderes jóvenes (Coloma, Soto, Yáñez, 1979, 149-150).

La constitución de organizaciones clasistas ha promovido, en general, un nuevo tipo de liderazgo, en el que van ganando terreno los jóvenes y aun las mujeres.

Retomando el asunto de la crisis del poder institucional frente a los nuevos esquemas organizacionales, vale la pena acotar que los ancianos y los mayores no siempre simpatizan con los nuevos dirigentes y aún se dan casos de franca hostilidad, como en Cotacachi, donde éstos niegan su apoyo y se oponen a las decisiones de un Cabildo joven (Pereira, 1979, 108-109).

Formas organizativas como clubes deportivos y culturales, promueven así mismo un liderazgo nuevo.

La actual estructura legal pretende del mismo modo dinamizar la organización popular. El Estado, a través de sus agencias y canales, en previsión a dinamizar el desarrollo del sector rural, promueve la constitución de nuevas organizaciones. La existencia de organizaciones ad-hoc, creadas para maximizar el funcionamiento de un proyecto de una agencia particular, está desarticulando no sólo el poder tradicional; virtualmente podría socavar las propias posibilidades de una organización y movilización genuinamente populares, que tenga sus miras en la solución de problemas estructurales y no coyunturales.

Religión y religiosidad. Los sistemas de cargos

En el Ecuador ha sido corriente la afirmación de que el priostazgo y las festividades religiosas han servido para anular la conciencia crítica campesina amén de arruinar su magra economía. Tal afirmación, que contienen inequívocos elementos de verdad, merece sin embargo ser matizada y reanalizada.

El universo religioso indígena y las expresiones de religiosidad (no de la Religión) constituyen un inextricable campo virgen que muy poco entendemos.

Aún a priori podemos afirmar de que han ocurrido procesos de sincretismo religioso, inducidos tempranamente por el colonizador pero a menudo intencionalmente aceptados por el indígena para poder mantener, de manera encubierta pero viva el culto a los ancestros (36).

Un examen concienzudo del calendario religioso revela su interdependencia profunda con el calendario agrícola, las fases del sol y de la luna, los solsticios, etc., eventos objeto de culto en la vieja religión. Como el fenómeno religioso, en tanto que fenómeno social es uno dinámico y, además, un fenómeno superestructural, cabe plantear de modo legítimo la historicidad del comportamiento religioso y la no criticidad del conjunto social frente al mismo.

El sistema de signos mágico religiosos por su complejidad merece no sólo un estudio aparte, sino profundas investigaciones especializadas. Dado el alcance del presente trabajo se analiza a continuación sólo unos cuantos aspectos de la religiosidad del indígena serrano, buscando vincular tales hechos con los sistemas de cargos religiosos creados por, o mejor, adaptados por la religión católica.

El priostazgo

A lo largo de este trabajo se ha señalado la concepción de **hanan** (o **hawa**), **chaupi** y **urin** y su articulación o campos objetales y conceptuales (la producción, el parentesco . . .).

En el sistema del priostazgo vuelve a reproducirse con el mismo carácter simbólico la supremacía de **hanan**. Por ejemplo, en Saraguro (Loja), de acuerdo a la investigadora quichua Rosita Vacacela, "los sacerdotes de la zona **hanan** son los más importantes, quizá porque antiguamente allí vivían las familias más nobles e importantes, por ejemplo los Shingri, los Guachisaca, los Quishpe".

"Actualmente —prosigue— las familias más importantes están "abajo", en la parte "urin". Estas familias parecen ser originarias de los Collas de Bolivia, según (dice) la tradición oral, en todo caso los apellidos de estas familias terminan en **-cela**, como Aucancela, Duchicela, Vacacela . . .".

El priostazgo corresponde a una recodificación hispánica y católica de los antiguos sistemas de jerarquización religiosa. Para que un sujeto llegue a tal rango, ha tenido que invertir casi toda su vida en "cargos" sucesivos de menor importancia. No basta, como generalmente se supone, tener el dinero y la buena voluntad de patrocinar la fiesta del Santo Patrón. El priostazgo es en verdad una especie de carrera diplomática cuya cima es precisamente el llegar a sacerdote.

En Calderón, parroquia del Cantón Quito, provincia de Pichincha, según el señor Becerra (antiguo terrateniente de la zona, caracterizado por un gran conocimiento y sensibilidad hacia la cultura quichua), quien llega a sacerdote "ha acabado de hacer los **mandados**".

Un prioste ha sido, en su orden:

- a) Paje
- b) Campio
- c) Danzante, con sus fases:
 - Danzante guiador
 - Sargento (allí baila en el grupo del capitán)
 - Mozo capitán
 - Viejo Capitán
 - Capitán
- d) Prioste

Para "pasar la fiesta" el prioste ha hecho "préstamos" a otras personas de la comunidad. Los préstamos consisten en comida o dinero. El prioste da la banda de música, quintales de papas, maíz, alverjas, trago (de caña de azúcar). Quienes "prestaron" al prioste, cuando les toca el turno de ser priostes, les "hacen acuerdo" a quienes pasaron por el priostazgo, los cuales tienen que devolver lo que recibieron en "préstamo." Jamás hay olvidos o malas interpretaciones acerca de lo prestado.

En Calderón un prioste puede nombrar "diputados" para la fiesta, cada uno de los cuales le dan hasta tres mil sucres para los gastos.

"El prioste —dice el señor Becerra— no se queda pobre, recupera, porque solo recoge. En la casa hace la **boda**, pero ya tiene las **jochas**".

La **boda** o **mesa** es un mantel largo de 20 a 30 metros de largo que tiende en el suelo. Allí se coloca comida cocida: mote, alverjas, papas, cuyes, gallinas, **chinguero** o chicha de maíz mezclada con trago.

La **boda** es presidida por el **capitán**, quien da la bendición a la comida, señal de que se puede proseguir con la comilona.

El **capitán** está acompañado por el **tamborero** y el **pifa-**

nero, quienes tocan una música especial, la misma que acompaña la entrada a la iglesia.

La **jocha** es la cantidad de alimentos que un convidado lleva a la fiesta. A más de la **jocha** debe llevar la **obligación**.

La **jocha** es un sistema de intercambio de servicios a largo plazo. Por ejemplo, alguien lleva como **jocha** un quintal de habas y un tercio de quintal como **obligación**. La **jocha** es recuperable, pues, cuando a esta persona le toque el turno de ser prioste, el prioste actual deberá devolverle la cantidad recibida.

La **obligación** es "un brindis por voluntad". El invitado que llega aclara expresamente qué cosa entrega como **jocha** y qué como **obligación**. La **obligación** puede ser en comida o en dinero (actualmente más o menos cincuenta sucres). El convidado aclara al prioste que todo será pagado.

En general se devuelve todo, en cantidades equivalentes o superiores, nunca menos de lo recibido.

En la **boda** todo es **jochado**, desde la cebolla, hasta las carnes, la chicha, el aguardiente, las cervezas o gaseosas introducidas últimamente.

El priostazgo es un verdadero sistema de retribución e incluso de recuperación económica momentánea, pues si bien lo recibido tiene que ser pagado, el plazo es bastante amplio, por la naturaleza misma de esta transacción.

Muchas familias llegan a utilizar todos sus mecanismos persuasivos para ser priostes y pasar la fiesta tres o cuatro veces por año, "a manera de negocio", como decía el señor Becerra. Su esposa, Doña Rogelia de Becerra, refiriendo al caso de un campesino reprodujo su comentario:

"El Perucho (dijo que) "tenía que **cobrar**, para que devuelvan. Con la bodita que hice y con la obligacioncita que trajeron y la platita, ya quedé con qué vivir."

En Calderón se hace **bodas** en Corpus, Pascua Grande,

Navidad, Reyes, el Señor del Arbol, Jesús del Gran Poder.

El culto a la tierra, a los cerros, cuevas y quebradas.

La tierra o **allpa mama** es la madre de todas las cosas, fecundiza la semilla, entrega sus frutos al hombre. La tierra se personifica en los cerros, dioses tutelares, presentes, vigilantes.

El centro o corazón del mundo es el **allpa shungu** (lit. "corazón de la tierra") en Imbabura y Chimborazo y, probablemente, en el resto de la Sierra.

El monte o **urku** es concebido como un ser animado, sexuado y a veces, humanizado.

Los nombres del cerro personificado son:

Urku uma "cabeza del cerro" (cima)

Urku uma pamba "La llanura de la cabeza del cerro" (en la cima)

urku kunka "cuello del cerro"

Urku washa "la espalda del cerro"

Urku washa kinri "la ladera de la espalda del cerro"

Urku wiksa "el vientre o barriga del cerro"

Urku siki "la nalga del cerro"

Urku chupa "el rabo del cerro"

Urku chaki pugru "el pie del cerro" (hondonada)

Urku chaki "el pie del cerro"

Urku maki "la mano del cerro" (ramificación)

Urku kallma "ramificación en general"

Como ya se señalara (Ver nota (32)) depende de la posición del sujeto que habla el ubicar las partes del cerro. Así, si la persona que habla está frente al cerro, estará en posición de ver su vientre, sus manos, etc, y la parte posterior del cerro, no visible para el que habla, será sus nalgas, su rabo, etc.

La ramificación en dos de la cima del cerro se denomina **misha urku** y el cerro de dos cimas es un **parka urku**.

En las quebradas del cerro o **urku waiku** viven los **supay**

o diablos, con quienes se puede mantener conversaciones: **supai-wanparlana**. Allí vive también el **chusa lungu** (o [chuza lungu] , [chuza lungu] , [chusu lungu] , etc., según los dialectos). Las quebradas más profundas son las **kaka waiku**.

En el **hawa urku**, zona de páramo, están las enormes piedras llamadas **yaya rumi** o **padre rumi** "piedras padre", que pueden tener hijos o **wawa rumi** (también **uchilla rumi**, "piedras pequeñas").

Una roca suele tener en su centro una pequeña formación, como una piedrecita. En Cotopaxi, según el investigador quichua Luis Montaluisa, ésta última tiene el nombre de **rumi shunku** "corazón de la roca".

Se coloca esta piedra en el agua para beber y olvidar las penas que causa una mujer amada.

Las quebradas y laderas son lugares de mal agüero, allí suelen tener accidentes hombres y animales. Si ha ocurrido un accidente en la quebrada ese sitio se denomina **chiki waiku**, si el accidente ocurrió en la ladera, **chiki kinri**. En general, los lugares maldecidos del cerro son los **chiki urku**.

En las laderas suelen esconderse los asaltantes, que pueden dar muerte a los viajeros y esos son los **wañuchikkuna pakatukuna**.

Un cerro puede tener variadas formas. Un cerro de líneas quebradas, como el rayo, es un **kinku (kingu) urku**. Un cerro malformado es un **llapa urku**, pero si sólo su cima está mal formada, es un **zutu urku**. Un cerro con el vientre o **wiksa** abultado es un **chichu urku** o "cerro preñado".

Los cerros son, como lo veremos, quienes han distribuído el agua a los hombres y animales y **yaku wachana urku** es el "lugar del cerro (donde) nace el agua". El lugar donde vierten las aguas es el **yakutukyana urku** (Ver apéndice: **Los cerros**).

Un cerro puede tener familia. Así, el **yaya urku** es el "cerro padre.. y **mama urku** "cerro madre", **wawa urku** es el "ce-

rro hijo" y **llullu urku** es "cerro bebé".

Pero el rango familiar que tiene un cerro depende de qué miembro de la familia humana hace la descripción del cerro. Así, si el padre humano habla de un cerro, el cerro será padre; si la madre humana, el cerro será madre, si un hijo, el cerro será hijo, si una hija, el cerro será hija. Si habla un hermano humano con su hermano varón, los dos cerros aludidos serán **waukindi urku** (de **wauki** "hermano de hermano"). Si habla una hermana con otra hermana, los cerros serán **ñañandin urku** (de **ñaña** "hermana de hermana"). Si los cerros son de igual altura, o mejor "estatura", también pueden ser "hermanos".

El cerro es un lugar de adoración, de vivencias espirituales y mágicas y el **mañana urku** es el "cerro de adoración".

En Chimborazo se llama **taita amupak urku** o "cerro del taita amo" o "cerro de Dios". La forma **taita amo** denomina al Dios católico, pero no se puede menos que pensar que, aunque la forma lingüística provenga del español, el referente es el cerro mismo, quien encarna a Dios. En el mismo dialecto se une **taita cura urku** o "cerro cura".

En el cerro está también la **supay hapina waiku** o "quebrada que endiabló" y el **chusalungu hapina urku** o "el duende del cerro que enferma". Allí también es la morada del "mal aire" o **wairax urku**.

Los ancestros y la muerte misma encuentran un lugar en los cerros. El **fachux urku** es el "lugar de la muerte" y el **chanta armana** el lugar del baño ritual de los muertos.

Hacia el **chaupina urku** (de **chaupi** "medio" o "mitad") van los brujos (37) a celebrar sus ritos, sus pactos y ofrendas.

A causa de la persecución católica, los comportamientos religiosos con respecto a los cerros son encubiertos.

Los brujos en Cotacachi (Imbabura), invocan al Cotacachi, cerro femenino, como a la María Isabelita Nieves, y una estampa de la virgen María **representa o está por la Cotacachi**.

En Cachi Alto, Cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi, la estudiante Ana Olalla, en 1973, registró que, dadas las fallas geológicas sobre las que se asienta la comunidad, había serias inquietudes por parte de los habitantes, quienes incluso tenían que abandonar sus tierras y viviendas. A las grietas, cuarteamientos, etc., se sucedieron ruidos subterráneos y constantes movimientos de tierra que alarmaron definitivamente a la población. La explicación que los campesinos indígenas dieron al problema fue la de que el cerro estaba "resentido" como ellos, puesto que la gente del lugar, especialmente los hombres, abandonaban el sitio para ir a trabajar fuera, por lo cual, el cerro pedía que murieran **veinte y cinco** personas, después de lo cual quedaría tranquilo y no les molestaría más.

Si bien en la actualidad no existen más sacrificios humanos como ocurriera en el pasado (38), en la memoria mítica existen rezagos, como lo mostraría esta explicación sobrenatural de la falla tectónica.

El culto al agua, ceremonias rituales de iniciación, la muerte

El culto al agua, en las religiones andinas está ligado a la vida, a la muerte, a la feminidad.

Sus raíces documentales más antiguas se encuentran en textos del siglo XVI, como en **Dioses y hombres de Haurochirí** (Arguedas, 1975). En este texto, en el Capítulo 3 "como pasó antiguamente los indios cuando reventó la mar" se cuenta precisamente del desborde de la Madre Lago (39). En el capítulo 31 se relata la adoración a la laguna Yansa (40).

Therèse Bouysse — Cassagne (1978, 1063) encontró el culto al agua entre los aymaras. Para esta autora el tema del retorno al agua es pan andino.

También Platt (1978, 1097) al analizar los sistemas simbólicos de los Macha de Bolivia y refiriéndose a los espejos y al agua, señala que sus informantes consideran como algo prohibido mirarse en espejos durante la noche porque la noche es el momento del alma y los espejos "son los enemigos del alma". Igual ocurre con el agua:

“ . . . los lagos, como los espejos, reflejan las imágenes; de hecho, en las ceremonias fúnebres, se sacrifica un perro para que acompañe el alma del muerto y le ayude a atravesar el mar. Cuando un hombre está próximo de su fin, sus amigos y sus parientes van al cementerio, pensando que su alma podría vagar prematuramente; ellos la expulsan y cierran simbólicamente la entrada gracias a diversos objetos colocados al través, entre ellos un espejo”.

El simbolismo, según Platt (1978, 1097) se reproduce en las ceremonias nupciales, en las cuales los padres de los novios preparan **arkus** “arcos” a los que se prenden diversos objetos, por pares, entre otros, espejos. “El espejo parece por tanto estar asociado positivamente a la dualidad conyugal y negativamente a la muerte solitaria (Chhulla)”.

En la Sierra del Ecuador el culto al agua es generalizado, aunque existen variantes locales. En cuanto a los espejos, éstos se usan en los trajes de danzas rituales, como las de los **danzantes** y es posible que tengan la misma función simbólica que les atribuye Platt. Por último, los **arcos** y las ofrendas en pares están ligados a prácticas ceremoniales, como lo veremos más adelante.

A continuación se examinan algunos espacios sagrados relacionados con el agua, igualmente, algunos tipos de baños rituales y el uso de la chicha.

Cuevas, quebradas, acequias, vertientes, y cascadas

Las quebradas, acequias, vertientes y cuevas de los cerros son lugares tabú. El pasar junto a ellos trae el mal agüero, las enfermedades y aún la muerte.

Para desagrar a los diablos y a los malos espíritus que habitan en dichos parajes es preciso entregarles ofrendas que sean de su agrado.

En Toacazo, provincia de Cotopaxi, encontré que las ofrendas consistían en gallinas, cuyes, huevos, cigarrillos, aguardiente de caña y a veces naranjas y plátanos. En esta zona el día

blo asume la apariencia de un caballero español, blanco, barbado, viste calzas y largas botas negras, le cubre una capa roja. En la misma provincia, en la zona de Sigchos, el diablo asume la forma de un mono con una larga lengua roja que le cuelga. En la comunidad de Troje (Chimborazo), según el estudiante quichua Manuel Naula Yupanqui, el diablo es un animal de forma indeterminada. Es el jefe de los demonios, y se le reconoce porque viste pantalón rojo. El lugar favorito de los diablos son las acequias, **poquios** o vertientes y cascadas. Allí, a las doce de la noche, se encuentran con quienes quieren compactarse con él. Se compactan quienes quieren aprender a tocar la guitarra, o cantar, tejer, o trabajar. También se entregan al diablo quienes quieren "recibir fuerza para pelear" (en las peleas rituales) o desean adquirir el arte de sacar el mal aire o **wayrasha phichana**.

Si un infortunado acertó a pasar por un lugar que produce mal aire, deberá acudir al brujo, quien conduce al enfermo al lugar donde se enfermó. Allí el enfermo pasa toda la noche amarrado en **ese** lugar, "porque es un loco", esa noche, puede sanar o morir y sólo se sabe al día siguiente. Un endiablado se llama **diablo hapishka** o "cogido del diablo" y el brujo, para sacarle el mal aire hace ofrendas de trago, cigarrillos, cuyes y gallinas.

En la misma comunidad de Troje el **chuzalungu** vive en los cerros y pajonales. Sus víctimas favoritas son las mujeres, con quienes tiene relaciones sexuales. Estas, señala Manuel Naula, "se enferman como endiabladas y se vuelven como dementes", andan de casa en casa, pueden morir por ello. El **yachako** "brujo" "limpia" el cuerpo de la mujer para curarla. Tal "limpiada" en realidad es una frotación con cuyes y gallinas. El brujo hace "ofrendas" al **chuzalungu**, una de las cuales consiste en las ropas de la mujer.

A media noche el brujo va a dejar en el lugar en que se "endemonió" la mujer: trago, cigarrillos, huevos y naranjas.

En Imbabura (Peguche, Ilumán, San Roque), según el estudiante quichua señor Alejandro Montalvo, el diablo asume la apariencia del diablo estereotipado por la religión católica. "El diablo, aclara, existe para compactarse con el brujo, si no, éste no puede curar".

En esta zona los brujos van a buscar a los demonios en un salto de agua y allí se bañan, en luna nueva. En el salto de agua se citan todos los diablos, por eso, los brujos llevan hasta allí trago, las golosinas o **mediano** que consiste en cuyes asados, papas y huevos cocidos, tabacos, plátanos y dinero. Para "entrar" al sitio, los brujos van "tomados" (con tragos encima). Los que quieren ser brujos van acompañados de los brujos, quienes les hacen bañar. Los brujos y los que quieren ser brujos "rezan" a los diablos: "quiero compactar, quiero compactar. . ."

Cada diablo se hace cargo de un brujo el cual "le acompaña para bien o para mal".

El candidato a brujo tiene que pasar una prueba fundamental: se presenta a un enfermo y tiene que curarlo, si no lo puede hacer, es porque el diablo no le ha acompañado o le ha acompañado un mal diablo. Si le ha acompañado un diablo bueno, sigue curando y hace prodigios.

No sólo los brujos sino todos los que quieren aprender un oficio o los jefes de la pelea ritual del **tingi (tinkuy** en el Perú y Bolivia) deben pasar por el baño ritual.

Según el estudiante quichua Germán Castañeda, de Ilumán, (Imbabura) las peleas más importantes se desarrollan en la comunidad de San Juan, el día de San Juan, el 23 de junio de cada año. La pelea misma toma el nombre de San Juan Capilla porque las comunidades que se enfrentan tiene como finalidad tomarse la capilla del pueblo.

En esta pelea intervienen las comunidades de Santiaguillo, La Bolsa, Cotama, Punyaro, Monserrat, La Joya y tal vez otras aún no identificadas por el momento. Por supuesto la propia comunidad de San Juan se esfuerza por obtener la victoria.

Las comunidades empiezan a llegar a San Juan desde el día 22. Al medio día llegan bailando y bebiendo alegremente. Este día se presentan los representantes de todas las comunidades, pero hay una especie de turno para pelear. La primera pelea comienza aquel mismo día entre la comunidad que resultó victorio-

sa el año anterior y la seleccionada para el primer enfrentamiento. Se pelea con palos, piedras pero se convierten en armas los instrumentos musicales: pingullos, caracoles, flautas, cachos o cuernos.

La pelea en general cesa cuando un miembro de alguno de los bandos se hiere y aparece sangre, pero tiene que existir la clara convicción de ser vencedores o vencidos. Estos últimos deben correr para evitar la continuación de la pelea. En las comunidades mencionadas sólo pelean hombres. En la misma provincia, pero en la zona de Cotacachi, las peleas se efectúan en los días de San Juan y de San Pedro. Aquí intervienen hombres, mujeres y niños. En la comunidad de Pucará de Velásquez se pelea con palos y piedras, pero en Quiroga, Morocho, Cuicocha, en el día de San Pedro sólo se pelea con lazos.

En estas peleas intervienen personas seleccionadas por su vigor, habilidad y valentía. Antes de iniciar la partida a la comunidad donde se efectuará la pelea, los miembros de la comunidad invitada, especialmente los seleccionados, se bañan en una fuente o en una cascada. Los hombres se bañan con los niños y las mujeres con las niñas. En este baño se frota el cuerpo desnudo con plantas de propiedades mágicas: la ortiga, el **guantu**, la **chilka**, etc. Los baños se acompañan de expresiones como: “**ismungichinu**” “ite has de pudrir!”, **armashunchik** “ibañémonos!”, etc.. Los seleccionados invocan fuerza para la pelea, reposan mucho para poder enfrentarse dignamente.

En Chimborazo, los baños rituales igualmente acompañan las pruebas del que quiere convertirse en brujo. Según el señor Manuel Naula, el aprendiz tiene que bañarse a media noche. Al momento de hacerlo, el diablo se asoma en una casa cercana.

El cuerpo desnudo del aprendiz es “pasado” o sobado, en este orden, con lo siguiente:

- a) un sapo negro
- b) un **hambatu** o rana
- c) con la lengua del ganado (toro), que tiene que lamerle. Si “aguanta”, es decir, resiste el áspero roce de la lengua del toro, puede “pasar” cualquier oficio, llegar a ser brujo o músico, apren-

der cualquier cosa o recibir el don que pidiera al diablo. Si no "pasa" la prueba, el sujeto se vuelve "demente".

El Chimborazo para curar el "mal aire" el brujo frota el cuerpo del enfermo con objetos **pares**: dos ajés, dos plátanos, dos naranjas, dos huevos crudos.

Si el enfermo tiene dolor de estómago se le frota con dos piedras o dos majadas de cerdo. Si no se utiliza dos objetos se utiliza la **media docena** o **ishkichunga chaupi** o las **dos medias docenas** o **ishkichunga ishki chaupi**.

Igual ocurre en Imbabura (Ilumán, Peguche) donde los objetos para curar son siempre en número de dos.

Según Germán Castañeda un **alli yachak** o "buen brujo" debía cobrar **doce** suces por la curación. Por el contrario, a un **lulla yachak** "brujo mentiroso" o "mal brujo" sólo le interesa la mayor cantidad de dinero posible.

Simbolismos de la muerte

El verbo **armana** "bañar (se) todo el cuerpo" es el que se emplea cuando se baña a los muertos (existe también **maillana** "bañar (se) partes del cuerpo", **takshana** "lavar objetos y animales, excepto el ganado").

En la zona de Calderón, cuando se constata la muerte de un individuo, hacen sentar el cadáver y lo bañan "para que se purifique el alma". Unos hombres toman el cadáver en **wando** o parihuelas y con él dan vueltas alrededor de la casa "para que recoja los pasos". Lo entran nuevamente a la casa y lo colocan en la pared que da a la puerta. Los familiares mandan a hacer un ataúd más grande que los corrientes puesto que en éste, a más del cadáver se coloca toda su ropa y sus enseres. Si es hombre, el azadón, la pala, una pieza del arado, dinero. Si es mujer, los enseres de cocina, agujas, hilo, etc.

La muerte es una continuidad, por ello, el difunto se lleva consigo sus pertenencias, especialmente las más estimadas.

En esta zona, durante la velación del muerto se juegan juegos funerarios, especialmente uno llamado **el hueso**, especie de juego de dados, en el que participan **seis** varones adultos. Se apuesta dinero y con el dinero de los perdedores se compra la bebida. De los "apostadores" se seleccionan **cuatro wagra**s "toros", quienes cargan al viudo o viuda le dan un paseo, posteriormente, ellos conducirán el cadáver al cementerio. Esa noche se toma chicha de jora, trago y la comida consiste en mote, papas, mazamorra de maíz con carne, y últimamente además, arroz, fideo y avena.

Después de la velación sale el cortejo hacia la iglesia. Adelante del cadáver va una persona que lleva el "guión": una bandera negra con una calavera. Antiguamente esta persona iba tocando una campana, anunciando el cortejo.

En la iglesia, los ritos son los regulares. Terminada esta ceremonia amigos y familiares salen llorando, o mejor entonando una especie de canto en el cual se exalta las cualidades del muerto o se recuerdan episodios de su vida.

Después del entierro, el cortejo vuelve a la casa del difunto, conducido por los **wagra**s. Estos se pintan la cara de negro, se amarran la cintura con fajas y "van llorando como toros" y "mochando" (imitando dar cornadas) a los acompañantes.

Si la familia del difunto tiene disponibilidades económicas, los **wagra**s escogen un animal para hacer la comida funeraria. Si por el contrario es pobre, los **wagra**s solicitan a los amigos y vecinos de la comunidad, comida o dinero. Con el dinero compran un chivo o un borrego.

En Imbabura (zona de Ilumán) también se efectúa este baño purificador a adultos y niños. Si se trata de un hombre, el cadáver es bañado por hombres y si es mujer, por mujeres. El cadáver desnudo es sujetado de pie. El agua contiene claveles rojos y rosas. A continuación es vestido con ropa limpia. El baño y el cambio de ropa, según Germán Castañeda es "para que se vayan todos los pecados".

Como en muchas otras partes de la Sierra, la noche de la

velación se juegan juegos funerarios. En esta zona un "jefe" comanda las plegarias de todos los asistentes. Reza casi durante todo el día, casi hasta la media noche. A esa hora reúne a todos para "jugar el juego de los muertos". Este juego consiste en ennegrecer (con hollín por ejemplo) un lado o cara de una mazorca de maíz, en sentido vertical. De la Sección ennegrecida se toman **doce** granos y **doce** de la sección sin pintar. Estos granos funcionarán a manera de dados.

Los jugadores son **tres parejas** de hombres, cada pareja se coloca frente a frente, pero los seis hombres forman una especie de círculo. A la orden del maestro rezador, comienzan a tirar los granos, en turno. Si de los doce granos salen siete del mismo color, el jugador gana. Es decir para ganar cada turno el número de granos del mismo color debe ser superior a la mitad de la docena negra o blanca. Estas jugadas se van sumando. El juego finaliza si salen doce granos negros o **yana wasi** "casa negra" o doce granos blancos o **yurak wasi** "casa blanca". Sólo se gana por pareja, no individualmente. Los perdedores son sometidos a pruebas impuestas por el maestro rezador. Las pruebas o castigos generalmente son jocosas y constituyen una especie de diversión para los acompañantes.

Si el muerto es un bebé, en lugar del juego, durante toda la noche se baila el **fandango**. Este baile es ejecutado por los padrinos de bautizo o si éstos no tienen la habilidad suficiente, los padres contratan a una persona con la aptitud para hacerlo.

En toda la Sierra en día de difuntos es un día importante y aunque el culto tiene diferencias regionales los rasgos esenciales son los mismos.

En la zona de Calderón, desde la víspera, a partir de las doce de la noche se hace la "velación" de la tumba, es decir se coloca velas y se reza toda la noche. Ultimamente se están colocando sólo ofrendas florales. En el cementerio, las mujeres sentadas en círculo alrededor de la tumba reparten una comida especial: el **uchukutu** una mezcla de alverjas, mote, papas, aderezadas con una salsa de maní, achiote y ají. A veces hay carne de cerdo o gallina.

En general se lleva los alimentos que en vida le gustaron al muerto y se cree que éste también participa del banquete. Se sirve igualmente la "colada morada", mazamorra, dulce hecha de maíz negro, "agrio" de chicha de jora y yerbas aromáticas. Esta colada se acompaña con pan, especialmente con las **wawas** o muñecas de pan.

La señora de Becerra indicaba: "Los indios creen que una muñeca representa un almita y hacen de rezar (rezan)".

Los familiares del difunto se brindan mutuamente estos alimentos especialmente preparados "pagan" en comida a las "rezadoras" después de cada responso (un Padrenuestro y un Ave María).

En Calderón las personas que rezan provienen de las comunidades cercanas de Nayón, Llano Chico y del barrio quiteño de El Inca.

Ceramistas o mercaderes de cerámica provenientes de Pujilí vienen hasta Calderón y a las afueras del cementerio se instala una especie de pequeño mercado donde truecan utensilios de barro (ollas, platos . . .) con maíz. Sólo los mestizos compran dichos objetos.

En Salasaca, provincia de Cotopaxi, el día de finados se celebra con algunas diferencias. La "velación" dura dos días. La parentela llega desde las tres de la mañana y se queda hasta las seis de la tarde. Encienden velas, que se entierran sobre la tumba. Este acto se hace a la madrugada, porque de lo contrario "el alma ya no recibe las ofrendas". Las velas más profundamente enterradas son las que "alumbran a los muertos que viven en las tinieblas".

La familia se coloca alrededor de la tumba y allí ponen la comida de predilección del difunto: ají, cuyes, papas, mote, plátano, pan. La comida solo se come más tarde, después "que el alma ha comido". De modo que son "las sobras del alma" lo que se sirven amigos y familiares. Se bebe chicha de jora, aguardiente de caña y vino que la chicha, se coloca en vasijas de barro muy pequeñas, a medio llenar. Cuando no se bebe, las vasijas están

semi enterradas sobre la tumba. La chicha (o vino) se riega o sopla en forma de cruz sobre la tumba para que "el alma la absorba y se alimente" y además se purifique. Se bebe según un informante indígena "porque el alma tiene frío y por que el que está enterrado ha ordenado así".

Según Angel Chuquilema, de 55 años, después de la muerte hay una nueva vida, por eso los antiguos decían que era necesario llevar no sólo lo indispensable sino lo más apreciado. Hasta hace unos 40 años, añadió se enterraba al difunto con todas sus pertenencias, especialmente con los aperos de labranza. Actualmente sólo se coloca en el ataúd toda su ropa. La ropa de un difunto no se podría usar porque significaría falta de respeto y el muerto lloraría al lado de sus familiares. Hasta hoy, en vida se anticipa a la familia qué alimentos llevar a la futura tumba.

Antes de retornar, los familiares dejan en una pequeña vasija el **uchukutu** para que el difunto pueda comer, en ausencia de la familia. Cada muñeca de pan es un alma. "Con pan vine y con pan me voy" es el dicho y por ello colocan pan en las tumbas. El pan es el alimento fundamental del difunto. En cuanto a la chicha de jora, un informante explica que Dios había puesto **dos** granos de maíz en el mundo, por eso, de los granos de maíz se hace la chicha y en el día de difuntos se coloca en la vasija porque es la bebida apetecida por el muerto.

Terminada la ceremonia del cementerio la familia va a una de las casas y allí se sirve comida (solo ahí se toma la colada morada) y bebida. Se come pan, cuy, gallinas, papas, mote, alverjas, maíz tostado (**Kamcha**), chicha y **chawar mishki**.

Los santos protectores o defensores de las almas son "Mama Carmen", para las mujeres "Taita Jusi" (San José) para los hombres y el "Niño Manuel" o "Manuco" para los niños.

Actualmente sólo los católicos mantienen los ritos; los protestantes no comen ni beben ni hacen "ofrendas". Sólo visitan las tumbas, en silencio. Dejan flores y tarjetas. Ya no entierran a los muertos en la tierra sino en bóvedas, como los "blancos".

A causa del terremoto del 5 de agosto de 1949 se destruyó el antiguo cementerio de los salasacas y se tuvo que construir uno nuevo, en otro sitio. Según un informante, antes de reconstruir el viejo cementerio de los salasacas "el monte bramaba y había dicho que tenían que morir **cuatro** indígenas cada día". Ahora, cada aniversario se hace una fiesta.

El matrimonio: prácticas simbólicas

La dinámica de las relaciones capitalistas no ha significado necesariamente la destrucción del simbolismo ritual del matrimonio.

El matrimonio sería la totalidad a partir de la complementariedad de los opuestos.

Existe en la lengua quichua la partícula **-ntin** que significa precisamente eso. Esta partícula se aplica a todo lo que es par o simétrico, o a lo que expresa identidad o íntima fusión, pero dentro de la unidad.

Así por ejemplo en el cuerpo humano:

ñawindin	"los (dos) ojos"
rigrandin	"los (dos) brazos"
chuchundin	"los (dos) senos"
lulundin	"los (dos) testículos"

En lo moral: **umandin** quiere expresar dos cabezas o dos pensamientos o voluntades que se conjugan al unísono.

En un brindis de dos personas unidas profundamente se dice **ishkandin**.

Las prendas de vestir que se usan solo de dos en dos al mismo tiempo, como las fachalinas de las mujeres se dice **fachalinandin**.

En Cañar, las dos polleras, **pollerandin**, las dos borlas que adornan el sombrero del hombre **bulandin** (de bola) o **rupadin**, etc.

Los nombres de las comidas o los colores indisolublemente unidos igualmente aceptan la partícula **-ntin**, por ejemplo: **ñuñushanundin** "café con leche" (lit. "leche - café - unidos").

En la organización familiar la mujer es para el marido su **warmindin** y el marido para la mujer su **kusandin**; son **churindin** los hijos con respecto a los padres.

En el quichua ecuatoriano la forma **yanatin** expresa "conjunción de dos". Platt (1978-b, 1096) refiriéndose a su uso entre los Macha bolivianos dice que **yanantin** se forma de la raíz **yana** "ayuda", "ayudar" y de **-ntin**, lo que significa citando a Donald Solá lo "inclusivo, con implicaciones de totalidad, inclusión espacial de una cosa en otra, identificación de dos elementos como miembros de la misma categoría". Lo opuesto a **yanantin** es **chhula** (**chulla** en Ecuador) "lo impar, desigual, inexacto, incompleto".

El matrimonio (véase **Kusandin-warmindin**) es por lo tanto unicidad y diferencia. El soltero estaría solo, aislado, criticado socialmente. Por ello difícilmente ocurren las separaciones de las parejas y son prácticamente inadmisibles los divorcios.

Una pareja quichua por las reglas jurídico morales de la "sociedad nacional" tiene en rigor que pasar por tres ceremonias sucesivas:

- a) el matrimonio prescrito por la cultura
- b) el matrimonio por las leyes civiles
- c) el matrimonio eclesiástico

Cuanto mayor es el grado de aculturación menor es la importancia que se da al primer matrimonio y viceversa.

En Imbabura, según el quichua señor Alejandro Montalvo, el primer matrimonio es el de "prueba" o **apanakushka** y el eclesiástico es el llamado "matrimonio completo".

En el **apanakushka** el hombre prueba a la mujer y se sabe si es buena mujer si se ha quedado embarazada (además de las

habilidades demostradas en las tareas domésticas). Si el varón prueba que no es una buena mujer, la puede rechazar. A la inversa no ocurre nunca. Sin embargo, esta posibilidad del hombre es más teórica que práctica.

El matrimonio civil no tiene ninguna particularidad. A veces éste se acelera cuando la mujer está punto de dar a luz, para evitar la ilegitimidad del que va a nacer.

El matrimonio eclesiástico ocurre por lo menos un mes después del civil y lo regular es que se efectúe a seis meses de éste.

Algunas ceremonias que antes de incorporar el matrimonio civil y religioso pertenecían sólo a la legitimación del período de prueba ahora se realizan en el matrimonio eclesiástico.

En Imbabura el matrimonio eclesiástico tiene las siguientes facetas:

- a) el novio va a la iglesia acompañado del **ñaupador** y la novia de la **ñaupadora** (de **ñaupa** "lo pasado, que está adelante, lo antiguo, lo original, lo primero, lo ancestral"). Estos dos ñaupadores no se separan de los novios porque los "guían".
- b) Terminado el ceremonial católico la pareja de ñaupadores y la comunidad llevan a la novia desde su propia casa hasta la casa del novio (confirmación simbólica de la patrilocalidad).

La novia tiene envuelta a la cintura **dos** sogas, de aproximadamente ocho a diez metros cada una. Una punta de la soga está hacia adelante y la otra hacia atrás. La gente, que se ha colocado delante y detrás de la novia, en hilera, tira los extremos de las sogas con enorme cuidado, porque si éstas se rompen es presagio de desastre en el matrimonio, de separación . . .

El tirar de la soga en las dos direcciones opuestas (adelante/atrás) y el modo de envolverlas a la cintura de la novia, quien es conducida así a la casa del novio, simboliza "la entrada

de la fecundidad a la casa del novio". Una variante de la misma región consiste en que al novio y la novia están atados a la cintura con una misma cuerda y cada uno hala para su lado.

- c) El mismo día, a las cinco de la tarde, se les hace acostar a los novios, en una pequeña choza especialmente construida para el efecto. En ella sólo pueden entrar los padrinos, una pareja de casados. Los novios no pueden salir hasta el día siguiente.

Los tres "alcaldes" de la comunidad (el principal o más anciano, el suplente y el de menor rango) vigilan la puerta de la choza nupcial (o una casa cualquiera que cumpla con esa función pero que no pertenezca a ningún miembro de la familia) desde esa hora hasta el otro día, para impedir la salida de los novios. Los alcaldes no solo vigilan a los novios, cuidan también de que no haya disturbios entre los familiares, amigos y asistentes a la boda.

- d) Al siguiente día padrino y madrina van a la pequeña choza, considerada como "la casa del novio". El objeto de la visita es ver el **ñaibi mailla** "lo que se ha ensuciado".

El novio "baña" (aquí se usa el verbo **maillana**) a la novia las manos y los pies; la novia hace lo mismo con el novio, el padrino con la madrina y ésta con aquel.

Hace algunos años, según Germán Castañeda, los novios —y a veces los padrinos— se bañaban pies y manos en la fuente de la comunidad de San Juan. El ñaupador los acompañaba hasta allí con una cruz de claveles rojos. Correteaba a la gente y les hacía besar la mencionada cruz.

En la actualidad las nuevas parejas han dejado de ir al **pogyo** pero el ritual se practica en lugares como en la cantina local. Llevan hasta allí una palangana de agua con claveles rojos y rosas y con ésta novios y padrinos se lavan pies y manos. En otras ocasiones el baño ritual se efectúa en la **kancha** de la casa de novio, es decir fuera del área habitacional, "para que toda la gente vea".

Si sobra agua en el recipiente, la novia lo eleva con sus brazos hasta la altura de la cabeza y arroja el agua hacia atrás "para que toda la gente se moje".

- e) Después de esta ceremonia van a la casa de la novia, quien "se lleva" a su novio. Allí el hombre recibe obsequios o **Kamari (s)**. Esto es el **halima aise** o **harima aise** (de **hallma** —) o también el **novia aisa**. La gente canta "aquí viene la vaca fecunda. . .".

Los **Kamari** son siempre en número de **dos** o en **pares de dos**, Para Manuel Naula la ceremonia en Chimborazo es similar. Cuando le pregunté porqué los **Kamari** eran en número de dos, respondió: "el dos es el número de la salvación". En Chimborazo los **Kamari** se entregan a la novia, en realidad al padre de la novia. Los ricos reciben hasta cien (o cincuenta) pares de **Kamaris**.

La primera traducción que Naula dio a **Kamari** fue la de "cuyes", lo cual resalta la importancia que para el intercambio ritual tiene este animalito.

En todo caso, los **Kamari** se alinean, por pares, y con una especie de ordenamiento:

- dos pares de medios litros de aguardiente o trago,
- dos gallos,
- dos platos de pan o de plátanos,
- dos platos de mote.

Después de esto se colocan indistintamente los productos, aunque siempre en pares.

En Bolívar (Coloma, Soto, Yánez, 1979, 157) previa la aceptación formal por parte de los padres de la novia, el novio y sus padres tienen que llevar los **kamari** (aguardiente, mote, papas, cuy) al padre de la novia. Los **kamari** son entregados de dos en dos. El futuro suegro puede negarse a la boda, pero al hacerlo tendría que devolver los **kamari**, lo cual raras veces acontece. Con todo, si el padre de la muchacha no accede la primera vez, el joven debe recurrir a la mediación de **ankil (ángel) shimi** "boca de ángel", para que en un hermoso y convincente discurso que re-

lieve las virtudes de los dos jóvenes se logre el consentimiento del padre de la mujer.

En Imbabura el **ángel shimi** es seleccionado entre los amigos o compadres de la familia de la novia. A menudo hace el papel de mediador el **aicha taita** o padrino de bautizo de la muchacha.

En la zona de Calderón, doña Rogelia de Becerra resumió así su propio matrimonio (matrimonio "blanco") ocurrido hace unos 50 años:

- a) Se casaron al son del tambor y el pingullo. Los novios estaban cubiertos de la cabeza a los pies con una sola manta, mientras los padrinos llevaban velas encendidas.

Esto se llamaba la "velación" y el que estuvieran cubiertos se explicó como una práctica que impedía que "los guagüitos no se enzurrunaran", esto es, tuvieran dificultades para nacer.

- b) El cortejo fue hasta la casa de la novia. Cada familia invitada llevaba una **malta** (cántaros cuya capacidad no es menor de 20 litros) de chicha y una botella de trago. (En la fiesta hubo unas cien maltas de chicha y unas mil botellas de trago. La fiesta en sí duró una semana).

Al medio día se ofreció la comida. En una lona de varios metros de largo se colocó: un quintal de mote, uno de alverja, un tercio de papas. Para los "blancos", en una **punchera** había mote, papas, cuy, gallina y huevos duros (cocidos).

Un "capitán", "un indio nuestro", aclaró doña Rogelia, hacía sentar a los invitados, daba la señal de santiguarse y bendijo la comida.

En los matrimonios de "blancos" adinerados, los platos y licores, así como el número de convites, era diferente. Así, el primer día la comida era ofrecida por la novia, el segundo, por los padrinos y el tercero se hacía "el calentado", comida "pagada" por la cocinera, en el sistema de jochas. Este se llamaba "día de la cocinera".

- c) Al día siguiente, se trataba de “blancos” o de “indios” los padrinos amarraban o mejor rodeaban con fajas a cada uno de los novios en sendos pilares de la casa de la novia. El novio era sujetado por **dos** mujeres y la novia por **dos** hombres. A continuación había una especie de prueba de destreza en la cual la meta consistía en zafarse y salir en carrera hasta la casa de los padrinos. Ganaba quien llegaba primero. El perdedor tenía la obligación de ofrecer la bebida de aquel día.

Los datos recogidos en estas zonas, pese a sus diferencias, tienen rasgos comunes:

- el agua, símbolo de fecundidad
- el dos y la noción de complementariedad sexual (los **kamaris**, los dos postes, las fajas haladas en sentidos opuestos, los padrinos y amigos divididos en bandos de hombres y de mujeres.
- el tres (los tres alcaldes) o sus múltiplos (seis, doce) cumple también funciones simbólicas cuya logicidad aún parece oscura. Zuidema (1977, 1978—a, 1978-b) y Harris (1978—a) sugirieron un pasaje del “binarismo” al “triadismo”.

La vegetación: animación y simbolismo

En la cultura quichua toda la naturaleza está animada, personificada. Los árboles y las plantas actúan en la vida real y sus actos se entremezclan con los actos cotidianos de los hombres.

El árbol (la planta en general) es personificado. Según Manuel Naula, en Chimborazo sus nombres son:

yurak	“árbol”
yurak uma	“cabeza del árbol” (copa)
yurak ñawi	“cara del árbol” (las puntas de las ramas)
yurak wiki	“lágrimas del árbol” (cera)
yurak shungu	“corazón del árbol” (anillo céntrico o célula nuclear)

yurak maki	“mano del árbol” (las ramas)
yurak kunga	“cuello del árbol” (término de los troncos)
yurak wiksa	“barriga del árbol” (la parte más gruesa del tronco)
yurak washa	“espalda del árbol” (la parte posterior del árbol, tomando como referencia la posición del observador)
yurak sampi	“rodilla del árbol” (más o menos la mitad del tronco)
yurak chaki	“pie del árbol” (el tronco, a ras del suelo)

Tal nomenclatura es generalizada en toda la Sierra.

Para el mismo Manuel Naula:

“Los quichuas tienen la creencia de que un árbol de varios años tiene algunos espíritus malignos y los árboles son (sirven) para esconder a los ladrones. Por este concepto pocas familias tienen árboles sembrados. Estos árboles son un peligro para los niños y personas desconocidas, (quienes) pueden coger mal aire o espíritus malos”.

El Kishiwar y el lechero

El **llinllín** es la morada de los duendes, el **pinllu** es el árbol de la sabiduría, el **sauco** el árbol de las almas.

Dos árboles, por su función ritual merecen especial atención: el **kishiwar** y el **lechero**.

El **Kishiwar** (o /kiziwar/) es el “árbol de dios” y su culto se ha encubierto bajo el formalismo católico. Así, en la comunidad de Cuicuno, Cotopaxi, la enorme capilla del señor de Cuicuno se levantó junto al **kishiwar**. Este es un santuario que atrae el peregrinaje de toda la provincia e incluso de otras.

En San Antonio de Pichincha y en Pomasquí, provincia de Pichincha, se rinde culto al Señor del Arbol y éstos son santuarios donde se encuentra el **Kishiwar**. Al pie del árbol sagrado se deposita ceras, flores, figuras de pan, como lo anotan los Costa-

les (1966, 144).

El **lechero** es objeto de culto en casi toda la Sierra. Su nombre se debe a una sustancia lechosa o **yurak wiki** "lágrimas blancas" que secreta.

Según Alejandro Montalvo de Imbabura, el lechero:

"Es como el llamado especial de algún ídolo. Resiste y se enraiza donde quiera que esté. Se utiliza para todo: para cercas, los pilares de la choza, los tendedores de la ropa. Da goma, que sirve para pegar y cura las enfermedades del oído, la sordera".

"Tiene vida, nunca se muere y se utiliza por eso para lápidas y cruces. Da vida al que está muerto".

"El lechero se arranca y sigue viviendo. El lechero se siembra en sitios considerados como peligrosos y da cuenta del diablo. Es para contrarrestarlo".

"Si un niño pasa cerca del lechero, le puede dar mal de aire".

Del lechero se cuelga —en **pares**— cosas de comer, como ofrendas. En Salasaca, Cotopaxi, se colocan piedras al contorno del lechero y se pide a los curas que allí den misas. Al pie del lechero se entierran a los niños pequeños, bajo la presuposición de que éste permite la continuidad de la vida.

En Chimborazo, Manuel Naula afirmaba que una persona "endemoniada" puede "traerle" (transmitirle) la enfermedad al lechero, que se pone "bravo". Si una persona sana acierta a pasar por ahí, le da esa enfermedad y le aparecen ronchas. Al lechero se le dejan ofrendas, comida por ejemplo. Las personas importantes que han existido se reencarnan en él.

Como en Imbabura, se enrollan sus hojas, que se calientan y esa "leche" se pone en los oídos para curar la sordera. (el cerumen). Sirve igualmente para curar las micosis.

Las Plantas

Las plantas tienen las mismas cualidades que los seres humanos, incluso la función del habla.

En Gradas Chico, provincia de Bolívar, según el estudiante quichua Agustín Amagandi: "anteriormente se oía que todas las plantas tenían dolor en el momento de cortarles las ramas. Había conversación entre ellas y habla monótona". Actualmente, señala, puesto que las viejas tradiciones están en desuso, las plantas han dejado de hablar.

En la cultura quichua el maíz está entre las plantas más importantes, no sólo por constituir un alimento fundamental, sino y sobre todo, por su relación con el mundo del ritual.

Del maíz se obtiene la chicha más apreciada y sus diferentes tipos integran las comidas festivas: "bodas" y "medianos", presentes en las ocasiones más importantes: el matrimonio, la muerte, los **kamaris** a los lugares y árboles sagrados.

El maíz tiene generalmente un buen precio en el mercado y aquel que se lo destina al trueque se lo puede intercambiar prácticamente por cualquier producto, sea agropecuario o elaborado.

Anteriormente se señaló el trueque de cerámica por maíz, en Calderón. En Tupu, Cotacachi, los que viven en la parte baja o **urin**, lo intercambian con papas, ocas, mellocos, etc. de la parte hanan. También en las comunidades bajas del borde del lago San Pablo intercambian maíz con los tubérculos y cereales de altura e incluso con borregos y cerdos pequeños criados por los pastores de altura. Los propios cultivadores de maíz intercambian su producto con cerámica y tejidos de sus comunidades vecinas.

El maíz, como se sabe, se cultiva en las tierras bajas, de ahí que los campesinos indígenas de las partes altas busquen tener en posesión o al partir o por mecanismos de compadrazgo el acceso a tales pisos ecológicos.

Las actividades relacionadas con el maíz tienen un pro-

fundo contenido ritual que, pese a las variantes regionales, no dejan de exhibir rasgos de identidad explicables por la transmisión cultural de uno de los cultos agrícolas más importantes.

Según el peruano Juan Antonio Manya (1971, 47) en el Incanato el sembrío del maíz o **sara tarpuy** comenzaba con el **tarpuyraymi** "fiesta de la siembra", en los primeros días de agosto. El autor señala:

"... El Inca, frente a su pueblo, hacía una venia para pedir permiso al Dios Sol; luego hacía el tinkasqa con ñawinaqhay y brindaba con una apetecible chicha. Entonces, con la chakitajilla, habría la tierra, tomaba un puñado de tierra que besaba con amor y respeto antes de entregarla a una ajlla. El willaq Uma o sumo sacerdote lo alcanzaba semilla escogida que el Inca introducía al hoyo junto con abono.

Terminado el rito, anunciaba el inicio de los sembríos, y se realizaba una fiesta, en augurio de una buena cosecha y de la prosperidad del Imperio".

El citado Manya (1971) registró el **sara tarpuy** en Vilcanota; Luis Dalle (1971) el **kutipay** o segundo aporque del maíz en el Departamento del Cuzco, provincia de Paruro y, Faustino Mayta Medina (1971) la cosecha del maíz en Yucay. Cada una de estas actividades contiene rasgos y elementos rituales muy similares, como el culto y las ofrendas a la **pacha mama** para obtener una cosecha generosa.

En el Ecuador aún subsisten, aunque tal vez más debilitados, simbolismos y elementos rituales relacionados con el cultivo, cuidado, cosecha y almacenamiento del maíz.

El maíz, como las otras plantas, es un ser viviente, humanizado.

Según Amagandi (de Gradas Chico, Bolívar) las hojas del maíz representan los brazos; los pies, están cerca de la raíz; tiene cuello, cabeza, corazón. Los nudos que tiene la caña, representan la edad en años. El choclo se puede dividir en **mama** y **wawa**; és-

te último es más pequeño y se localiza debajo de la mama. Los retoños que salen de la raíz de la misma planta son considerados como nietos.

El maíz es concebido como femenino: **mama sara**, pero el morocho y los maíces no productivos, son considerados como masculinos.

“El maíz —añade Amagandi— mueve sus brazos cuando el viento sopla levemente. Parece una multitud de gente en un cementerio y se asemeja a muchas almas sembradas en ese espacio”.

En la zona de Calderón (Pichincha), la cosecha de maíz que ocurren entre los últimos días de julio y los primeros de septiembre, es un acontecimiento importante que se celebra con una fiesta y una comida especiales.

Según la señora Eva de Molina, si se trata de chacras cultivadas “al partir”, el partidario ofrece al dueño de la tierra el **mediano**, que consiste en papas, arroz, cuy o gallina, palanquetas y chicha de jora. Además ofrece sopa de arroz y carne seca. Al término de la cosecha los partidarios se dividen el maíz a medias.

Los **medianos** según la señora Rogelia de Becerra, sólo se ofrecen en la cosecha de maíz. El mayordomo de la hacienda o en general el dueño de la tierra, encabezaba el festejo, iniciando un paseo por la chacra. Vestía un poncho grande, al que se cosían naranjas y botellas de aguardiente. Este varón adulto iba seguido de un niño pequeño, igualmente vestido con un poncho. El niño era generalmente un varón de la familia de los dueños de la tierra.

El ya antes citado señor Becerra señala que durante la cosecha un pingullero tocaba el tono “pata de ratón”. Al terminar la cosecha y repartir las raciones de maíz y los pagos a los trabajadores, el dueño de la tierra daba inicio al **haichima** o **hachma** que es el canto de agradecimiento a la tierra y al patrón. Esta especie de himno es cantado por las mujeres y coreado por los hombres.

Según la indígena María Collahuazo, de la comunidad de Collas en la misma zona de Calderón, ella misma es una de las últimas cantoras de **haichima** en la región. Ya no se canta desde 1964, época de la primera ley de Reforma Agraria. Al desestructurarse algunas tradicionales formas de tenencia de la tierra se perdió este y algunos cultos agrarios. De cualquier manera, en Corpus de 1979, se "representó" el **haichima** en la cabecera parroquial de Calderón, pero ya como algo folklórico.

En las cosechas de maíz se practicaba y se sigue practicando el **mishado** o **misha**, que consiste en descubrir una mazorca de maíz que tenga uno o dos granos rojos o **mishas**. Un solo grano representa un soltero; dos granos representan una pareja de casados, un grano gris representa un viudo (a). La persona que encontró un **misha** soltero, solo puede mishar a un soltero (a); quien encontró una mazorca de dos granos, mishará a un casado (a) y el que encontró un misha viudo, solo podrá mishar a un viudo (a). Quien tuvo la suerte de encontrar una mazorca con las antedichas características dirá al otro "te mishé" y éste tiene la obligación de agasajarlo con comida o "retribuirle" con maíz o las dos cosas simultáneamente.

Existe también la **misha secreta**, que no es de color. Una misha secreta es la que tiene la hembrilla o retoño hacia atrás de la tusa o corozo. Una misha secreta con una hembrilla simboliza un soltero y servirá para mishar sólo a un soltero; una misha secreta con dos hembrillas es una misha casada y con ella sólo se mishar a los casados.

Un informante señalaba: "la misha más bonita es la roja, con dos granitos", lo que simboliza el estatuto estético de la pareja humana y del matrimonio.

De otro lado, el maíz es símbolo de la feminidad, de la productividad de la tierra y de la abundancia. La feminidad sin embargo solo se concibe conjuntamente con su contraparte masculina: (el haichima cantado por mujeres y coreado por hombres; las dos fajas con que las mujeres amarran a un varón, la misha casada . . . Es lo femenino y lo masculino lo que permite la unidad y el equilibrio.

APENDICES

I. Los cerros

1. Leyenda Salasaca: Urkuguna munda

Tomado de: Urdimal Tiempo Munda 1975

Ñaubaga mama abuilabish, Cotopaxi-bish rucu Chimbubuj payagunami gashca/ Ñaupá tiempo ga rucu Chimbubuga yuruj caballobi sicashca, manchanai jatun acpana tutuyashami purirga. Chai acapanada ricusha, gentegunaga rirgami:

¡ Ña ruku Chimbubi rin !

Rucu Chimbuga purijllami garga Mama Ahuilamun, Cotopaxi mun ricungabuj.

Siempre ñauba tiempoga urdimal cuinta gashca. Cunun tiempo gunaga na ima pasancho. Ña mushuj tiempomi tucun.

De los cerros

“En los tiempos antiguos los cerros Tungurahua y Cotopaxi eran los amantes del cerro Chimborazo. En esos días el viejo Chimborazo andaba montado en un caballo blanco, envuelto en un enorme remolino de polvo. Al verlo pasar, la gente decía:

— ¡ Ahí va el viejo Chimbo !

El viejo viajaba a visitar a sus enamoradas, la Tungurahua (la mama Abuela) y la Cotopaxi.

Aquello sucedió hace muchos años, en los tiempos urdimal (41). Ya no pasa nada entre los cerros. Los tiempos han cambiado y ahora vivimos en tiempos modernos”.

2. Leyenda Salasaca: Puñu siqui Urcu

Tomado de: Urdimal Tiempo Munda, 1975

Nauba tiempoga cai ñucuchij lado urcuga puñusiquimi gashca. Shinasha na yacuda charin maijin urkubish. Shuj punlla Taita Dios yacuda cuj uras puñushca. Chi urcu puñusiquigunaga cunungama yacuda mana charinchu. Napuñushcaquiga yacuda charijmi ganchijmurka.

Chai Manguigua siquiguna, Catitahua siquiguna, chai Chulcu Hugicu ichiguna, chi utcu pushtugunama yacuda charinmurga. Jahua Quinlli Urcubish cuchamani tiyanmurga, Chai Pato Lomabis, chai Niton Cruz Lomagunabish charinmumirga yacudaga.

Cununga ni ima yacu illajmi tiyanchij puñusiqui urkumunda. Chai shuj urcugunaga yacunllamigan. Cai ñucuchibuj lado urucugunaga ni shuj shutu na charinchu.

Los cerros dormilones

Dicen que los cerros en nuestro alrededor eran dormilones. Por eso no tienen agua ninguno de ellos. A la hora que Taita Dios entregó el agua, ellos dormían. Los dormilones hasta ahora están secos. Si no se hubieran quedado dormidos, ahora nosotros tendríamos agua.

Al pie de los cerros Manquihua y Catitahua y en las partes altas de la quebrada Chulcu Huaicu hubiera habido agua. Los cerros Quinlli Urcu, Nitón Cruz Loma y Pato Loma hubiera tenido lagunas.

Ahora estamos sin nada a causa de los cerros dormilones. Los demás cerros todos tienen agua; sólo los nuestros no tienen.

3. **Leyenda de Troje, Chimborazo:** Los cerros y el trabajo huma

Narrador: Manuel Naula Yapanqui

Según los ancianos cuentistas los cerros tienen origen en la ardua labor humana. En la época antigua toda la cordillera andina era totalmente plana. Cuando los Incas venían del Sur, entonces, poco a poco, el Taita Inca fue

poniendo lampitas (paladas) de tierra. Esto a través del transcurso de los años iba creciendo, formando las montañas y cerros enormes, chicos y grandes. Al esconderse esas pampas de lo anterior (?), como cosa del diablo, todos aquellos cerros se convirtieron y crecieron en forma asombrosa. Luego, por medio a los cerros, por su altura, el hombre los fue clasificando para denominarlos como dioses. Por ende los indígenas van (a los cerros) para su culto, hasta hoy”.

4. **Leyenda de Maca, Cotopaxi:** Del cerro usukin
Traducción española de Luz María de la Torre

Tomado de: Kaimi Ñukanchik Ñaupá Rimaikuna Edición Experimental 1979

Makak kuchupi tian shuk urku, chaika Usukin shutichishkami Kan. Ñaupá pachapika mama illinisa karanata munarka nin, tukui urkukunaman shuk runpata. Urkukunaka rirka nin, runpata chaskinkapak; paikuna chai runpata chaskishpaka uailaiukmi tukurka. Shinami paikunaka ashtauan uiuaiuk, khiuaiuk, uka iuk, millukuiuk, papaiuk, saraiukpishmi tukurka. Mama illinisaka chasnamí illakta kamarka. Kutin chai Usukin nishka urkuka, Karana punchapika puñushpa sakirirka nin, paika mana rir kallachu runpata chaskinkapak. Ña chaupi puncha chaiakpika paipish jatarishpa rirka nin mama illinisaman, ña chaipi kashpaka: Ñukamanpish shuk runpakuta Kui” nirka; mama illinisaka nishka nin: “Mana charinichu, ña tukuíta kurkani, kunanka rilla”.

Chaimanta kai Urkuka lluchumi kan, mana ima uiua kunata, mikunakunata, murukunata charinchulla puñuisiki kashkamantami nin.

Del cerro Usukin

En el fondo del Makak hay un cerro, su nombre es Usukin cuentan que, el cerro lliniza, madre, quería dar a todos los cerros una bola. Los cerros se fueron a recibir esa bola y cuando la tomaron se volvieron verdes. De esta forma se convirtieron en poseedores

de más animales, hierbas, ocas, mellocos, papas y también maíz, Así la madre Iliniza hizo crecer de lo que no hubo.

En cambio el cerro Usukin no se fue, se había quedado dormido ese día que daba la bola. Cuando ya llegó el mediodía, se levantó y se fue al cerro Iliniza y cuando estuvo allí dijo:

— A mi también deme una bombita.

Y el cerro Iliniza le había contestado:

— No tengo, ya di todo, ahora vete no más

Por eso dicen que este cerro es pobre, no tiene ni animales, ni comida ni granos . . . Por ser dormilón.

5. **Leyenda de Imbabura: Impakucha**

Traducción española de Luz María de la Torre

Tomado de: Kaimi Ñukanchik Ñaupá Rimaikuna
Ñaupá, ñaupapimi, maipi kunan Utapalu llakta, tiak karka nin, shuk jatun kucha, chaika Impakucha nishkami karka. Shinapish ashtauan ñaupapika chaipi mana iaku tiashkachu nin, chaipika shuk jatun jazinta tiashka. Kai jatun llakta chaupipi shuk shina-llatak jatun ñan tiashka nin.

Shuk pucha Inti rupakukpi, shuk kuitsa, paipak mama kachakpi, shuk pailata aparishpa, chai ñanta iallikushka.

Inti ashtauan rupakukpi, kuitsaka junpisapa shai kushka kashpa-ka shuk patapi tiarirka nin, pailata uriakuchishpa, paipak kimiria. Shinapish, pailata tikrashpa rikukpika, chaupimantapacha iakuka phauashpa llukshi kallarrirka nin. Kuitsaka ninantami mancharishpa, pahuashpa rishka nin, mamaman chaíta uillankapak. Chaikamanka pailaka ña juntansha aitkushka nin.

Kuitsa, mamauan tikramunkakamanka, iakuka pailata juntashpa, ña khicharishpa kashkami paipak kuchupi, shina kuchaiashpa. Chaimanta ashtauan mirashpa katishka nin, rikukushpallatak. Ña iaku cahipi llaktata killpakukpi, paikunaka shuk urkuman ukta uktalla rirka, chai kura urkumanta rikukukpi chai jazintaka illaktami iaku ukupi panparirka.

Chai kuchata mishukunaka “San Pablo” nishpami nin.

Impakucha

Antiguamente, donde es Otavalo, dicen que había un lago grande, llamado Impakucha. Pero aún más anteriormente —narran— ahí no hubo agua, sino una hacienda grande. En medio de este pueblo grande, así mismo, había un camino grande.

Un día cuando quemaba el sol, una joven, enviada por su madre, pasaba por ese camino cargada una paila. Mientras quemaba más el sol, y la joven sudaba cansada, se quedó sentada en el borde de una pared. Bajó la paila y la colocó cerca de ella. Pero, cuando regresó a ver la paila, se dio cuenta que de la mitad de ésta comenzó a salir, saltando, el agua. La joven se asustó mucho y corriendo fue a avisar a su madre. Hasta eso la paila ya había estado llenándose y cuando regresaron el agua llenaba toda la paila. De ahí siguió creciendo más y más. Cuando el agua inundaba la ciudad, las dos se fueron muy rápido a un cerro y miraron desde allí como tapaba la hacienda. A ese lago los mestizos le llaman San Pablo.

6. Leyenda de Imbabura:

Traducción española de Luz María de la Torre

Tomado de: Kaimi Ñukanchik Ñaupá Rimaikuna Edición Experimental 1979.

Kai urku uanprarak kashpaka tukui chai shuk urkuku nauan allitak apashpa kausarka nin. Paikunauan pukllashpa, maimanpish purinaman rirka, shina kushilla kausakushpa, shuk punchaka shuk uarmi urkuuan riksi kallarirka, chai urkuka kutakachi shutimi, Shinami riksikushpaka ña pikuna ishkantin maimanpish purik karka nin.

Shina purikushpallatak shuk punchaka Inpapura urku chai urkuta nirka: "Kanta ñuka uarmi tukuchun nini", kutin uarmi urkupish shinallatak "Kanta ñukapak kusa tukuchun munani" nirka. Shina nishpa ñami ishkantinllami ashtauan purikurka. Chaimanta rasuta ishkanti aparik karka.

Ishkantin shina kausakukpi uarmi urkupak kuchipika shuk llullu

urku llukshirka, chaika, lana urkumi.
Chai urkuka Inpaurapak chirimi kan nin.

Chaimanta taita inpapura ruku tukushpa mana purita ushakurka, ashtauan umatapish umatapish nanachita kallalarirka uakinpika umata pillurishkapishmi kan.

Del cerro Imbabura

Cuentan que cuando este cerro era todavía joven, se llevaba muy bien con los otros cerros. Con ellos jugaba e iban a pasearse a cualquier lugar. Vivía así muy feliz cuando un día empezó a tener amistad con un cerro hembra cuyo nombre es Cotacachi. Y los dos comenzaron a andar (a pasear) por todas partes.

Así, un día, el cerro Imbabura le dijo a la Cotacachi:

— Quiero que seas mi esposa

y así mismo el cerro Cotacachi también le dijo:

— Quiero que seas mi esposo

Cuando se dijeron esto ya pasaban solo los dos. Por eso los dos nevaban.

Cuando vivían así, los dos juntos, en el fondo del cerro Cotacachi había nacido un pequeño cerro, es el Yana Urku (cerro negro)

Dicen que ese cerro es el hijo del Imbabura

De ahí, el cerro Imbabura envejeció, ya no podía caminar, le comenzó a doler la cabeza. A veces permanece envuelto la cabeza.

7. **Leyenda de Troje, Chimborazo:** Del fuego o Quién es Abuela?

Narrador Manuel Naula Yupanqui

Para la gente quichua Mama Ñuñu es pues una mujer de la casa dueña del fuego. Donde ella, no falta el fuego, pero en algunas casas éste se apaga y toca pedir a los vecinos.

Al pedir el fuego se dice:

— Que regale, Mama Abila, o

— Que regale, Mama Ñuñu

Sin demora se le da, al que pide el fuego

En la provincia de Chimborazo Mama Abila es el cerro Sangay, que nunca tiene apagado el fuego y que diariamente, en dos pailas cocina el alma de los malhechores.

La Mama Ñuñu es rica en plata y oro. Como Kamari (regalo) le llevan ya sea un cuy negro o perro negro; también se puede llevar una gata o gato negro. Pero los que odian la riqueza, cuando una perra o un animal de cualquier raza pare (cachorros) de color negro, los entierran vivos para que el diablo no venga con sus tentaciones.

Por otro lado, la Mama abuela castiga a las almas de los malhechores, según los pecados cometidos. Poseen pailas ardiendo, con azufres la una, con aguas heladas la otra. Cuando estas personas gritan "arrarrai", les meten en agua fría y cuando gritan "achachai" les botan en la paila caliente. De esta manera hacen sufrir a las almas de los malhechores".

II Las Plantas

1. Leyenda de Gradas, Bolívar. La mora

Narrador: César Amagandi

"Esta planta se caracteriza por varios aspectos: por tener manos con qué asir las cosas, por ejemplo el poncho de un campesino, la lana de una oveja, las telas fabricadas. . .

Las manos de aquella planta son las hojas y los brazos son las ramas, que están dirigidas dispersamente para coger con rapidez a quien pasa por su lado. La persona es detenida para entablar con ella las conversas cotidianas.

Un cierto día la Mora se puso a conversar con un campesino que estaba pasando por su lado. Le detuvo con sus manos y le preguntó:

- ¿qué haces amigo?
- aquí estoy cazando los pájaros y los conejos

La Mora dijo:

- Si, hay conejos, ¡que los cuido yo! Puedes coger unos pocos.

El cazador le preguntó acerca de unos pájaros que existían cerca de esos matorrales.

La Mora respondió:

- Si hay, pero son de otro señor. Yo no puedo decir nada de ellos porque no son míos.

En ese momento la Mora se puso a conversar acerca de los pájaros.

Esa vez dijo:

- Tengo visto cómo comen los pájaros. Ellos comen las pepitas y los granos, como arenas en el suelo.
- El picaflor se sienta sobre mí y otras aves se alimentan de lo que yo produzco. He visto chupar la miel de aquella flor a esa hermosísima avecilla que me encanta por su color y el tamaño de su cuerpecito.

Todo eso decía al señor, con quien detuvo la conversación para decir a la oveja:

- ¿A dónde corres? quiero un poco de tu lana para que mis picaflores hagan su nido, debajo de mi matorral.

Esto decía, mientras la oveja estaba con un pastor que estuvo pastando un rebaño en un prado donde había este tipo de matorrales”.

2. **Leyenda de Gradas, Bolívar: El Maíz**

Narrador: César Amagandi

“Antes de la llegada de los españoles al territorio incaico, el maíz tenía comunicación con las demás plantas. Hoy día se conserva sólo como un ser viviente, sin el habla”.

3. **Leyenda de Troje, Chimborazo: De la planta llamada nabo**

Narrador: Manuel Naula Yupanqui

“Esta planta, el nabo, entre los quichuas es muy apreciada. se le considera carne natural. Un alimento indispensable para la gente pobre. Crece en todas partes, como mala hierba. Sin embargo es tratada muy cuidadosamente al extraerla para preparar los alimentos.

Esta planta es un jóven muy simpático. En la cabeza, un sombrero blanco, adornado con cintillos negros; poncho rojo, pantalón blanco y cargado de un acial brillante.

Si las personas no le tratan debidamente, este jóven sube al cielo, presenta su queja a Dios Todopoderoso para que mande castigos a quienes le dan tan inhumano trato.

El trato que deben darle es el siguiente: cuando se desea prepararlo como alimento, todas las personas ya sean mayores o niños de cualquier edad deben cortarlo con la hoz o con un cuchillo. No hay que usar solamente las manos.

Gran parte de la gente quichua piensa que la mayoría de los castigos de Dios, como la falta de lluvia, los robos, las granizadas, las heladas y otros, surgen por la queja hecha ante Dios por los maltratos (inferidos) a las diferentes plantas del campo.

Por eso los quichuas tienen el mejor trato posible para con toda clase de plantas: cebada, trigo, habas, papas, quinua, ocas, mellocos, mashuas . . .

Si se encuentra hortalizas o cereales regados por los chaquiñanes, los más viejos nos enseñan a recogerlos, sea de la clase que sean.

Si los hijos no obedecen, los padres tienen el deber de castigarlos duramente, hasta que aprendan a apreciar las plantas o los granos. Si no aprenden como es debido, ésas personas no son bien aceptadas por la comunidad en la que viven”.

4. Leyenda del Troje, Chimborazo: El ají **Narrador: Manuel Naula Yupanqui**

“Según los quichuas el ají es como una persona. Indispensable para realizar toda clase de actividades. Es lo que da fuerza y energía para realizar los trabajos fuertes.

Los grandes viajeros, los comerciantes, para su largo viaje siempre llevan consigo el ají entre los fiambres.

Cuando los viajeros están acompañados por el ají, los demonios, los ladrones y el mal aire no pueden hacerles nada, aunque vayan por lugares silenciosos y que causan temor.

En la sociedad quichua hay personas a las que no les gusta el ají. A una persona así se le considera como un gran mentiroso y un cobarde.

En las fiestas, después de las bebidas y comidas se usa con frecuencia el ají. Al comerlo, los hombres son considerados como sumamente fuertes”.

III. La familia

1. Leyenda de Gradas, Bolívar: Al nacer el niño y la niña.

Narrador: César Amagandi

“Al momento que nacía el niño las aves cantaban de placer. Los animales brincoteaban en las campiñas verdes, sabiendo que había nacido un varón. Las palomas también están alegres cuando el niño vino al mundo. Todo el pueblo se puso contento diciendo que el hombre rompe las cadenas y destina (dirige el destino) la suerte del pueblo, trabaja para todos. Además, se distingue como patriota y guerrero, que lucha sobre los demás.

Los pájaros gorjeaban en los árboles, las ovejas saltaban en el prado. Los animales, mientras estaban comiendo, al oír que una señora había dado a luz un hijo varón, se identificaron

entre ellos. Las golondrinas llevaban la consigna de decir en otro punto distinto, de donde salió la noticia, para ver cómo opinaban en otras regiones acerca del nacimiento de un niño. La nueva se divulgó muy violentamente por las regiones cercanas.

Los chirotes gorjeaban llenos de placer, diciendo las siguientes palabras:

- Los hombres conquistarán nuevas cosas y nos darán trabajando para nosotros (trabajarán por nosotros). De esta manera nosotros seremos felices cuando ellos trabajen labrando la tierra.
- ¡Y nosotros estamos aquí, sin poder ganar la vida! Tenemos que felicitarnos porque mientras nazcan los hombres, habrá más comida para nosotros. Nosotros, lo único que tenemos es la canción melodiosa para formar una naturaleza que les pueda agradar a ellos, no tenemos valor para trabajar”.

2. **Leyenda de Gradas, Bolívar: La rata** **Narrador. César Amagandi**

“Al nacer un niño y al oírlo, saltaba de alegría. La Ratita en el momento en que la señora estaba dando a luz, escuchaba con mucha atención lo que conversaban en el cuarto. Si decían que es un varón pronto iba con la noticia para sus vecinos, iba a avisar el sexo. Entonces, una vez, un amigo Periquito le preguntó a su amiguita Ratita, diciendo:

- ¿Qué ha dado a luz la señora? ¿Varón o mujercita?
- Entonces la Ratita le contestó:
- Varoncito

Se pusieron muy contentos con la noticia que les llevó la Ratita a los hogares de los periquitos.

Entonces el periquito nos dijo:

- Ya tenemos quién nos de de comer a nosotros!

3. Leyenda de Gradas, Bolívar: La montaña cercana
Narrador: César Amagandi

“Había nacido un niño, la montaña al oír muchas conversas de los pájaros y de otros tipos de animales también se ponía a tronar todo el día, diciendo:

Los hombres cultivarán sobre mí, romperán esas tierras tan duras con los fuertes brazos que tienen ellos.

El riachuelo y las cascadas sonaban con el murmullo tan leve, leve . . .

En el momento que nacía una niña, todo el mundo se ponía mal. La niña era mal recibida por todos, por varias circunstancias y por ser débil.

Las ratas se ponían a decir y discutir acerca de la niña que vino al mundo.

Una rata, madre de algunos hijos, dijo así:

— Igual que yo, será la madre de muchos hijos. Únicamente servirá para la procreación de los hijos, no para trabajar y producir granos para mantener a todo el mundo, como el hombre.

Al oír la noticia de que en cierto hogar había nacido una niña, ya no saltaban de alegría sino que se ponían tristes. Ya no había la satisfacción que hubo en el nacimiento anterior.

Una Rata dijo que las mujeres sólo amontonan los hijos en la casa y vegetan sin producir en el medio.

Ni la montaña se ponía a tronar ni los ríos sonaban.

Es verdad que en el mundo de los indígenas no hay mucha alegría cuando una señora da a luz una niña porque ese hogar no puede progresar en los trabajos que se presentan tan duros en el campo. Otra de las causas es porque las mujercitas no hacen mucha vida con sus padres, muy pronto forman sus hogares”.

NOTAS

(1) Murra (1972; 1978 - b) sintetiza su teoría del "archipiélago vertical" en lo siguiente: (a) cada etnia procuraba controlar el acceso a los productos de un máximo de pisos ecológicos. Estos pisos o nichos estaban alejados de los núcleos del poder hegemónico, pero generalmente el control partía de las tierras de altura hacia la costa y la **yunga** o selva; (b) el grupo hegemónico del altiplano mantenía grupos permanentes en los nichos alejados. En un mismo nicho convergían grupos multiétnicos que aprovechaban los recursos. Cada etnia es una "isla" y el conjunto un "archipiélago". Una etnia de este modo tenía acceso a variados recursos de diferentes latitudes; (c) las relaciones entre los núcleos eran de "retribución y reciprocidad", afianzadas a través de alianzas matrimoniales. Antes de Murra el fenómeno fue estudiado por Ramiro Condarco Morales (1978) quien elaborara entre 1970 y 1971 e incluso desde 1967 - 68 algunas hipótesis análogas a las de Murra.

Sobre la reciprocidad andina ver también: Alberti y Mayer (1974, 13-33); Mayer (1974, 37-65); Mayer y Zamalloa (1974, 66-85). Sobre el parentesco y la reciprocidad: Isbell (1974, 110-152).

(2) La noción de **mitayos** y **yanaconas** remite a grupos sociales diferenciados, aunque tiendan a ser confundidos. Un **mitmaq** (mitimae o mitayo) es generalmente el producto de un trasplante de un asentamiento humano a otro muy alejado, por lo cual no pertenece al común de dicha población y es visto por sus pobladores como un extranjero. Un **mitmaq** guardaba, en lo posible, lazos con su propio jefe pero también debía rendir tributo al señor de su nuevo lugar de vivienda, los **mitmaq** "parecen tener una relación más estrecha con el estado" (Miño Grijalva, 1978, 152) puesto que cumplía funciones en la "planificación central".

Aquiles Pérez (1947) al referirse al período posterior de las mitas en la Real Audiencia de Quito, las clasificaba en mitas de: servicios personales, servidumbre doméstica, hierba y leña, de alimentos, de pastoreo, labranza, trapiches, construcción de casas, molinos, tejares, obrajes, minas-servicio público, obras públicas habitables y transitables, comunicaciones y correos, tambos, cargas.

Los **yanaconas** en cambio (o al menos algunos de ellos) parecen haber dependido más directamente del Inca y su **panaca**. La tierra del Inca se heredaba por sus respectivos **yanas** o **yanaconas** (Miño Grijalva, 1978, 152-153).

(3) Los **mindaláes** son “comerciantes” que tuvieron a su cargo el tráfico de bienes suntuarios: coca, oro, mantas de algodón, chaquiras. El trueque que efectuaban se posibilitaba por la protección de caciques locales y su papel era el de funcionalizar los usos políticos de la reciprocidad. El flujo de bienes suntuarios canalizó el flujo de bienes interzonales que favorecían a los jefes que los protegían. Los **mindaláes** se ubicaban preferentemente en la región Pasto, hasta lo que hoy es la provincia ecuatoriana del Carchi, aunque sus productos llegaron hasta los tiangueces o mercados de Quito (Salomon, 1978, 975, 977, 985).

(4) Los tributos bizonales exigidos por los jefes étnicos son mecanismos de intercambio —tributación de sociedades de zonas independientes de diferente altura: las tierras de pasto y las tierras de maíz. El tributo era por tanto una “ligazón parcial en la articulación de las diferentes zonas” y el señor étnico controlaba “la esfera de intercambio gubernamental” (Salomon, 1978, 982).

(5) Los **ceques** son líneas imaginarias que parten del Corincancha del Cuzco hacia el exterior. El sistema de **ceques** se relaciona con el sistema astronómico incaico, la estructura cósmica, la localización de lugares sagrados o **huacas**, los rituales relativos al calendario agrícola y religioso, los sistemas de irrigación y el control de los usos del agua y el parentesco dinástico (ayllus y panacas) de los incas (Zuidema, 1978-a). Ver también los análisis de Wachtel (1973).

(6) La palabra quichua **uku** “adentro” y en este contexto también “abajo” tiene una clara simbología sexual femenina. Se usa en lugar de **urin** en la actual provincia de Chimborazo.

(7) Salomon (1978, 979) señala que en Quito los mindaláes de Juan Zangolquí vivían juntos con los nobles incas y los señores autóctonos en la mitad **hanan** o sur de la ciudad.

Este cacique (del pueblo de Sangolquí, situado al sur oriente de

Quito) no ocupaba una posición **hanan** en su distrito, pero de manera anómala su comunidad lleva el nombre de **Urin Chillo**. Esta "irregularidad" se reproduce en un documento de 1564, donde Juan Zangolquí y no su correspondiente **hanan** representa al Chillo (valle de los Chillos) en el Quito incásico. Eso significaría según Salomon (1978, 980) una concesión inca a la realidad política preexistente.

(8) Al integrarse los aymaras al dominio del Tawantinsuyo se reordenó del siguiente modo su espacio simbólico:

	aymara	inca
SW	urcu alto †, derecho	urcu, bajo †, izquierdo
NE	uma bajo †, izquierdo	uma bajo †, izquierdo
	quierdo	
SW	alaa alto †, der.	bajo —, izquierdo
NE	manca bajo —, izquierdo.	alto, derecho
	Antisuyo	

En este viraje un solo elemento permanece estable: **uma**, que en los dos sistemas significa "bajo" e "izquierdo". Pero el **urcu** y el **uma** o las mitades aymaras se conjuncionan en una sola mitad inca que es el Collasuyu y desaparecen las contrapartidas aymaras de **uma** y **urcu** que son **alaa** y **manca** que no se adscribieron al Collasuyu. (Ver: Bouysse - Cassagne, 1978, 1072.) y la Tabla No. 5, que se reproduce aquí sin modificaciones.

(9) A la altura del siglo XI en Europa existían comunidades campesinas que, en relación al todo eran marginales, puesto que lo preponderante resultaba la estructura urbana (Hurtado 1974, 105).

Las comunas campesinas europeas se amparaban en el derecho comunal, diferente del derecho municipal. Los bienes municipales pertenecían a los concejos, como personas jurídicas y los usuarios eran los vecinos de ciudades y villas. Las comunidades campesinas estaban ligadas a los pueblos, pues sus moradores y vecinos eran quienes las conformaban. Estos campesinos eran semi libres, alejados en gran medida del señor feudal. Los vecinos del

pueblo tenían derecho al uso colectivo de pastos, aguas, pantanos, bosques, rastrojos y tenían tierras, pastos y bosques dentro y fuera de los límites del pueblo.

Parte de la producción proveniente del pueblo se destinaba al rey y a los religiosos (Hurtado, 1974, 29-33).

(10) Así denomina metafóricamente Volodia Teitelboim (s/f) a este período de la historia colonial de América Latina.

(11) En España (Hurtado, 1974, 29 y ss) las instituciones municipales tienen dos instancias: (a) durante los siglos XI a XII, los vecinos de los pueblos y ciudades y a través del Concilio, elegían a los **index** y a los **alcaldes** de los barrios; elegían igualmente a los **jurados**, encargados de la actividad económica y a otros **oficiales** locales para las tareas de la administración.

En el siglo XI la economía se basaba preponderantemente en la producción agropecuaria, pero la vinculación campo —ciudad— se establecía formalmente a través de la jurisdicción municipal.

El uso de los bienes comunales siguió vigente hasta el siglo XII, aunque se modificó, debido al crecimiento de las ciudades y a la emergencia de comerciantes e industriales. Los nuevos contingentes de moradores ya no podían acogerse a los privilegios del anterior derecho comunal.

(b) En los siglos XIII, XIV y XV se aceleró el desarrollo urbano y las ciudades y las villas predominaban sobre los pueblos y las aldeas. La nueva aristocracia burguesa, que se apoderó de los municipios, modificó el derecho comunal. El rey controlaba los municipios a través de los jueces de salario, veedores y enmendadores y desde mediados del siglo XIV también a través de los correidores.

(12) La corona en disputa objetiva con la burguesía por el control a estos comuneros, intentó corregir con mano fuerte los desvíos burgueses.

En Castilla, en 1520, los comuneros encabezados por Juan Padilla, se levantaron contra el rey. A su muerte su viuda continuó

con el movimiento. Este fue, como lo señalara Glauser (1974) un movimiento de carácter "municipalista" y "nacionalista" en el que estuvo implicada la burguesía local.

A raíz de este levantamiento la palabra "comunero" se desprestigió en España y por eso en América se prefirió, según creo, la denominación de "gente del común". Es por tanto bastante reciente el uso de "comunero" en el Ecuador.

(13) Las encomiendas que se instituyeron en América se basaron en las europeas, especialmente en las de España. Los primeros encomenderos de Europa tuvieron a su cargo las iglesias vacantes, posteriormente recibieron el cuidado de la heredad y finalmente desaparecieron debido al poder cada día creciente del rey. Las encomiendas tanto en España como en América se recibían por merced o por derecho. En América los primeros beneficiarios son los conquistadores, los hospitales, las ciudades.

Las encomiendas se entregaban por una o dos vidas y a la muerte del padre podían ir en beneficio del hijo mayor varón, quien podía ser sustituido por otro, o por la esposa, o por alguna de las hijas. También las esposas de encomenderos, al enviudar, continuaban con las encomiendas a nombre de sus nuevos maridos.

Vargas (1965, 27-28) trae el dato de que en las Actas del Cabildo de Quito del 7 de junio de 1549 constaban veinte y siete encomiendas y, en 1577, treinta y nueve. De estas encomiendas once pasaron a los hijos de los encomenderos; cinco, a través de las viudas, a sus nuevos maridos; nueve las gozaban por dos vidas; las demás habían sido concedidas a terceros.

(14) Existen numerosos testimonios del papel de los caciques en la intermediación. Ver por ejemplo: Arce Aguirre (1978); Choque (1978-a). La dinamización de las relaciones comerciales a menudo estuvo en manos de estos personajes, como se desprende de la actuación del cacique Pedro Chipana de Calamarca, Bolivia. (Choque, 1978-b)

(15) Fernando Velasco Abad (1972, 68) dice que en un período temprano (1570-1580) los primeros tributos se cobraron en tra-

bajo y que, a partir de entonces se comenzó a cobrar en bienes y en dinero. Los tributos se anotaban en el libro de numeración de tributos.

Recordemos que en los tiempos del Estado inca se cobraba un tributo en trabajo (agricultura, caza, construcción de edificios etc.) y que en Quito, como lo señala Salomon (1978, 980) estos tributos se cobraron respetando las normas locales.

(16) Tales ordenanzas prohibían el cercamiento de pastos. La indeterminación de linderos frecuentemente azuzó la codicia por dichas tierras.

(17) En un pleito por tierras datado de 1655 (MAG/Q) consta que el cacique natural Anton Gimbo de Saraguro (hoy en la provincia de Loja) hizo composición de tierras con el rey por los sitios nombrados Surindel y Gera. Esto es, Gimbo compró las tierras al rey y la posesión se legalizó mediante Provisión Real. En este mismo pleito, los descendientes de Gimbo declaraban que el juez medidor de tierras Casimiro Castilla les privó de dos lomas para cedérselas a otros" . . . usurpándoselas a ellos contra toda regla de derecho, contra las leyes Doce y Trece de la Recopilación, Libro Cuarto Título Tercero y las demás que mandan, y ordenan de que a los Indios no se les puede perjudicar, ni quitar de sus tierras . . .".

(18) En el mismo pleito por tierras en Saraguro (1655, MAG/Q) Anton Gimbo **cacique natural** pedía que se destituyera al **cacique nombrado** Gaspar Gonzáles.

"Además de que no siendo cacique legítimo como no lo es por ser mestizo no debe ser preferido (en el pleito por tierras) antes depuesto del dicho cargo por estar proveído por ordenanzas que no asistan entre indios por ser perjudiciales, y tener hijos, en aviso de Español, y el uno de ellos con espada que causa daños . . ."

Por su parte, el cacique nombrado apelaba tener derechos sobre las tierras de Antón Gimbo en vista de que:

". . . estoy ocupado de la cobranza de tributos y en de mitas que en mucha cantidad empleó de mi Hacienda. . ."

Este argumento no debe entenderse como que Gimbo no controlara la tributación o el reclutamiento de mano de obra, sino que, probablemente Gonzáles cumplía con tales actividades de un modo significativamente más eficiente y provechoso para los españoles.

(19) Vargas (1965, 40) señala que a finales del siglo XVI el Obispado de Quito tenía noventa y siete doctrinas de indios.

(20) En un contrato de 1568 entre el colegio quiteño de San Andrés y diez maestros indígenas (que se convirtieron más tarde en doctrineros) se señala que:

“en siete leguas alrededor de la ciudad había más de veinte diversidades de lenguas y muchos de estos indios no entendían la lengua general de estos reinos”.

Ver: Vargas (1965, 22).

(21) Inspirada en el Concilio de Trento, la iglesia local, a través del Sinodo Quitensis de 1570 propagó en las comunidades indígenas la enseñanza de la doctrina y una que otra técnica artesanal. Uno de los principales aspectos de esta política sinodal fue la de dotar a la iglesia de una mayor capacidad para cobrar los tributos. Así lo demuestra un informe de la iglesia fechado en 1577 y mencionado por Vargas (1965, 31).

Ya antes, en 1568, los dominicos recibieron de Felipe II la autorización para una cátedra de quichua con el fin de que los doctrineros atendiesen mejor a sus feligreses (Vargas, 1965, 38).

En 1584 la provincia de Quito incluyó el estudio de quichua en el pensum de los estudios de los religiosos.

En 1587 vino a Quito Fray Gregorio García y fue destinado a la doctrina de los paltas (Vargas, 1965, 39).

(22) El segundo Sínodo de Quito, 1594, recomendaba la traducción de la doctrina a las lenguas: **llanos, cañar, puruhá, pastos y quillacinga** (Vargas 1965, 37) y el uso de las lenguas vernáculas en la catequización fue legislado por el Capítulo Provincial de la or-

den dominicana, celebrado en Quito, en 1598 (Vargas, 1965, 38 y ss).

(23) En el Ecuador se prohibió el cobro de diezmos y primicias en 1904, durante el régimen liberal de Eloy Alfaro. Sin embargo parece que se cobraba en algunos lugares hasta entrada la década del setenta.

(24) Las cofradías de indios eran distintas de las de los españoles o mestizos. Por 1570 había una cofradía de indios en la iglesia de la Compañía de Jesús en Quito.

(25) En un documento de 1595 (MAG/Q) de la comunidad de Lumbisí (situada al este de Quito), que es el libro de anotaciones de la Cofradía del Señor Santo de Lumbisí, se puede leer las declaraciones de las limosnas hechas por cada uno de los cofrades. Se cobraban **cargos** por misas o servicios religiosos en general y los **descargos** que hacían los indios consistían en dinero, en trabajo o en especies. En el mismo documento están anotados los otros gastos a los que estaban obligados los cofrades.

Merece la pena recordar que la época de la primera parte de este documento es de el Obispo de Quito Luis López Solís, animador del endoctrinamiento y del cobro de tributos y otras formas de cargas a las comunidades indígenas.

(26) En el mismo documento de la cofradía de Lumbisí (1565, MAG/Q) pero ya con fecha de 1602 se señala que se ordenó comparecer para estas declaraciones al prioste y al mayordomo. El mayordomo debió ser el de la estancia de Don Alfonso de Aguilar, que colindaba con Lumbisí. Este personaje hace pensar en una estructuración hacendaria de la tenencia de la tierra.

(27) Vargas (1965, 28) señala que para 1577 se calculaba unos 200.000 indios tributarios desde Tulcán a Tixán.

En una relación de 1561 mencionada por Rosenblat (1954, 84) se calculaba que Quito tenía 48.134 indios tributarios o 240.670 indios de todas las edades y sexos. El mismo autor (Rosenblat, 1954, 88) señala que en 1586 Juan Canelas Albarrán calcula para Quito 118.141 indios y 10.000 de otras razas (mulatos,

negros, zambos, mestizos).

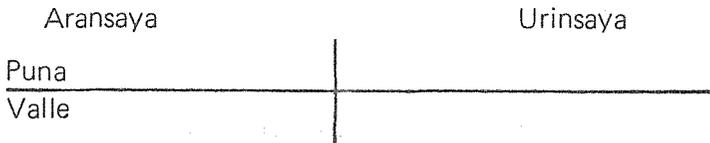
Para 1570 Rosenblat (1954, 98) calcula 400.000 indios de los cuales 190.000 eran tributarios. En 1778 (Rosenblat 1954, 198) se asignaban 531.287 habitantes de la Audiencia de Quito y se calculaban: 83.250 blancos; 213.287 indios; 12.559 negros libres; 2.552 esclavos. La ciudad de Quito tenía en 1780: 17.860 blancos; 9.149 indios, 878 negros libres y 564 esclavos.

Ver al respecto también Velasco Abad (1972, 78).

(28) Alfonso Anda Aguirre (en **Zaruma en la Colonia**, CCE, Quito, 1960) citado por Pereira Valarezo (1974, 29) se sirvió de una relación escrita en 1592 por el Oidor Licenciado Arencibay para reconstruir estos aspectos de la historia de Zaruma.

(29) Ver por ejemplo el trabajo de Platt (1978-b, 1082 y ss) donde el autor se refiere al documento del siglo XVI el "Menorial" de los Charcas de donde infiere la biparticipación de los Macha en San Pedro de Macha, en la Puna, y San Marcos de Miraflores, en el Valle.

El Modelo ideal de la sociedad Macha sería pues el siguiente:



Cada mitad, es decir el Aransaya o mitad superior y el Urinsaya o mitad inferior comprenderían tanto la puna como el valle y el sistema cuadripartita podría ser considerado como el resultado de una doble operación a partir de la oposición alto/bajo.

Ver también el trabajo de Olivia Harris sobre los Laymi (Harris, 1978-a y 1978-b).

Hurtado (1974, 84) señala que los pueblos reducidos en el Perú, tenían dos alcaldes y cuatro (o dos) regidores, un alguacil, un escribano, los caciques y los principales. Alcaldes y regidores conformaban el Cabildo. De los dos alcaldes el uno era principal y el otro particular.

(30) Las relaciones de analfabetismo según el censo de 1974 eran las siguientes:

Analfabetismo. Año 1974

Total	Urbano	Rural
932.723	151.280	779.443

FUENTE: III Censo de Población y II de Vivienda, 1974.

(31) Los niveles de alfabetismo de la PEA en términos porcentuales para 1974 eran los siguientes:

PEA por alfabetismo Año 1974

Alfabetas	75.00
Analfabetas	23.70
No declarado	1.30
Total	100.00

FUENTE: III Censo de Población y II de Vivienda, 1974

Según el mismo Censo de 1974 era analfabeta el 38.3 o/o de la PEA perteneciente al grupo de "agricultores, pescadores, madereros y afines".

Los niveles de la instrucción de la PEA rural eran los siguientes:

**PEA por niveles de instrucción Area Rural
Año 1974**

Total	Primaria	Secundaria	Superior
100.000	93.30	5.90	0.80

FUENTE: III. Censo de población y II de Vivienda, 1974.

(32) Un objeto o cosa (por ejemplo una montaña, un río, un lago, etc.) es ubicada en el espacio físico a partir de la posición del sujeto que se refiere a dicho objeto. Por ejemplo, si un cerro está al norte del sujeto emisor se dice **hawani urku**.

(33) En Chimborazo **hanan** es "norte", como en el Cuzco, pero no olvidemos la posición del sujeto que habla.

(34) Los datos lingüísticos provienen de la variedad de Troje Chimborazo, según Manuel Naula Yupanqui.

Son iguales en Imbabura, de acuerdo al señor Alejandro Montalvo.

(35) La reconstrucción de este modelo fue posible gracias a los datos proporcionados por Manuel Naula y Alejandro Montalvo.

(36) El doctrinero Cuzqueño Francisco de Avila, en su afán de extirpar idolatrías, recogió en 1598 un texto en quechua sobre las creencias religiosas de los indígenas de San Damián, en la provincia de Huarochirí, cercana a Lima.

Jose María Arguedas tradujo el original con el nombre de **Dioses y hombres de Huarochirí**. En el capítulo 7 de esta versión se encuentra el dato de que los **cuparas** adoraron a la diosa Chiquisuso e hicieron coincidir su culto con Corpus y Pascuas (Arguedas, 1977, 49).

También la fiesta de **Chaupiñauca** se colocó por los **mama** la víspera de Corpus: "Antes de que aparecieron los españoles, bebían, cantaban y se embriagaban durante cinco días en el mes de junio, pero desde que los huiracochas llegaron, sólo se celebraba a Chaupiñauca durante la víspera del Corpus" (Cap. 13, 70-71).

(37) En el español regional la palabra **brujo** tiene matices despectivos. En quichua se dice **yachak** "el sabio".

(38) Arguedas (1977, 46-47) relata que un informante suyo Don Viviano Wamancha, de la zona de Puiquio (Provincia de Lucanas, Departamento de Ayacucho, Perú) afirmaba que en cada montaña hay una puerta por donde ingresan niños inocentes. En el interior hay como un templo donde están las figuras de todos los Wamanis. Rodea al templo una ciudad resplandeciente, con muchas flores. El Wamani ordena que los niños solo cuiden las flores.

El mismo Arguedas (1977, p 47 y Nota (5)) cita a Wamán Poma, quien afirmó que se sacrificaban 500 niños en el culto a las grandes montañas. Poma citó el Qoropuna.

Es sorprendente que la cita de Poma aluda a un múltiplo de cinco y en Cachi se señale veinte y cinco. Este número cinco y sus múltiplos aparece en innumerables mitos. Dicho análisis sin embargo está fuera del alcance del presente trabajo.

(39) En Arguedas (1977, 32-33) encontramos en el capítulo 3 "Cómo pasó antiguamente los indios cuando reventó la mar", un diálogo entre un llama macho y su pastor. El llama, sabedor de que el mar se desbordaría le dijo:

"Ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte: ahora, de aquí a cinco días, el gran lado ha de llegar y todo el mundo acabará", así dijo, hablando. Y el dueño espantado, le creyó. "Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillcacoto, allí hemos de salvarnos; lleven comida para cinco días", ordenó, dijo".

(40) En el mismo **Dioses y hombres de Huarochirí** (Arguedas, 1977, 128, 139), capítulo 31 se encuentra la leyenda sobre la laguna **Yansa**, que fue entregada al héroe Llacxsamisa. Este empezó a venerarla y a servirla. En la laguna Yansa había un huaca llamado Collquiri. Los hombres de la zona de Concha los adoraron (a Yansa y al huaca) y por ello tuvieron la suficiente agua para sus cultivos de maíz.

El Huaca Collquiri se enamoró de Capyama, una mujer de Yampilla. Los de este pueblo recibieron a cambio de la mujer el agua que necesitaban. Allí se formó un manantial llamado Capyama (como la mujer) que inundó los sembríos. La gente de Yampilla se enfureció y pidió a Collquiri que secara dicho manantial. Así lo hizo y por ello empezaron a brotar manantiales donde antes no hubo nada. Por esta causa el agua de la gente de Concha comenzó a secarse. Por ello también estos se enfurecieron y se dirigieron con su causa a Lacxsamisa, el "vigilante del agua". Ante ello Collquiri y Lacxsamisa desataron una laguna en estas tierras. El mismo Lacxsamisa explicó **cinco** veces a los hombres como utilizar la capacidad de la laguna. Desde entonces los hombres

vigilan y se cuidan de observar las instrucciones para proteger la laguna y repartir el agua. El mito revela después algunos ritos y ofrendas a la laguna.

(41) En Cotopaxi **urdimal** significa "irracional" o "malicioso". Esta palabra se relaciona con el personaje español Pedro de Urdimalis, tema de cuentos populares del siglo XVI. La Picardía del personaje dió lugar a este término con esa significación. También quiere decir "antiguo". Ver: (IID, 1975).

BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS:

José María (traducción) **Dioses y hombres de Huarochirí.**

1977 2 ed. Siglo XXI

ALMEIDA ILEANA

"Consideraciones sobre la nacionalidad Kechua", En: Lengua y cultura en el Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo – Ecuador, pp. 12-48

ALBERTI, Giorgio y MAYER, Enrique,

1974 "Reciprocidad andina: ayer y hoy", En: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Comp), Perú Problema 12, IEP, Lima, pp. 13-33

ARCE AGUIRRE, René

"El cacicazgo en las postrimerías coloniales". En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia, p. p. 47-50

BOUYASSE – CASSAGNE,

1978 Thérèse, "L'espace aymara: urco et uma", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33e année, No. s 5-6, sept-déc., pp 1057-1080.

CIDA,

1965 "Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Ecuador", Resumen del informe CIDA, Solón Barraclough, Juan Carlos Collarte, edic. de FLACSO, Sede Quito

CERECEDA, Verónica,

"Sémiologie des tissus andins: les talegas d' Is-luga"
En: **ANNALES**, 33e année No. 5-6, sep – déc, pp 1017-1035.

- COLOMA MORA, León, SOTO ANDRADE, Ileana, YANEZ DEL POZO, José
 1979 **Sistemas sígnicos no verbales y verbales del parentesco entre los quichua-hablantes: el caso de la Quesera, Gradas Chico e Illahua.** Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación, Lingüística aplicada, PUCE, Quito, p. 194.
- CONDARCO M., Ramiro,
 1978 "Reflexiones acerca del eco-sistema vertical andino", En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia pp. 65-74.
- CHOQUE C., Roberto,
 1978—a "Empleo de caciques aymaras en la socio-economía colonial", En: **ETNOHISTORIA Y ANTROPOLOGIA ANDINA**, Primera jornada del Museo Nacional de Historia, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (Comp), Lima pp. 73-77.
- CHOQUE C., Roberto,
 1978—b "Pedro Chipana: cacique comerciante de Calamarca", En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia, pp. 28-32.
- DALLE, Luis,
 1971 "Kutipay o segundo aporque del maíz", En: **ALLPAN CHIS**, No. 3 Cuzco, pp. 59-65.
- GLAUSSER R, Kalki y luis VITALE,
 1974 **Acerca del modo de producción colonial en América Latina**, Super, Medellín, Colombia p. 183.
- GUERRERO, Andrés,
 1978 "Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador", En:

AVANCES, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 2, La Paz, Bolivia, pp. 71-92.

GUILLEN GUILLEN, Edmundo,
Versión inca de la conquista, Milla Batres, Lima, Perú, p 190.

HARRIS, Olivia,
1978—a “De L’ asymétrie qu triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí”, En: **ANNALS**, 33 e année, No. 5—6 sept — déc, pp. 1108—1125.

HARRIS, Olivia,
1978—b “El parentesco y la economía vertical en el Aylly Laymi (Norte de Potosí)”, En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia pp. 51-64.

HURTADO G., Hugo
1974 **Formación de las comunidades campesinas en el Perú**, Tercer Mundo, Lima, p 221.

IID (Instituto Interandino de Desarrollo),
1975 **Urdimal Tiempo munda**, Otavalo-Ecuador.

ISBELL, Billie Jean,
“Parentesco andino y reciprocidad kuyaq: Los que nos aman”, En: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Comp), Perú Problema, 12, IEP, Lima, Perú, pp 110-152.

LEON BORJA DE SZAZDI, Dora,
1964 “Prehistoria de la Costa ecuatoriana”, En: **Anuario de estudios Americanos**, Vol. XXI, pp 318-346.

LONGACRE R. E.,
1968 “Proto - Quechumaran: An Ethnolinguistic No-

te", En: **ETHNOHISTORY**, Vol. 15, No. 4
pp 403-413.

MAG/Q (Ministerio de Agricultura y Ganadería/Quito),
1959 Relación de la cofradía de Lumbizí. Manuscrito no publicado.

MAG/Q (Ministerio de Agricultura y Ganadería/Quito),
1965 Relación sobre pleito encabezado por Antón Gimbo, de la parcialidad de Saraguro (Ecuador). Manuscrito no publicado.

MAYER, Enrique
1974 "Las reglas del juego en la reciprocidad andina"
En: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Comp), Perú Problema 12, IEP, Lima Perú, pp 37-65.

MAYER, Enrique y César ZAMALLOA,
1974 "Reciprocidad en las relaciones de producción", En: **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos**, Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Comp), Perú Problema 12, IEP, Lima, Perú pp. 66-85.

MIÑO GRIJALVA, Manuel,
1978 "Los Cañaris en la conquista española del Perú", En: **ETNOHISTORIA Y ANTROPOLOGIA ANDINA**, Primera jornada del Museo Nacional de Historia, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (Comp), Lima, pp 151-157.

MASSON, Peter,
1977 "Cholo" y "China". Contenidos situacionales de dos términos interétnicos en Saraguro (Ecuador)", En: **Journal de la Société des Américanistes**, Tome LXIV, Paris, pp 106-114.

MANYA, Juan Antonio,
1971 "Sara Tarpuy, siembra de maíz, Valle del Vil-

- canota", En: ALLPANCHIS, No. 3, Cuzco, pp 47-55.
- MAYTA MEDINA, Faustino,
1971 "La cosecha del maiz en Yucay", En: **ALLPANCHIS** No. 3, Cuzco, pp 101-112.
- MOYA, Ruth,
1979 **La influencia del quichua en el español de Quito**, Tesis de maestría, Ottawa, Canadá.
- MOYA, Ruth,
1979 "Estructura del poder y prestigio lingüístico en Toacazo", En: **Lengua y cultura en el Ecuador**, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador, pp. 129-196.
- MURRA, John V.,
1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", En: **II Tomo de la Visita de la Provincia de León de Huánuco (1562) Yñigo Ortiz de Zúñiga, visitador**, Universidad Hermilio Valdizan, Huánuco, Perú, pp 429-476.
- MURRA, J.V.,
1978-a "La guerre et les rébellions dans l' expansion de l' Etat Inka", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33e année, No. s 5-6, sept déc, pp 927-935.
- MURRA, John V.,
1978-b "Los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical" en los Andes", En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia, pp 75-80.
- PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y Alfredo COSTALES SAMANIEGO,
1966 **El Quishihuar o el árbol de Dios**, Tomo I, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía,

División de Antropología Social, Quito, Ecuador.

PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y Alfredo COSTALES SAMANIEGO,

1968 **El Quishihuar o árbol de Dios**, Tomo II, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, División de Antropología Social, Quito, Ecuador.

PEREIRA VALAREZO, Angel Alberto,

1974 **Influencia quichua en el léxico de Zaruma**, Tesis de Licenciatura en Literatura y Castellano, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador.

PEREIRA V., José

1979 "Algunos factores del bilingüismo quichua-castellano", En: **Lengua y Cultura en el Ecuador**, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador, pp 95-125.

PEREZ T., Aquiles,

Las mitas en la Real Audiencia de Quito, imp. del Ministerio del Tesoro, Quito, Ecuador, p. 536.

PLATT, Tristram,

1978—a "Acerca del sistema tributario pre-toledano en el Alto Perú", En: **AVANCES**, Revista Boliviana de estudios históricos y sociales, No. 1, La Paz, Bolivia, pp 33-46.

PLATT, Tristan,

1978—b "Symétries en miroir, Le concept yanantinchez les Macha de Bolivie", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33^e année, No.s 5—6, sept-déc, pp 1081-1107.

- REGALADO DE HURTADO, Liliana,
1978 "Mitmaquna y controles ecológicos", En: **Etnohistoria y Antropología Andina** Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (Comp), Lima, Perú, pp 69-71.
- ROSENBLAT, Angel,
1954 **La población indígena y el mestizaje en América**, Nova, Buenos Aires p 323.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio,
1975 "Semiótica y marxismo", Cuadernos Culturales No. 13, Editorial Universitaria, Quito, Ecuador
- SALOMON, Frank,
1978 "Systemes politiques verticaux aux marches de L'Empire inca", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33^e année, No. s 5-6, sep-déc, pp 967-989.
- STANLEY J. y Bárbara H. STEIN,
1977 **La herencia colonial de América Latina**, 9a ed. Siglo XXI, México (Primera edición en Inglés, 1970, Oxford University Press, Nueva York. Título original: The Colonial heritage of Latin America).
- TEITELBOIM, Volodia,
s/f **El amanecer del capitalismo y la conquista de América**, p 189
- VARGAS, José María,
1965 Historia de la cultura ecuatoriana, CCE, Quito, Ecuador, p 589.
- VELASCO ABAD, Fernando,
1972 **Ecuador: Subdesarrollo y dependencia**, Tesis para optar el grado de economista, Universidad Católica, Facultad de Economía, Quito, Ecuador.

- VELASCO, Fernando,
1975 "La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis", En: **Ecuador: pasado y presente**, Instituto de Investigaciones Económicas, ed Universitaria, Universidad Central del Ecuador, Facultad de Ciencias Económicas, Quito, Ecuador, pp 61-110.
- VELASCO, Juan de,
1789 **Historia del Reino de Quito, Historia Antigua**, Juan Campuzano (Ed.), Tomo II, Parte II, Imprenta del Gobierno, Quito, p 210.
- WACHTEL, Natan,
1973 **Sociedad e ideología**, Ensayos de historia y antropología andina. IEP, Lima, Perú.
- ZUIDEMA, R.T.,
1977 "Mito e historia en el antiguo Perú", En: **ALL-PANCHIS**, Vol. X, Cuzco, pp 15-52.
- ZUIDEMA R. Tom.,
1978—a "Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33^e année, No. s 5—6, sep-déc, pp 1037-1054.
- ZUIDEMA, R.T.,
1978—b "Jerarquía y espacio en la organización social incaica", En: **ESTUDIOS ANDINOS**, Revista semestral de Ciencias Sociales en la Región Andina, Año VIII, No. 14, Lima, pp 5-27.

EL QUICHUA EN EL ESPAÑOL
DE QUITO

INTRODUCCION

El objetivo del presente trabajo ha sido el de mostrar la importancia de los aspectos históricos lingüísticos en la difusión del quichua en el Ecuador. Se plantea la noción de que en la actual República conviven grupos histórico sociales que tienen su propia cultura y su propia lengua, cuyas raíces se remontan a una etapa anterior de su pertenencia al Tawantinsuyu. Entre los pueblos de más compleja trayectoria histórica está el pueblo quichua y el estudio de su lengua pretende, antes que nada, ser un homenaje a la vocación de su permanencia, a pesar del duro y difícil camino que le ha tocado trajar. (ver Capítulo I)

Por otro lado, se trata de mostrar que la interacción entre el quichua y el español ha sido gradual pero muy intensa en Quito. Existen incluso en el día de hoy individuos monolingües de lengua quichua así como bilingües. que manejan en grado diverso la lengua dominante, el español. Se podría afirmar que una gran mayoría de hispanohablantes de Quito descienden de generaciones que, en un momento u otro, pasaron del quichua al español. Este es un fenómeno de asimilación gradual que constituye un componente esencial de todo sustrato y que de manera indudable ha contribuido a la dialectalización del español hablado a lo largo del callejón interandino.

El sustrato quichua es extremadamente importante en el español de Quito, y, como lo planteamos a lo largo de estas páginas, los rasgos que diferencian el español de Quito de otros dialectos hispanoamericanos, se pueden explicar por una compara-

ción estructural del quichua y del español de los dos primeros siglos siguientes a la conquista.

Hemos reconstruido en primer término el sistema fonológico del quichua y del español de esta primera etapa del contacto de lenguas (Q1, E1).

Igualmente, los sistemas fonológicos actuales del quichua y del español hablados en Quito (Q2, E2).

Las influencias del sustrato quichua son demasiado numerosas para que puedan ser resumidas, y se tratan en detalle en el Capítulo IV.

Se puede en todo caso señalar que tales influencias incluyen:

- hechos de inventario, por ejemplo la presencia de /ts/ y /ʃ/ en el sistema consonántico del español quiteño;
- hechos de distribución de fonemas, tales como los nuevos grupos consonánticos como —mč—, —kž—, —šk— etc.
- algunos aspectos relativos a la fonética sintáctica e incluso a valores estilísticos en el habla.

Desde un punto de vista histórico de las lenguas, se señala que el español de Quito es un andaluz pre-clásico, modificado por el quichua y, por su parte, el quichua de la variedad Chinchay a su vez se modificó por lenguas pre-incásicas y más tarde, por el español.

El trabajo en términos fundamentales se basa en otro, elaborado en 1972 bajo el título de **Influencia del Quichua en el español de Quito**. Una serie de modificaciones corresponden sobre todo al Capítulo I. En el Capítulo II, al plantear el sistema fonológico del quichua, se incluyó entre las fricativas la sonora /z/, lo cual se basa en el mejor conocimiento que tengo de la lengua así como en la existencia de nueva bibliografía que confirma tal tesis.

Las orientaciones sobre la teoría lingüística que subyace

a lo largo de toda la exposición se deben al malogrado maestro José Pedro Rona .

El estímulo fundamental para concluir estas páginas ha provenido siempre de mis amigos quichuas, cuyas reivindicaciones asumo total y comprometidamente.

Quito, enero de 1981.

CAPITULO I

LA DIFUSION DEL QUICHUA EN EL ECUADOR: ASPECTOS HISTORICO LINGUISTICOS

EL Tawantinsuyu

El vasto territorio de lo que llegó a ser el Tawantinsuyu fue el escenario de pueblos que alcanzaron un desigual grado de desarrollo histórico cultural.

En el Antiguo Perú encontramos el "imperio" Wari (o Huari) que se desarrolló entre los siglos IX y XII d.c. y el de los Incas, cuya expansión se inicia desde fines del s. XIV o comienzos del s. XV.

En los andes peruano-bolivianos se hablaron tres grupos lingüísticos. **puquina**, **quechua** y **aru** (Torero, 1972).

La expansión wari implicó la difusión del grupo aru cuyas reminiscencias contemporáneas son las lenguas emparentadas **jacaru**, **kauki** y **aymara** (Hardman 1965; 1966-a, 1966-b, Torero-1972, 54-56; Sobre el emparentamiento del Kauki con el aymara, Jijón y Caamaño (1919,406) nos remite a Uhle, en su artículo "Fundamentos étnicos de la región de Arica y Tacna").

En el Perú, el aymara (del grupo aru), ciertos dialectos

sureños del quechua y dialectos del puquina eran lenguas prioritarias y generales en el s. XVI, aunque la importancia del quechua se derivara del hecho de ser la lengua oficial de Tawantinsuyu.

El puquina se extinguió en la primera mitad del s. XVII (Torero, 1972, 56-64) pero como se sabe, el aymara y el quechua continuaron hablando, dispersándose y reubicándose en vastos territorios andinos. (Torero, 1972, 66 y ss).

Cerrón Palomino (1980,3) señala que el imperio incaico constituyó la "máxima expresión de la unidad panandina" conseguida a base de la acción bélica y administrativa del inca Pachacuti (IX). Este inca con su talento militar, organizativo y administrativo fue quien realmente construyó las bases de la expansión inca. En las etnias conquistadas la administración inca logró diversos grados de cohesión económica, política, social y religiosa, pero, como con acierto lo advierte Cerrón-Palomino (1980,3), no logró una unidad nacional. Así lo comprobarían los múltiples conflictos bélicos con los pueblos conquistados y el fraccionamiento interno de las propias dinastías incas, hecho que habría de evidenciarse sobre todo en la conquista española. (Pease, 1972; Guillén Guillén, 1974). Para entonces el Tawantinsuyu tenía los rasgos de un estado plurinacional caracterizado en términos de "plurilingüe" y "pluricultural" por Cerrón-Palomino (1980,3). El quechua (1), lengua oficial de los incas coexistía por tanto con las lenguas de los pueblos conquistados. Es razonable pensar que amplios sectores poblacionales de los pueblos sometidos habrían sido apenas bilingües en quechua y que el proceso de homogenización lingüística a partir de esta lengua debió ser lento y dificultoso en no pocas regiones. Seguramente las "élites" nacionales (de los distintos grupos nacionales subordinados al estado inca) debieron ser la primeras en quichuizarse y difundir el idioma imperial, el cual, a su vez, debió recibir variados préstamos e influencias a nivel de sus estructuras gramaticales.

Variedades del quechua sureño, sobre todo aquellas emparentadas con el **chinchano** o **Chinchay quechua** fueron las que se difundieron como lo que hoy llamaríamos la lengua culta quechua. Esto significa que es ésta variedad del quechua la que habrá de reunir las características de lengua modélica y cuyo uso habrá

de ser impulsado en los nuevos territorios conquistados en detrimento de los anteriores lenguas "propias" o "lenguas naturales" (o en detrimento del aymara en áreas ya aymarizadas) (2).

Para Torero (1972,69) en pleno siglo XVI el Cuzco estaba inmersa en territorio aymara y la quichuización constituía un proceso en pleno desarrollo. El aymara, desplazado del área, dejó marcas estructurales en el quechua cuzqueño.

Para Guamán Poma (apud Torero, 1972,70) a principios del s. XVII el aymara sigue siendo la lengua principal de algunos quechuas.

"... de manera que las cuatro partes (del Tawantinsuyu) tienen sus vocablos (idiomas) y taquies y los quichuas aymarays y collas y algunos condes tienen un vocablo"

La expansión inca a lo que hoy constituye el Ecuador trajo consigo **oficialmente** la variedad del quichua Chinchay. Es importante anotar que el quichua fue lengua oficial solo una generación antes de la llegada de los españoles.

Concordamos con Longacre (1968, 408) quien cree que la penetración **de facto** del quichua en el actual Ecuador precede a la conquista de Huayna Cápac. El quichua debió ser hablado desde antes de la extensión del Tawantinsuyu hasta Quito y debió ser lengua de comercio y de otro tipo de transacciones.

Esto da pie a proponer la existencia de un protoquichua "ecuatoriano" o mejor quiteño, como lo veremos más adelante.

Este quichua quiteño quizá no tuviera el alto prestigio que le atribuye Longacre (1968, 408): "Quechua was a high prestige language spoken by people to the South of the Kingdom of Quito", pero es bastante probable que las etnias sureñas, puruhás y cañaris sobre todo, estuvieran más unidas a los incas quechuas que a los quitus y pueblos confederados del norte.

El historiador Juan de Velasco (1789, I, 156) sostuvo que en el territorio del "Reino" de Quito se habló un dialecto

del quechua del Perú antes de la conquista de Huayna Cápac. Este dialecto habría sido llevado a Quito por los carán o caraques o scyris (shyris) que lo habrían impuesto a los quitus. Al hablar de la lengua de los caras Velasco hace un curioso comentario:

“su idioma que introdujo en Quito la letra O, era (como se reconoció después) un dialecto corrupto de los Incas del Perú. . .” (paréntesis del autor).

Esta lengua del Reino de Quito según el mismo autor (Velasco, 1978, II, 53 y ss) se había formado de tres: (1) como lengua de base la original o quitu; (2) la scyra (shyri) que fue introducida por los caras, y, (3) la puruhá. La lengua scyra que era la dominante:

“. . . no era otra cosa (. . .) que un dialecto del mismo idioma de los incas del Perú, o mas bien el mismo, diversamente pronunciado, y mezclado ya con los otros”.

Esta lengua del Reino de Quito según J. de Velasco debió sufrir un proceso paralelo al de la lengua quichua que:

“con el progreso de las conquistas, se fue, no sé si se diga corrompiendo, sino más bien enriqueciendo con el aumento de muchísimas palabras de otros idiomas diferentes”

Velasco hace alusión a la política de los incas de imponer la lengua quechua como lengua oficial a las naciones conquistadas. Esta política —cree el historiador—, fue relativamente fácil en el reino de Quito, dada la similitud de las respectivas lenguas, aunque, lo anota, existen diferencias no solo en el vocabulario sino en la “variación de vocales y consonantes”. Esta semejanza.

“. . . causó a Huaynacápac tanta maravilla en Quito, que conoció y confesó (según es fama) que ambas monarquías habían tenido un mismo origen. En esta opinión se confirmaba por otra parte, observando la misma religión, el mismo traje y modo de vestir, y el mismo conocimiento de algunas artes y ciencias” (Velasco, 1789, II, 54).

Sea como fuere es importante anotar que en el quichua hablado en el Ecuador, ciertos trazos fonéticos (y aparentemente en algunos dialectos, fonológicos), tales como la aparición en quichua de { b, d, g } / - nasal, la presencia de { z, dz, dž } , etc. (Parker, 1969-c, 159) se deberían al influjo de las lenguas indígenas que se hablaron antes del advenimiento oficial del quichua. Probablemente las lenguas que tuvieron mayor importancia en este sentido fueron las lenguas puruhá y cañari, las dos citadas en el Sínodo Quitense de 1583. La primera fue hablada en lo que hoy es la provincia de Chimborazo, hasta 1692, y la segunda se habló en lo que actualmente son las provincias de Cañari y Azuay y, además, según Cordero Palacios (1957, XXI) en lo que actualmente es Chimborazo, Loja y El Oro. Esta lengua se habló aún muchos años después de la fundación española de Cuenca, capital de la actual provincia del Azuay (Ver también: Jijón y Caamaño, 1919).

La importancia de Quito como nuevo eje del poder sagrado del inca debió coadyuvar para convertir a la región en un centro de innovación de la lengua quichua, enriquecida, como es de suponer, por lo múltiples préstamos de las lenguas de sustrato. Es conocido el hecho de que la teoría de la propagación de las ondas lingüísticas y de la fragmentación dialectal generalmente asigna a las áreas de concentración del poder político, religioso, económico y social, las características de una mayor diversificación, mientras que, son las áreas periféricas las de mayor homogeneidad lingüística. Este hecho parece verificarse en el caso de la dialectalización del quichua regional. Como sea, concebimos que este estadio es posterior al del protoquichua, al que designaremos PQ) y lo llamamos "quichua uno" (Q1). Es en ese momento histórico en el que llegan los españoles. Sebastián de Benalcázar, bajo las órdenes de Francisco Pizarro, emprendió la conquista de las tierras de Quito. Recibió el título de Capitán General y Gobernador de todo lo que conquistase, junto con amplios poderes para crear empleos, nombrar oficiales, etc. Antes de su expedición a Quito, Benalcázar estuvo como gobernador en San Miguel, donde formó un ejército con hombres que venían de Panamá y Nicaragua, y con otros que ya estaban en San Miguel.

Salió Benalcázar por octubre de 1533. Después de tomar posesión de la provincia de Puruhá (lo que correspondería a la

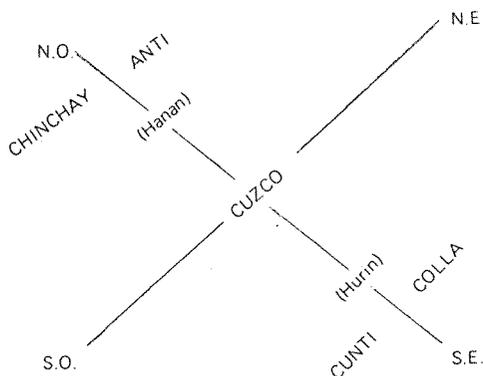
actual provincia de Chimborazo), pasó a la ciudad de Quito a la que encontró en escombros, ya que Rumiñahui la había incendiado a fin de que los españoles no pudieran aprovecharse de nada. Esto sucedía a fines de diciembre de 1533.

Benalcázar regresó a Riobamba a principios de enero de 1534, después de haber dejado en Quito a su Teniente General Juan de Ampudia. Traslado los títulos de capital del "reino" que había dado a Riobamba mientras duraba su permanencia allí y se dirigió por segunda vez a Quito, a donde entró victorioso el 6 de diciembre de 1535. Tomo posesión de la ciudad a nombre del Emperador Carlos V y desde allí se organizó la más colosal empresa de desestructuración del mundo indígena. Para congraciarse con la nobleza local los colonizadores los ubicaron y concentraron en un barrio (actualmente del centro-sur de la ciudad) que correspondía al Hanan Quito.

Precisamente porque en Quito se concentraba un núcleo de resistencia indígena, la ciudad, en el régimen colonial, va a concentrar funciones políticas de importancia vital. Por cédula real del 14 de marzo de 1541 recibió escudo de armas; en 1544 (o 1545?) es sede de obispado y en 1566 el título de "muy noble y muy leal" le es asignado por otra cédula real.

Si recordamos la concepción sagrada de la configuración del imperio, veremos que lo que corresponde al Chinchaysuyu toca en parte a lo que fue el incario en el actual territorio ecuatoriano. (Ver Fig. 1).

Figura 1



Esta concepción simbólica del Tawantinsuyu incluía la noción de las mitades **hanan** y **hurin**, de modo que, al actual Ecuador interandino le correspondía el suyu Chinchay y la mitad hanan con relación al Cuzco, centro del mundo. (Pease, 1972,18; Zuidema, 1977; 1978- a; 1978-b; Moya, 1980).

La expansión inca en el territorio de Quito presupone el casi total desmantelamiento del Reino de Quito de Juan de Velasco.

En cuatro épocas divide el historiador, (de Velasco, 1789,II, 1) la duración de este "reino": la primera, "desde su primera población después del general diluvio, hasta que fue conquistada por Caran Scyri, cerca del año 1000 de la era cristiana"; la segunda, "cosa de 500 años hasta que fue conquistado por el Inca Huayna Cápac, en 1487"; la tercera, "46 años hasta que fue conquistado por los españoles en 1535"; la cuarta, "solo 18 años, hasta que dieron fin las mismas guerras de los españoles, en 1550".

Estas dos primeras épocas, como el mismo J. de Velasco lo comenta, no pueden ser consideradas como históricas en el sentido moderno de la palabra. Se refieren indudablemente a un tiempo-espacio míticos, sagrados (3); las dos últimas están suficientemente documentadas en los primeros cronistas, quienes recogieron de viva voz testimonios, mitos, tradiciones, leyendas y ritos y que pueden servir de base a la interpretación histórica propiamente dicha.

Así pues, a este tiempo mítico ubicado por de Velasco en la prehistoria ecuatoriana, corresponden tres hechos fundamentales:

- a) la fundación del Reino de Quito por los quitus;
- b) la conquista de este mismo reino por los caras o shyris, quienes fundaron sobre el antiguo reino de Quito el de los carán-shyris;
- c) la alianza de los shyris con los puruháes, llamada también la alianza shyri-puruháe o shyri-duchicela, que dará origen a la dinastía que habrá de enfrentarse con Huayna Cápac.

La conquista de Huayna Cápac agranda el Tawantinsuyu hasta los límites del Reino de Quito —término que expresara los grupos confederados del norte del imperio—, es decir, hasta lo que hoy constituye el sur de la República de Colombia (4).

Los incas, pese a su gran poderío, nunca llegaron a establecerse en la Costa ecuatoriana (León Borja de Sarzdi, 1961, 381-436) y es conocida la resistencia bélica de sus pueblos pese a las numerosas contiendas y a los castigos que sufrió su población. Tampoco pudieron domeñar a los pueblos amazónicos y solo tardíamente en el proceso colonial algunos de ellos se quichuizaron.

La conquista de los pueblos del antiguo Reino de Quito, en realidad consistió en un dominio gradual de lo que fue parte del Chinchaysuyu. El sistema inca de alianzas de variada índole fue gradualmente facilitando la consolidación de la administración estatal inca.

El matrimonio de Huayna Cápac con la “princesa” quiteña Pacha o Paccha debe ser interpretado como una de las formas de alianza que garantizaba un sistema de “gobierno indirecto”, como lo llama Murra (1978, 929). Gracias a este sistema se estableció una verdadera red de parentesco entre el Inca y los jefes étnicos locales y se aseguró por lo tanto la lealtad de etnias que virtualmente se habrían opuesto a la expansión inca.

Del matrimonio de Huayna Cápac y Pacha (5) nació Atahualpa. A la muerte de aquel, acaecida en 1525, se fracturó política e ideológicamente el imperio. La división del Tawantinsuyu entre sus dos hijos: el Cuzco para Huáscar, nacido de Rava Ocllo y Quito para Atahualpa, fue el detonante que agudizó las ya profundas contradicciones dinásticas incas (6).

La crisis que en el Cuzco siguió a la muerte de Huayna Cápac se expresó en los ámbitos político, religioso, económico, social, estimulando los conflictos entre Cuzco y Quito. (Pease, 1972, 17, prefiere hablar de la contradicción Cuzco-Tumipampa).

Las panacas cuzqueñas, es decir la nobleza emparentada al Inca, estaba asentada en los centros urbanos (fundamentalmen-

te el Cuzco) y usufructuaba la producción agropecuaria, esencialmente de los valles circunvecinos. A esta élite articulada al Cuzco se sumaban los incas por privilegio, los curacas y señores locales incorporados al Cuzco desde las guerras de expansión. Son esta nobleza y esta élite profundamente resentidas en sus privilegios las que van a acicatear tenazmente la oposición a Atahualpa, sentido además como un Inca "extranjero" e "ilegítimo" desde la perspectiva cuzqueña y recogida inclusive por la historiografía peruana. (ver Pease, 1972, 38).

Las panacas cuzqueñas en realidad se articulaban también por factores religiosos; su parentesco mítico con Huiracocha es el elemento que constituiría una explicación probable de su poder político (civil y militar además del poder religioso) Pease, 1972,20).

La política de los incas cuzqueños que de antaño consistía en hacer concesiones a los señoríos locales, fue la pauta que orientó la conducta política en el reino de Quito. Por ello —entre otras razones— no puede hablarse de una conquista uniforme y de una sumisión automática de todos los pueblos. El último y quizá más fuerte núcleo de resistencia al inca fue el de los grupos étnicos norteños de la actual provincia de Imbabura. Así lo mostraría la famosa batalla de Yahuarcocha, librada según Cabello (apud Salomon, 1978,969) en 1492. La dominación inca en todo caso abarca entre treinta y cuarenta años y el período de contiendas es generalmente estimado en 17 años.

Salomon (1978,980) establece tres áreas en las cuales la consolidación inca se habrá operado bajo diferentes perspectivas económicas y sociales: (a) la de Pasto; (b) la de Otavalo— Quito; y, (c) la Puruhá.

Los cañaris convertidos en **yanas** por los incas y probablemente desplazados a Yucay (cerca del Cuzco) por Tupac Yupanqui, tempranamente se convirtieron en aliados del Cuzco.

Pease (1972, 38) sugiere que una crisis derivada de la política económica cuzqueña —agravada por los propios procesos de expansión del Cuzco— caracterizó el período inmediatamente anterior a la prisión de Atahualpa. Ello, unido a una probable dispu-

ta dinástica sobre el derecho de las panacas a la alternancia en el poder y la diferencia progresiva de la clase dirigente, habría entonces preparado el terreno propicio para la victoria española (Pease, 1972, 39; Guillén Guillén, 1974).

Estas explicaciones como es obvio descartan los argumentos míticos de la supuesta superioridad, ingenio, valentía, etc. de los españoles. (7).

La expansión inca hasta la región de Quito debió costarle al Cuzco enormes recursos humanos y económicos, sin que de otro lado la influencia cuzqueña en el norte del Tawantinsuyu fuera lo suficientemente fuerte. Así, los centros urbanos más importantes hacia el norte, partiendo del Cuzco y pasando por Huánuco y Jauja son Chanchán, Tumbes y, naturalmente Tumipamba y Quito.

Aunque Tumipamba se convirtió en la réplica simbólica del Cuzco (Pease, 1972,42;53;55) el debilitamiento del poder de los cuzqueños y su influencia en esta parte del Chinchaysuyu no pudo ser evitado. Los efectos de este debilitamiento se dejaron sentir en todo el Tawantinsuyu, y, como señala Pease (1972, 43, 56) los orejones, soldados y administradores cuzqueños que habían acompañado anteriormente a Huayna Cápac al norte, tuvieron suficientes razones para sublevarse.

El abandono al que Huayna Cápac sometió a la ciudad sagrada del Cuzco provocó un desequilibrio en el mundo religioso. Tumipamba se convirtió en lugar sagrado de mayor prestigio que el Cuzco —puesto que allí residía el inca—. Este factor y la concentración de sectores elitarios no cuzqueños habría "inaugurado una época de predominio de la aristocracia no cuzqueña" (Pease, 1972, 55, 56).

El mencionado levantamiento cuzqueño (contra Huayna Cápac) tuvo tres razones fundamentales: (1) militar, (2) socioeconómica, y, (3) religiosa (8).

A la muerte de Huayna Cápac, éste se encontraba de vuelta al Cuzco y sus restos fueron acompañados por la nobleza quiteña (presidida por Colla Topa o Topa Cusi) pero no por Ata-

hualpa (Pease, 1972, 97).

La entronización de Atahualpa en Tunipamba está precedida de las escaramuzas en la propia Tumipamba y en Ambato (Pease 1972, 58, 108 y ss).

El enfrentamiento de los bandos de Atahualpa y Huáscar debe entonces ser entendido como un enfrentamiento de élites que buscaron y establecieron de hecho múltiples alianzas (9).

La concepción sagrada de Hanan y Hurin Cuzco (Vease por ejemplo Zuidema, 1977; 1978-a, 1978b), recordemoslo, ubica al Chinchasuyu en la categoría hanan, de allí que el conflicto Cuzco-Quito (o Cuzco-Tumipamba) es también de carácter ritual (Pease, 1972, 101-102) y pese al poder religioso cada vez creciente de Atahualpa, el Inca todopoderoso, el norte del Chinchasuyu, es decir las tierras de Quito, no dejan de ser un mundo al revés en el que se revierten el espacio tiempos sagrados. Este rasgo de la concepción espacio-temporal se conserva hasta hoy en día en el quichua serrano del Ecuador (Moya, 1980) y el fenómeno ocurrió igualmente en otros dominios del Tawantinsuyu, específicamente entre los collas aymaras de Bolivia (Bouysse-Cassagne, 1978).

Las guerras que caracterizaron este período despertaron, como se ha señalado, alianzas y lealtades de variada duración e intensidad. Lingüísticamente esto debió significar la existencia de períodos de "florecimiento" del quechua pero también el resurgimiento temporal de las lenguas locales.

En todo caso la disputa de las dos élites dio la oportunidad a los curacas locales de vislumbrar su propia independencia, de allí que, en plena conquista europea se den incluso casos de alianzas con los españoles en contra del Cuzco y también casos de apoyos sureños a Quito (10). No es una novedad el hecho de que los españoles afianzaron muchas de sus victorias con el apoyo de etnias que obtuvieron por ello cierta condescendencia y privilegios (Moya, 1980).

La prisión de Huáscar estuvo precedida de una serie de victorias de Atahualpa y los quiteños (recuérdase la figura de

Calicuchima en la toma del Cuzco). A la muerte de Huáscar (1532) y a la prisión y muerte de Atahualpa en Cajamarca siguió una serie de levantamientos (como el de Rumiñahui y el de Manco II en 1536) y de formas de resistencia bélica y religiosa (11).

Desde un punto de vista lingüístico, recordemos que se ha planteado que la difusión del protoquichua (PQ) ecuatoriano corresponde a una etapa anterior a la del gobierno de Huayna Cápac y de Atahualpa y que, a esta segunda época correspondería la expansión oficial de la lengua quichua, a la que llamaremos Quichua "uno" (Q1). Es en este momento histórico en el cual, como lo señalamos, llegaron los españoles.

Torero (1972, 82 y ss) basándose en la glotocronología señala que la difusión del protoquichua general debió partir de la costa y la sierra centrales del Perú (área del actual departamento de Lima) y de sus serranías inmediatas, áreas en las cuales hasta hoy en día se constata la mayor fragmentación lingüística. Aunque, como lo anotara el autor, es imposible determinar exactamente su área de expansión en la sierra en su fase inicial.

Aun en el siglo XVI el área cuzqueña se encontraba sumida en territorio aru, de allí que las variedades **Huanca** y **Chinchay** fueran concebidas allí como "corruptas" (Torero, 1972, 83-84). En todo caso, son los andes centrales del Perú el punto de partida del Chinchay, área que sirvió de asiento a las nacionalidades más importantes hacia el siglo XIII. Esta variedad debió extenderse hacia la costa sur, donde la confederación de los **Chancas** hacía extendido su señorío. Tales pueblos probablemente difundieron el quechua sureño antes de la consolidación hegemónica del Tawantinsuyu. Incluso la expansión del Chinchay en la selva nor-oriental del Perú podría atribuirse a los Chancas. (Torero, 1972, 85).

Los **Chinchas** por su parte se habían extendido por la costa sur (actual Departamento de Ica y áreas circunvecinas) (Torero, 1972, 85). Como se ha señalado, el prestigio y poder de este pueblo debió contribuir a la difusión de este dialecto quechua como la lengua oficial del imperio.

Fray Martín de Morúa en su **Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas** (apud Torero, 1972, 86-87) señala de modo explícito este hecho al decir:

“ . . . A este Ynga, Huaina Cápac, se atribuye haber mandado en toda la tierra se ablase la lengua del Chinchay Suyu, que agora comunmente se dize la Quichua general, o del Cuzco, por aver sido su madre Yunga, natural de Chíncha, aunque lo más cierto es haber sido su madre Mama Ocllo, muger de Tupa Inga Yupanqui su padre, y este orden de que lengua de Chinchay Suyu se hablase generalmente haber sido por tener él una muger muy querida, natural de Chíncha . . . ”

Si bien este dato entra en contradicción con el relato que hace J. de Velasco acerca de la sorpresa de Huayna Cápac al escuchar el quichua en territorio quiteño, esto no invalida el que previo al período de expansión bélica propiamente dicho no se hubieran establecido alianzas que facilitaran precisamente las posteriores acciones diplomáticas y militares de los incas en el norte de su imperio, es decir en las zonas controladas por los señoríos confederados con Quito.

Si fue efectivamente Huayna Cápac quien ordenó la difusión del quichua Chinchay, y sabido el hecho histórico de que el Inca y algunos cuzqueños de la élite permanecieron varios años en tierras de Quito, no cabe sino suponer que esta variedad lingüística debió ser vigorosamente enseñada y aprendida, al menos por las élites locales (quiteñas, en el sentido lato). Tal aserto tampoco invalida la hipótesis propuesta de una difusión anterior de lengua, vía transacciones comerciales.

Torero (1972, 87, 88) piensa que este quechua “standard” o **Chinchay Inca** fue diseminado por la selva nor-oriental peruana, Ecuador, Bolivia y Argentina. Parker (1972, 114 y ss) quien igualmente plantea la existencia de una relación entre el quechua de Bolivia y el cuzqueño, piensa que cuando los incas se expandieron hacia el norte (N. del Perú y el Ecuador) el quichua ya era hablado en la mayor parte de dichas áreas y, concordando con Torero, piensa que su núcleo de difusión es la zona central del Perú. Hablando del (actual) Perú, Parker (1972) advierte que

esté quechua era hablado conjuntamente con el **kulli, see, yunga** o **mochica** y lenguas aru, cuyas reminiscencias actuales, como dijimos, son el **aymara**, el **jaqaru** y el **kawki**.

El mismo Parker (1972, 115) plantea que en el quichua ecuatoriano (denominado Quechua A por Parker y Quechua II o también Chinchay por Torero) la intensa fragmentación lingüística ocurre dado un anterior proceso de criollización con otras lenguas indígenas.

Personalmente propondría no una etapa de "creolisation" sino más bien la de una fuerte acción del sustrato de dichas lenguas, como se insistirá más adelante.

Torero (1972, 88) supone que la aparición de oclusivas glotalizadas y aspiradas en el quechua cuzqueño-boliviano debió ocurrir a fines del siglo XV o principios del XVI, por influjo de los idiomas aru (que habrían actuado como sustrato). Este proceso, para el referido autor, ocurría **cuando ya se habia iniciado la dispersión** del Chinchay Inca.

El autor (Torero, 1972, 89) descarta la posibilidad de que el Chinchay no inca (el difundido por Chancas y Chinchas) precediera a la expansión norteña del Chinchay Inca (el difundido aparentemente por Huayna Cápac). Tal opinión se basa en la noción de que los dialectos Chinchay y del Ecuador, Colombia y de la selva peruana, exhiben rasgos lingüísticos que los separan del subgrupo Inca (Torero, 1972, 88). Entre estos rasgos lingüísticos estaría el de la ausencia de glotales y aspiradas. Aunque la falta de datos de primera mano no permita clarificar la cuestión en Perú y Colombia, en el Ecuador **sí se encuentran rasgos** de estas consonantes, lo cual al menos probaría que también llegaron al Ecuador formas aymarizadas del quechua, probablemente a fines del siglo XV o en la primera mitad del XVI. Es posible que estas formas aymarizadas del quechua provinieran del mismo Cuzco, habida cuenta de que numerosísimos cuzqueños acompañaron a Huayna Cápac al norte (Ecuador). La presencia de oclusivas glotalizadas y aspiradas en dialectos del quichua ecuatoriano se puede deber, por otro lado, a la presencia de mitimaes aymaras, los cuales, a su vez debieron ser:

- a) bilingües en aymara y quechua
- b) aymaras quichuizados que hablaban el quechua con "acento" aymara.

Es sabido que los aymaras se nuclearon en prácticamente toda la Sierra y por cierto también en Quito y sus áreas periféricas, como lo probaría la toponimia y la antroponimia y los nombres de algunas plantas, animales y herramientas de trabajo, (Ver: Jijón y Caamaño, 1919, 406-408). Así pues, el fenómeno contemporáneo de las glotalizadas y aspiradas en realidad puede tener una explicación multicausal. Desde el punto de vista histórico de la lengua tampoco se puede excluir la posibilidad de que dicho fenómeno (las glotales y las aspiradas como fonemas o alófonos) haya ocurrido en distintas épocas.

La Colonia

Durante la Colonia el actual Ecuador fue la Real Audiencia de Quito, que dependía de los virreinos del Perú y de Nueva Granada.

César Jaramillo Pérez (1963, 111 y ss) nos resume así la situación administrativa de los dos primeros siglos del régimen colonial:

"La Real Audiencia de Quito fue fundada por Felipe II el 29 de agosto de 1563, año en que se constituyó como entidad autónoma, con territorio, gobierno y leyes propios. Hasta 1739 perteneció al Virreinato del Perú, y, desde entonces, al Virreinato de Nueva Granada. Estuvo dividida para su gobierno en secciones mandadas por Gobernadores que representaban al Virrey; esas Gobernaciones se subdividían en otros gobiernos locales, como Corregimientos y Tenencias de Corregimientos. Guayaquil y Cuenca fueron primero Corregimientos, solo en 1763 el primero y, en 1770 el segundo, se convirtieron en Gobernaciones."

Desde un punto de vista histórico político el complejo fenómeno colonial ha de abordarse en sus múltiples consecuencias sociales, económicas, culturales y lingüísticas. Siendo este

último el enfoque que quiere resaltarse en el presente análisis, hay que evidenciar que el proceso de consolidación de las lenguas mayoritarias del Estado inca se desfiguró gracias a la implantación (colonial, en el sentido estricto) de la lengua española. Es entonces en las raíces coloniales y neocoloniales donde se hallan los orígenes de la actual discriminación que, a su vez, debe plantearse en el marco analítico de una contradicción de clases y de una contradicción nacional.

En la época en la cual el actual Ecuador formaba parte del Tawantinsuyu el proceso de quichuización, como lo hemos sugerido, no fue homogéneo ni ocurrió al mismo tiempo. Por el contrario, las lenguas vernáculas pre-quichuas se continuaron hablando e incluso, en algunas zonas "rebeldes" al régimen del Inca, su uso debió tener un valor contestatario. En tales circunstancias se puede presumir que, a la llegada de los españoles se habría dado un proceso de **fortalecimiento relativo** de las mismas y un abandono o al menos diversos niveles de bilingüismo entre dichas lenguas vernáculas y el quichua.

Un documento incluso tardío del siglo XVI, esto es, el texto del Sinodo Quitensis de 1583, menciona, además del quichua, las lenguas **puruhá** y **cañari**, las lenguas (o dialectos?) **llanos, atallana, pasto, quillacinga y tallán**.

Jacinto Jijón y Caamaño (1919) en un estudio preliminar sobre las lenguas indígenas que se hablaron antes de la conquista española en lo que él denomina el Ecuador interandino y occidental, menciona las lenguas: **caranqui, cayapa, colorado, panzaleo, murato, esmeraldeño, manteño** o **manabita, guancavilca** y **puneño**, el **jíbaro**, el **palta** o **malacato** y las lenguas **rabona** y **bolona**.

El autor, sirviéndose de la toponimia así como de datos de la **Carta Geográfica de la República del Ecuador** de Wolf, del **Atlas Arqueológico** de González Suárez publicado en Quito en 1892 y de datos de los americanistas Rivet, Beuchat, Buchwald, Brinton y otros, trató de identificar las lenguas y las áreas en las que éstas se hablaron. Además de las ya señaladas, Jijón y Caamaño (1919, 341 y ss) se refiere a la lengua quillacinga y trae el dato que fueron los presbíteros Andrés Moreno de Zuñiga y Diego

Bermúdez quienes, por orden del Obispo Solís (el mentalizador del Sínodo de 1583) escribieron en ella un catecismo y un confesonario.

En referencia a los **pastos** (Jijón y Caamaño, 1919, 342) señala que fueron los mercedarios Francisco y Alonso de Jerez, quienes, designados por el mismo Sínodo, tradujeron en esta lengua el catecismo y el confesonario.

Los **caranquis** o **imbaburas** y los **cayapa-colorados** (Jijón y Caamaño, 1919, 343 y ss) también se incluyen en su análisis. De los primeros dice que se trata de indios del Corregimiento de Otavalo, que hablaban la lengua del Inga y otras lenguas. La lengua de los **Litas** y la de los indios **Chapi** eran también lenguas diferentes. Opina que los cayapa-colorados habitaron la zona de Imbabura, dejando influencias en la cultura (construcción de tolas) y aparentemente también en la lengua caranqui, de la cual analiza las ocho palabras dejadas por Sancho Paz Ponce de León y Fray Antonio de Borja. Con estos datos plantea la hipótesis de que en Imbabura se debió hablar una lengua de la familia Barbacoa, muy semejante al colorado, la cual se habla hoy en día al occidente de la provincia de Pichincha.

Las lenguas Barbacoas identificadas en el territorio ecuatoriano serían tres: la **kuayker**, y las ya mencionadas cayapa y colorado.

La lengua **panzaleo** de los **tacungas** o **panzaleos** está citada por Cieza (apud Jijón y Caamaño, 1919, 367-368):

“Mas no embargante que (los panzaleos) hablan la lengua del Cuzco (como digo) todos se tenían sus lenguas, las que usaron sus antepasados. Y así, estos de Panzaleo, tenían otra lengua que los de Caranque y Otabalo . . . Entre este pueblo de Panzaleo y la ciudad de Quito, hay algunas poblaciones a una parte y otra en unos montes . . . ”

Según Jijón y Caamaño (1919, 369) las lenguas limítrofes de la panzaleo eran: por el norte y el oeste, el cayapa-colorado; por el sur, el **puruhá**, por el noreste, el **cofán** y el **tukano**, por

el este, el **záparo** y por el sur-este el **jíbaro** (**shuar**).

Esta lengua panzaleo debió pertenecer al phylum Chibcha (Jijón y Caamaño, 1919, 369-370).

La lengua **puruhá** fue objeto de la traducción de un catecismo y un confesonario. Por la orden sinodal de 1583 le cupo esta tarea al clérigo Gabriel Minaya. (Jijón y Caamaño, 1919, 372).

Los puruháes hablaban pues su propia lengua además de la lengua general o quichua, como lo anotaron entre otros Fray Joan de Paz Maldonado y Cieza y como consta en la descripción anónima de la Villa del Villar Don Pardo hecha en 1605 (Jijón y Caamaño, 1919, 372)

La lengua **cañar** se habló incluso en la zona puruhá de Alausí y Chunchi, aunque, según Martín de Gavira (**Descripción de Santo Domingo de Chunchi**): “en parte revuelta con la (lengua) de los puruguay de la provincia de Riobamba” (apud Jijón y Caamaño, 1919, 373).

El mismo Gabriel Minaya que tradujo el catecismo y el confesonario a la lengua puruhá, tradujo también a la cañari. Por último, la discutida lengua **palta** sería diferente de la **malacato**. Esta última para Jijón y Caamaño (1919, 381) se emparenta con la **jíbaro** (la shuar), distinta de la **jébaro**.

Las lenguas **rabona** y **bolona** se hablaban en Zamora y competía con la shuar. No comentamos las demás lenguas analizadas por Jijón y Caamaño porque, dada su ubicación, poca o ninguna relación tienen con el que posteriormente fue territorio quichua.

Retomando aquello de traducir a las lenguas vernáculas los catecismos y confesonarios dispuesto por el Sínodo de 1583, es de suponer que en muchas otras lenguas **no** mencionadas en dicho texto: (a) ya existieran dichos “instrumentos” de la iglesia (b) otros pueblos de otras lenguas vernáculas ya estaban catequizados y por lo tanto no había necesidad de dar la disposición de su traducción.

El caso de Gabriel Minaya, traductor de la doctrina a las lenguas puruhá y cañar, prueba que éste conocía al menos las dos lenguas (Ver también Jijón y Caamaño, 1919, 375) lo cual no era extraño entre los misioneros de la época. Pero no solo los misioneros sino los españoles que representaban formal o informalmente al régimen colonial tuvieron que aprender las lenguas indígenas. Es igualmente un hecho la existencia de indígenas que aprendieron el español para cumplir con la misión —voluntaria o forzada— de servir de intérpretes e incluso de mediadores o consejeros de los españoles en la empresa de la conquista y más tarde, en cuestiones de orden administrativo (12). El mismo año del Sínodo de Quito, 1583, en dos ordenanzas de Felipe II se alude el papel de los intérpretes indios en los tribunales. En una disposición legal dictada por Felipe II el dicho año se ordena que se averigüe cuidadosamente la honradez de los intérpretes. El 10 de mayo (1583) una nueva ordenanza del rey manda expresamente (Ver: Haensch, 1980, 22):

“Muchos son los daños e inconvenientes que pueden resultar de que los intérpretes de la lengua de los Indios no sean de la fidelidad, cristiandad, y bondad, que se requiere, por ser el instrumento por donde se ha de hacer justicia”.

La paulatina difusión del español y el mejor conocimiento de los españoles de las lenguas indígenas se muestra en el temprano interés no solo de traducir doctrinas y catecismos sino también en la redacción de gramáticas y vocabularios, las cuales, a veces anteceden a las propias traducciones de carácter religioso.

Así por ejemplo, ya en 1528 apareció en Amberes una “Doctrina Cristiana in Lingua Mexicana” de Petrus de Mura o Fray Pedro de Gante. La segunda edición, mexicana, es de 1555 (Haensch, 1980, 26).

En 1560, en Valladolid, se edita el **Lexicón** de la lengua quichua de Fray Domingo de Santo Tomás.

Fray Juan de Córdoba, en 1578 publicó el **Arte de Lengua Zapoteca** y el **Vocabulario de Lengua Zapoteca . . .** (Haensch, 1980, 25).

Como fuera, el avance de la conquista, fue difundiendo en los países andinos que nos ocupan, la lengua quichua como una verdadera **koiné** o especie de lengua franca.

El fenómeno de la quichuización sin embargo tiene varias instancias. Nos hemos referido ya a esta expansión pre-inca del quechua así como a su expansión oficial en época del Tawantinsuyu. Está igualmente el antes mencionado proceso de quichuización en la colonia, incentivado desde las esferas eclesiales y administrativas, siempre que este mecanismo resultara funcionalmente superior —desde la perspectiva colonial— al uso de otras lenguas vernáculas. Más tarde, los propios movimientos de liberación nacional indígena tuvieron —y se podría añadir para la actualidad “tienen”—, dicho papel difusor de la lengua, como lo anota Zubritski (1979, 116).

El hecho importante a destacarse es entonces el que pese a la variedad de lenguas, la lengua más importante y universalizada era la quichua. Y, aunque históricamente esta lengua fuera adoptada por diversas vías y mecanismos, es la que se constituye en instrumento de cohesión lingüística y étnica. Esto es, aunque el actual pueblo quichua se haya constituido en base de diferentes orígenes étnicos y que, los respectivos pueblos debían mantener entre sí diversos grados de relaciones económicas, sociales y culturales, la homogenización progresiva que sufrieron, el protagonizar los mismos hechos históricos y sociales, nos permite formular, con solvencia, la unidad de este pueblo.

Es conocido el hecho de que el requerimiento de mano de obra indígena para la extracción de riquezas, mermó y debilitó considerablemente a la población indígena, violentando igualmente su sistema organizativo, su economía y su cultura. Estos elementos facilitaron el proceso de mestizaje, proceso que, desde el punto de vista étnico fuera analizado por Rosenblat (1954, 81-82). El proceso aludido sin embargo, antes que un hecho biológico significa fundamentalmente la pérdida de las propias raíces, un fenómeno de aculturación e incluso, de anomia cultural. Esto no significa que en el análisis haya de privilegiarse la noción de conflicto intercultural puesto que en su esencia la problemática indígena se inscribe en la contradicción fundamental de las nacionalidades y las clases oprimidas frente a la clase dominante.

El ya mencionado Rosenblat (1954, I, 84) alude a una relación de 1561 (la **Relación de los naturales que ay en los repartimientos del Perú, en la Nueva Castilla y el Nuevo Toledo, así de todas las edades como tributarios, conforme a lo que resulta de la visita que dello se hizo por horden del visorrey Marqués del Cañete. El valor de los tributos que están tasados hasta el año mil e quinient(o)s e sesenta e uno**, col. Muñoz, Manuscritos de la Academia de Historia, Madrid, Tomo LXV, fol 460). En tal relación se calcula que Quito tenía 48.134 indios tributarios o 240.670 de toda edad y sexo.

En 1586 Juan Canelas Albarrán (apud Rosenblat, 1954, I, 84) calcula para Quito 118.141 indios y 10.000 entre negros, mulatos, zambos y mestizos. Rosenblat (1954, I, 88) calcula para 1570 una población que, repartida en treinta pueblos de "blancos" alcanza una cifra total de 416.500 habitantes, repartidos así: una población blanca de 6.500; 10.000 negros, mulatos y mestizos; 400.000 indios, de los cuales 190.000 eran tributarios.

Juan de Velasco (1789, III, 52) calculó, para algo más tarde de 1645 una población quiteña de 85.000 habitantes de los cuales 30.000 eran indios. Esta autor (Velasco, 1789, III, 53) calcula que para 1759 en la ciudad de Quito había más o menos 70.000 habitantes divididos en españoles, mestizos, "indianos" y negros, incluyendo en estos últimos a mulatos y zambos. Del total, las dos sextas partes divididos entre blancos europeos y americanos, las otras dos sextas partes de mestizos, un sexto de indios puros y el sexto restante de mulatos y zambos.

Las cifras imprecisas sobre la población indígena entre 1560 y 1570, revelan, de todos modos, una merma violenta de la población causada por las guerras, las enfermedades y muertes prematuras, los trabajos forzados a los cuales estaba sometida (Rosenblat, 1954, I, 89 y ss).

En 1778 (Rosenblat, 1954, I, 193) se asignaban 531.799 habitantes a la Audiencia de Quito. En la Provincia de Quito había en 1781 unos 83.250 blancos, 213.287 indios, 12.559 negros libres, 2.553 esclavos. La ciudad de Quito en el año de 1780 tenía 17.860 blancos, 9.149 indios, 878 libres y 564 esclavos.

Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1826, ed. de 1953, 136) aseguran que para 1784 en los últimos empadronamientos, la ciudad de Quito alcanzaba entre 50 y 60 mil habitantes "de ambos sexos y de todas castas".

La vocación genocida de todo régimen colonial se confirma pues con los datos numéricos, del mismo modo que se confirma que la "leyenda negra" de España no es leyenda aunque sí una realidad tenebrosamente oscura.

A principios del siglo XIX Alejandro Von Humboldt (en su *Sudamericanische Reise*, Berlín, 1967, apud Haensch, 1980, 27-28) mencionaba: ". . . En el Perú y en Quito (Ecuador) uno puede defenderse sabiendo la lengua de los incas o quichua". La observación de este americanista muestra cómo a pesar de la asimilación lingüística al español, el quichua sigue siendo instrumento fundamental de la comunicación. El complejo fenómeno denominado aquí por mayor comodidad de mestizaje y aculturación, trajo consigo, como uno de sus rasgos característicos —y no de poca importancia—, la adquisición de la lengua española por una gran parte de la población sometida. El proceso inverso ocurrió igualmente, pero por razones obvias, no con igual intensidad.

Los condicionamientos concretos del colonialismo que acarrea la situación de dominancia del español, permiten caracterizar como diglósica (13) esta primera etapa de bilingüismo quichua-español. Debemos suponer sin embargo que por el mismo estatuto del quichua como lengua dominada, fueron esencialmente los hablantes de quichua los verdaderos bilingües, aunque su manejo del español debió traducirse en variados grados de bilingüismo. Por cierto está además el hecho, algunas veces señalado, de que amplios sectores sociales debieron usar como lengua materna alguna otra lengua vernácula y el quichua y el español fueron adquiridas en posteriores fases sucesivas, pero en contextos histórico sociales distintos.

Encomenderos, corregidores y misioneros fueron los primeros encargados de la evangelización y "educación" de los indígenas. En las condiciones de explotación y miseria a las que la población indígena estuvo sometida, la adquisición y aprendizaje del español debió ser casi nulo, pero además lento y doloroso

y paradójicamente anhelado. Esto último, como lo veremos más adelante, se inscribe en el fenómeno de la alienación en general y de la alienación lingüística en particular.

Juan de Velasco (1789, III, 58) decía que los primeros 53 años siguientes al establecimiento de los españoles en Quito "pueden llamarse sin agravio, los años de la ignorancia". Claro que esta afirmación pese a su valor de denuncia encierra también matices de una implícita subordinación puesto que la aludida "ignorancia" ha de medirse en términos de lo que se ignora de Europa, eje y centro de la "civilización", opuesto "natural" por tanto de nuestro "salvajismo" y "barbarie" americanos. (14).

Plantear la cuestión del mestizaje, del bilingüismo y de la aculturación por fuera del contexto de las clases y de los grupos nacionales, siempre trae consigo el riesgo de sobredimensionar aspectos que en la realidad concreta son factores determinados y no determinantes, efectos y no causas.

Tomando como ejemplo antes que como verdadera variable la cuestión educativa (15) baste recordar que durante el régimen colonial la multiplicidad de requisitos económicos y raciales (por tanto racistas) para acceder a una institución educativa hacía poco menos que imposible tal acceso.

Solo en 1555 los franciscanos crearon en Quito la escuela elemental que se llamó Colegio de San Andrés. En esta escuela se destinó parte de la atención a niños indígenas a quienes se les enseñaba la lecto escritura así como cánticos y plegarias religiosos. El colegio funcionó por un cuarto de siglo bajo la dirección de los franciscanos hasta que en 1581 pasó a poder de los agustinos bajo el nombre de San Nicolás Tolentino (Uzcátegui, 1951, 11, 12).

En la época de la Real Audiencia de Quito (1563 en adelante) las escuelas primarias eran en numero reducidísimo. Había escuelas primarias en Quito, Guayaquil, Cuenca, Ibarra, Loja, Latacunga y, algunas de ellas eran gratuitas.

En 1575 se establecieron en Quito, por acción de los jesuitas los estudios en letras humanas.

En 1595 se fundó en Quito el Colegio Real y Seminario Mayor de San Luis.

También en Quito, en 1620, se fundó la Universidad de San Gregorio. Allí mismo, en 1688, el Colegio Real de San Fernando y el mismo año la Universidad de Santo Tomás de Aquino.

La Iglesia —con una independencia relativa frente al aparato del Estado— controlaba la educación e hizo uso de las lenguas vernáculas, especialmente el quichua, para la formación de doctrineros indígenas cuya función instrumental era la de agilizar los mecanismos y procesos de tributación. El por qué un sistema de educación tan selectivo incorporó a algunos miembros de la "nobleza" indígena es comprensible en la medida en que se entiende que tales individuos formaban parte de una verdadera estructura de mediación. Ya se ha señalado aquí las alianzas que se establecieron entre las élites indígenas locales y los colonizadores. Este mecanismo contribuyó al afianzamiento del aparato administrativo colonial (tributación, reclutamiento de mano de obra, legitimación de un poder "natural" que en realidad legitimaba la autoridad colonial, etc,).

La formación de una élite religiosa y laica explica el temprano desarrollo de las universidades sin que antes se extendieran servicios educativos en los niveles más bajos (Vasconi, 1972, 9-10).

La educación de las masas en general y la de los indígenas en particular, quedó, por obvias razones, descuidada y desarticulada.

Aparte del Colegio San Andrés que, como lo hemos visto, tenía algunos cursos dedicados a las élites indígenas, no había escuelas primarias dedicadas a los pueblos indígenas.

La situación con respecto a la población indígena que no hablaba el quichua (nos referimos aquí a algunos grupos de la región oriental) fue aún peor, porque los misioneros los alfabetizaron en quichua y no en sus lenguas y aunque se generalizó aun más el quichua, el aprendizaje del español se retardó (Uzcátegui, 1951, 58-59).

Durante la época colonial lo que se enseña a los indígenas se reduce a nociones de religión, catecismo y **no siempre** la escritura. A menudo los mismos indígenas "rezadores" instrumentalizaban el adoctrinamiento, funcionalizando consiguientemente los aparatos de dominación y control ideológico y político.

De allí, que es en la naturaleza del propio sistema colonial en donde ha de encontrarse la explicación para las distorsiones que ocurren en materia educativa. Es desde la primera etapa colonial el que la cobertura educativa tendencialmente se dirige a las áreas urbanas antes que a las rurales, como consecuencia general de las políticas coloniales que permiten el crecimiento acelerado de las nacientes urbes a expensas del campo.

En resumen, la educación de este período se caracterizó por una interpretación moral, religiosa, especulativa y eurocéntrica, que, haciendo uso de categorías lógico abstractas y empleando un verbalismo acrítico induce todo un proceso de desarraigo cultural y psico social.

El uso de las lenguas vernáculos como el del español se reduce, como hemos visto, a una cuestión funcional. Esta última (la lengua española) se emplea en la medida en que las relaciones sociales de trabajo convertían al uso en indispensable o útil. En estas condiciones, el aprendizaje del español **a través de la escuela** fue necesariamente lento dado el ya señalado carácter elitario del sistema educativo. No hace falta discutir las enormes insuficiencias pedagógicas de tal proceso, insuficiencias que, con variantes, no han sido superadas hasta el presente.

En condiciones de un bilingüismo diglósico, el aparato escolar normalmente difunde no solo la lengua dominante sino la norma o forma standard de la lengua dominante. De allí que, como es presumible, en la primera etapa de bilingüismo, no es la escuela sino las condiciones concretas de la existencia del pueblo indígena las que van a favorecer o inhibir la adquisición del español. Esta observación es extensible incluso hasta el día de hoy, puesto que la incapacidad del sistema educativo, deja al margen a más del cincuenta por ciento de la población en edad

escolar que virtualmente podía haber accedido al mismo. Por otro lado, la ausencia de una verdadera política nacional de educación bilingüe hace que el tratamiento pedagógico que se da al español (como lengua materna y no como segunda lengua) reduzca las posibilidades de eficacia del proceso.

Retomando el aspecto de una primera etapa de bilingüismo y de contacto de lenguas (expresión de Weinreich, 1953) suponemos que en esta fase se debió manifestar principalmente una influencia del español sobre el quichua, sobre todo el dominio del léxico, pues el ingreso de nuevas cosas y conceptos presupone también el ingreso de nuevas palabras o unidades léxicas, las cuales, en teoría, pueden adaptarse a la fonética de la lengua receptora o incorporarse en ésta con los fonemas y alófonos de la lengua donante. Claro está que el proceso también ocurre a la inversa, es decir, el español tuvo que incorporar a su sistema palabras indígenas para las cosas no conocidas.

El proceso de mestizaje que, en una matriz colonial supone la "integración" de lo indígena bajo patrones de una subordinación global, debió contribuir a un abandono gradual de la lengua quichua para adoptar el español, después de por lo menos una generación de bilingües. Es claro que estos sujetos debieron hablar el español con los hábitos de su lengua primaria (16) factor que a su vez condicionó los primeros desarrollos dialectales del español, sobre todo en la Sierra ecuatoriana.

La República

Con la Independencia iniciada en Quito en 1809 (y consolidada por la batalla de Pichincha de 1824) se afianza la incipiente burguesía criolla que de manera alguna puede representar o expresar los intereses de los sectores populares, por lo cual, continuará la subordinación interna de los mismos(17).

Aunque las guerras de independencia sumieron al país en una trágica pobreza, la situación indígena no cambió. Por el contrario, aún a nivel conceptual, se ha negado el papel de indígena en las mismas y solo tardía y esporádicamente se ha reivindicado su trascendencia histórica (Zubritski 1979).

Desde un punto de vista socioligüístico hay que suponer que para la época el español ganó más terreno (18) aunque no por ello desaparecerán las lenguas vernáculas.

Desde la perspectiva de los sectores populares e indígenas la Gran Colombia (1824-1830), pese a los sueños de Bolívar, no implica ningún reordenamiento estructural que reivindicara sus necesidades y demandas.

Después de la disolución de la Gran Colombia (1830), siendo ya el Ecuador República independiente —léase legalizada la articulación del Estado independiente al mercado mundial—, los sectores marginales continúan siéndolo dada la estructura agraria del país, caracterizada por la concentración de la tierra en pocas manos. Este hecho es la condición definidora de las relaciones económico sociales, que se traducen en la pobreza de la gran mayoría de ecuatorianos (19).

Después de la disolución de la Gran Colombia —y tomando nuevamente como ejemplo la cuestión educativa— el presidente Flores promulga el 16 de enero de 1833 un demagógico decreto de ley favoreciendo la educación de los indígenas. El artículo primero de este decreto estipula que todas las parroquias del Estado deberán tener al menos una escuela primaria para indígenas. El artículo segundo establece que los indígenas aprendan de manera gratuita moral, cívica, lectura y escritura y la Constitución del Ecuador. Como es de suponer, este decreto afectaba los intereses de las comunidades religiosas y, como lo señala Uzcatégui (1951, 15) tuvo que ser derogado.

En este caso, como en otros, no debió ser difícil para Flores ceder a las presiones, sabiendo como se sabe de los oscuros pactos que caracterizaron su régimen (20).

En un sentido crítico, lo único que aporta este dato es el hecho de que el Estado reclama para sí el control del aparato educativo, aunque en la práctica este control tenga que ser largamente disputado con la iglesia.

Más tarde, en la presidencia de García Moreno, se crea en

los establecimientos de los Hermanos Cristianos una sección donde se preparan maestros indígenas para enseñar a indígenas (Uzcátegui, 1951, 15). La falta de seguimiento y de documentación al respecto impide valorar y evaluar lo ocurrido.

Con el liberalismo mejora la instrucción pública en general, pero como en los años precedentes no cambia la situación del indígena. En 1906 el presidente Eloy Alfaro dispone que los propietarios de tierras donde vivan por lo menos veinte niños hijos de jornaleros o empleados, estarán en la obligación de abrir una escuela primaria mixta (Uzcátegui, 1951, 23), pero la ley tampoco se cumplió. Solo años más tarde, con fondos del Estado, se abrieron escuelas a este propósito. El incumplimiento a la referida ley confirma la disputa Estado-Iglesia por el control ideológico del aparato escolar.

El "indio" Alfaro, como lo llamaban peyorativamente su enemigos, abolió los tributos y diezmos que pesaban sobre los indígenas y consagró algunos derechos sociales en su Constitución de 1906. Este constructor del país, amigo de Martí, emprendió obras de infraestructura de alcance nacional. Promulgó los códigos mercantil, penal y de procedimiento; impulsó la modernización del aparato administrativo del Estado. La apertura democrática que se iniciaba se desvaneció con su muerte, el 12 de enero de 1912.

A lo largo de la vida republicana la ampliación relativa de una participación popular paradójicamente actuó en favor de una creciente hispanización.

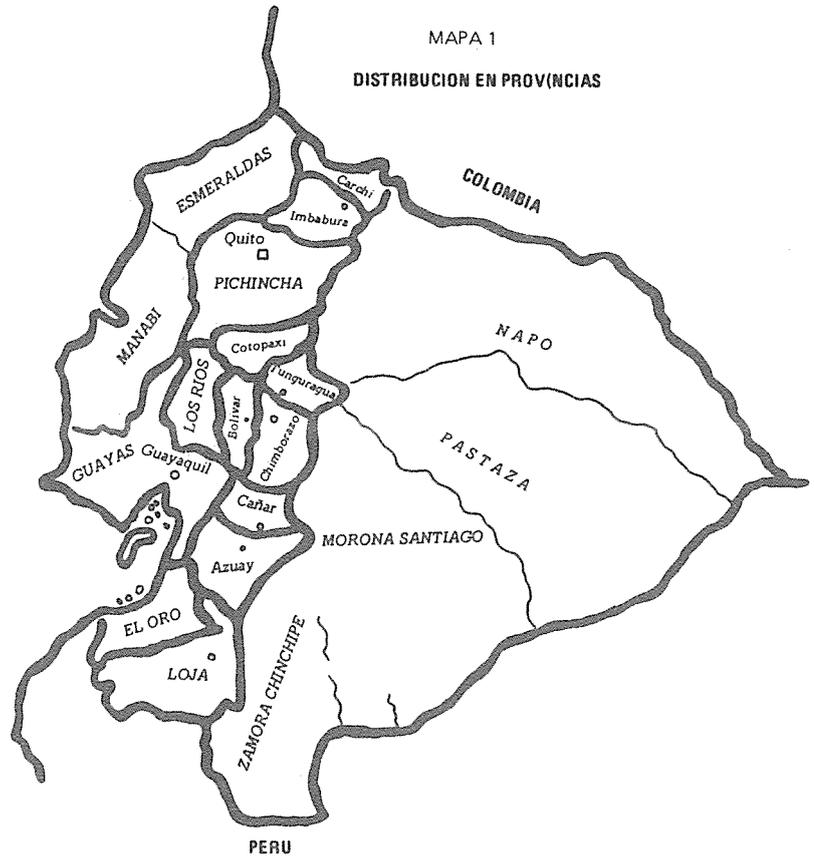
Retomando la perspectiva crítica de que nuestra realidad social ha de abordarse desde la contradicción de clases y la contradicción nacional cabe plantear que es esta contradicción no resuelta la que explicaría el fenómeno de abandono, incluso deseado, de las lenguas vernáculas. Este proceso, resultado de una política profundamente antidemocrática, se inscribe en el de la alienación lingüística, cuyo contexto histórico social es siempre el colonialismo y sus secuelas contemporáneas. La alienación lingüística, como es obvio, es parte del fenómeno de la alienación en general, de allí su incidencia en **todas** las esferas del comportamiento social. Muchos hispanófilos querrían ver

en ello una especie de selección "natural" de las lenguas, cuyo implícito o explícito presupuesto básico es el de la superioridad del español. Por cierto una suposición de este tipo no tiene ninguna base histórica real, pues está probado que allí donde existen las condiciones de una verdadera democracia la lengua no solo que se convierte en el instrumento de la conciencia crítica sino que además ésta constituye el instrumento de la producción del conocimiento. fomentándola y enriqueciéndola.

Lo expuesto obliga a una reconceptualización de la problemática sociolingüística del Ecuador. La denominada "integración" del indígena del "desarrollo nacional" ha tenido hasta el presente, como verdadero punto de partida su integración **real** en las estructuras económico sociales de la subordinación. La secular dominancia de la nacionalidad hispanohablante y el proceso de alienación y anomia lingüísticas que ocurre en el seno de las nacionalidades oprimidas, es el marco que ha determinado y sigue determinando el fenómeno del bilingüismo. Es por ello que, en el caso que nos ocupa, efectivamente existe la **influencia del quichua sobre el español**. Este fenómeno presupone una etapa histórica en la que los quichuahablantes se convirtieron en bilingües y también la transformación de monolingües quichuas en monolingües que perdieron el quichua pero modificaron la estructura del idioma dominante. Este cambio total de quichua al español no permite hablar de una acción del sustrato quichua en el español. En otras palabras equivale a lo que Weinreich (1953) llamara "interferencia en la lengua", distinguiéndola de la "interferencia en el habla" de los bilingües. Por supuesto está también el fenómeno de los bilingües que continúan siendo bilingües y que por lo tanto siguen configurando a partir de sus actos concretos de habla la estructura dialectal del español.

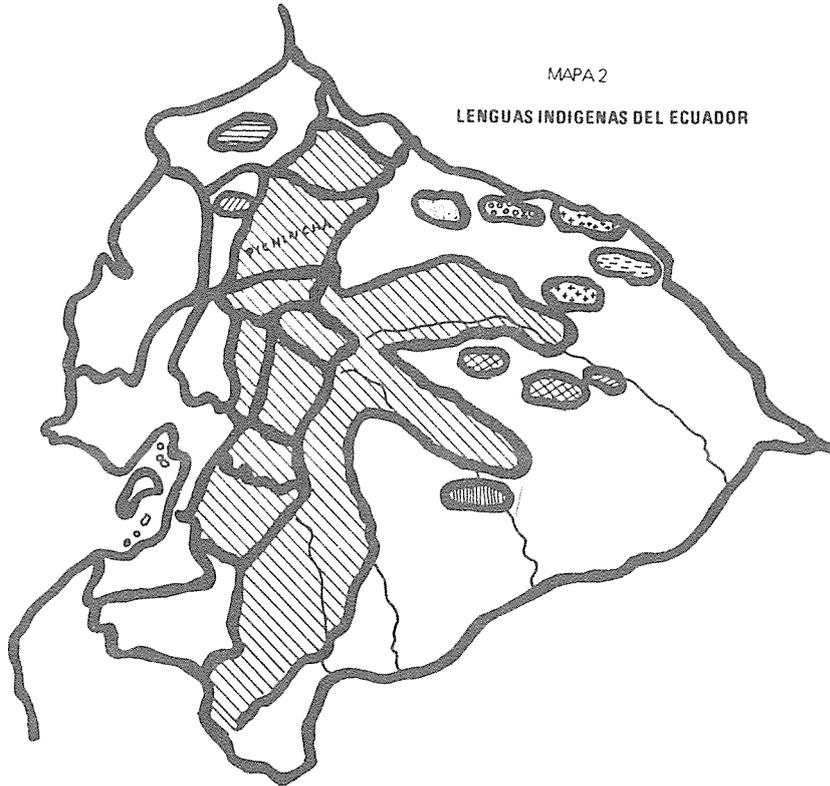
Este proceso último no ha terminado y, felizmente, no implica, como a muchos les gustaría suponer, la desaparición de ésta y otras lenguas vernáculas. La persistente vocación de sobrevivencia y la construcción de condiciones concretas de una verdadera democracia apuntarán hacia el fortalecimiento de los grupos nacionales y con ello, hacia la consecución de sus reivindicaciones, entre las cuales, inevitablemente estará siempre su lengua. (Ver. Mapas 1, 2)

MAPA 1
DISTRIBUCION EN PROVINCIAS



MAPA 2

LENGUAS INDIGENAS DEL ECUADOR



-  = QUICHUA
-  = CAYAPA
-  = COLORADO
-  = COFAN
-  = TETETE
-  = SIONA
-  = SECOYA
-  = WAORANI
-  = SHUAR

NOTAS AL CAPITULO I

- (1) Nos referiremos con **quechua** a la lengua general, mientras que **quichua** designará a la lengua hablada en el Ecuador.

- (2) Véase por ejemplo para el antiguo Perú los casos citados por Torero (1972, 66 y ss). En la antigua provincia de Vilcas Guamán (hoy departamento de Ayacucho) según una relación de 1586, se hablaba aymara junto con la lengua general o quechua además de otras lenguas. También en una relación del repartimiento de Atunsora, 1586, se dice que entre los departamentos de Ayacucho y Apurímac se hablaba la lengua general (Q), el aymara y otras lenguas "huahuasimi" o lenguas "fuera de la general". Otra relación del mismo año de 1586 hecha por el Corregidor de Condesuyos y Chumbibilcas menciona un "quichua" que **no** es la lengua general y probablemente, señala Torero, era otra designación del aymara. En el documento constan menciones a la lengua **chumbibilca**.

En áreas de habla aymara para fines del s. XVI igualmente se hablaban otros dialectos, quizá del **puquina**.

En la provincia de Huarochirí y quizá además en Canta se hablaron probablemente dialectos del **aru** como lo

infiere Torero del análisis de expresiones como **auquisna** "nuestro padre creador" y **chaycasna** "nuestra madre" que aparecen en los textos del quechua huarochiriense recopilados a fines del XVI por el extirpador de idolatrías p. Francisco de Avila y traducidos hace pocos años por Arguedas (ed. de 1975) bajo el título de **Dioses y hombres de Huarochirí**.

- (3) Esto acontece también en la periodización de las dinastías de los Incas. Como lo advierte Pease (1972, 15-16) las épocas míticas de Manco Cápac deben distinguirse del periódico estatal de Pachacuti con quien se inicia "el momento del ordenamiento andino".
- (4) Pease (1972, 88) apunta que nunca existió el Reino de Quito y tampoco por tanto "la presunta herencia materna de Atahualpa".

Jijón y Caamaño (1919, 413) descarta el que los incas hubiesen sucedido a los shiris, lo cual lo probaría la inexistencia de un arte propio. El autor también descarta la noción de una lengua **cara**. Para este autor el Ecuador del siglo XV" estuvo unificado, si no totalmente, por la voluntad de una nación enérgica y viril, como los jíbaros y los chimús". El mismo añade que los españoles encontraron en el actual Ecuador el quichua y las lenguas aborígenes que se habían hablado en sus territorios propios siglos atrás. La toponimia de origen aymara en el sur del Ecuador puede relacionarse con una invasión Tiahuanacota (Jijón y Caamaño, 1919, 407) pero descarta una expansión aymara al norte del Ecuador de modo que, las voces aymaras "son debidas al establecimiento de mitimaes collas, durante el imperio de los incas".

El problema parece residir en parte en la palabra "reino" que el P. Juan de Velasco utilizó con criterio europeo. Es posible que la misma lectura "eurocéntrica" impida entender que dicho "reino" nos remite a la existencia de pueblos y nacionalidades confederadas que habían alcanzado un grado no despreciable de desarrollo y he-

gemonía, de allí sus propias posibilidades de resistencia a los incas primero y a los españoles después.

Con todo, Jijón y Caamaño (1919, 413) se pregunta: ¿"Fue una confusa memoria de estos antiguos reinos, oscurecida por el tiempo, adulterada por el recuerdo del imperio incásico, la que recogió Velasco en su Historia?"

- (5) Para Guamán Poma (apud Pease, 1972, 91) Atahualpa había sido hijo de una indígena de Chachapoyas; Ciesa (apud Pease, 1972, 91) lo hace hijo de una india **quilaco** Pease (1972, 94) sugiere que la "princesa" Pacha no es sino una invención de J. de Velasco.
- (6) El asunto de la "primogenitura" de Huáscar así como el de la "ilegitimidad" de Atahualpa constituye la aplicación de nociones europeas a un contexto histórico social completamente distinto y, por fortuna, ya superado.

En realidad el conflicto entre Atahualpa y Huáscar no puede reducirse a lo "ilegítimo" versus lo "legítimo", etc. Incluso algunos sectores cuzqueños que, para la historiografía tradicional son los defensores de la "legitimidad" de Huáscar, no apoyaron su candidatura al trono. **Ninan Cuyochi**, uno de los líderes de la oposición aspiró al puesto del Inca. Entre los opositores cuzqueños a Huáscar cabe también destacar a **Chusquis Guamán** (Ver Pease, 1972, 92, 93, 96, 101).

- (7) Aunque en muchos aspectos no concordemos con la exposición de corte idealista de Andrade Reimers (1978) en relación a los sucesos de Cajamarca hay que advertir que el autor también desmitifica aquellas nociones de la superioridad, inteligencia, valor, etc. de los españoles frente a la cobardía, superstición, inferioridad, etc., de los incas y los pueblos hegemonzados a partir del Tawantinsuyu.
- (8) Los orejones cuzqueños que llegaron a Tumipamba según Pease (1972, 57-58) sustrajeron la imagen solar del templo. Para controlar la situación Huayna Cápac utili-

zó el recurso de acudir al oráculo femenino que "transmitió" el mensaje apaciguador de Mama Ocllo.

- (9) A menudo historiadores ecuatorianos han denominado de "traición" las alianzas de los cañaris con los incas. Tal tesis o mejor tal discurso chauvinista, no puede ser sustentado con seriedad. Una dimensión que tendría que ser incorporada en un análisis contemporáneo es el hecho de que precisamente las alianzas políticas de este pueblo, en su momento, crearon las mejores condiciones posibles para su supervivencia.

Las alianzas cañari-incas parecen remontarse a la época de Pachacuti y se mantuvieron incluso hasta el levantamiento de Tupac Amaru (Ver: Miño Grijalva, 1978); (Pease, 1972, 61 y ss; 102; 107; 109).

Por otro lado, los cañaris no eran "ecuatorianos" en el sentido contemporáneo y las alianzas políticas de la época no obedecen a lo que, desde la perspectiva de los Estados modernos de Ecuador y Perú, deberían ser las virtuales lealtades étnicas. Así por ejemplo en el conflicto Atahualpa-Huáscar, los "peruanos" de los curacazgos de Chíncha, los del valle del Mantaro y los chachapoyas apoyaron al quiteño y no al cuzqueño.

No se puede entonces aplicar criterios extra históricos al análisis y comprensión de dichos sucesos. Ver sobre el problema Pease, (1972, 102, 106). Sobre la existencia y organización de puruháes y cañaris J. de Velasco (1789, III, 175 y ss). También Peñaherrera de Costales (1961, 60-69). Sobre las lenguas puruháe y cañar, Jijón y Caamaño (1919).

- (10) Los chachapoyas que en un momento apoyaron a Atahualpa contra Huáscar apoyaron posteriormente a los españoles contra el Cuzco. El **hatun** curaca Guamán, quien fuera nombrado tal por Atahualpa, dio dicho apoyo a los españoles. Similar fue la actuación de los **huancas**. Tal posición "anti" cuzqueña de los grupos que antes habían apoyado a Atahualpa es en el fondo

una defensa por la autonomía o sobrevivencia de sus pueblos. (Ver Pease, 1972, 113, 114).

- (11) Me refiero al movimiento del **Incarrí** y otros movimientos "milenaristas" como el del **taki onqoy** (Pease, 1972, 117 y ss; Curatola, 1977) Sobre el discurso "utópico" de los Andes ver también Urbano (1977).
- (12) Para Günter Haensch (1980) la comunicación entre los españoles e indios tuvo tres fases principales:
- 1) la fase primitiva de comunicación mímica, ampliada por el conocimiento mutuo de algunos elementos lingüísticos,
 - 2) La etapa de los intérpretes tanto indios como españoles,
 - 3) La difusión paulatina del español entre los indios y el uso por parte de los españoles de lenguas generales como el guaraní o el quechua.

El mismo autor (Haensch, 1980, 7) señala que en esta primera etapa el procedimiento de retener a la fuerza a los indígenas no era extraño. En el Diario de Colón consta que en su primer viaje apresó seis indios "para que aprendan a hablar". Tal procedimiento convertido en método regular por Colón y los conquistadores fue incluso reglamentado por Real Ordenanza de 1526, la que autorizaba tomar en el descubrimiento uno o dos indios pero no para servirse de ellos como intérpretes.

El Fidalgo de Helvas (apud Haensch, 1980, 8) refiere que en la expedición de Hernando de Soto a la Florida:

" . . . tomaron 1000 piezas entre indios e indias así allí como en cualquier otra parte donde hacian entradas, el capitán escogía una pieza o dos para el gobernador y las otras repartían entre sí y los que con él iban. Las mujeres y mozos de poca edad, cuando estaban separados cien leguas de su tierra, los lleva-

ban sueltos y en muy poco tiempo entendían la lengua de los cristianos”

En la segunda etapa delimitada por Hensch, es decir la de los intérpretes, estos procedían en primer lugar de los indios que Colón llevó a España y los trajo de vuelta a América en su segundo viaje, tomando en cuenta que en su tercero y cuarto viajes también tomó prisioneros.

Más tarde, y en lo que se refiere a la conquista del Perú, Bartolomé Ruiz, práctico de Francisco Pizarro, llevó consigo dos jóvenes de Tumbes para que aprendieran el español. El mismo Pizarro dejó a dos de sus compañeros en Tumbes para que aprendiesen la lengua y las costumbres indígenas. Así mismo se llevó consigo a tres indios de Tumbes para que aprendieran el español.

Ya en 1583 Felipe II emitió dos ordenanzas sobre el papel de los intérpretes en los tribunales.

(13) Para el sentido inicial de **diglosia** ver Ferguson (1959) y la concepción crítica de Vallverdú (1972).

(14) Tempranamente Martí (ed. de 1970) expresó estas ideas. En su ensayo “Nuestra América”, publicado en el periódico **El partido liberal** de México el 30 de enero de 1891, aborda y critica el problema del racismo así como el snobismo o intelectualismo que no reconoce las propias raíces americanas.

Ver también Fernández Retamar (1973) quien, tomando como punto de partida el pensamiento martiano, recupera para la nueva América el término caníbal ----> calibán.

(15) Ver al respecto Moya (1975).

(16) El mismo proceso es observado en el Perú por Cerrón-Palomino (1980) quien lo denomina como de “ladinización”. El autor, hablando del significado de la conquista y colonización, retoma el planteo de Guamán Poma para

quien en estas nuevas condiciones políticas estaba el “mundo al revés”.

Con mucho acierto Escobar (1972, 21) hablando también de la conquista española del antiguo Perú expresa que:

“El sistema colonial genera, pues, un reordenamiento sociolingüístico, en el que la discriminación aparece como una resultante de la estructura socioeconómica y de ser reflejo en el plano del lenguaje, como en el de la cultura entera.”

Más tarde (Escobar, 1978) señalará que el español hablado por los bilingües —al que denomina **interlecto**— contribuirá a la dialectalización del español en el Perú.

- (17) El esquema colonial, señala Escobar (1972, 21) “no es cancelado con la independencia, subsiste, integrado al sistema de relaciones del capitalismo mundial”.
- (19) Esteban del Campo (1980) plantea que desde 1880 tal proceso tiene su raíz en las actividades productivas de la agroexportación, fenómeno que incidirá a su vez en la hipertrofia de las principales ciudades de Quito y Guayaquil, las cuales irán concentrando cada vez más funciones y recursos.
- (20) La primera edición del periódico **El Quiteño Libre** acusó de fraudulentos manejos al régimen florealino. Flores llegó a la aberrante corrupción de hipotecar por 330 mil pesos las rentas de la República y las de la Aduana de Guayaquil. La suma aparentemente se empleó en la compra de sus haciendas La Chima y La Elvira.

CAPITULO II

EL QUICHUA DE QUITO

El protoquichua del Ecuador

En estos últimos años la mayoría de estudiosos postulan la existencia no solo de un protoquichua, sino incluso de un protoquichua-aymara, para lo cual se han basado en la similitud de trazos gramaticales, fonológicos y léxicos de las dos lenguas. Estos estudiosos han utilizado, principal, pero no exclusivamente, los principios de la glotocronología desarrollada por Swadesh.

M.J. Hardman de Bautista (1965, 1966-a, 1966-b) con sus estudios sobre el **jaqaru**, como lo señaláramos en el capítulo anterior, ha contribuido notablemente a la teoría de una proto-lengua común para el área.

Entre los aspectos de orden fonológico que han contribuido para postular la existencia de un protoquichua-aymara está el de la existencia en el quichua de Cuzco y Bolivia, de las series triples oclusivas: normales, aspiradas y glotalizadas, que se originarían en un sustrato aymara (Torero, 1964, 463-464), puesto que también se encuentran en aymara.

La cuestión de quechuización de zonas aymaras en el siglo XVI ya ha sido planteada anteriormente y los estudios con-

temporáneos (Torero, 1972) muestran que efectivamente ocurrió la acción del sustrato aymara en el quechua cuzqueño. Parker (1972,115) señala que el quechua boliviano moderno es el único que desciende del quechua cuzqueño moderno.

La noción de que el quechua cuzqueño dio origen al resto de dialectos quechuas es una posición hoy superada y tenía como sustento el que los incas partieron de la ciudad sagrada en sus avanzadas de conquista. El conocimiento de que el Incario era en realidad un estado multinacional (Cerrón-Palomino, 1980) y que su clase dirigente en un período inicial se quichuizó así como quichuizó los pueblos conquistados, echa por tierra aquella tesis del origen cuzqueño de todos los dialectos quechuas. El hecho del carácter sagrado del Cuzco en el Tawantinsuyo y el que los incas oficializaran el quechua en sus dominios ha contribuido a la confusión antes mencionada (Parker, 1972, 116) aunque no hay que olvidar que en plena quichuización inca subsistieron y aun coexistieron las **huahuasimi** lit. "lenguas infantiles" (Parker, 1972, 116, traduce por "indígenas extranjeros") o lenguas de los grupos conquistados.

Ya se ha mencionado que J. de Velasco (1789,I,156) propagó la versión de que Huayna Cápac se sorprendió al encontrar que en el actual Ecuador se hablaba el quichua antes de su arribo. Garcilaso parece haber sido entre los primeros en relatarlo (Parker, 1972, 116) y, aparentemente, nuestro historiador tomó de allí el dato.

El origen de la difusión del quechua parece ser la costa sur y los Andes centrales del Perú. En el caso ecuatoriano, hemos postulado una difusión del quichua previa su expansión oficial, basándonos en criterios como la existencia de vínculos e intercambios económicos y otros tipos de alianzas que tuvieron que dejar sus huellas no solo en el plano lingüístico sino en otras esferas de la vida económica, social, cultural, etc.

Desde un punto de vista lingüístico, rasgos fonológicos (oclusivas normales, aspiradas y glotalizadas) y gramaticales efectivamente muestran la divergencia mínima entre los quechuas cuzqueño y boliviano. Los dialectos ecuatorianos de la Sierra muestran rasgos alfónicos de las glotalizadas e incluso fonemas

aspirados (p.e. en Chimborazo) aunque este aspecto de la fonología no compatibiliza con rasgos de la morfosintaxis de los dialectos cuzqueño y boliviano.

Longacre (1968, 404, 405, 408) planteaba que el quichua ecuatoriano antes que originarse en el cuzqueño parece más bien una extensión de algún dialecto del norte del Perú. Este razonamiento nos parece válido si al aceptarlo no descartamos además la existencia de fujos migratorios más sureños que trajeron en sus dialectos las mencionadas series triples de oclusivas. El razonamiento no excluye tampoco la posibilidad de que un quichua cuzqueño definitivamente aymarizado fuera traído por los administradores imperiales que debían residir en el norte del Tawantinsuyu. Así, aunque existen similitudes fonético fonológicas (aspiradas y glotalizadas) en otros aspectos fonéticos, fonológicos, léxicos y gramaticales, el quichua ecuatoriano mantiene profundas divergencias con el cuzqueño. Esta última observación fue asumida por Longacre (1968, 404 y ss) quien adicionalmente plantea que: (1) el protoquichua tiene aspiración y glotalización, y, (2) el quichua y el aymara están genéticamente relacionadas.

Si aceptamos que el protoquichua ya poseía la aspiración y la glotalización, creemos que no es necesario apelar a la explicación de un sustrato aymara "directo", aunque no se descarte tampoco los flujos de mitimaes aymaras que posteriormente llegaron, ya en la administración imperial o de flujos, incluso anteriores y que pudieron haber llegado si no a Quito, sí a lo que hoy es el sur del Ecuador.

Torero (1964) clasificó los dialectos actuales de la lengua quechua en "Quechua I" y "Quechua II", este último a su vez se clasifica en A, B y C. El Quechua I comprende los dialectos de Huaylas, Conchucos, Los Huayhuash occidental, medio y oriental, valle del Mantaro, Huánuco-Marañón, y, Huanuco—Huallaga. El Quechua II-A: Pacaraos, Lincha y Cajamarca, incluyendo el subdialecto del departamento de Lambayeque; el Quechua II-B: Lamas, ECUADOR, Uyacali, costeño; Quechua II-C: Ayacucho, Cuzco, Bolivia y Argentina.

El mismo Torero propuso más tarde (1972, 76 y ss) algunas reubicaciones y nuevas denominaciones, dejando su pro-

posición en los siguientes términos:

Quechua I o Huayhuash
Quechua II A o Yungay
Quechua II B y Quechua II C o Chinchay

En lo relacionado al Chinchay (y particularmente a su QIIB que incluiría al Ecuador) el autor (Torero, 1972, 81) señala que todas sus hablas exhiben una "extrema diversidad dialectal" debido a su antigua dispersión (su influencia se advierte, según Torero, incluso en los dialectos huayhuash más sureños).

La primera clasificación de 1964 de Torero e incluso las modificaciones del mismo autor, coinciden en lo fundamental con las que Parker independientemente hiciera desde 1963 en adelante. (Ver: Parker, 1963, 1969-b; también 1969-a e incluso 1972). Este autor llama "Quechua B" (QB) al "Quechua I" de Torero y "Quechua A" (QA) al "Quechua II" de Torero. El mismo Parker (1969-b,74) presenta una clasificación de Proto-Quechua A, que es reproducida aquí por incluir los dialectos ecuatorianos. Este autor plantea una etapa común para el ecuatoriano y el peruano de la Costa y el sur. (Ver. Fig.2). Esto implica que "Proto-Ecuadorian— Southern" (Prot-ecuatoriano sureño) precede a "Proto-Ecuadorian" (Protó-ecuatoriano).

En un trabajo posterior (Parker, 1969-d,196) nos presenta los cuadros fonológicos que reproducimos a continuación (Cuadros 1, 2) así como un esquema del "Proto Ecuatoriano" (Parker, 1969-d, 157) que también reproducimos (Vease Fig. 3).

Parker planteó más tarde (1972, 117-118) que los quichuas cuzqueño y boliviano (su QB) cambiaron más aceleradamente que el resto de dialectos de Quechua B y que, los rasgos gramaticales de estos últimos, más conservadores que los modernos cuzqueño y boliviano habrían heredado tales elementos del protoquechua. Así mismo (Parker, 1972, 118) piensa que en el s XV los dialectos del QB y el cuzqueño representaban formas muy diferentes del quechua, que habían evolucionado independientemente antes de entrar en contacto gracias a la acción oficial de la administración inca.

Así, el cuzqueño incaico (el Chinchay Inca de Torero) para Parker (1972,118):

“Pudo ser una lengua franca o una lengua administrativa que no tuvo casi efecto en las lenguas nativas (QB y también muchos QA), y que desapareció rápidamente de todas las áreas donde no era el único quechua, el quechua nativo, luego que los españoles destruyeron el imperio” (el paréntesis es del autor).

Con estos argumentos Parker (1972, 118) buscaba demostrar lo siguiente:

Fig. 2

PROTO - QUECHUA A (Parker)

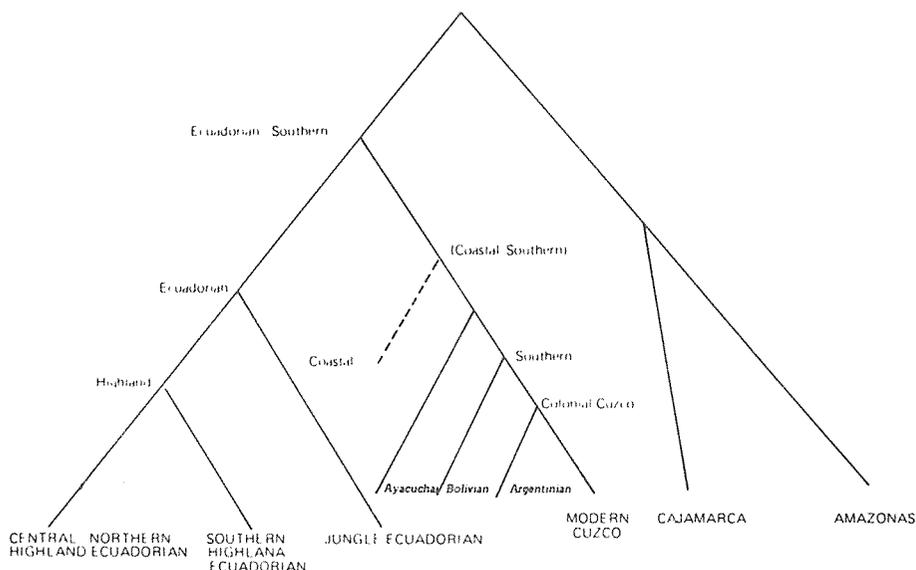
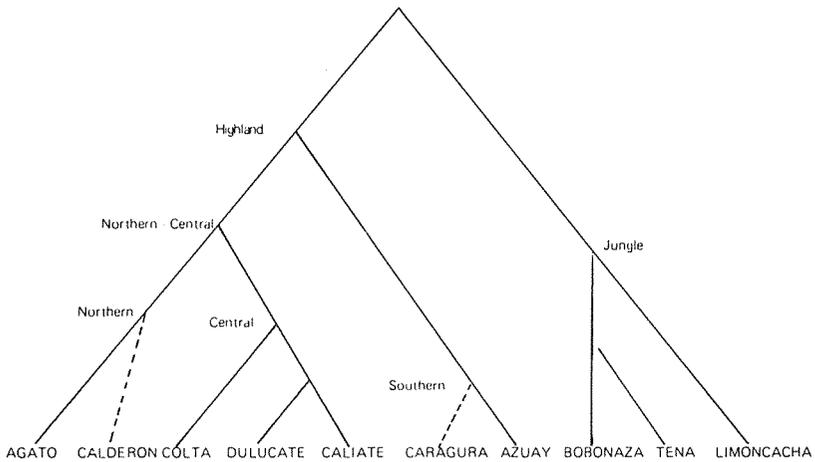


Fig. 3

PROTO - ECUADORIAN (Parker)



- (1) los dialectos QB no descienden del QB cuzqueño de los incas,
- 2) Los dialectos QA (que incluirían los del Ecuador, llamados QB por Torero) del norte del Cuzco son probablemente pre incaicos.

En suma, para Parker es consistente la noción del origen pre-inca del quichua ecuatoriano, así como la influencia temporal del quichua cuzqueño en estos dialectos.

Cuadro 1

Proto-Ecuadorian Southern

p	t	c	k	q
P''	t''	c''	k''	q''
p'	t'	c'	k'	q'
	s	š	h	
m	n	ñ		
	l	l̃		
	r			
w		y		
w		y		

Cuadro 2

Proto-Ecuadorian

		p	t	(c)	c	k
P''	t''		c''	k''		
(b	d			g)		
	s		š	h		
	(z		ž)			
m	n		ñ			
	l		l̃			
	r					
w	y					

(Contrastive segments due to borrowing in both Highland and Jungle are included)

La inclusión de **b,d,g** en Proto-Ecuadorian significa aquí que probablemente ya existían como alófonos, pero **z y ž** han ingresado principalmente en préstamos de otras lenguas nativas (Parker, 1969-c, 159), observación que también fue hecha por Torero (1964).

Para reconstruir el sistema del quichua que debió ser hablado en Quito y que presentamos a continuación (Cuadro 3, Q1) hemos consultado especialmente los datos de Torero (1964), Parker (1963; 1969-a, 1969-b, 1969-c, 1969-d, 1970); Orr y Longacre (1968), pero sobre todo, nos hemos servido de la información que nos podían proveer los dialectos vecinos, y, naturalmente, hemos asignado un papel muy importante a los rasgos alfónicos que subsisten hoy día en el área de Quito, tales como la glotalización y aspiración en posición inicial de sílaba y la supervivencia del alófono [q].

Por comparación de los estudios citados, establecemos el siguiente cuadro del sistema fonológico del quichua hablado en la región de Quito en la época aproximada de la llegada de los españoles:

Sistema fonológico del quichua que debió hablarse en Quito (Q1)

Cuadro 3

Q1

pʔ	tʔ	čʔ	kʔ	qʔ
p'	t'	č'	K'	q'
p	t	č ^v	k	q
z	s	ž	š	h
	ts			
m	n	ñ		
	l			
	r			
w	y			

Cuadro 4

Q1

i— a —u

Sistema fonológico del quichua hablado actualmente en Quito (Q2)

El sistema del quichua hablado en Quito se describe a continuación: (Cuadros 5,6). (1)

Cuadro 5

Q2

p	t			k
	z	s	ž	š
			č	h
m	n		ñ	
	l			
	r		ř*	
w	y			

* = en préstamos del español

Cuadro 6

Q 2

l — a u

En el quichua contemporáneo los sonidos {b,d,g,f,ʎ} , aparecen en préstamos del español, en palabras como **bueno, dedo, gusto, fruta, carro**: [bwéno, dédo, gústó, ʎrúta, káʎo] .

Con respecto a los sonidos{b, d, g, f} , en realidad no podemos asegurar que la incorporación al quichua haya alcanzado la etapa de la fonologización. Cabría también suponer que se trata de meros alófonos, de un tipo especial, ni combinatorios ni libres. En otros hablares también, y en otras lenguas, existe este tipo de alófonos que solamente se dan en préstamos extranjeros: no son combinatorios, porque su ocurrencia no depende del contexto fónico, y no son libres porque su ocurrencia no es enteramente optativa. Se usan regularmente en los préstamos pero, en las palabras nativas, la {b, d , g,} obedecen a procesos especiales de sonorización (2) y, en cuanto a {ʎ} es alófono de /p/.

Su incorporación definitiva a la lengua se manifiesta en el hecho de que los préstamos extranjeros no se acomodan siempre al fonetismo nativo; pero esto no prueba que se trate de fonemas. El carácter fonémico de un fono se debe mostrar por otros medios, no por el hecho de que ocurra en préstamos extranjeros (3). Aquí no emplearemos los métodos del análisis distribucional o de pares mínimos, puesto que en realidad el hecho de si {b, d, g, f, ʎ} son o no fonemas en el quichua actual, no pertenece a nuestro tema: aquí no estamos analizando la influencia del español sobre el quichua sino la influencia del quichua sobre el español, y resulta absolutamente evidente que los fonemas /b,d,g,f,ʎ/ del español actual de Quito no proceden del quichua.

Por lo tanto, dejamos abierta la cuestión de la naturaleza fonémica de {b, d, g, f} en Q2, y solo incorporamos /ʎ/, porque para este sí encontramos pares mínimos como karu/ káʎu lejos/ carro.

Oclusivas

Son /p,t,č,k/. Las variantes glotalizadas y aspiradas no son más que alófonos libres. Puesto que no es posible documentar /b,d,g/ como fonemas, no podemos hablar de la oposición sorda/sonora y llamaremos a esta serie simplemente oclusivas.

/p/ Oclusiva bilabial. Puede ir en posición inicial absoluta y de sílaba; seguida o precedida de cualquier vocal.

Ejemplos:

/pápa/ `patata´
/púpu/ `ombligo´
/píki/ `pulga´
/púru/ `totuma´
/ápi/ `mazamorra´
/úpa/ `bobo´
/sípu/ `arruga´

Como segundo elemento puede formar parte de las secuencias disilábicas: /kp/, /sp/, /šp/, /mp/ : {mb} , /rp/, /lp/, /žp/ : šp, /p, lp) , /wp/, /yp/.

Ejemplos:

/kp/ : /žukšikpi / `saliendo´
/sp/ : /káspi/ `palo'; /páspa/ `escoriación de la piel'; /čuspi/ `mosca´
/šp/ : **Quishpe** (apellido) /išpa/ `orina'; /čaríšpa/ `teniendo´
/mp/ : normalmente se sonoriza en [mb] :

/kažampa/ : {kažám̥ba} `hongo´
/pampa/ : {pamba ~ bamba} `lanura´
/úmpi/ : {úmbi} `sudor´
/hampatu/ : {hambátu} `sapo´

En algunos términos alterna libremente:

{ Kampúhmi ~ kambúhmi } `para ti´
{ čúmpi ~ čumbi } `faja´

/rp/ : /kúrpa/ `bola´
 /lp/ : /čǐlpi/ `cuerda de cabuya´
 /žp/ : proveniente de *ǵp que puede dar lugar a las variantes
 [ǵp, šp, 1p] :
 { aǵpa~ǵpa } `tierra´
 { túǵpa~tulpa } `fogón de tres piedras´
 /wp/ : čaupi `mitad´
 /yp/ : [čǎipi] ahí

Notas.— El fonema /p/ tiene [b] como alófono no solo después de nasal, sino también en algunos otros casos (Ver nota (2) a este capítulo):

- en la partícula /piš/ : [biš] `también´ : [yukábiš] `yo también´
- en la partícula locativa /-pi/ `en´ :
 [kitúbi] `en Quito´
 [káipi~káibi] `aquí´ (loc.)
 [čǎipi~čǐbi] `ahí´
- en la partícula [puh~buh] `para´
 [kampúhmi~kambúhmi] `para ti´
 [mikungapúhmi~mikungabúhmi] `para comer´

Aunque infrecuente, hemos registrado el alófono glotalizado seguido de vocal: [upʔiáhu] `tomando´

Hemos escuchado con el alófono aspirado las palabras:

 [p'únča] `día´
 [p'oringi] `tú andas´
 [up'iani] `tomo´
 [síp'u] `arrugado´
 [p'ukžáhmi] `(el está) jugando´
 [miǵp'úhu] `él está tragando´

El fonema /p/ tiene además el alófono [pʰ].

 [pukúna~ʔukúna] `soplar´
 [píte~ʔíte] `poco´
 [púyu~ʔúyu] `nube´

También en fonética sintáctica:

{wairapukuna ~ waira ɾ ukúna} 'el viento sopla' (/wayra/
+ / pukuna/)

Hemos registrado la alternancia de [p] con [h] en la palabra
/púnča/, también en fonética sintáctica :

{kaya púnča ~ kaya hunča} 'mañana' (día de)
{hayna punča ~ kaina hunča} 'ayer'

/t/ Oclusiva dental. Puede ir en posición inicial absoluta y de sílaba, precedida y/o seguida de vocal o diptongo.

Ejemplos:

{tánda} 'pan'
{túru} 'lodo'
{piti} 'poco'
{páta} 'escalera' o 'sobrepuesto'
{tjúka} 'saliva'
{hambatio} 'mocos', etc.

Como segundo elemento puede formar parte de las secuencias disilábicas: /kt/, /st/, /št/, /ht/, /nt/, /rt/, /lt/, /wt/, /yt/.

Ejemplos :

/kt/ : {úkto} 'hueco'
{úkta} 'pronto'
/št/ : {wísto} 'torcido'
/st/ : {st ~ št} {astáun aštáun} 'más'
/ht/ : {pipáhti} 'quién'
/nt/ : {en esta secuencia se sonoriza en [nd]} :
{índi} 'sol'
{kíndi ~ kínde} 'picaflor'; también antropónimo: **Quinde**.

Este procedimiento no es absolutamente regular. A veces, en el habla cuidadosa se conserva la secuencia primitiva /nt/, como en la partícula - **manta** :

{kitumanta} 'de', 'desde Quito'
{yakumanta} 'del río'
{ñukamánta~yukamánta} 'de mí = mío'

Normalmente sin embargo se pronuncia [—munda] .

/rt/ : {yawárta} 'sangre' (obj. dir.)
/it/ : {pálta} 'aguacate'
/wt/ : {amauta} 'sabio' (hoy casi en desuso)
/yt/ : {paĭtá} **Payta** (topónimo)

Notas.— /t/ no solo se sonoriza cuando va precedido de nasal, sino también en algunos otros casos:

-- en la partícula /ta/ de objeto directo (Ver nota (2) al presente capítulo):

/wasita/ : {wasíta~wasída} 'a la casa'
/wawata/ : {wawata~wawada} 'al niño'

A veces /t/ alterna con /r/ en la misma partícula /ta/:

{tandáta~tandára} 'al pan' (obj. dir.)

y en la forma: {čurahúska~čurahuska} 'con sombrero'.

Hemos registrado el alófono aspirado en:

{t' júka} 'babas'
{hambat' jo} 'mocos'
{t' un ínga} 'se derrumba'

/č/ Oclusiva palatal. Ocurre en posición inicial absoluta e inicial de sílaba.

Ejemplos:

{čánga} pierna
{čáki} 'pie'
{čúnu} 'arrugado'
{čúru} 'caracol'

{ kúču } 'rincón,' 'esquina'
 { čičúmi } 'preñada', 'encinta'
 { kíčwa } 'quichua'
 { áiča } 'carne'

Forma parte de las siguientes secuencias disilábicas: /kč/, /mč/, /nč/, /yč/.

Ejemplos:

/kč/ : { akča~ahča } 'pelo'
 { wakča~vahča } 'huérfano'
 /mč/ : { kámča } 'maiz tostado'
 /nč/ : { kánčis } 'siete'
 { sínči } 'duro', 'fuerte'
 { ánčui } 'vete' (imp).
 /yč/ : { áiča } 'carne'

Como primer o segundo elemento forma parte de las siguientes secuencias disilábicas: /sk/, /šk/, /žk/, /nk/, /rk/, /kp/, /kč/, /kž/.

Ejemplos:

/sk/ : { čúsku } 'cuatro'
 /šk/ : { píšku } 'pájaro'
 /žk/ : proveniente de * λ k, se realiza en Quito como { sk~lk }, con frecuencia mínima { λ k } .

allcu, normalmente { ášku } 'perro,' pero también { á λ k } (4).

cullqui, normalmente { kúški. } 'dinero', 'plata', pero también { kúlki. }

quillca { kílka } 'letra'

/nk/ : Normalmente en esta secuencia /k/ se sonoriza. (ver nota (2) a este capítulo):

sínka > sínga 'nariz'

kankuna > kangúna 'ustedes'

/rk/ :

/rk/ : { pírka } pared

/kp/ : { talakpámba } 'ruido de las piedras al caer'

/kč/: [ákca~ákča] 'pelo'

/kž: [mikžána] 'recoger en el regazo'

Notas.— El fonema /k/ se sonoriza no solo cuando va precedido de nasal, sino también en otros casos:

— por aimilación, en casos de fonética sintáctica (ver nota (2) a este capítulo):

[lungugúna]< lúnku+ kuna 'jóvenes'

-- en la partícula delimitativa y eufónica /ka/: [runaga] 'el hombre'

-- en algunas formas del verbo **kan**— ser: kani > gani 'soy'

kan > gan 'es', etc.

— en la secuencia /kr—/: [čakra~čagra] 'parcela'

Nota.— Algunas veces /č/ se articula como aspirada. En los mismos terminos hemos constatado la alternancia de [č ~ čʰ].

Ejemplos:

[yačán]~[yačʰan]ellos saben

[miški čisa · miški čʰísa] 'sabroso'

Hay que anotar sin embargo que es mucho mas frecuente el alófono no aspirado.

También hemos registrado el alófono glotalizado, aunque en el antroponimo **Chasi**: [čʰáʃi], y en otras dos o tres palabras:

[áčʰi] 'clara', etc.

/k/ Oclusiva velar. Puede ir en posición inicial absoluta, inicial absoluta, inicial de sílaba, final de sílaba y final absoluta.

Ejemplos:

{kaʒu} 'lengua'
{píki} 'pulga'
{akča} 'pelo'
{yúrak} 'blanco'

Los alófonos {k', k, q, qʔ} son variantes libres. En posición implosiva puede tener los alófonos {k, q, h, g, g}. En relación a la frecuencia, la más baja corresponde a la postvelar.

Ejemplos:

{úktu ~ úqtu} 'hucó; también {uhtu} > {húhtu} por asimilación.
{žukšína ~ žugšína} ~ žuhšína 'salir'
{tsógni ~ tsóhni} 'legana'
{kángi ~ qángi} 'eres'
{kíru ~ qíru ~ q'íru} 'diente'
{kará ~ qara} 'piel, 'epidermis'

En la secuencia /rk/ solo se ha cristalizado gr: řigra; řigramuni.

Fricativas

Las fricativas son /z, s, ž, š, h/

/z/ Fricativa alveolar sonora. Ocurre en posición absoluta, medial o intervocálica y tras consonante.

Ejemplos:

/zámpu/: {zámbu} 'calabaza'
/tázin/: {tázin} 'nido'
/hamzi/: {hamzi} 'afrecho' 'residuo' (de chicha)

Esta consonante sonora, junto con la sorda /s/ ha sido incluida por Muysken (1977,9) en el inventario de los fonemas del quichua actual del Ecuador. Como se ha señalado, su presencia parece obedecer a la acción de lenguas prequichuas de sustra-

to. Sin embargo sus reflejos en los dialectos del Ecuador son variables y parecen haber influido en confusiones regionales entre /ts/-/z/-/č/, como en el caso de /hamzi/, /hamtsi/, hamči/ 'afrecho', que encontramos en distintas áreas dialectales. (Ver: Apéndice).

Por otro lado /z/ aparece en préstamos provenientes del español y adoptados por el quichua en condiciones en que no hay necesariamente una justificación de carácter histórico (me refiero a la evolución de esp. /z/) (Ver: Apéndice).

/s/ Fricativa alveolar sorda. Ocurre en posición inicial absoluta, en inicial de sílaba y en final de sílaba.

Ejemplos:

/sára/ 'maiz'
/kúsa/ 'marido'
/káspi/ 'palo'

Como primer o segundo elemento puede formar parte de las siguientes secuencias disilábicas: /sp/, /sk/, /sm/, /sn/, /ks/, /ms/ y /us/, /is/.

Ejemplos:

/sp/ : { káspi } 'palo'
/sk/ : { ískun } 'nueve'
/sm/ : { ísma } 'excremento'
/sn/ : { asnána } 'apestar'
/ks/ : { úksa } 'piojo (de la cabeza)'
/ms/ : { kímsa } 'tres'
/us/ : { kausáni } 'vico existo'
/is/ : { wísto } 'torcido'

Nota.— El fonema /s/ tiene un alófono sonoro que, evidentemente ocurre en secuencias como /sm/, /sn/, por contacto con las sonoras. Sin embargo esta sonoridad no es la misma que queremos significar cuando transcribimos {z}, que corresponde a /z/.

El estatuto del fonema sonoro /z/ es inestable, pues a

veces suelen alternar [s~z] : [wíkxa~wikxa] 'panza'; incluso en el mismo radical he escuchado la alternancia [s~z] : /aspi-/ 'rascarse': [áspi~ázpi] .

Como lo veremos en la parte relativa al español (Capítulo IV) muchos préstamos quichuas que en quichua poseen /z/ pasan al español con /z/, Ej.: /púzu/ 'canoso' (Ver: Apéndice)

En préstamos del español al quichua, lo hemos señalado anteriormente, el fonema esp, /s/ se realiza como [z] o como [s], en casos como:

[bergwénsa~bergwénza] 'verguenza'

[kusásta~kuzázta] 'las cosas' (objeto directo)

[kamísa~kamíza] 'camisa', etc.

En los sufijos -**cito**, -a del diminutivo español: [maki-zítu] 'manito' (< / máki-/); [wasizítu] 'casita' (< / wási-/).

También aparece en fonética sintáctica: [lapizwan] < lápiz + /-wan/ 'con el lápiz' (instrumental).

/ž/ Fricativa palatal sonora. Puede ir en posición inicial absoluta y de sílaba.

Ejemplos:

[žákín] 'pena'

[tužú] 'hueso'

[čáiža] 'luego', 'enseguida', 'inmediatamente', etc.

En posición implosiva (final de sílaba), /ž/ seguido de /p, k, m, /, tiene los alófonos [š] o [l], muy raramente [ɺ]. Podemos pues hablar de una neutralización ž/š en posición implosiva.

En algunas palabras alternan libremente los tres, y en otras, o bien se ha fijado [š] o bien [l]; en algunas zonas aledañas a Quito incluso alternan las tres (incluida [ɺ]), lo cual sería enfocado como un caso de polimorfismo (5).

Ejemplos:

/áʒpa/ : [áʒpa] 'tierra'
/atáʒpa/: [atáʒpa~atá λ pa~atúlpa~atíʒpa~atú pa],
etc. 'gallina'
/áʒku/: [áʒku~alku~álqo~álqu] 'perro'
/kíʒka/: [kiʒka~kilka] 'letra', 'escritura'
/kúʒki/: [kuʒki~kulki] 'dinero', pero también 'plata
(metal)'
/míʒma/: [míʒma~mílma] 'vellos'

No hemos escuchado [ʒ] en esta posición

En posición intervocálica, en algunas palabras, /ʒ/ tiene los alofonos [ʒ, l, λ], fenómeno que nuevamente nos remitir´ al ya aludido polimorfismo.

Ejemplo: /aʒi/: [aʒi~áli~á λ i] 'bueno', que coexisten en el mismo informante.

Este fonema, como primer o segundo elemento puede formar parte de las siguientes secuencias disilábicas: /ʒp/, /ʒk/, /ʒm/ (véase la descripción de arriba), /nʒ/, /kʒ/, [jʒ].

Ejemplos:

/nʒ/: [kunúnʒa] 'ahorita' (< /kunun/ 'ahora' + /-ʒa/ 'diminutivo', 'limitativo'
[hatúnʒa] 'grandecito' (< /hatun/ 'grande' + /-ʒa/)
/kʒ/: [mikʒana] 'recoger algo en el regazo'
[jʒ]: [majzarína] 'lavarse' (las manos, los pies, en general partes del cuerpo, pero no bañarse todo el cuerpo, para lo cual se usa **arma-**).

/ʒ/ Fricativa palatal sorda. Puede ir en posición inicial absoluta, inicial de sílaba, y con menor frecuencia, en posición final absoluta.

Ejemplos:

/šámui/ 'ven'
/šími/ 'boca', 'labios' o 'lengua' 'idioma'
/šunku/: {šúngu} 'corazón'
/ušúši/ 'hija (con respecto al padre)
/žukšina/ 'saliendo'
/iški/ 'dos' (6)
/—piš/: {piš~biš} 'también'
(kiš/ 'interjección para alejar a las gallinas'

Como primer o segundo elemento forma parte de las secuencias disilábicas siguientes: /sp/, /st/, /sk/, /sm/, /sn/, /kš/.

Ejemplos:

/šp/ : {išpa} 'orina'
{pambášpa} 'enterrado' (< /pampa/ + /—špa/)
/št/ : {kastúna} 'masticar'
/šk/ : {pišku} 'pájaro'
/šm/ : {kúšma} 'camisa' (generalmente de hombre)
/šn/ : {kúšni} 'humo' o '(color de) humo', por extensión
'gris', 'sucio'
/kš/ : {žukšičihču} (yo no) salgo'

Notas.— En las secuencias /št/ y /šn/ hemos escuchado también {st}, {sn}.

— En el verbo šámu— venir a veces /š/ se confunde con /č/: {šámúrka~čámúrka} '(él) ya llegó'.

/h/ Fricativa velar sorda. Ocurre en posición inicial absoluta, inicial de sílaba, final de sílaba y final absoluta.

Ejemplos:

/áku/ 'vamos'
/háika/ 'toma', 'ten'
/háka/ (< /k'aka/) 'paña'
/yárhi/ 'hambre'

/pipáhti/ 'de quién'
/pičangápuh/ 'para barrer'

El sonido [h] en posición implosiva parece provenir de /—K/ pero sincrónicamente aparece en las secuencias sílábicas /ht/, /hk/, /hč/, /hs/, /hš/, /rh/, /hm/

Ejemplos:

/ht/ : {pipánti} 'de quién'
/hk/ : {mikungapúhka} 'para comer'
/hč/ : {wahča} 'huérfano'
/hš/ : {tahša—} 'lavar (ropa, objetos)'
/hs/ : en juntura: {samáita aisancih} singawan 'respiramos con la nariz'
/rh/ : {yárhi} 'hambre'
/hm/ : en juntura: {kambúhmi} 'para ti'

Nota.— Como variante libre tiene el alófono fricativo faríngeo [ʁ]

Africadas

/ts/ Africada palatal sorda. Ocurre en posición inicial absoluta y de sílaba. Es muy poco frecuente y tiende a confundirse con /č/ (7).

Ejemplos:

{tsía} 'liendre', también {čía}
{tsúgni} 'legaña', también {čogni}
{tsárki} 'tasajo', también 'delgado'
{atséra} ~{atsíra} **echera** o **achira**, 'cierta planta', también {ačéra.}
{kátso} escarabajo
{mítsa} 'verruca', también {míča}
{watsaráka} 'gallina sin plumas en el cuello'

Nasales

Los fonemas nasales son /m, n, ñ/.

/m/ Nasal bilabial sonora. Ocurre en posición inicial absoluta, inicial de sílaba y final de sílaba.

Ejemplos:

{múku} 'nudillo'
{máki} 'mano'
{miski} 'dulce', 'bueno'
{íma} 'qué'
{k ímsa} 'tres'
{támja} 'lluvia'

Puede formar parte de las siguientes secuencias disalábicas: /mp/, /mč/, /ms/, /sm/, /šm/, /žm/, /hm/, /nm/, /rm/.

Ejemplos:

/mp/ : {mp ~ mb} : {pámpa ~ pámba} 'campo', 'llano', 'liso' (ver nota (2) a este capítulo)

{čúmpi ~ čúmbi} 'faja'
/mč/ : {kámča} 'maiz tostado'
/ms/ : {k ímsa} 'tres'
/sm/ : { ísma} 'excremento'
/šm/ : {kušma} 'camisa'
/žm/ : { šm ~ lm} : {mišma ~ mílma} 'vellos', 'pestañas',
cejas'
/hm/ : {kambuhmári} 'para ti'
/nm/ : {nm ~ mm} : {kunúnmi ~ kunúmmi} ' (es) ahora'
{tamjawánmi} 'con la lluvia'
/rm/ : {armána} 'bañarse el cuerpo'

/n/ Nasal alveolar sonora. Este fonema ocurre en posición inicial absoluta, inicial de sílaba, final de sílaba y final absoluta.

Ejemplos:

{nína} 'fuego'
{mána} 'negación (no prohibitiva)'
{řinři} 'oreja'
{k íkin ~ qíqin} 'lo de cada quién', 'lo suyo', 'lo mismo'

Puede formar parte de las secuencias disilábicas siguientes: /nt/, /nč/, /nk/, /nž/, /nr/, /nm/.

Ejemplos:

- /nt/ : {nt~nd} : {munda} 'de', 'desde'; {tánda} 'pan'; {ínti~indi} 'sol'
- /nč/ : {kánčis} 'siete'
- /nk/ : {ng} : {kúnga} 'cuello', 'nuca'; {mínga} 'trabajo colectivo' (ver la nota (2) a este capítulo)
- /nž/ : {kunúnža} 'ahorita'
{čunčuži} 'tripas'
- /nr/ : {řinři} 'orejas'
- /nm/ : {nn~mm} : {yakuwánmi} 'con el agua'
{tamjawánmi} 'con la lluvia'
{kunúnmi~kunúmmi} 'ahora'

Nota.— El alófono velar [h] ocurre en contacto con consonante velar, pero además en posición final absoluta de palabra fónica. En juntura abierta ocurre cuando la palabra que sigue comienza por una vocal.

/ñ/ Nasal palatal sonora. Ocurre en posición inicial absoluta y de sílaba.

Ejemplos:

- /ñawi/ 'ojo'
- /ñáña/ 'hermana' (con respecto a la hermana)
- /iñu/ 'punto', también 'nigua'
- /puñu-/ 'dormir'

Nota.— En la partícula /ña/ 'ya', 'ya mismo', 'enseguida', hemos constatado la alternancia con /y/: {ña~ya} .

- {ñakajibi ~ yakajibi} 'ya de aquí. . . '
- {ñakámbu ~ yakámbu} 'ya a ti. . . '
- {ñuka ~ yúka ~ yúga ~ yóga} 'yo'

Lateral

/l/ Lateral alveolar sonora. Ocurre en posición inicial absoluta y de sílaba.

Ejemplos:

{lajču} 'blanco' (término despectivo para los blanco-mestizos)
{pílis} 'piojo (del cuerpo)'
{culpi} 'variedad de maíz'
{čilpi} ~ {čílpi} 'tira de cabuya'

Como ya hemos indicado /ʎ/: {l} en algunos términos (Ver nota (5) a este capítulo):

{álpa} < /ázpa/
{kúlki} < /kúžki/
{mílma} < /mižma/

Nota.— En algunos prestamos del español hemos constatado la alternancia {l ~ n} : laránha naránha 'naranja'

En juntura l + l > l : /paskuál láya/ 'como {Pascual' : paskwaláya} .

Vibrantes

Son los fonemas /r, r̄/. Este último en préstamos del español, tales como **carro**, **arroz**, etc.

/r/ Vibrante alveolar sonoro. En posición inicial absoluta este fonema se realiza como fricativo.

Ejemplos:

{rúku} 'viejo'
{rakínga} 'repartir'

En posición intervocálica /r/ tiene el alófono alveolar vibrante simple.

Ejemplos:

{kári} 'varón'
{kíru} 'diente'
{káru} 'lejos'
{kúru} 'gusano'
{kúri} 'oro'
{sára} 'maiz'
{řúru} 'huevo', también 'fruto'

En posición final absoluta se realiza como fricativa asibilada [ṛ̌], ensordecida [ř̥] y a veces relajada [ř̠].

Ejemplos:

{yawáṛ̌ ~ yawař̥ ~ yawa $\frac{\text{ř}}{\text{o}}$ } 'sangre'
{čawáṛ̌ ~ čawař̥ ~ čawa $\frac{\text{ř}}{\text{o}}$ } 'cabuya'

En esta misma posición puede ocurrir también un alófono alveolar vibrante simple, aunque es poco frecuente.

El fonema /r/ ocurre en las siguientes secuencias disilábicas: /rp/, /rk/, /rh/, /rm/, /nr/. De entre estas secuencias /r/ se asibila normalmente en /rt/ y /nr/: [řt] , [nṛ] .

Ejemplos:

/rp/ : {kúrpa} 'bola'
/rk/ : {pírka} 'muro', 'pared'
 {úрку} 'monte', 'cerro'
 {kárka} 'sucio'
 {warkuskáni} 'están colgados'
/rt/ : {yawářta} 'sangre' (obj. dir.)
/rh/ : {yarhi} 'hambre'
/rm/ : {warmi} 'mujer', 'hembra'
 {arma—} 'bañarse'
/nr/ : {řinři} 'oreja'

El grupo de dos consonantes /kr/ cuya forma cristalizada es [gṛ], esporádicamente alterna con [kr] .

Ejemplos:

{čakra ~ čagra} 'parcela'
{mikugríni} < /miku-/- + /-kri/ + /-ni/ 'comeré' o
'voy a comer'

La /r/ asibilada en la juntura externa (8)

Como hemos dicho, el alófono asibilado se emplea en la posición inicial absoluta y en la final absoluta. Hacemos notar que la fonética sintáctica no funciona con respecto a este fonema, puesto que una {ř} inicial o final de palabra no se desasibila cuando se encuentra en una palabra en interior de grupo fónico. De esta manera sirve muy efectivamente para reconocer el límite entre dos palabras pertenecientes al mismo grupo fónico. Como veremos más adelante, este fenómeno es característico también del español de Quito, si bien parece ser ajeno a otros dialectos hispánicos.

Ejemplos:

{señor' ka} 'el señor ca' (-ka, partícula delimitativa y eufónica)
{ña mána říngi} 'ya no te vas'
ama říču 'no te vayas'
{kai řátum} 'este rato'

{ňúka čurin} {řimáša šamúrin} 'vengo hablando con mi hijo'
čáwař míski 'pulque'
{čawar uma} 'rubio'

Casos especiales de asibilación de /r/ en interior de palabra

La /r/ intervocálica en interior de palabra normalmente no se asiblia, sin embargo a veces es asibila en las formas verbales de /rura-/'trabajar', 'hacer'

{řuřani} 'hago'
{řuřarkáni} 'hice'
{řuřasaču} '¿(me) iré?'

En una frase como [imářa řuřangi] 'qué haces' constatamos la asibilación de la /r/ intervocálica de [imára] 'qué' < /íma/ + /-ta/, por asimilación.

/ř/ Fricativa prepalatal. Ocurre en posición intervocálica, en los préstamos provenientes del español:

[kářu] 'carro'
[kařera] 'carrera', etc.

Semiconsonantes

Las semiconsonantes son /y, w/.

/y/ Se realiza como una fricativa palatal. Forma parte de los dip-tongos /ya/, /yu/, de los triptongos /yai/, /yau/ y del grupo trivo-cálico /yua/.

Ejemplos:

/ya/ : { yáku } 'río'
 { yána } 'negro'
 { káya } 'mañana'
 { áya } 'cadáver'
 { úya } 'pómulo'
/yu/ : { yúra } 'árbol'
 { múyu } 'semilla', 'siente'
/yái/ : { ayái } 'interjección de dolor'
/yáu/ : { ayáu } 'interjección de dolor'
/yua/ : { úyuá } 'animal' (en otros dialectos [wiwa]).

Como semivocal ocurre en los diptongos /ai/, /wi/ y en los triptongos /yai/, /wai/.

Ejemplos:

[ájča] 'carne'
[aiřangápuh] 'para respirar'
/wi/ : { wira~wera } 'manteca', 'grasa'
/yái/ : { ayái } 'interj. de dolor'
/wai/ : { wáira } 'viento'
 { šuaičú } 'no robes (imp.)'

/w/ A veces atrae el elemento velar [g] : [gw ~ gw]. Forma parte de los diptongos /wa/, /wi/ y de los triptongos /wai/, /wau/.

Ejemplos:

/au/ : {áuka} 'salvaje'
 {káuka} 'cierta variedad de maiz'
 {káusa-} 'vivir'
/yau/ : {ayáu} linter. de dolor'
/wau/ : {wáuki} 'hermano (con respecto al hermano).'

Diptongos, triptongos y grupos vocálicos

Hemos constatado los siguientes:

ya	a _i	yai	wai	yua
yu	wi	yau	wau	
wa	au			

Vocales

Los fonemas vocálicos son /i, a, u/. El rasgo distintivo que los describe es la anterioridad/posterioridad; el rasgo de la abertura vocálica es redundante, pues no hay oposición entre dos aberturas diferentes no centrales.

/i/: [i ~ e]. El alófono e ocurre especialmente en posición átona, aunque también en posición tónica.

Ejemplos:

/píti/ : {píti ~ píe} 'poco'
/máti/ : {máti ~ máte} 'calabaza cortada por la mitad'
/kíru/ : {kíru ~ kéru} 'diente'

/a/ Este fonema palatal, central, abierto, tiene el alófono velar [a] cuando va seguido de consonante velar.

Ejemplos:

/čaki/ [čáki] 'pie'

En algunos términos hemos constatado la vacilación /a/-/u/ (9):

{kunúnka} en lugar de {kunánka} 'ahora'

También la vacilación /a/-/i/ (Ver nota (9) a este capítulo):

{atíšpa} en lugar de {atášpa}, pero en el mismo término también la vacilación /a/-/u/: {atúlpa}, {atúlpa}, etc, todas formas provenientes de *atá λpa.

La vacilación /a/-/o/, en algunos préstamos del español/, antes que un hecho de fonética representa un hecho de gramática: el desconocimiento del género y la concordancia sintáctica:

{kasádo ~ kasáda} 'casada'
{fatigado} 'fatigada', etc.

/u/ : {u ~ o}. Este último alófono ocurre sobre todo en posición postónica, pero también en posición tónica.

Eejmplos:

/čúru/ : {čúru ~ čúro} 'caracol'
{řúku} : {řúku ~ ruko} 'viejo'
{kusa} : {kúsa ~ kósa} 'marido'
{puríni} : {puríni ~ poríni} 'yo camino'.

NOTAS AL CAPITULO II

- (1) Mientras en Q1 /č/ se comportaba como un fonema simplemente oclusivo (presentaba las tres series) en Q2 esto no sucede. Aquí debemos considerarlo como fonema africado ya que la oposición oclusiva no-africada/oclusiva africana es funcional en Q2 (t/ts). Sin embargo, en lo que sigue, trataremos /č/ como oclusiva simplemente, ya que lo es tanto en Q1 como en E2, y así no perderemos la homogeneidad. Además, si bien desde el punto de vista paradigmático un fonema es la combinación (o suma) de rasgos pertinentes y la africación es sin duda pertinente en Q2, no es menos cierto que desde el punto de vista sintagmático /c/ se comporta como las oclusivas /p, t, k/ pero no como la otra africana /ts/: entra en nexos, a diferencia de esta última, lo cual es seguramente supervivencia de Q1.
- (2) Muysken (1977, 9, 10, 12) señala que la sonorización a través de los límites morfémicos afecta primariamente a los siguientes sufijos (conservamos aquí la nomenclatura del autor):

/-pi/ 'locativo'
/-pa/ 'objeto directo'
/-pak/ 'benefactivo/genitivo'
/-kuna/ 'plural'
/-kama/ 'hasta'
/-ka/ 'tópico'

El mismo Muysken dice haber encontrado seis grupos dialectales en los cuales los contextos de sonorización difieren:

El grupo A de muysken donde **no** ocurre la sonorización y que va desde Chimborazo hacia el sur. Inclusive: Chimborazo, Bolívar, Cañar, Azuay, Loja.

Al respecto discrepamos en lo siguiente:

a) hay subdialectos del Chimborazo donde la sonorización **sí** ocurre;

b) en Bolívar también ocurre la sonorización, aunque esporádicamente (ej. comunidad de Gradas)

El grupo B de Muysken estaría integrado por dialectos donde la sonorización ocurre después de nasal. El autor incluye Imbabura y Limoncocha.

La discrepancia radica en que en Pichincha también ocurre tal sonorización. Ej.: /ñanta/ : {ñanda} (camino, obj. dir.).

El grupo C de Muysken está formado por dialectos que sonorizan antes de vocales pero no después de nasales. Aquí coloca a Pichincha. En nuestra opinión está sí ocurre, pero también la sonorización después de nasales.

El grupo D incluye dialectos que sonorizan antes de vocales, "glides", y nasales y líquidas, señala que el fenómeno ocurre en Salasaca, provincia de Tungurahua.

Ej.: {yawarda} 'sangre' (obj. dir.)

El grupo F es aquel en el que la sonorización está acompañada de una reducción, antes de nasales y antes de vocales. Coloca aquí el dialecto oriental del Tena.

Muysken trae los siguientes casos:

/-pi/ $\xrightarrow{\quad}$ /-i/ ej. /Puyupi/ > puyu-i 'en Puyo'
 /-kama/ $\xrightarrow{\quad}$ /-gama/
 /-kuna/ $\xrightarrow{\quad}$ /-una/
 /-ta/ $\xrightarrow{\quad}$ /-ra/
 /-pak/ $\xrightarrow{\quad}$ / -- (wa)k

Personalmente concordamos con lo observado por Muysken pero añadiríamos lo siguiente:

- a) cuando /-pi/ > /-i/ le precede un morfema que termina en /-i/, la vocal de (-pi/ se alarga: /-i/ + /-pi/ > [i:] , por lo cual el alargamiento vocálico cumple con una función compensadora a la pérdida consonántica.

Ejemplos:

/wasi + pi/ > [wási:] 'en la casa'
 /nawi + pi/ > [ñáwi:] 'en la cara'

- b) cuando al morfema /-pi/ > i le precede un morfema que termina en /-u/, ocurre en diptongación:

$-u + pi > u_i$

Ejemplo:

puyu + pi > puyui 'en el Puyo'
 yaku + pi > yakui 'en el agua'

- c) Cuando el morfema /-pi/ > i/está antecedido de un morfema que termina en /-a/, ocurre también una diptongación:

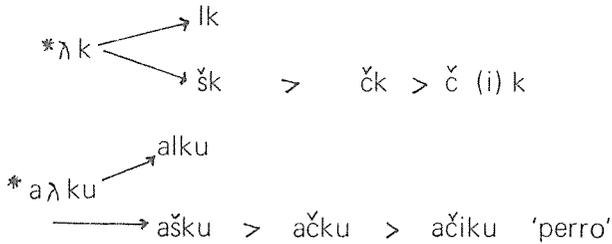
$-- a + pi > ai$

Ejemplo:

sačapi > sačai 'en la selva'

Estas observaciones fonéticas también las hemos corroborado en el dialecto oriental de Archidona.

- (3) En este sentido discrepamos con los procedimientos usados por Lastra (1965).
- (4) En algunos casos la evolución fonética de este grupo disilábico ha dado lugar a la secuencia silábica [či]. La evolución probable de *λk debió ser:



sin embargo no es posible establecer por qué el cambio fonético ocurrido en algunas formas léxicas y en otras no. El apareamiento de una vocal epentética para romper un nexo consonántico disilábico no es raro en quichua ni en otras lenguas.

Por supuesto cabe la mención también de que *λk > λk, es decir, se conservó: * a λ ku > a λ ku (por ej. Cañar, Azuay, Loja).

- (5) El polimorfismo tiene que ver con la variación alofónica que ocurre en un mismo dialecto (y en el mismo idiolecto por cierto) sin que aparentemente medien razones de prestigio social de una de las variantes. Esta clase de polimorfismo he encontrado en Pichincha. El fenómeno del polimorfismo es distinto del de una "igualación" por normatización, fenómeno que también está ocurriendo en favor de /ž-/ (Ej. ža-ki 'pena').

Esto último está propiciándose por efectos de la radio, puesto que la mayoría de locutores actuales proceden de Chimborazo e Imbabura, que poseen /ž/ en su sistema.

En todo caso y retomando lo del polimorfismo, se propuso en esta parte la transcripción fonológica con /ž/. Para una

ortografía normatizada con un criterio etimológico habría que proponer la letra **ll** para todas las ocurrencias posicionales y sea cual fuere la realización fonética del fonema en cada uno de los distintos dialectos.

- (6) Aquí no se trata de $\check{s} = \check{z}$ porque no pueden ocurrir las variantes $[\lambda]$ o $[l]$. Ver también la nota (5) a este capítulo.
- (7) Este $[\check{c}]$ no se confunde con $/ts/$, debe distinguirse de $[\check{c}]$ que proviene de $*\lambda$. Es decir, si bien sincrónicamente solo tenemos $/\check{c}/$, diacrónicamente tendríamos;

$$\begin{array}{l} \check{c} < ts \\ c < *\lambda \end{array}$$

Ver también nota (4) a este capítulo.

- (8) Entendemos por “juntura externa” lo que Martinet llama “Pausa virtual” y la consideramos, no como un fonema, sino como una posición que puede determinar la distribución de alófonos así como la distribución de fonemas.
- (9) Las vacilaciones $/a/ - /u/$ y $/a/ - /i/$ son muy difíciles de explicar cuanto más que en quichua existe un sistema trivocálico $/i,a,u/$ donde la oposición pertinente en realidad es solo anterioridad/posterioridad, puesto que aunque las aberturas mínima ($/i, u/$) y máxima ($/a/$) existen articulatoriamente, ese no sería por lo expuesto, un rasgo pertinente.

Muysken (1977, 12, 13) denomina a este como un “perplexing phenomena” (fenómeno que deja perplejo) y ocurre en las provincias centrales del Ecuador.

Para el autor la distribución es la siguiente:

Cotopaxi-Tungurahua: $/a/ > /u/$. El cambio es corriente en Pichincha.

Ejemplos:

/-man/ > /-mun/ 'a'
/-pak/ > /-puk/ 'genitivo /benefactivo'
/-wan/ > /-un/ 'instrumental'
/-manta/ > /-munta/ 'de, desde'

En los sufijos independientes también /a/ > /i/

Ejemplos;

/-rak/ > /-rik/ 'hasta'
/tak/ > /-tik/ 'enfático'
/pash/ > /-pish/ 'también / indefinido'

Muysken (1977, 13) también trae el caso de cambios vocálicos que ocurren opcionalmente en el léxico y en algunas formas inflexionadas del verbo, especialmente en la tercera persona de singular de lo que Muysken llama "Presente". También, añade, ocurre antes del sufijo /-sha/ 'subjuntivo', /shka/ 'nominativo' y /-rka/ 'pasado'.

Ejemplos del autor:

sumak > sumuk 'hermoso'
kunan > kunun 'ahora'
yawar > yaur 'sangre'
barbas > barbus 'barba'
hayak > hayik 'amargo'
illakta > illikta 'completamente'
yachak > yachik 'sabio' ('brujo es incluido por el autor).
kanasta > kanista 'canasta'.

paradigma verbal

waka-sha > waku-sha 'llorando', 'llore'
pusha-sha > pushu-sha 'conduciendo'
muna-n > munu-n 'el/ ella quiere'
shita-rka > shiti-rka 'él / ella'
chaya-sha > chayi-sha 'llegando'
tamia-rka > tami-rka 'llueve'

Personalmente podemos añadir que hemos podido comprobar que hay una /i/ que procede de /ai/ que no debe confundirse con los casos de confusión /a/-/i/ arriba mencionados.

Ejemplos:

čai > či 'este', 'ese'
pai > pi 'él'

Tal monoptongación ocurre en Cotopaxi, Oriente, Pichincha, Bolívar y Chimborazo. También el fenómeno de monoptongación fue observado por Muysken (1977,14) en los dialectos centrales. El autor trae los ejemplos:

takuy > tuki
ñaubay > ñaubi
shamuy > shami

El mismo Muysken (1977, 13, 14) se plantea tres preguntas al respecto:

- a) ¿Cuál es el estatus del proceso? ¿Es una regla sintáctica o una derivación diacrónica? ¿Es opcional o estilístico? ¿El proceso se difunde en el léxico?
- b) ¿En qué contexto fonológico ocurre el cambio vocálico? En todo caso, añade, no puede ocurrir en items monosilábicos ni en sílaba abierta final, ni se condiciona por el acento.

Para probarlo trae los ejemplos hipotéticos:

ñan > *ñun / *ñin 'camino'
ri-rka > *ri-rku/ *ri-rki

- c) ¿Cuándo podemos predecir que /a/ se hace /i/ o /u/?

El mismo Muysken asegura que al respecto hay una considerable variación dialectal e incluso idiolectal, y a su parecer, los dialectos de Tungurahua (Salasaca) serían los más estables al respecto.

La solución propuesta es la de la asimilación a un segmento precedente, sensitivo al rasgo de deslabialización (roundness y la regla de asimilación sería:

$$V \rightarrow \left[\begin{array}{l} \alpha \text{ redondeada} \\ + \text{ alta} \end{array} \right] // \left[\begin{array}{l} \alpha \text{ redondeada} \\ \text{consonante} \end{array} \right] (V) [+cons.] -C ((C) V)$$

La explicación la tomamos como preliminar, es decir en los mismos términos planteados por su autor.

CAPITULO III

EL ESPAÑOL QUE LLEGO A QUITO

Sistema fonológico del español que debió hablarse en Quito

Para su reconstrucción nos hemos basado: (a) en circunstancias históricas, y (b) en circunstancias lingüísticas propiamente dichas. Entre estas últimas contamos: (1) el análisis de la ortografía de la época (2) el análisis de la fonética de los primeros préstamos del español al quichua, (3) comparación del español hablado en lo que es hoy la República del Ecuador con el español hablado en las áreas vecinas.

a) Circunstancias históricas

De la obra de Boyd-Bowman (1968) se desprende que en la segunda época de la conquista (1520-1539), durante la cual se lleva a cabo la conquista del Perú, la mayoría de los emigrantes provenían de Andalucía y Extremadura, aunque no faltan numerosos castellanos viejos y nuevos. En menor número vascos, leoneses, catalanes, gallegos, navarros, murcianos, aragoneses, asturianos y otros.

Estos datos, si bien nos indican con mayor precisión la llegada de los conquistadores, no nos dicen con la misma precisión de su "permanencia" en las diferentes colonias. Es conocido el hecho de que los conquistadores son elementos bastante móvi-

les, que no fijaron en general una residencia definitiva, sobre todo durante los primeros años de conquista. El **Catálogo de pasajeros a Indias**, solo a partir de 1533 comienza a dar el destino de estos viajeros. Si bien un buen porcentaje de los viajeros de esta segunda época pueden ser identificados en cuanto a su origen, profesión, "status" social, etc., en cambio es bastante difícil precisar cuántos de ellos pasaron a ser colonos de tal o cual lugar.

Como dijimos en la parte histórica, bajo las órdenes de Pizarro, Benalcázar emprendió la conquista de Quito desde el Perú. Las parcialidades indígenas sureñas (o sea las del norte del actual Perú) fueron las primeras en someterse al conquistador español y las primeras también en establecer alianzas. Los primeros contactos de la lengua española con el quichua y otras lenguas indígenas se establecieron antes de la conquista de Quito (1534-1535).

La toma de Riobamba, que antecede a la de Quito, aseguró en gran parte el triunfo, pues la ciudad se convirtió en el centro de operaciones y de abastecimiento para las primeras conquistas de Benalcázar.

Sabemos que se fundó la ciudad de Quito con 203 españoles y dos negros, el 6 de diciembre de 1534. Benalcázar, como lo señaláramos anteriormente, trasladó los títulos de capital del reino que había dado a Riobamba, y nombró a esta última villa de San Pedro.

En términos generales se desconoce la distribución y la procedencia de los colonos que se establecieron en la actual República, salvo los que tuvieron un papel preponderante durante el régimen.

b) Circunstancias lingüísticas

Los andaluces y extremeños parecen haber preferido la Costa, mientras que los castellanos la Sierra, aunque por supuesto no debieron faltar gentes de otras regiones (Toscano, 1553, 36) (1). La idea de esta distribución de andaluces-extremeños y castellanos en un determinado ambiente geográfico, resultaría de las teorías desarrolladas por Henríquez Ureña y Max Leopold Wag-

ner sobre la diversificación del español en “español de las tierras bajas” y “español de las tierras altas”, así como de la controvertida teoría del Andalucismo en América. Estas teorías, más o menos modificadas, han constituido uno de los temas más estudiados de la lingüística española.

Diego Catalán propuso el término de “español atlántico”, que agruparía los hablares del sur de España y de las Antillas, en oposición a los hablares del resto de España y de América. El criterio para esta agrupación es la participación común de una serie de fenómenos fonéticos y fonológicos, morfosintácticos, así como ciertos rasgos en común en el dominio del vocabulario.

Menendez Pidal (1962, 99-165) cree que tales fenómenos (aspiración de la -s final, articulación blanda de /x/ = {h}, neutralización de -l y -r implosivas, caída de la -d- intervocálica, etc) no se pueden explicar por lo de “tierras altas” y “tierras bajas”, porque son hechos histórico sociales que no pueden explicarse por razones climatológicas, sino por argumentos de orden socio-cultural. Así por ejemplo, los puertos deben ser considerados como centros de gran actividad comercial, en contacto permanente con los centros en donde surgían las tendencias innovadoras, las cuales no llegarían sino atenuadas al interior.

Sin embargo estas clasificaciones apriorísticas —aunque basadas en algunos casos en intuiciones y observaciones ciertas—, no dejan de ser arbitrarias. Sólo en apariencia se trata de hechos lingüísticos; en realidad son deducciones lingüísticas a base de hechos no lingüísticos.

Cuando vamos a estudiar la interferencia, tenemos que determinar el español que posiblemente llegó a Quito y **no** el “español de España”, ni un hipotético español americano. Esto es una tentativa de reconstrucción, ya que los datos que poseemos son siempre indirectos.

El español de Quito parece ser andaluz préclasico, en el cual el yeísmo no se da y el seseo, sí.

En la época actual el castellano no tiene ni yeísmo ni seseo y el andaluz tiene ambos. En cambio, en el siglo XVI el anda-

luz tenía seseo, pero no yeísmo. Este sistema con seseo, pero sin yeísmo, es exactamente el que encontramos en Quito.

La ortografía

Sabemos que el sistema fonológico del español del siglo XVI, en su segunda mitad sobre todo, estaba en pleno proceso de reducción de sus antiguas oposiciones.

Puesto que la ortografía española del siglo XVI es una escritura casi completamente fonemática o fonológica, los procesos de desfonologización casi siempre se traducen en vacilaciones ortográficas, aunque debemos aclarar que éstas no son las únicas causas de vacilación. La comparación con textos extranjeros, el análisis de las vacilaciones, y las observaciones de los gramáticos, hicieron posible determinar con un margen de bastante seguridad la manera y punto de articulación de los sonidos que conformaban los sistemas fonético y fonológico del español de la época.

Un valioso auxiliar para establecer con mayor exactitud el valor de estas grafías es el análisis de las primeras descripciones artes o gramáticas, vocabularios, etc., de las lenguas indígenas americanas. La comparación de estas grafías, y de los sonidos que ellas representaban, con la pronunciación actual, nos indica ciertamente el valor de los sonidos españoles. Por lo tanto, con la ayuda de todos estos medios, pasaremos revista a los fenómenos que nos ofrecen un interés particular.

B y V

Dice Amado Alonso (1955, 23):

“Hasta ahora todos hemos entendido que la antigua b era oclusiva bilabial y la antigua v, ~~v~~/ fricativa bilabial. lo atribuíamos a sustrato ibérico, relacionándolo con el cambio f- > h- (humo, hazer), y nos apoyábamos en la falta de labiodentales en las lenguas ibéricas . . .”

Investigaciones posteriores obligan a una reinterpretación del fenómeno en su totalidad. La v es una fricativa “sui ge-

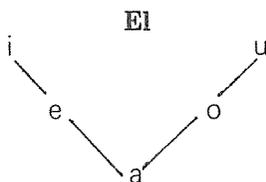
neris" que se articulaba no montando los dientes sobre el labio, sino arrimando la cara externa de los dientes de arriba a la cara interna de los labios de abajo. Esta articulación, cree A. Alonso debía realizarse muchas veces como /b/. El cambio lingüístico de /v/ en /b/ tuvo que ocurrir probablemente al mismo tiempo que el cambio /b/ > /β/.

A mediados del siglo XVI la igualación de **b** y **v** (mírese la descripción arriba) es un fenómeno castellano, siendo la región norteña y la de Burgos en particular, la más igualadora. Hay sin embargo vacilaciones en regiones como Avila, donde se hacía la distinción. El castellano viejo Villalón (1558) citado por A. Alonso (1955, 60 y nota 51) dice de **v** y **b** "ningún puro castellano sabe hazer diferencia". En 1591 Richard Percivall describe la **b** con sus valores distribucionales de [b] y [β]. Lo mismo hace con la /d/. (Alonso, 1955, 24 y ss).

Cuadro 7

EI							
ocl.	b	p	d	t	y	č	g k
fric.		f		s		š	(h)
afric.				ts			
nas.	m		n		ň		
lat.			l		λ		
vibr.			r, r̄				

Cuadro 8



Del judeo español dice Lapesa (1942, 336):

La distinción entre b oclusiva y v fricativa ha desaparecido en Marruecos, donde al igual que en el español general moderno, solo existe un fonema bilabial sonoro, articulado como b oclusiva o como β fricativa, según la posición o sonidos inmediatos. En oriente perdura la distinción, y v es labiodental en muchos puntos; también lo es en el sefardí de Nueva York, de origen esmirniano.

Nosotros en cambio creemos que el español nunca distinguió /b/ y /v/ como dos fonemas y si {b} y { β } como alófonos. Ya en el Cid se encuentra **beuer** < bíbere 'beber' y **biuir** < vivere 'vivir', es decir con consonantismo igual, y dependiente de la posición, no de la etimología.

Este hecho se inscribe en el fenómeno general de la distribución alofónica del español, que se explicaría por la teoría de la lenición céltica, tratado por Martinet (1955, §§ . 11.1, 11.20, 12.22-12.25).

Si la explicación de { β } fricativa y {b} oclusiva es en efecto la de la lenición céltica, los orígenes del cambio no deberían buscarse en el español del siglo XVI. Se trataría de un fenómeno del latín hispánico y, en consecuencia, no se puede pensar en una desfonologización de la oposición β /v en el español del siglo XVI, porque esta oposición nunca existió en español.

La lenición no actúa con la misma fuerza en todas las regiones de la península y es así como en los dialectos del oeste y del noroeste aparece la oposición b/v. Estas diferencias regionales enturbian la interpretación de los textos antiguos.

A la situación absolutamente clara que encontramos en el castellano de la época de El Cid, se superpone la relatinización de la ortografía castellana, que empieza ya en el siglo XIV. "Relatinización" significa naturalmente un retorno a la ortografía etimológica, donde hemos visto que en la época de El Cid utilizaba una grafía fónica.

Durante bastante tiempo —bastante más de dos siglos—,

los dos conceptos de ortografía coexistían y estaban en pugna, sobre todo porque hasta el siglo XVI no existía la Academia. En este sentido pues, las vacilaciones ortográficas no necesariamente traducen cambios fonológicos o fonéticos. Este es un factor que olvidan muchas veces los estudiosos que tratan de deducir fechas de cambios fonológicos partiendo del análisis de la ortografía. Nos resulta evidente que el proceso de relatinización por sí mismo y sin necesidad de postular ningún cambio fonológico, debió producir vacilaciones ortográficas.

En América hay vestigios de la fricativa labiodental en el sur de Arizona y en el norte de México (Canfield, 1962, 69 y nota 14), pero esto no parece relacionarse con los hablantes sudamericanos (2).

Si, como lo creemos, /b/ con sus alófonos distribucionales tienen una larga tradición que se remonta al latín, este fonema con sus alófonos, debió estar incorporado al español de los primeros colonos que se instalaron en Quito.

Efectivamente /b/ : {b,β} pertenece al sistema del español quiteño en las mismas condiciones que en el español general, con la salvedad siguiente: la situación descrita se refiere a los monolingües de lengua española. En el habla de los bilingües que tienen como lengua primaria el quichua, a veces se encuentra una {b} en circunstancias en que en el español general es fricativa. La explicación está en el hecho de que {b} no existe como fonema en la lengua indígena, sino como alófono de /p/, siempre oclusivo. (Ver nota (2) al Capítulo II del presente trabajo).

La situación de contacto con el español ha permitido el ingreso de formas con /b/ al quichua. En estos préstamos el alófono oclusivo de /b/ se realiza como oclusivo: {bisénti} 'Vicente', {bunítu} 'bonito', {búřu} 'burro', etc. El alófono fricativo en cambio, se realiza ya como fricativo, ya como oclusivo, aunque por regla general se sigue la norma del español: {kaβařu} o {kaβařu}, {sirbína} o {sirβína}, 'servir'. Es claro que estas personas al hablar español, lo harán con estos mismos hábitos.

La situación aquí descrita es una consecuencia del contacto de lenguas, por lo tanto, una creación posterior que en na-

da invalida nuestra afirmación de que los primeros colonizadores debían traer /b/ : {b, β}.

La D

La /d/ española procede de la *d* latina intervocálica (que ya en el imperio se realizaba fricativa) y de la *-t-* sonorizada. La /d/ proveniente de *-t-* se mantuvo, mientras que la /d/ proveniente de *-d-* a veces quedó, se cambió o se perdió. (A. Alonso, 1955, 73-91). La *-d-* intervocálica en la Edad Media era [ɰ] y en posición final absoluta también fricativa y con articulación inestable.

La *-d* se escribía *-t*, *-z*, *-th*. La grafía *-z* se usaba hasta el siglo XVI. Para A. Alonso esta grafía y *-th* indican [ɰ] aunque también se ha interpretado *-z* como la realización actual de los castellanos viejos y norteños occidentales: [θ]. La desaparición de [ɰ] fricativa se registró muy tempranamente, como con los imperativos. Este es un arcaísmo morfológicamente condicionado que se conserva y fortalece con el voseo americano (**tomá, cogé, vení**).

La *d* de *-ado* parece también haber caído tempranamente (A. Alonso, 1955, 77), quizá en el siglo XV. Su caída se popularizó sin embargo más tardíamente. En la reproducción literaria del lenguaje hablado ya se omitía en el siglo XVII. En el siglo XVIII esta omisión es más frecuente (**ganao, marío**, etc.).

Fuera del caso de *-ado*, interpola Rafael Lapesa (apud A. Alonso, 1955, 90-91), también debían darse otros vulgarismos sin *-d-* intervocálica.

Creemos que el español de los conquistadores y colonizadores traía esta *-d-* fricativa intervocálica de la terminación *-ado*, pues es un rasgo que se conserva en la parte occidental (no costanera) de México, en la zona andina del sur de Colombia, en la zona andina y en las partes centro y sur occidentales de Bolivia (3).

En Quito, como en toda la Sierra, no se pierde la *-d-* de *-ado* ni siquiera en el habla popular.

Canfield nos demuestra que la distribución posicional de {b, ð, g} no correspondía exactamente a la distribución actual, pues hay trazos de {b, d, g} oclusivas tras /s, r, l, y, u/. Este carácter arcaico se puede remontar a la época de la conquista, se lo encuentra en Nicaragua, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Colombia. Como variantes libres también en Guatemala y Costa Rica. En Bolivia y en la Sierra ecuatoriana permanecen oclusivas tras /s/ (Canfield, 1962, 77-78).

Creemos en definitiva, que a Quito, vino un sistema con /d/ y sus respectivos alófonos distribucionales: {d, ð}.

Hace falta mencionar que el fonema /d/ no existe en quichua, aunque sí como alófono de /t/, después de nasal, es decir, aparece en las mismas condiciones que {b}. Sin embargo, nuevamente, hay casos en que {d} aparece en condiciones oscuras (Ver Capítulo II y nota (2) a ese capítulo).

En el habla popular y sobre todo en el habla de los bilingües aparecen numerosos trueques del tipo {t~d} y otros, pero estos cambios serán analizados en la parte correspondiente al español contemporáneo.

La G

El fonema /g/ debió estar incorporado al sistema de los españoles que llegaron a Quito, aunque probablemente la variante alofónica fricativa no se había "fijado" de acuerdo a los patrones distribucionales del español contemporáneo. En páginas anteriores hemos dicho (así como con respecto a /b/ y a /d/) que en algunas regiones de América se encuentra un alófono oclusivo, donde en el español general es fricativo.

El fonema /g/ no existe en quichua, sino (como {b, d}) aparece tras nasal, como alófono de /k/. Por este motivo, hay numerosos trueques de este tipo. Los hablantes de quichua que en su propia lengua sonorizan la /k/, al hablar el español, ya sonorizan la /k/ o ya ensordecen la /g/.

En resumen en quichua las oclusivas sonoras no son sino alófonos de las sordas. De ahí que estos sujetos, al hablar el

español desconozcan también la norma distribucional (en lo que concierne a los alófonos fricativos). En este sentido, la presencia de {b, d, g}, alófonos oclusivos, que Canfield dice que ocurren tras /s/ en la Sierra ecuatoriana (1962, 76), pueden ser explicados probablemente por la conservación de una pronunciación arcaica, aunque hemos constatado en el habla popular, que la presencia de estos alófonos oclusivos no se condiciona por la presencia de /s/, sino que aparecen más o menos indistintamente. Casi excepcionalmente, hasta en posición intervocálica, por ejemplo {dédu} 'dedo'. Quizá quepa la aclaración que por este español "popular" entendemos aquí el español de los indígenas bilingües (el "interlecto" de Escobar, 1978). que también forma parte del español de Quito. El español prestigioso sigue la norma del español general.

P, T, K.

Nada particular hay que decir sobre la serie de las oclusivas sordas /p, t, k/. Debieron constar en el sistema que llegó a Quito como opuestas a la serie de las oclusivas sonoras /b, d, g/.

Todo cambio que constatamos en Quito es posterior. Algunos de ellos habrán de explicarse por tendencias del español general y otros, por influjo de la lengua de sustrato. De este segundo tipo de cambios nos ocuparemos en la parte correspondiente a la descripción del español contemporáneo.

F y H

Debemos suponer que la **f** traída por los españoles era labiodental, aunque actualmente el fonema /f/ se realiza en la Sierra del Ecuador como [ʃ] con los labios abocinados. Al menos así parece surgir de la observación de Wartburg, citado por Baldinger (1958, 20). En realidad, aceptamos la opinión de este lingüista con algunas reservas, ya que la realización bilabial ocurre en diferentes posiciones en diferentes dialectos peninsulares y americanos. Nos remitimos aquí a una extensa nota hecha por Amado Alonso a la obra de Aurelio M. Espinosa (1930, 137-138) y constatamos que en la bibliografía posterior no se aporta absolutamente nada; simplemente desconocemos la extensión geográfica de las variantes bilabial y labiodental y menos aun sabemos,

por supuesto, la fecha de su aparición. Por consiguiente nos quedan dos posibilidades: rehusarnos a creerle a Wartburg y creer que en la época de la conquista de América había [ʎ] en el nivel dialectal, o bien aceptar su opinión (aunque no nos parezca probada) y buscar entonces el origen de la [ʎ] ecuatoriana en un sustrato quichua. En vista de que la ocurrencia y la distribución de [ʎ] en Quito es completamente diferente que lo consignado acerca de otros hablantes hispánicos, vamos a seguir el segundo criterio, como se verá en el Capítulo IV.

En el español vulgar serrano no solo se da el cambio /f/ por /h/ ante [w], sino también el cambio contrario: **infundia** por **enjundia** 'grasa de gallina'; en el habla culta se reserva este último término para el sentido figurado. También: [ʎ wéte, hwéte] del fr. **fouét** y [ʎ fwetísa, hwetísa] por 'paliza'.

El cambio de **f** por **j** no es extraño al español popular de muchas regiones tanto de América como de España, Extremadura y Andalucía especialmente. Es común asimismo, la aspiración de **h** (**jartarse** por **hartarse**, **jarto** por **harto**, **jervor** por **hervor** (4) etc.).

No son muchos los casos de **h** aspirada, aunque algunos como **halar**: [halar] --común en toda la Sierra--, se encuentra a veces hasta en el habla culta.

La **h** resultante de la **f**-- inicial latina, que se perdió muy tempranamente (Zamora, 1960, 47-60; 234-236), se debió aspirar aún en el siglo XVI, pues en el habla popular de toda América se conservan casos de aspiración de **h**<**f**--.

En el habla popular serrana hay también algunos casos de **f** etimológica: [ʎretafíla] 'retahila'. También se conserva la **f**-- de **fierro**, que solo en el habla culta coexiste con la forma **hierro**, aunque la primera para significar 'herramienta' y la segunda para designar el metal en sí mismo. (Toscano, 1953, 83-86).

En el quichua serrano se conserva la aspirada [h] en viejos préstamos españoles:

[hába] 'haba'

[hasínda] a veces también [hazínda] 'hacienda'

[heródes] 'Herodes' etc.

Sibilantes

El problema conocido actualmente como "seseo" es uno de los que más ha llamado la atención de los lingüistas. La bibliografía es casi ilimitada y diversas teorías han sido espuestas para explicarlo.

Es conocido el hecho de que en la Edad Media existían los fonemas /s/ (ss), /ts/, (ç. c / -e, i), /dz/ (z) y /z/ (-s---), que en castellano se han reducido a /θ/ y /s/, y en Andalucía, Canarias y América a /s/. Actualmente estos fonemas tienen algunas variantes combinatorias y libres.

Para explicarnos el actual seseo quiteño necesitamos plantearnos cuáles eran los fonemas que en las series oclusiva, fricativa y africada, llegaron a Quito, así como los "desplazamientos" de estos en el sistema.

Como lo planteamos al iniciar este capítulo, creemos que el español de Quito se origina en un andaluz preclásico que traía la confusión de estas sibilantes que finalmente se refunden en un único fonema fricativo sibilante sordo /s/.

Para ello necesitamos conocer cuáles son las transformaciones sufridas en el castellano, y cuáles en el andaluz, así como las fechas de estos cambios.

Este análisis no puede dejar de ser una aproximación pues las informaciones que poseemos por más detalladas y precisas que sean, no pueden decirnos **exactamente** ni el cómo ni el cuándo del desencadenamiento de estos fenómenos.

La fuente más utilizada para analizar el problema es generalmente la ortografía regional (de España y posteriormente de América), pero en este sentido hay que tomar en cuenta ciertos hechos extralingüísticos importantes que entorpecen el análisis.

Por un lado, hay que considerar que, aunque las hablas de Castilla y de Toledo tenían diferencias muy marcadas, el primer modelo general que invadió la corte fue el habla de Casti-

lla La Vieja (Lapesa, 1942, 245 y ss) y como modelo cortesano que era, trataría de ser imitado en otras regiones, por lo menos entre la élite. Justamente se escribe tratando de imitar este modelo cortesano y se evita lo que se considera vulgar o regional.

Por otro lado, la corriente latinizante y cultista conserva y defiende las antiguas oposiciones no solo en la ortografía sino también en el habla. (Recordemos por ejemplo que la grafía **z** fue introducida para representar la ξ del griego y que la pronunciación de /v/ fue defendida hasta el siglo XVII por los gramáticos, para no mencionar más que esto). En este sentido, aun las documentaciones seguras más tempranas serán posteriores al "comienzo" del cambio. Recordemos que el testimonio de Arias Montano sirvió para sustentar la tesis de una confusión tardía (1560-1570) de las sibilantes en Andalucía (5).

Comenzaremos por examinar las oposiciones que debían existir en el "español" antiguo y por determinar el valor necesariamente aproximativo de las grafías que los representaban.

Como lo dijimos, sabemos que las grafías **—ss—**, **s—** y **—s** representarían al fonema fricativo sordo /s/ y su correlato sería el fricativo sonoro /z/ representado por **—s—**. Las grafías **ç** delante de **a**, **o**, **u** y **c** delante de **e**, **i**, representarían el africado sordo /ts/ cuyo correlato sonoro sería /dz/ representado por la grafía **z**; **j**, **g**, (**e**, **i**) representarían el fonema /dʒ/ y **x** el fonema fricativo palatal sordo /ʃ/.

La gran revolución fonética que se opera en las series oclusiva, fricativa y africada (6), parece tener sus inicios ya antes del 1500, aunque como sabemos algunos de los cambios iniciados no se consolidan definitivamente en el sistema sino hasta el primer tercio del siglo XVII.

La causa de estos grandes cambios es en suma la desfonologización de la oposición sonora/sorda en las series fricativa y africada, quedando fonemas únicos con alófonos sordos (normales) y sonoros (ocasionales).

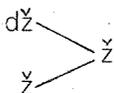
El sistema del "español" antiguo sería:

Cuadro 9

b	p	d	t	y	g	k
	f	z	s	š		
		dz	ts	dž	tš	

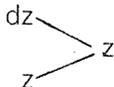
En la serie de las oclusivas encontramos los mismos fonemas que existen hoy, excepto por el hecho de que en la actualidad existe también una palatal sorda: la /č/. En realidad este fonema oclusivo palatal existió siempre en español, pero era oclusivo africado, aunque no se oponía a un oclusivo no africado, en cambio los otros tres oclusivos africanos sí se oponían a no africanos: **dz/d**, **ts/t**, **dž/y**, por lo cual el ser africado era un rasgo pertinente en el sistema. De estos cuatro oclusivos africanos solo sobrevive uno, que es justamente el que no se opone a un oclusivo no africado. Por consiguiente el ser o no ser africado ya no es un rasgo pertinente en el sistema actual y debemos considerar el fonema /č/ como simplemente oclusivo. Sin embargo, esto no significa que los antiguos fonemas oclusivos hayan también cambiado de valor. Esto no sucede ya que, para que así fuera habría sido necesario que antiguamente el fonema /y/ hubiera tenido un alófono sordo [č̥] que se hubiera perdido por causa de la inclusión de /č/ en esta serie. Esto no ha sido así, por un lado debido a que el fonema /y/ en este sentido sigue las mismas reglas que las otras oclusivas sonoras y, por otro lado, justamente el fonema /y/ no se da nunca en posición implosiva que es donde podría desarrollar un alófono sordo. En conclusión, en la serie de las oclusivas el único cambio que comprobamos es la inclusión del fonema /č/ sin que ello modifique los valores oposicionales de los otros fonemas.

El cambio que constatamos en primer lugar en el resto del sistema es la confusión fonológica de las africanas. Por otro lado el fonema africado /dž/ que tenía como variantes alofónicas [dž] y [č̥], parece que opta muy temprano por la variante [ž], es decir sin el elemento oclusivo inicial. Este cambio parece afectar tanto al "castellano" como al "andaluz", pues la única forma en todas partes, en 1550, para una palabra como 'viejo' es [viežo] (Martinet, 1955, 12.31).

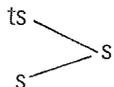


La africada /dz/ (**z**) muy tempranamente comienza a aflojarse y a perder su elemento oclusivo dental. Algo más tarde también su correlato sordo /ts/ empieza a debilitarse, sobre todo seguido de e,i. Fonéticamente este fonema /ts/, representado por **ç** sería [ts] y la variante representada por **c** sería [t^s]. Parece ser que la variante sonora proveniente de /dz/, fonéticamente [dz] o [z] (quizá de carácter dental) se confundiría con la sibilante sonora /z/: [z] (**-s-**). Esta tendencia de /dz/ a la articulación fricativa es la única explicación de la confusión con /z/ (**-s-**). Esta confusión es sevillana y no castellana.

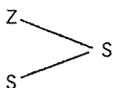
Los fenómenos anotados ya se documentan en Nebrija. Más tarde se constata la pérdida del fonema representado por **-s-**.



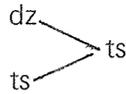
Hacia 1500 /ts/ representado por **c** (e, i) tenía ya el carácter fricativo [s] mientras que en inicial de palabra era todavía indiferentemente africado o fricativo: [ts ~ t^s ~ s]. Es justamente por su carácter fricativo que se confunde con /s/ representado por la grafía **ss**. Este fenómeno también es andaluz pero no castellano.



Para la misma época la fricativa sonora /z/ proveniente de la confusión /dz-z/ se había ensordecido y se confundía con la /s/ proveniente de la confusión /ts-s/ (grafías **ç**, **c** y **ss**)

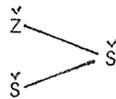


y en castellano también se da esta confusión, y además se da:



ya que /dz/ y /ts/ no se había perdido.

También el fonema /ž/ < /dž/ se ensordecía en /š/ y se confundía con /š/ tanto en castellano como en andaluz.



Parece ser en todo caso que esta confusión, con la pérdida de las africadas y con la tendencia a articularse con la lengua plana sucede primero en el andaluz. Ya en el siglo XV la confusión es generalizada, aunque se cumple solo a fines del siglo XVI. En castellano parece haber sido más tardía.

Finalmente la /ts/ evolucionó a /θ/ en castellano, y /s/ se articuló como una prepalatal fricativa sorda /s/. El primero de estos cambios solo se fija en el primer tercio del siglo XVII pero el carácter del fonema /s/ castellano parecía venir diferenciándose (con respecto al fonema /s/ del andaluz) desde mucho antes. En cambio, como acabamos de ver, en el andaluz, donde los cuatro fonemas /z,s,dz,ts/ se habían confundido en uno solo /s/, estos últimos dos cambios castellanos no eran necesarios ni posibles. En conclusión, los mencionados cuatro fonemas antiguos originan dos en castellano y uno solo en andaluz, a esto llamamos seseo.

La /š/ dio /h/ en andaluz y /X/ en castellano.

Hemos visto hasta el momento que la confusión de sibilantes ya caracteriza al "andaluz" desde 1500 o antes. Esto quiere decir que al llegar a Quito (1534) esta confusión estaría en su pleno auge.

Si bien no poseemos una documentación directa, poseemos en cambio indicios indirectos para pensar que tal sería el estado de lengua que llegó a América.

Lapesa (1957) encontró en un manuscrito de Puerto Rico (noviembre de 1521) la palabra *c a v s y o n* por "caución".

En México el seseo se documenta desde 1525 (Lapesa, 1942, 351), se escribe *r r a z o, c a l s a s, ç e c u ç i o n, p i e s a s, o r t a l i z a s, s i n q u e n t a*.

En Cuba (1539) se escribe *ç u r t o 'surto', ç e q u i a s, 'obsequias', 'excequias'* (Lapesa, 1942, 351).

En el Virreinato de Nueva Granada se seseaba, según se colige de la documentación examinada por Guitarte y Olga Cock Hincapié (Guitarte, 1969, 191-199).

Si bien falta documentación de los primeros tiempos de la llegada de los españoles (Bogotá fue fundada en 1538 por Jiménez de Quesada), se examinaron documentos de este período formativo, que revelan el seseo neogranadino. En 1558, el más antiguo de los documentos, señala seseo absoluto, y, parece un fenómeno bastante generalizado entre criollos, españoles e indios. Para 1570 Guitarte (1969, 198) lo establece como seguro, aunque cree que debió ser más antiguo: "... Mi sospecha es que el seseo ha sido llevado a Nueva Granada por los fundadores mismos, es decir, que procede en última instancia en las Antillas". Esta afirmación es básicamente la misma que hace Lapesa (1957) (7) al creer que en las Antillas debió formarse un sedimento lingüístico andaluzado que debió constituir la base del español de América.

Observamos que el testimonio de la ortografía solo funciona en sentido positivo, pero no en sentido negativo. En efecto los errores ortográficos que acabamos de mencionar testimonian la existencia de seseo; pero la ausencia de errores ortográficos no testimonia la ausencia de seseo. Para un filólogo de dentro de cuatrocientos años, no sería difícil encontrarse con que en los documentos procedentes de Quito no hay ninguna confusión entre *c, z* y *s*: pero sería muy equivocado deducir de allí que en el siglo XX en Quito no había seseo. Por lo tanto, una primera docu-

mentación no necesariamente coincide ni con la fecha ni con el lugar del comienzo del seseo.

Un rastro de la vieja pronunciación sería la /s/ de carácter ápticoalveolar de Antioquia, Colombia (Florez, 1957) del discutido "ceceo" documentado en algunas zonas de América (8).

Si bien, como lo hemos dicho, se considera que el fonema africado sordo /ts/ en posición inicial de palabra y tras consonante (ç) parece haber subsistido hasta finales del siglo XVI (9), este tipo de pronunciación debió haberse restringido sobre todo en el habla culta y cortesana.

Creemos que la mayoría de los colonos que vinieron a América no traerían esta africada sorda articulada plenamente. Si consideramos —como lo demostrarían todos los indicios— que la pérdida del elemento oclusivo tiene carácter popular, no habría necesidad de mantener esta articulación plena, en una sociedad como la colonial, que sobre todo en las primeras etapas de su formación, estaba constituida por personas provenientes de distintos sectores socioeconómicos y culturales. Posiblemente existía una articulación [ʈs] que debía coexistir con una fricativa sorda, posiblemente de carácter apicoalveolar. De la lucha de la articulación conservadora (del elemento oclusivo) frente a una no conservadora, debió imponerse y posteriormente triunfar la segunda.

Canfield (1934, 127-227) examinó la ortografía de algunos de los primeros tratadistas de algunas lenguas indígenas mexicanas; según este autor muchas de estas lenguas tienen los fonemas /s/ y /ts/, pero en el siglo XVI cada caso de /s/ era representado por ç (-z en final de sílaba). El autor señala que para representar el fonema /ts/ de la lengua tarasca —hablada hasta hoy en Michoacán, México—, el padre Alonso de Molina (1571) utilizaba la grafía combinada tz pero no ç (10).

El mismo Canfield examinó más tarde (1953, 63-70) las grafías de Fray Domingo de Santo Tomás (1560), Diego González de Holguín (1608), Guamán Poma de Ayala (1600?) y Garcilaso, entre los antiguos. Como término de comparación utilizó el Diccionario Kkechua-español de Jorge A. Lira (1944) y el registro sonoro de algunas voces seleccionadas por el profesor Ar-

guedas del Perú.

En los ejemplos seleccionados por Canfield, verdaderamente se puede apreciar: (a) En Domingo de Santo Tomás la confusión en el empleo de **ç, s** y **x**; (b) la confusión de **c** y **s** o **z** en Holguín, Garcilaso y Poma de Ayala. Esto hace pensar a Canfield que todas estas sibilantes, representadas por esas grafías, debieron a su vez representar un fonema sibilante sordo, posiblemente de carácter ápticoalveolar, pues son /s/ de carácter ápticoalveolar en el quichua moderno.

Las grafías **s** (alta) y **x** se utilizaron para una sibilante prepalatal semejante a la **sh** del inglés.

Lo importante es que esta **x** del español tendría según este autor una "doble articulación", una sibilante (alveolar o palatal) y otra de vibraciones postvelares o velares.

Hemos verificado que efectivamente donde Domingo de Santo Tomás (DST) emplea las grafías:

1.	c, ss, s /-i	actualmente en quichua se encuentra	/s/
2.	ç, ss /-a	" " " " "	/s/
3.	ç, s /-u	" " " " "	/s/
4.	-z /-p, -n, otras consonantes	" " " " "	/s/
5.	-x, -s /-p y otras consonantes	" " " " "	/s/
6.	-z o -x /-k	" " " " "	/s/ en algu- dialectos y /s/ o /š/ en otros.
7.	-z- o -x- intervoc.	" " " " "	/h/ en al- gunos dia- lectos y /š/ en otros.
8.	s-, x- /-vocal	" " " " "	/s/ en algu- nos dialec- tos y /š/ o

/h/ en otros.

9. -ss y -s / conso- " " " " " /s/ en algunos dialectos y /š/ en otros.
 nante o vocal " " " " "

Esto efectivamente revela que en 1560 /ts/ probablemente había perdido ya su elemento oclusivo y que la /z/ < /dz/ ya se habría ensordecido y se confundían en un solo fonema sordo /s/ (Ver : 1,2,3).

DST escribe	guacin	'casa'	actualmente	/wasi/
	cussi	'alegre'	"	/kúsi/
	ticsi	'base'	"	/tiKsi/
sacssa ,	çacça	'topónimo'	"	/sáKsa/
	suyo	'provincia'	"	/súyu/
	çupay	'diablo'	"	/súpay/

En posición preconsonántica (salvo -k, porque tiene un desarrollo distinto), DST escribe -z, -x, -s (Ver: 4,5) y actualmente encontramos /s/ en quichua: **cazpa**: /káspa/ 'soasado', **chuxpi~chuspi**, -e 'mosca'

Delante de /-k/ DST emplea -z o -x (Ver: 6)

yzcon	'nueve'	/ískun/
chazqui	'correo'	/čáski/
mixque-mizque	'dulce, miel'	/míski/ o /míški/

La palabra **mixque**, **mizque**, tiene los reflejos /s/ o /š/ actualmente.

¿Qué escuchó realmente DST, /s/ o /š/ ? Podríamos pensar que [s] por la confusión con -z que en final de sílaba representaba una sibilante sorda (11), aunque también la secuencia española -**xk**-: /sk/ era fonéticamente [šk] y es precisamente [šk] lo que encontramos en el quichua de Quito por ejemplo. Pensamos que DST escuchó probablemente /š/.

En posición intervocálica DST escribía **x** o **z** (Ver: 7):

uxota~uzota	'sapato'
caxa	'espina'

pero actualmente se dice /ohóta, káha/ en algunos dialectos y en otros /uśúta, káśa/.

En inicial de palabra DST escribe **s-** o **x-** (Ver : 8)

ximi ~ simi	'boca'
--------------------	--------

esta forma en algunos dialectos ha dado /sími/ y en otros /šími/.

También DST escribe **-s** y **-ɣ** antes de consonante o vocal, en palabras como:

yɣscay	'dos'
ilucɣina	'salir'
yɣpana	'orinar'

y tanto **s** como **ɣ** tienen el valor de /s/ en el quichua moderno de Quito.

Por su parte González Holguín (GH), Guamán Poma (GP) y Garcilaso (Gr), nos confirman también la pérdida de las sonoras:

GH	escribe c, ss /-i	} actualmente en quichua /s/
Gr	" cs s /-i	
GP	" z, s /-i	} actualmente en quichua /s/
GH,Gr	" ç, s /-u	
GP	" z, s /-u	
GH	" -zp, -zc (c = /k/), -zn	} actualmente en quichua /s/
GP	" -sp	

Posiblemente los ejemplos de estas confusiones se podrían multiplicar. Hay que notar que González Holguín (1608) ya no usa la grafía **x**. Cuando DST emplea **x**, GH usa **s** o **z** pero también **ss** y hasta **ch**:

DST	usota	'sapato'	GH	ussuta
	uxpa	'cenisa'		uchpa

Actualmente, como ya lo hemos dicho, en algunos dialectos **uxpa** es /úšpa/ pero /účpa/, /učúpa/ en otros.

Hemos dicho que Canfield interpretó que la grafía **x** en DST representaba un sonido que tenía a más de las variantes fricativas [s] o [š] una velar que correspondía a una velar "parecida a la j castellana", para lo cual se basaba en la ortografía de Lira y en el registro sonoro de las mismas voces. DST escribe **caxa** y en el dialecto descrito por Lira fonéticamente corresponde a [kaħa], pero esta misma voz es [káša] en otros dialectos, como en el de Quito por ejemplo, lo cual nos permitiría con el mismo derecho interpretar la **x** de DST como una palatal fricativa sorda. En realidad no estamos interpretando el valor de esta grafía en español, porque el término de comparación es una serie de dialectos los cuales sufrieron diferentes transformaciones fonéticas. En realidad fue una coincidencia que en los dialectos tomados como término de comparación por Canfield esta **x** representara /h/.

Proulx (1964, 26; 27-28) cree que:

"El primer testimonio del sonido "sh" que tenemos en la lengua quechua es el diccionario de Domingo de Santo Tomás (1560) en el cual aparece bajo la grafía "x"..."

Del examen de estas ortografías solo podemos dar como bastante seguro el ensordecimiento de los sonoras (desde 1560 en adelante).

Toscano (1953, 24) deja entrever que en el español que llegó a Quito (1534) aun persistiría una africada sonora. Cita el ejemplo de la palabra **zarpa** 'cazcarria' que los indígenas la pronuncian como **dsarpa** (¿ [dzarpa] ?) y **sarpa** en el español corriente. También **zarco** conservarían en quichua el rasgo sonoro.

Cree que posiblemente en viejos préstamos del español al quichua quedan los trazos de la /z/ sonora intervocálica. por ej. **cazarana** 'casarse'; **cazuna** 'hacer caso'. Señala igualmente que la [z] sonora es frecuente en el español serrano en palabras pro-

venientes del quichua como **puzu** 'canoso' (Toscano, 1953, 78).

Sin embargo, es curioso —que hasta donde sepamos— no exista ningún otro viejo préstamo (a excepción de **zarpa**) del español al quichua con esta africada sonora.

En los dialectos de Quito, Riobamba y Loja he podido escuchar [dz] o [dʒ] pero solo en poquísimas palabras y tras /n/ [púndʒa] 'día' (Quito); [púndza~púdʒa~púdʒja] (Loja-Riobamba); čundžúʎi 'tripas' (Loja), [čunžuži] (Quito. Es de notar que esta [dz] o [dʒ] tiene el reflejo /č/ o /ts/ (y otros que por el momento no nos interesan) en los diferentes dialectos (Ver: Apéndice).

En cuanto a la [z] anotada para [kazarán], etc., hay que notar que en el dominio quichua general no existe /z/, aunque sí en los dialectos del Ecuador. Toscano (1953, 23) ya lo advirtió y a partir de esta explicación interpretó los rasgos de sonoridad en los préstamos de etimología quichua al español. Nosotros ya advertimos (en el Capítulo II del presente trabajo) la presencia del fonema /z/ en el quichua ecuatoriano (Parker, 1969-c 159, incluyó /z/ y /ʒ/ en su Proto-Ecuadoriano). Muysken (1977,9) incluye tanto /z/ como /dz/ en el sistema fonológico del quichua ecuatoriano moderno. Parece ser que la presencia de estas sonoras en el quichua ecuatoriano y en el español (en condiciones que especificaremos en el análisis sincrónico del español) es un sustrato pre-quichua, posiblemente cañari. (12)

En general el fonema /s/ del español al ingresar al quichua sufre distintas transformaciones; una palabra como 'vecino': /besíno/ puede ser: [besínu, bizínu, bezínu, bisínu . . .], a veces es un mismo hablante coexisten todas, aunque el patrón general consiste en que en un determinado dialecto del quichua es una forma de realización del préstamo la que se fija. (Ver: Apéndice).

En cuanto a la africada sorda diremos que, si nos fiamos en la ortografía de Santo Tomás (y los otros), efectivamente **ç** nos representa /ts/ sino /s/; DST escribe **çupay** que es /súpay/ en todo el dominio quichua.

En quichua existe el fonema /ts/ pero DST parece no

distinguir entre /ts/ y /č/ (13). Algunas formas que DST escribe con **ch** tienen el reflejo /ts/ en el quichua de Quito, por ejemplo:

chia	'liendre':	/tsífa/
chocñi	'legaña':	/tsóKni/

De un estado de una general confusión en estos fonemas quichuas (Ver nota (13) a este Capítulo) que posiblemente ocurrió algo antes de la llegada de los españoles —o al rededor de las mismas fechas—, se encuentran diferentes reflejos, según el área dialectal. En los dialectos hablados en el Ecuador los resultados de esta confusión son č ([č] como alófono de baja frecuencia), /ts/ (que solo en dos o tres voces es [dz], [dž] / -n); parece que en el quichua del Azuay ts > š, también en español: mítsa > míša 'verruqa'.

No obstante, con relación a la grafía **ch** de DST no podemos afirmar si la confusión *č y *ts > č ya se había cumplido o no, en principio, porque el dialecto que DST probablemente describía ha desaparecido.

Este es sin embargo un problema que no nos concierne directamente, porque pertenece a la gramática histórica del quichua. Justamente esta circunstancia debe ponernos en guardia sobre la excesiva utilización de la parte quichua. En este sentido creemos que Canfield va un poco demasiado lejos, lo cual por lo demás es perfectamente explicable en vista de su formación filológica. No obstante, no solo en el dominio quichua sino en cuanto a todos los dialectos y lenguas del mundo, la tendencia de los filólogos es tomar como fuente segura los textos. Se olvidan en este sentido que los textos no pertenecen a la lengua, sino a lo que Saussure llama 'parole' y Chomsky 'performance' (los dos conceptos se recubren en este caso, aunque no en todos los casos). Por lo tanto, debemos explicar así la idea chomskiana de la imperfección individual de la 'performance', agravada aquí por el hecho de que se trata de una explicación **mediata**: una transposición ortográfica posiblemente imperfecta de una aplicación también posiblemente imperfecta de una lengua que, por añadidura, es una lengua extranjera y por lo tanto debe pasar por el filtro fonológico de DST. Agreguemos que el filtro fonológico de DST era tan intuitivo como el de cualquier hablante común, puesto

que no era una lingüista en el sentido moderno. Para aplicar un símil, pensemos nuevamente en el filólogo del siglo XXIV que trata de reconstruir el español de Quito en 1971. supongamos que encuentra un texto escrito por un chino quien menciona la palabra **calo** 'carro'; el símil es por supuesto absurdo —esta era justamente la intención—, pero no debemos olvidar que el valor probatorio de las transcripciones de DST es exactamente el mismo. En el caso de los vocablos quichuas tomados del español, cuando se trata de utilizarlos para averiguar la pronunciación española de la época, la situación es mucho peor, puesto que estos pasaron primero por el filtro fonológico de los hablantes de quichua y después por el DST. En resumen, podemos aceptar esta clase de fuentes como indicios pero no como pruebas.

Un rastro de la confusión c-s en español se registra en la palabra /čančo/ 'cerdo' que antiguamente se decía /sánčo/. (Tiscornia, 1951, 374 y ss. Corominas, 1954, s.v.). La forma /čančo/ es un préstamo tan viejo en el quichua que ni los monolingües de lengua quichua ni los bilingües la sienten como extrajera. Esta palabra existe en el español de Quito (tanto como en el del Perú, Argentina . . .) y la mayoría de los hablantes quiteños y serranos en general, cree que es de origen quichua.

La vieja interjección española para detener a los caballos y que antiguamente se escribía **xo**, se pronuncia actualmente en Quito y en toda la Sierra [ʃo] ; esta misma interjección es [so] en otros hablantes del mundo hispánico.

La palabra indígena traída por los españoles y que se escribía **xícama** (actualmente **jícama**) según Toscano (1953, 79) se pronuncia [číkama] en quichua.

Menéndez Pidal (1904, 35.3, nota 1) nos da la noticia de que en los viejos préstamos del español al araucano se documenta **acucha** a h u j a, **achur** a j o s, **chalma** e n j a l m a, **charu** j a r r o (actualmente los araucanos pronuncian la j como k). También Lapesa (1942, 348, n.3) menciona **ovicha** 'oveja', y es de notar que en el araucano no existía /š/.

La confusión č-h-s existe también quichua; la palabra [čímba] 'trenza', se usa en el quichua y en el español del norte

-centro de la Sierra del Ecuador, y se dice {hímba} en el Azuay (Cordero Palacios, 1957, 174) y {símba} en Santiago del Estero (di Lullo, 1961, 144); pero {čímbalo} 'baya' y no * hímalo en el Azuay (Cordero Palacios, 1957, 238). Otra vacilación en quichua es š- con č-: {šámu} ~ {čamu} 'venir' en el quichua de Quito.

Sabemos que el español de la primera mitad del siglo XVI traía una /š/ (escrita **x**). Ciertamente esta /š/ estaría incorporada al sistema fonético de los primeros conquistadores de Quito.

Formas como **caxcara**, **caxcar**, **caxcavel**, **moxquito**, etc, son efectivamente {káskara} {kaškar} , etc., en el siglo XVI (14) lo cual se explicaría por asimilación de /s/ a /k/. En otras palabras el cambio s > š ante consonante velar (y no simplemente ante consonante como dice Zamora Vicente), sería un cambio que se dio por economía de la articulación. (15).

En el quichua del Ecuador se encuentran formas como {káskar, kaskábel} 'cascar, cascabel'. La primera de estas formas, que es casi de uso general en el español de la Sierra antes que un caso de conservación de -šk-, parece haber ingresado al español como "préstamo" del quichua. Los hablantes, al emplear esta forma, tienen la creencia de que se trata de una voz de origen quichua. En el habla culta, aunque poco usada, existe también **cascar** (: "cascar nueces") pero a nadie se le ocurre relacionarlo con el **cashcar** común y familiar.

En cuanto a {kaškabél} , parece que se da también en el español popular (Toscano, 1953, 82).

Si bien estos ejemplos nos permiten dar por bastante seguro que en el español de los primeros conquistadores y colonizadores de Quito la secuencia -sk- se realizaba como {šk} , no nos sirven en cambio para probar la existencia de /X/ o de /š/, porque esta {š} de la combinación -sk-, no sería sino un alófono de /s/ (precisamente en esta combinación), diferente de la /š/ de **espejo**, etc.

Que existía /š/ y no /X/ en el momento de la conquista

de Quito es seguro, primero porque la documentación segura de /X/ en España es bastante posterior a la conquista de Quito. La /X/ se impuso al finalizar el primer tercio del siglo XVII y en 1659 era de uso de la corte. En Sevilla, ya entre 1584 y 1600, Francisco de Medrano hace un juego de palabras con **joyas** y **hoya** (Lapesa, 1942, 247-248), (Menéndez Pidal, 1962, 138 y nota 82) (16). Esta documentación tardía en España, nos hace suponer que en las colonias sería también tardía. Así, los fundadores de Quito no podían traer un timbre neto de /X/.

Recordemos aquí que ya hemos expresado nuestra opinión de que la primera documentación de un cambio, no coincide necesariamente con la cronología del cambio mismo, esto es, un cambio puede existir por largo tiempo sin estar documentado. Por lo tanto, lo que queremos decir no es que antes de 1584 no podía existir la pronunciación [h] -pues si dijéramos esto, estaríamos contradiciendo nuestros propios principios-, sino que por lo menos el cambio no estaba generalizado y la pronunciación [ɣ] subsistía en toda su plenitud. Esto es lo que necesitamos suponer en este momento, y la fecha de la primera documentación de [h] prueba por lo menos esto.

En segundo lugar, hay vestigios de [ɣ] en América, tanto en lugares conquistados antes de Quito, como en el papiamen- to, como también en lugares conquistados después. (17).

LL y Y

El fenómeno del yeísmo está ligado al fenómeno del seseo, en el sentido de que los dos se consideran actualmente como típicamente andaluces (18).

Consideramos que el seseo junto con el yeísmo (y otros fenómenos, como lo dijimos anteriormente) caracterizan a un andaluz posterior a los primeros años de la conquista.

Zamora Vicente (1960, 68-69; 244-245) califica de "muy moderno" este cambio (19) y nuevas investigaciones muestran áreas de [ʎ] en Andalucía. (20).

Para Gili Gaya (1966, 147) el yeísmo es la articulación

relajada de la **ll** (= /λ/) que la convierte en **y** (= \hat{y}) o en sonidos palatales que oscilan entre $y, \hat{y}, \check{z}, \hat{z}$. También para Lapesa (1942, 320) es la pronunciación de la **ll** como **y**. Alarcos nos habla de la confluencia de /λ/ y /y/, o sea de la no distinción /λ/ -/y/. " . . . uno de los motivos de la igualación es el carácter aislado de tal oposición" y continúa: "La realización del resultado de esta confluencia varía, según las zonas, desde el yeísmo normal, con variantes [dy] y [y] según su posición, hasta las articulaciones tipo [ž] o [š], dialectales o vulgares" (1959, 278-279).

Para Malmberg (1965-b), 93-97) es ante todo un fenómeno fonológico. Rona (1964, 220-221) rechaza la terminología "igualación". Llama fenómeno fonético al žeísmo y fonológico el yeísmo que es:

"la desfonologización de la oposición entre los fonemas españoles /y/ y /ll/, no importa cual puede ser su realización material. Es, en otros términos, lo que generalmente se llama *i g u a l a c i ó n*: un fenómeno fonológico. Denominamos *Žeísmo*, en cambio, la realización de cualquiera de estos dos fonemas o de ambos, como fonos fricativos o africados palatales, sonoros o sordos. Es, por lo tanto, un fenómeno meramente fonético, que no depende de la existencia o inexistencia simultánea del yeísmo".

Adoptaremos este criterio para tratar el fenómeno.

Lapesa (1942, 320;353) (1964, 179) dice que se atestigua el yeísmo (—pronunciación de la **ll** como **y**) desde el siglo XVI, como peculiaridad de los esclavos negros. En el siglo XVII (1609) se documenta la confusión ll-y en el texto aljamiado **Historia abreviada de la doncella Arcayona**. El copista o autor es un morisco andaluz refugiado en Túnez.

Covarrubias (apud. Lapesa, 1964, 179) en 1611 recoge (en un chiste) la frase "aquí estoy papagayo" por "aquí estoy para pagarlo". Este toledano pasó su vida en su ciudad natal o en Cuenca, "Es de suponer —dice Lapesa— que a quienes oía decir **papagayo** por **pagallo** 'pagarlo' serían del reino de Toledo".

Lapesa relaciona este yeísmo de **papagayo** con el de los de Hortaleza que en 1550 decían que de su pueblo a Madrid había “yegua y potrico”, esto, es **llegua** ‘legua’ y ‘poquito’.

Dámaso Alonso relacionó esta **yegua** con y e n g u a b u b u l a < lingua bubula, registrada en Córdoba en 892. Tenemos, dice Lapesa, una pronunciación mozárabe yeísta documentada para la [λ]- inicial probablemente en el siglo, con seguridad en el siglo XVI y para la - λ - medial desde comienzos del siglo XVII. Además el **akeyo** que aparece en el **Recontamiento del rey Alisandre**, texto aljamiado aragonés de 1588, así como las confusiones aragonesas de **ll** y **y** en la Edad Media se relacionarían con el yeísmo del libro de la doncella Arcayona. Pero, añade, “no entremos en campo inseguro”. El campo seguro es pues, las documentaciones del centro y mediodía de España de los siglos XVI y XVII y son trueques toledanos que revelarían un estado de inseguridad solamente.

Por supuesto, aquí tenemos que repetir las mismas restricciones que ya hemos mencionado en otro lugar en cuanto a la validez cronológica de las “primeras documentaciones”. La confusión entre las fráficas **ll** -**y** cuando ocurre, prueba la existencia del yeísmo, pero la ausencia de confusiones en épocas anteriores no prueba que todavía no existe yeísmo. De todas maneras de lo que antecede resulta bastante claro que en el andaluz llevado a América, si existía yeísmo, era muy incipiente. En una palabra podemos con toda seguridad, aceptar la llegada del fonema / λ / a toda América, incluso a Quito.

El yeísmo se documenta en América a finales del siglo XVI. En el siglo XVIII era considerado como un fenómeno típicamente andaluz (Lapesa, 1942, 320). Entre 1665 y 1695, se documenta en el Perú, en las composiciones de Juan del Valle Caviedes, nacido en Porcuna (Jaén) (21) y en 1772 se registran ejemplos de Guatemala, en la copia de la comedia-baile “La conversión de San Pablo” (Lapesa, 1942, 353; 1964, 179).

Para Amado Alonso, de filiación “antiandalucista”, el yeísmo no ha tenido **un** foco de reproducción, sino una serie de focos autónomos, tanto en España como en América. Si bien dentro de España, Andalucía fue la primera en sufrir el cambio,

el hecho de que se haya producido en otras regiones no es una extensión del andaluz; los cambios "son codependientes pero no filiaados entre sí", "... el yeísmo es un fenómeno hispánico" con lo cual, la teoría del yeísmo sería un falso apoyo de la tesis del andalucismo en América (apud Rosenblat, 1969, 1972-173).

Santo Tomás que describe el ya desaparecido dialecto quichua de la costa peruana (22) no confunde **11 -y**. Dice Canfield (1953, 68) al respecto:

"Hundreds of words in 11 appear in the Lexicón, words written 11 in the Dictionary of Father Lira. Likewise the y of Santo Tomas is y in the modern dictionary. Indications are that there was no tendency to confuse these sounds this early".

El testimonio de Santo Tomás a este respecto es doblemente importante: primero, como lo dice Canfield, porque nos revela que en su conciencia fonética de sevillano oponía /λ/ y /y/, y segundo, porque nos demuestra que en el quichua del siglo XVI se hace la misma distinción fonemática. Este es un aspecto fundamental en el desarrollo de nuestra tesis, porque creemos que el cambio que se registra en el quichua de /λ/ a /ʒ/ que a su vez se opone a /y/ es el factor desencadenante que actúa en el español, que actualmente opone ʒ/y, es decir, el mismo tipo de oposición que encontramos en quichua. Como lo veremos en detalle en el capítulo IV, nos encontramos con que en toda el área quichua donde se mantiene /λ/ opuesta a /y/, se encuentra también esta oposición en el español y a su vez, donde se mantiene /ʒ/ opuesta a /y/, se mantiene también esta oposición en español. Este tipo de oposición se encuentra en toda la parte norte-centro de la Sierra del Ecuador, y fuera del territorio ecuatoriano— también en área de influencia quichua— en Santiago del Estero (Argentina). Anotamos que en el quichua de Santiago del Estero también se opone ʒ/y. El fenómeno de la distinción fonológica de esta oposición, en varias zonas del Perú, ya fue anotada por Torero (1964). Fuera del área quichua, la mayoría de los autores que se han preocupado por el español americano, señalan el mismo fenómeno para Orizaba y Puebla y a veces para Jalapa (México), pero esta noticia parece no ser muy segura según lo demuestran nuevas investigaciones. (Zamora, 1960, 66; 67 y nota 7; 60-

61;64-69; 244-247; 251-257), Lope Blanch (1966-1967 , 43-60).

Volviendo al español de los primeros colonizadores, el hecho de que Santo Tomás en 1560 distinga **ll-y**, parece significar que estos primeros españoles traían en su sistema estos dos fonemas (23). Esta **ll** sería una palatal lateral también en Andalucía (Santo Tomás es sevillano). Falta saber cómo se articulaba **y**. Alarcos Llorach (1959, 227) al reconstruir el español de los siglos XVI y XVII nos habla del fonema /i/. Cree que al velarizarse las antiguas palatales /š,ž/ (que según este autor sólo debió cumplirse en el siglo XVII) debió comenzar el refuerzo de la /i/: [y~j] en posición consonántica, realizándose como [dy] o [ŷ] y como [y] entre vocales. Con ello —dice Alarcos— “se intentaba colmar el vacío de las sonoras en el orden palatal, orden aun hoy poco trabado. . .”

En términos de equilibrio del sistema, debemos suponer que fonológicamente el correlato sería /λ-y/. Si [ŷ] (con un ligero elemento oclusivo inicial) o [y] en español, no lo podemos saber con certeza. Si /y/ era [ŷ] fonéticamente, el hecho de que en español (en Quito) se encuentre [y] (sin elemento oclusivo inicial), es también por influencia del quichua que tiene [y]. En resumen un sistema con la oposición λ/y es el que debió ser implantado en Quito. La oposición actual ž /y, que no es yeísmo (ni la expresión más atenuada “yeísmo diferenciador”), porque entre /ž/ y /y/ existe oposición fonológica, sería un desarrollo posterior explicable por sustrato quichua.

R, RR

Debemos suponer que los primeros españoles trajeron los fonemas /r,ṛ/, fonemas vibrantes originados del latín /r/ y /rr/ inyervocálicos y /r/ inicial. La diferencia entre /rr/ - /r/ es cuantitativa.

La posterioridad que caracteriza al fonema /ṛ/ en el habla quiteña —culto y vulgar— contemporánea, no puede atribuirse al andaluz, donde el fenómeno no se registra.

El fenómeno es muy extendido en América, pues con una combinatoria distinta, se registra en Nuevo México, en el

Valle de México, en Los Altos de Jalisco, con menor frecuencia en St. Bernard Parish de Luisiana, en Guatemala, Costa Rica, Colombia (en Bogotá y la zona de Nariño), en la Sierra del Ecuador, Bolivia, Chile, la parte occidental de Argentina, Paraguay (Cárdenas, 1958), Canfield, 1962, 87-89 y Mapa VII (24). Torero (1964 456 y 467) trae el dato de que en algunos lugares de la sierra del Perú (no determina cuáles) la **rr** es una alveopalatal fricativa retrofleja sonora. En estos mismos lugares la **r**- inicial del quichua tiene la misma realización y también los préstamos del español al quichua que contienen este fonema. El autor atribuye el fenómeno en quichua a una posible influencia del español (ej.: karu/ka-rru' lejos/carro').

En España se da en el norte, en Rioja, Navarra, Alava y parte de Aragón. (Amado Alonso, 1925, 167-191). Según Lapesa (1942), 308; 344; 356) la **rr** vibrante se pronuncia como una fricativa asibilada menos sonora **ř**; la **r** de los grupos **pr**, **tr**, **kr**, se debilita, asibila y ensordece, llegando a fundirse con la **t** en un sonido africado casi palatal (**otro** con **t** alveolar y **ř** intermedia entre **r** y **ř**); en el grupo **ndr** la **d** puede desaparecer (pon**ř**é, tend**ř**á).

Para explicar la asibilación de estos fonemas existen cuatro tipos de teorías:

1) es un fenómeno de relajación articulatoria, paralelo al de la articulación uvular de /r/, que en principio se puede dar en cualquier lengua. Esta teoría ha sido sostenida, entre otros, por Rubén del Rosario (1970, 21; 83), quien le atribuye virtualmente carácter general ("... Parece pues que se trata de una realidad fonética contemporánea y no tiene nada que ver con el sustrato indígena ni con la influencia del elemento negroafricano").

(2) para el español hispanoamericano, Canfield (1962, 88) lo explicó como un fenómeno de origen peninsular: una influencia norteña (de España) del siglo pasado, y obedecería a un rasgo innato del español "amanerado o mujeril". (Notemos sin embargo que [ř] existe en La Rioja, Argentina, colonizada desde Rioja, España, mucho antes del siglo pasado; y que en las demás zonas, nada nos autoriza a suponer la fecha dada por Canfield).

3) por influencia del sustrato indígena. Así lo interpretó, entre otros, Lenz para el español chileno. (Lenz, 1940).

4) por economía del sistema, como lo sustentó Cárdenas (1958, 412-413) y Rona (en conferencias varias). Para Cárdenas los fonemas /λ/ y /ñ/, provenientes de las geminadas latinas /ll/ y /nn/, constituyen un cambio fonético en cualidad, no en cantidad (ll > λ, nn > ñ), pero la geminada latina /rr/ más o menos retiene su cantidad en español ("... the Latin geminate rr more or less retained its quantity in Spanish ..." (P 412). En el latín clásico nos encontramos con un patrón geométrico de la correlación:

n	l	r
nn	ll	rr

el español normativo nos da la correlación de tipo:

n	l	r	
ñ	λ	—	rr

dejando un vacío en el último sonido. El hecho de rellenar este casillero con la *ř*, para darnos un patrón geométrico del tipo:

n	l	r
ñ	λ	ř,

parece ser un cambio fonético operado por economía, forzado por la influencia de los otros dos sonidos palatales λ y ñ, así como por el hecho de ser el único fonema que se distingue fonológicamente de otro por la cantidad (ř/r). En este sentido, creemos que la asibilación de /ř/ en español consiste en el cambio de una diferencia cuantitativa por otra cualitativa. Como veremos más adelante, la interpretación de Rona, que comentamos en detalle, es muy similar a ésta, pero no parte del latín, sino del español de la época de la Reconquista.

De estas cuatro teorías las dos primeras nos parecen inconsecuentes, en cambio las dos últimas no son mutuamente excluyentes sino que la tercera requiere de la cuarta y esta combinación es la que aceptamos.

Si suponemos que el andaluz de la época constaba de las oposiciones que podemos apreciar en el Cuadro No. 10 (25), veremos que los fonemas /p,t,b,d,f,s,m,n,l,r,r̄/ pertenecen a la serie anterior (es decir que se articulan de la mitad del paladar hacia los labios) y que /č,k,y,g,x,ñ,λ/ pertenecen a la serie posterior (porque se articulan de la mitad del paladar hacia el velo del paladar).

CUADRO No. 10

	p	t	č	k
b		d	y	g x
	f	s		
m		n	ñ	
		l	λ	
		r, r̄		
indiviso		dividido		indiviso
anterior			posterior	

CUADRO No. 11

	p	t	č	k
b		d	y	g x
	f	s		
m		n	ñ	
		l	λ	
		r, (r̄)	> ř	
indiviso		divido		indiviso
anterior			posterior	

dar). Si se tratara del castellano de la misma época, las diferencias se manifestarían solamente en cuanto a /ts, s/, que no nos interesan en este momento.

La presencia de /r, r̄/ en la serie anterior, representa en el sistema una falta de economía pues no tienen a qué oponerse en la serie posterior. En estas condiciones, la "asibilación" de r̄ > r̄ significa que /r/ de la serie anterior pasa a oponerse a /r̄/ posterior. El sistema así concebido puede apreciarse en el Cuadro No. 11.

La asibilación de /r̄/ representa una doble economía para el sistema: mejor aprovechamiento de la oposición anterior/posterior, y desaparición de la oposición aislada breve/largo. Por esta misma razón debemos suponer que la asibilación de /r̄/ se puede dar intrínsecamente sin ninguna influencia externa en cualquier parte del mundo hispánico.

En este sentido, para explicar la "asibilación" de /r̄/ en el español quiteño no hay que suponer que esta "asibilación" viene del andaluz, aragonés, castellano, etc.

Como estamos manejando el criterio de "asibilación" precisaremos nuestra terminología. Entre la /r̄/ (vibrante) del español y lo que suele llamarse "asibilada", hay una diferencia fundamental que es la **localización**, ya que la /r̄/ del español general y del andaluz es dentoalveolar y la que llamamos "asibilada", es palatal.

El término "asibilación" es un término muy vago e impreciso y a veces no cubre enteramente la realidad. En efecto, las realizaciones de esta /r̄/ asibilada pueden variar entre breve y larga, vibrante o fricativa, sibilante o no sibilante, apical o no apical (=coronal), sorda o sonora, tensa y relajada, y a veces hasta retrofleja. Lo único que es común a todas las realizaciones es su localización, y ésta es la razón de que digamos que satisface los requisitos de una mayor economía. Aun cuando la realización de este fonema asibilado pueda ser larga desde el punto de vista fonético, este rasgo se vuelve redundante. El rasgo primario pertinente aquí es la oposición alveolar/palatal, o sea: anterior/posterior. Más aun, si interpretamos así el carácter de la /r̄/ "asibilada",

esto no solamente nos permite una denominación común de todas sus variantes fonéticas, sino que nos permite también incluir la uvular típica del español puertorriqueño, ya que ésta también es posterior y por lo tanto el cambio es exactamente el mismo. Nos encontramos por tanto ante un fenómeno de transfonologización; el tipo de realización no interesa, pues es la localización la que se vuelve relevante.

Sin embargo, cuando hablamos de la "economía del sistema", no debemos olvidar que esta constituye propiamente una explicación. Coseriu (1958) al tratar el aspecto de la economía señala que este nos muestra por qué un cambio **puede ocurrir** pero no nos muestra **por qué ocurrió**. Así, el criterio de la economía del sistema **podría** ser una explicación del fenómeno de la "asibilación" de /r/ en el español quiteño, pero no es **la** explicación de tipo histórico, es lo que se necesita al tratar un fenómeno particular. Es por eso que decíamos que la teoría de la economía y la del sustrato no se excluyen mutuamente.

Sabemos que la "asibilación" de /r/ es un fenómeno tardío. Ahora bien, si es un fenómeno tardío y queremos explicarlo por la economía del sistema y **también** históricamente, para el español de Quito, no podemos suponer que la causa histórica se remonte a España, de manera que toda comparación con otros dialectos de España es inatingente. Relacionamos el fenómeno, como lo analizaremos en detalle más adelante, con la asibilación de la /r/ en quichua.

El trueque r por l ha sido reconocido como un andalucismo (Lapesa, 1942, 349), (Zamora 1960, 247-249; 251; 273). Sin embargo, como algo "sistematizado" solo parece consolidarse tardíamente (26). Los primeros indicios de esta equiparación deben haber comenzado ya en el siglo XVI (Lapesa, 1942, 354-355). De esta primera etapa deben provenir los pocos casos de trueque que han quedado en el habla campesina y vulgar serrana (y quiteña por tanto).

Creemos que esto constituye más bien la conservación de formas que en el habla culta contemporánea han caído en desuso. Algunos de estos casos son comunes al habla vulgar de España y muchos lugares de Hispanoamérica: **celebro** por **cerebro**.,

cormillo por **colmillo**, **flotar** y **flotación** por **frotar**, **frotación**, **clin**, **clines** por **crines**, **espelma** por **esperama**, **almario** por **armario**, etc.

A veces alternan **gricelina**, **glicerina**, **gradiolo**, **gladiolo**, **sarpullido**, **salpullido**; **arveja**, **alverja**, etc.

Cuando la /-r/ no se asibila se pierde en el habla rápida y descuidada: **vamos a pedile**, **vamos a decile**, por "vamos a pedirle", "vamos a decirle". Este cambio no es constante ni regular. En el habla murciana se escucha **pedille**, **cogello atajallo** (Zamora, 1960, 273). Lo mismo ocurre en Chile.

El cambio **sarsa** por **salsa** presenta cierto interés; en el habla de mujeres coexisten las dos formas, pero con un matiz semántico diferenciador: la primera es la salsa que se utiliza en ciertos platos típicos, mientras que **salsa** es solo la que viene en envases.

Las nasales M.N.Ñ.

Nada especial hay que decir en cuanto a las nasales /m,n, ñ/. Debieron articularse más o menos tal como hoy en día, excepto en algunos casos de fonética combinatoria y sintáctica (por ej. [ɲ]), que son desarrollos posteriores.

Aunque esporádicamente /n/ se confunde con /l/: **ánima** por **alma**, **nobanillo** por **lobanillo**, etc.

Los fonemas /m,n,ñ/ han seguido la evolución y el tratamiento del español general; formas como **matrimonio**, **ánima**, etc. deben considerarse como formas caídas en desuso en el español culto general, pero que eran corrientes en el siglo XVI.

La[ɲ] velar a más de aparecer en condiciones normales, esto es, ante consonante velar, tiene también valor delimitativo, pues aparece en juntura abierta, aun seguida de vocal o de /p/: **donjálido/donáldo** 'don Aldo/ Donaldto'; **ko ɲ pedro/ kompadre** 'con Pedro/ compadre', etc. La[ɲ] aparece también en posición final absoluta de palabra fónica. En su mecanismo, la[ɲ] velar actúa como [z] y [ʃ], de juntura.

Es necesario advertir que esta nasal velar /ŋ/ existe también en otros hablares del español (27) y es un fenómeno tardío que no pudo tener sus raíces en el andaluz preclásico (Canfield, 1962, 70-71).

Actualmente en el andaluz la -n final tiende a hacerse velar cuando no desaparece nasalizando la vocal (Zamora, 1960, 252).

Las vocales

Con respecto al sistema vocálico que llegó a Quito diremos que es el sistema básico de cinco fonemas del español general. Consecuentes con la hipótesis de que el sistema fonológico del español de Quito, se derivó del andaluz preclásico, anotamos que todavía no existían los fonemas vocálicos abiertos, porque todavía no se aspiraba la -s, que es el factor desencadenante de la abertura vocálica en éste y otros dialectos del español. (28).

En general las vocales tónicas del latín clásico se han conservado hasta hoy, salvo los casos de diptongación.

Sin embargo, en el lenguaje popular de virtualmente todo el mundo hispánico hay un tipo regular de vacilación de las vocales tónicas: /a/ y /e/ se confunden cuando van seguidas de una yod. Muchos autores han recogido "cambios" del tipo **beile** "baile". **sais** "seis", **vainte** "veinte", etc. Se trataría aparentemente de dos cambios en sentidos contrarios. Rona (Inédito-b, 5.3.3.) observa que los dos aparentes cambios se dan incluso en las mismas regiones, y concluye que en definitiva se trata de una neutralización de la oposición a/e, inducida por la yod. Aclara además que, dada la amplia difusión geográfica, debemos suponer que se trata de un fenómeno muy antiguo. Concordando con Roma, entendemos que el fenómeno debe haber existido ya en el momento de la fundación de Quito.

Las vocales inacentuadas se perdieron o evolucionaron en distintas direcciones. De estas vocales inacentuadas, como es sabido, la /a/ es la más resistente, pero /e,i/, /o,u/, vacilaban en el siglo XVI. Al lenguaje literario de la época pertenecen **envernar**, **escrebir**, **abondar**, **roido**, **rofián**, **cobrir**, **polecía**, **mesmo**, **escuro**,

etc.

Algunas de estas formas se han conservado en el español vulgar de Quito y de muchas otras regiones hispánicas.

NOTAS AL CAPITULO III

- (1) Toscano (1953, 36) piensa que tal debió ser la distribución de los colonos en los primeros años, aunque anota que en la Sierra, particularmente en Loja, hay mayor número de apellidos vascos que en la Costa.
- (2) Es concebible que haya habido una influencia del noroeste de España. Rona (1958) da la noticia de otros leonesismos en esta misma zona, así como en el ultraserrano del Uruguay. Zamora Vicente (1960, 254) da la noticia de una labiodental que se articula con rehilamiento, sobre todo después de aspiración, en el habla granadina de Andalucía oriental. Esta articulación, que aparece sin regularidad alguna, varía también con una articulación labiodental, apenas rehilada, que pasa por una consonante bilabio-labiodental [bʷ]. En las mismas voces alterna con la [β] fricativa corriente. La /b/ en posición inicial o de sílaba y después de nasal es siempre oclusiva. Entre vocales es fricativa, aunque detrás del acento y entre e-, e, se han registrado numerosas labiodentales. En Granada, una articulación como [njébe] coexiste con [ljévre], etc.
- (3) Ver Mapa I de Canfield (1962). Esta descripción de Canfield debe tener que ver con el habla culta y popular de las áreas mencionadas, pues es sabido que en las regiones donde en el habla popular se pierde, en el habla culta se la repone.

- (4) Tascón (s/f, IX) atribuye **jervor** a **fervor**, pero nosotros creemos que se trata de la aspiración de la **h-** en **hervor**, ya que se da en regiones (por ej. Uruguay y Argentina) donde el fenómeno descrito por Tascón no existe.
- (5) Nos referimos sobre todo a las primeras interpretaciones de Henríquez Ureña y Amado Alonso. Más tarde A. Alonso (1951) se pronunció por una fecha más temprana.
- (6) Al hablar del "seseo" dejamos de lado las líquidas y nasales porque su evolución no afecta la del sistema oclusivo y espirante. No afecta por lo menos en esta primera etapa de los cambios. Al contruir los cuadros fonológicos lo haremos incluyendo solamente las tres series indicadas.
- (7) Ver también Zamora Vicente (1960, 335).
- (8) Lo señala para la Argentina, en Santa Fé, Corrientes y Entre Ríos, B.E. Vidal de Battini (1964, 105-106 y nota 1). Flórez (1951, 191).
- (9) Tal es el criterio expresado por A. Alonso (1955).
- (10) Ver también Canfield (1950, 235).
- (11) Para el valor de **-z** en final de sílaba o palabra, véase Cuervo (1944, 457 y ss).
- (12) En el actual quichua de cañar existe /z/ y también /dž/. Véase al final Apéndice.
- (13) En el área quichua pueden comprobarse casos de distinción y de no distinción entre /ts/ y /č/. Torero (1964, 448-452). reconstruye también la retrofleja * č̣. Ver Mapas I y II. Ver también Orr y Longacre (1968, 335-337) quienes reconstruyen un mayor número de protofonemas. Ver igualmente: Parker, (1969-c, 123 - 147).
- (14) Véase Zamora Vicente (1960, 356). También Lapesa (1942, 107) ve en la secuencia -šk- una influencia morisca y no ve en el proceso uno de simple asimilación.

- (15) En muchos dialectos hispanoamericanos, esta [s] alófono de /s/ evolucionó a /x/ igual que /š/. Por ej. en el Uruguay **mosca**: [móχka] (Rona, 1962-b).
- (16) Menéndez Pidal (1962, 138) señala que la relajación de j que se confunde con h procedente de **f**-latina fue un rasgo sevillano.
- (17) Tenemos los ya citados casos de **ovicha**, **chalma**, etc. en el araucano.
Rona (1971) ha demostrado que /š/ del papiamento no es de origen portugués, sino español. Su conservación se debería a la circunstancia de que Curaçao quedó separada del resto del mundo hispánico. Si esto es así, entonces hasta el final del siglo XVII había [š] en el español de esta región.
- (18) Zamora (1960, 244 y nota 19): "... en varios lugares lleístas llaman a sus vecinos yeístas "andaluces" ..."
- (19) Para el judeo español se documenta en el siglo XVII; en 1680 en América.
- (20) Véase Zamora (1960, 245-246); Navarro Tomás, Espinosa, Rodríguez Castellano (1933) y los trabajos de Alvar en lo que concierne a las encuestas del Atlas Lingüístico de Andalucía.
- (21) Juan del Valle Caviendes llegó al Perú en 1665, se casó en Lima en 1671. En "Un retrato de Inés" escribe todo con **y** y en "A la misma Inés", escribe todo con **ll**. Rosenblat (1969, 172) comenta: "Amado Alonso supone que representan (estas composiciones) un momento de la pronunciación yeísta de Lima, aun no asentada, o de confusión anárquica, de ll -y ...".
- (22) Véase Porras (1951, XV); Tovar (1961, 54); Torero (1964) Parker (1969-a, 270).
- (23) La distinción entre las grafías ll -y en Santo Tomás es constante. Por ejemplo, revisando la parte quichua-español de su **Lexicón** (1560, 307) hemos encontrado la forma

llamta 'leña', pero en la parte español-quichua (p 157) **llamta** o **yamta**. Parecería que la grafía **llamta** es una confusión en Santo Tomás. Orr y Longacre (1968, 538, #515) reconstruyen la forma *yamt'a. En toda el área quichua se encuentra la forma con /y-/, pero aparentemente en Bolivia es / λ - /.

- (24) Pero véase la crítica de Rona (1964, 220 y nota 21).
- (25) Los párrafos que siguen resumen las oponiones de Rona (Inédito-a), II: 2.2., N.2.
- (26) Canfield (1962, 84) lo clasifica como un fenómeno de "evolución tardía", aparentemente otro resultado de la articulación relajada plana.
- (27) Rubén del Rosario (1970), incluye /ɣ / como fonema del "español americano".
- (28) En general somos escépticos con respecto a la teoría del desdoblamiento de fonemas vocálicos según T. Navarro. Creemos, con Rona, que la abertura vocálica no constituye un rasgo distintivo, sino redundante. Aquí, sin embargo, todo esto no viene al caso pues el problema se da en un andaluz más reciente, que por razones cronológicas no puede de ninguna manera influir en el español de Quito.

CAPITULO IV

LA INFLUENCIA DEL QUICHUA SOBRE EL ESPAÑOL

A) Caracteres generales

Muchos autores notaron ya la inestabilidad del vocalismo serrano (1), y un irrefutable testimonio se encuentra por supuesto en la literatura folclórica, sobre todo aquella que remeda el habla de indígenas.

El habla serrana se caracteriza por que frente a una imprecisión en la articulación de las vocales hay una gran precisión en la articulación de las consonantes, inclusive hasta en las secuencias que en otros hablares del español se modifican o se reducen. Proceso contrario sufren los sistemas vocálicos y consonánticos de la Costa, aunque con esta observación no estamos explicando un apoyo a la teoría de un vocalismo estable y consonantismo inestable en tierras bajas, versus un vocalismo inestable y consonantismo estable en tierras altas. Nos limitamos a señalar los hechos encontrados en **estas regiones**.

Este vocalismo inestable, acompañado de un consonantismo estable, ha sido observado en el español de la altiplanicie mexicana por muchos lingüistas.

Bertil Malmberg (1965-a) atribuye ese consonantismo fuerte a la influencia de la silabación indígena (nahua) que actua-

ría como sustrato inclusive en el habla de los monolingües de lengua española. Según este autor todo mexicano está habituado con la fonética indígena, que es totalmente diferente de la española (por ej. tl-, -tz, -c, -t, -tl).

Cree sin embargo que "sería demasiado prematuro pretender que sea esta fuerza consonántica la que explique también el debilitamiento de las vocales átonas. . . " (p 91). (Vease también Malmberg 1965-c).

Nos parece evidente que, en Quito, la introducción de secuencias extrañas al español, y que son "difíciles" para hablantes de otras regiones, se debe a la precisión de la articulación consonántica. En efecto comprobamos que las voces no españolas que contienen nexos consonánticos no españoles, cuando penetran en otros hablantes, suelen adaptarse al consonantismo español: **helicóptero** da en general [likótero] ; **nafta** : [násta] ; **Portland** : [pórland] , etc. No insistimos sobre este tema, que fue discutido por muchos estudiosos (2), pero queremos hacer notar que el fenómeno no ocurre en Quito, al menos no con la misma intensidad, y entendemos que aquí se trata de una primera influencia del sustrato quichua, de una naturaleza muy general, que se puede interpretar a través del hecho de que, en el momento de la formación del español de Quito la gran mayoría de los hablantes tenía como lengua materna el quichua. Tenía por consiguiente una gran facilidad para pronunciar nexos consonánticos y esta característica continúa hasta hoy. Es también esta precisión de la articulación consonántica (por ejemplo la de la -s implosiva) lo que contrabalancea el efecto causado por el debilitamiento de las vocales postónicas (**taz(a) s para invitad(o) s**), aunque esta fuerza consonántica no sea en definitiva la que asegura la comprensión, porque es una característica redundante, como lo es la abertura vocálica en las zonas de aspiración de la -s final absoluta.

No queremos generalizar esta implicación, ya que es muy posible que el consonantismo (como el vocalismo) mexicano pueda ser explicado por diferentes teorías, que no sean precisamente la del sustrato indígena, pues en cada caso particular no solo deben analizarse las estructuras de las lenguas en contacto sino todos los factores extralingüísticos que tienen alguna relación con ellas.

En Quito, sobre todo las vocales átonas tienen a una relajación máxima y las postónicas llegan hasta a perderse. En el habla popular y semi-culta /o,e/ finales llegan a pronunciarse como [o, e] muy cerradas y a veces el timbre de esta cerrazón llega hasta el de [u, i], que es la realización normal de las /-o, -e/ españolas en el habla de los bilingües imperfectos o no coordinados.

En el habla culta, aun las vocales que en el español general son abiertas ([pɛ̃o, kóno]), son cerradas [pé̃o, kóno]); en el habla inculta y hasta en la semi-culta son mucho más cerradas todavía. En el habla de los bilingües estas vocales tienen una abertura y un timbre de una gran imprecisión, pues esp. /e/ llega a ser tan cerrado como /i/, y esp. /o/ llega a ser tan cerrado, casi como /u/. También se da el caso contrario de que esp. /i/ se pronuncia casi como /e/, y que esp. /u/ se pronuncia casi como /o/.

Esta inseguridad del timbre vocálico afecta no solo las vocales inacentuadas postónicas y pretónicas, como en otras regiones hispánicas, sino también las tónicas.

Un tratamiento especial, no siempre coincidente con el vocalismo de otras regiones, afecta también los diptongos y los triptongos.

La fuente para este desarrollo especial del vocalismo quiteño es seguramente el quichua que no distingue fonológicamente sino /i,a,u/ y es una lengua en la cual el acento es fijo (recae siempre en la penúltima sílaba) y no fonológico, por lo cual no se conserva la calidad de las vocales tónicas españolas. Más adelante, nos referimos en detalle a estas interferencias.

Para explicar nuestra opinión debemos partir del hecho de que estamos frente a dos lenguas en contacto, y que cada una de ellas constituye un potencial de interferencia sobre la otra, no solo en el nivel fónico sino también en el gramatical, morfosintáctico, léxico y aun estilístico.

En lo que concierne al nivel fónico en general —y en lo que concierne al vocalismo en particular—, sabemos que tanto el sistema vocálico del español ha influenciado el sistema vocálico del quichua, como el sistema vocálico del quichua ha influencia-

do el del español. Nuestra referencia especial será hacia este segundo tipo de interferencia, aunque es evidente, que en nuestro análisis no se puede prescindir del análisis contrastivo de los dos sistemas.

Si bien el fenómeno de interferencia es observable en el habla de los bilingües, este "estado de bilingüismo" actúa también en el habla de los monolingües, que aprendieron la lengua materna con la hábitos adquiridos por sus predecesores bilingües.

B) Las vocales

Para analizar el vocalismo quiteño, tomaremos como punto de partida el análisis de los siguientes aspectos estructurales y normativos.

Aspectos estructurales:

- a) Inventario de fonemas vocálicos en español vs. inventario de fonemas vocálicos en quichua.
- b) Combinación de fonemas vocálicos en español vs. combinación de fonemas vocálicos en quichua.
- c) El acento en español vs. el acento en quichua.

Aspectos normativos:

- d) Variantes combinatorias de los fonemas vocálicos.
- e) Hechos de juntura

De la simple observación de nuestros puntos de partida se deduce que consideramos como fuentes de interferencia no solo la presencia/ausencia de los fonemas vocálicos en sí, sino también la presencia/ausencia de las secuencias vocálicas, así como la presencia/ausencia de fonemas y secuencias de fonemas en un punto dado de la cadena hablada. En lo que concierne al análisis de las variantes combinatorias, es claro que consideramos aquí también los rasgos redundantes y normativos como focos de una posible interferencia. También consideramos el aspecto del acento con relación a los fonemas vocálicos españoles y el acento en los fonemas vocálicos quichuas, bien que en la primera lengua el acento tenga carácter fonológico y en la segunda puramente nor-

mativo, lo cual teóricamente implicaba el problema de clasificar este aspecto como 'estructural' o 'normativo'.

La unidad a la cual haremos especialmente referencia será la sílaba, aunque en muchos casos y en lo que se refiere al quichua, explicitaremos también la compatibilidad (o incompatibilidad) de secuencias.

a) Inventario de fonemas vocálicos en español vs. inventario de fonemas vocálicos en quichua.— El sistema vocálico del español consta de cinco fonemas /i, e, a, o, u,/ mientras que el sistema vocálico del quichua consta solo de tres /i, a, u/ (Ver Cuadros No. 8 y No. 4).

Fonológicamente el español utiliza dos rasgos: el grado de abertura y la configuración de la cavidad bucal según la disposición de la lengua y de los labios. (Alarcos, 1959, 144 y ss).

El quichua distingue sus fonemas por la anterioridad/posterioridad; el rasgo de la abertura vocálica es redundante, pues no hay oposición entre dos aberturas diferentes no centrales. Por lo tanto el sistema no es triangular sino lineal (3). La presencia de {e, o} en palabras propiamente quichuas es meramente alofónica.

Aunque las vocales quichuas son inestables, la más estable de ellas es la /a/; /i, u/ son vacilantes inclusive cuando están acentuadas: /sípu/ 'arrugado': [sípu ~ sépu]; /kíru/ 'diente': [kíru ~ kéru]; /úkta/ 'breve, rápido': [úkta ~ ókta]; /lúnku/ 'indio joven': [lúngu ~ lóngu ~ lóngo]; /rihúni/ 'se van': [rihúni ~ řihoni]; /čapahúšik/ 'yo estoy espiondo': [čapahúšig ~ čapahóšig], etc. en posición pretónica interna quich. /u/ es muy vacilante: /puríni/ 'yo camino': [poríni]; [puriníža] 'andando', [puringába] 'para andar'; /tutápi/ 'en la noche': [totábi], pero [túta] 'noche'.

En posición pretónica interna y átona final /i, u/ son totalmente vacilantes; esto se ha extendido, sobre todo en átona final, también al español popular y por supuesto, el mismo tratamiento sufren las palabras españolas de origen quichua.

Al español de indígenas pertenecen formas como : {ki-hádos} 'quijadas' {bárbos} 'barbas', {mirisído} 'merecido', {bí-ses} 'veces', {pína} 'pena', {salsídu} 'Salcedo', {alígri} 'alegre', {konténtu} - {kontíntu} 'contento', {sirbísa} 'cerveza', {póbri} 'pobre' {báli} 'vale', {sókri} 'sucre' (moneda), {sabís} 'sabes', {lónes} 'lunes', {gósto} 'gusto', {berméhu} 'bermejo', {gážu} 'gallo', {patřún} 'patrón', {bagášu} 'bagazo', etc.

Para resumir, la ausencia de quich. /e,o/ afecta profundamente la reinterpretación de esp. /e, o, i, u/ y esto actúa también en el habla de monolingües de lengua española, aunque en grados diferentes.

Aunque los términos de las estratificación sociolingüística sean más o menos arbitrarios por no haber sido obtenidos sistemáticamente (4) diremos que las tendencias a la interferencia son mayores cualitativa y cuantitativamente en el habla de los bilingües, sobre todo en la de bilingües incipientes; que en el español popular se constata una gran vacilación de i-e, o-u y, que, aun en el habla culta, las vocales tienden a ser más cerradas que en el español culto general. Tanto en los sectores populares como en los cultos, las vocales pretónicas internas y las átonas finales tienden a relajarse, a ensordecirse y hasta a desaparecer: {bám' zal-sín^a} 'vamos al cine', {kjer^asun lápís} '¿quieres un lápiz?', {en-lostád^o suníd^os} 'en los Estados Unidos', {stába soñand^o} 'estaba soñando' {ámos} 'hemos', {nabés} 'una vez', {tak í 's} 'está aquí, pues', etc.

b) Combinación de fonemas vocálicos en español vs. combinación de fonemas vocálicos en quichua.— Los fonemas vocálicos del español pueden combinarse en secuencias de dos o tres fonemas, monosilábicas (diptongos y triptongos) o disilábicas (hiato).

Los fonemas esp. /i,u/ combinados entre sí o con otra vocal, forman los diptongos. Cuando constituyen el primer elemento se llaman semiconsonantes, y semivocales cuando constituyen el segundo. El primer tipo de diptongos es el de diptongos crecientes, que son ocho en español: {ja, je, jo, ju, wa, we, wi, wo}. El otro tipo de diptongos es el de diptongos decrecientes y son: ai, au, ei, eu, oi. El diptongo /ou/, que completaría las combinaciones teóricamente posibles, no existe en pala-

bras españolas.

Los triptongos en español se forman cuando /i/ y /u/ están al principio y al fin de la secuencia vocálica, cuyo elemento central es /a/ o /e/. Los triptongos son: { *jai*, *jei*, *wai*, *wei* }. Los triptongos son extremadamente raros en español, salvo en la conjugación de algunos verbos (en **-iar** o en **-uar**).

Dada la estructura fonológica del quichua, en esa lengua hay tres vocales que permiten teóricamente seis combinaciones:

i + a, i + u, u + a
a + i, u + i, a + u

Por lo tanto, cuando un quichua-hablante aprende español, los diptongos españoles teóricamente posibles se pueden dividir en tres grupos:

- 1) Compatibles: son los mismos que teóricamente pueden existir en quichua, o sea: i + a, i + u, u + a, a + i, u + i, a + u.
- 2) Incompatibles: los que involucrarían la combinación, entre sí, de dos alófonos del mismo fonema quichua: /i+e/, /u+o/, /e+i/, /o+u/.
- 3) Alofónicos: /i+o/ y /e+u/ serían alófonos de /i+u/; /u+e/ y /o+i/ serían alófonos de /u+i/.

Efectivamente en el quichua de Quito hemos registrado los seis diptongos teóricamente posibles que figuran bajo (1).

Veamos a continuación el tratamiento de estos diptongos en el español de Quito:

Diptongos crecientes:

/iá/, este es un diptongo compatible con la estructura del quichua. Se conserva. Ej.: { *djána* } 'Diana', { *djárju* } 'diario', { *djablu* } 'diablo'.

/ié/, este es un diptongo incompatible con la estructura del quichua. En el habla de bilingües normalmente se reduce a /i/:

{intiřu} 'entierro', {fířu} 'fierro', {říru~p'íru} 'fiero', etc.

En el español popular de otras regiones la tendencia es conservarlo. Se trata pues de un cambio local de la región quichua.

/ió~iú/, en general, bajo el acento es {jo} ; {pjóhu} 'piojo', y en posición átona es {ju} : {řádju} 'radio', {kámbju} 'cambio', etc.

Estos diptongos son alofónicos.

/uá/, este diptongo es compatible y se conserva siempre:
{ágwa} 'agua', {yégwa} 'yegua', {kwádro} 'cuadro',
{kwátřo} 'cuatro'.

/ué~uí/, este diptongo es alofónico. En el habla de bilingües se encuentra formas como {řwérsa hwírsa} 'fuerza', pero también {húrsa}.

Nota.— También {almóso} 'almuerzo. Antes que un cambio fonético parece ser una confusión con la forma del verbo irregular **almorzar**. El infinitivo en quichua es también {almosána}.

Anotamos {řuído} 'ruido'.

En el habla de bilingües {w} se fusiona a menudo con {f} precedente, ya que la única diferencia entre ambas es la sonoridad, que en quichua no es pertinente.

/uó/, este es un diptongo incompatible. Se reduce a /o/:
{bentříloko} 'ventrilucuo'; {mónstřo} 'monstruo'.

Diptongos decrecientes:

/áu/, este es un diptongo compatible. Se conserva: {laura} 'Laura', {áũra} 'Aura', etc.

/éi/, teóricamente es incompatible con la estructura del quichua. Sin embargo, en vez de reducirse a vocal simple como en el caso de [je] (**fiero** : [ʔíru]), en el habla de Quito tenemos $\varepsilon \underset{\sim}{i} > \underset{\sim}{ai}$: ([asáite ~ aséite] 'aceite', etc.).

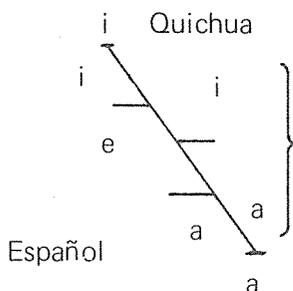
En el capítulo referente al español que debió llegar a Quito, hemos mencionado que esa forma del español ya debía contener la neutralización de $[\varepsilon \underset{\sim}{i} \sim \underset{\sim}{ai}]$, puesto que se trata de un fenómeno pan-hispánico en la actualidad. La presencia de un sustrato quichua trastornó el sistema español e hizo que la situación en el español de Quito fuera completamente diferente del resto del mundo hispánico. En efecto, en un principio podemos señalar que en el español el fonema /e/ se presenta siempre con su alófono [ɛ] cuando la yod le sigue en vez de precederle. Si este alófono [ɛ] del fonema esp. /e/ fuera también sentido como alófono del fonema quich. /i/, entonces sería para el quichua-hablante un diptongo incompatible, ya que se trataría de dos alófonos del mismo fonema, y tendríamos /éi/ > /i/ [i] o bien [ɛ]. Por consiguiente, la neutralización que ocurre en el resto del mundo hispánico ya sería imposible aquí.

Aparentemente, sin embargo, el alófono [ɛ] no es sentido como perteneciente al fonema quich. /i/ = e/, sino al fonema quichua /a/. (5).

No olvidemos que, cuando decimos que el quichua confunde /i/ con /e/, esto no significa necesariamente que el quich. /i/ abarque **todos** los alófonos del esp. /e/ sino que más bien es dable suponer que las [ɛ] muy abiertas del español se confunden más bien con /a/, pues los límites entre los fonemas no tienen por qué coincidir en quichua y en español.

En otras palabras, lo que constatamos es que en el **continuum** de aberturas vocálicas fonéticamente posibles, el lugar preciso de la delimitación fonológica no es el mismo en el quichua que en el español según ilustra el esquema:

Figura No. 3



Español	Quichua
[i] = /i/	[i] = /i/
[e] = /e/	[e] = /i/
[ɛ] = /e/	[ɛ] = /a/
[a] = /a/	[a] = /a/

Como consecuencia hay dos desequilibrios:

[e] = /e/ vs. [e] = /i/ que ya hemos estudiado, y [ɛ] = /e/ vs. [ɛ] = /a/; este alófono en español se da en pocos casos, sobre todo delante de \hat{i} , y esto explicaría que los quichua-hablantes interpreten [ɛ \hat{i}] como /ái/.

Encontramos **peine** > pái \hat{n} e; **peinilla** > pajní \check{z} a; **rey** > řáj; **las seis** > lazáj \check{s} , aunque también, en otro nivel y con frecuencia mucho menor **raíz** > řéj \check{s} ; **Raymundo** > řéj \check{m} undo; **naipe** > néj \check{p} e.

Por esta razón constatamos que el diptongo español [ei] ni se mantiene, ni se reduce en el español de Quito, sino que se convierte en [aj]. O sea que lo que en el resto del mundo hispánico es una neutralización u oscilación (en ambos sentidos), en el español de Quito es un desplazamiento hacia [aj] (en un solo sentido).

/éu/, téoricamente este diptongo sería alofónico. Encontramos efectivamente en el español de indios [řjumas] 'reumas', [řjune ~ řjone] 'reúne'.

La reducción eu > o ~ u, que se constata en el habla de bilingües y en el habla popular, se encuentra en casi todo el mundo hispánico (Espinosa, BDH 1, §§ 60, 107 y n. 1; §§ 83 123-124); Toscano (1953, 70), Cordero Palacios (1957, 254), di Iulio (1961, 205), Vidal de Battini (1964, 89), etc., etc.

Esto nos hace pensar que tal particularidad ya debe haberse encontrado en el momento de la formación del español de Quito, por esto no lo consideramos aquí como un cambio propiamente dicho.

En todo caso, al habla de bilingües pertenecen formas como [usébjɔ] ~ [osébjɔ] 'Eusebio' [uʔémja] 'Eufemia', [uhénja] 'Eugenia' [ukalító] 'eucalipto', [ukaristía] 'eucaristía'.

/ói~úi/, teóricamente [oi] es un diptongo alofónico de /wi/. Hemos encontrado: [koisító~kuisító] 'cuycito' (= 'coba-yo'); bajo el acento predomina la pronunciación abierta: [boj] 'voy' (excepto en oi + a wa :[bwakító] 'voy a Quito', [stwakí] 'estoy aquí'), aunque a veces el segundo elemento simplemente se pierde: [estó] 'estoy' (delante de vocal inicial de otra palabra).

Esta pérdida de /y/ puede ser analógica con la terminación verbal normal -o.

/óu/, no existe en español sino en fonética sintáctica. Por ser entonces, un diptongo incompatible, se reduce a /u/: [komúna ʔósa] 'como una rosa'.

Diptongos que provienen de hiatos:

/aé/ > [ái]: 'maestro', 'maestrito' (sobre todo para referirse al jefe de artesanos: carpintero, albañil, etc.): [májst̥ro], [mait̥rito]; 'cae' (< caer): [káj]; 'Micaela': [mikájla]; 'trae' (< traer): [traj], pero: 'aeropuerto': [árjɔpwéʔto].

/aí/ > [ái]: 'Aída': [áida]; 'caída': [káida] (pop., pero en todos los niveles en la expresión "caída y limpia" que se emplea al hacer el mayor número de puntos en un juego de naipes que se llama "cuarenta"); 'ahí': [ái].

/aó/ > [áu] 'ahora': [áura]; también en juntura: 'Para ahora mismo': [paráura mizmo].

/aó/ > [áɥ~áu]: 'ahogado': [aɥgado~augado]; 'cacao': [kakáu~kakáu].

/ao/ > o: 'zanahoria': [sanórja]; también 'ahorita' (= aho-

ra) [oríta] ; 'ahora': [ora] .

/aú/>[áú:] 'Raúl': [řául] ; rál 'ataúd': [atáud] .

/aé/>[já] : 'aseado' [asjádo] 'beata': [bjáta] ; 'reata': [řjáta] ;
'meado' [mjádo] ; también en los participios: 'desea-
do': [desjádo] , etc. También : 'vea': [bjá] ; 'sea':
[sjá] , etc.

/éa/>[ja] : 'batea' [bátja] .

/éo/>[jo] : 'Leonor' : [ljonóř] ; 'Leopoldo' [ljopóldo] , etc. A ve-
ces retrocede el acento: 'paseo' : [pásju] , (también **pa-
seyo**).

/eú/>[ju~jo:] 'reune' [řjune~řjone] , en el habla de indígenas. Tos-
cano, (1953, 68).

/ía/>[já] : 'amoníaco' [amonjáko] .

/aí/>[iya] : 'tía' : [tíya] ; 'mía' : [míya] . Toscano (1953, 68)

/ío/> [íu] . normalmente [íó] : 'tíos' : [tíos] , pero también
[tíus] y [tiós] .

/ío/> [jó] : 'período' : [perjódó] .

/oé/> [wé] : 'cohete (fuego artificial): [kwéte] . El fr. **fouet**
'látigo' se transformó en [wéte] y [hwéte] ; también
[wetísa] , [hwetísa] 'paliza' que se da con el **fnete** o
foete como se escribe en la literatura dolclórica. Tosca-
no (1953, 67).

/oí/> [óí] : en el habla de voseantes: [óís] 'oís' .

También : [óído] 'oído., etc.

Hiatos que provienen de otros hiatos:

/éo/, se conserva: "correo": [kořeo] , pero se transforma en
/eyo/ en el habla de indígenas: [kořeyo] . Toscano

(1953, 68).

/ó/a/, no cambia: 'loa' : [lóa]; 'boa' : [bóa] , etc.

Hiatos de vocales iguales:

Como en otros hablars del español, se pronuncian con una sola vocal:

/aa/> [a] : 'Saavedra' : [saáedra] ; pero 'Sahara' : [saára] (culto).

/ee/> [e:] 'acredor' : [akredor̃] ; 'vehemente' : [beménte] , etc.

Los infinitivos en **-eer** > éir : 'creer' : [kréir̃] , 'leer' : [léir̃] . Toscano (1953, 63-64).

/oo/> [o] : 'alcohol' : [alkól] ; 'zoología' [solohía] .

Triptongos:

En quichua existen los triptongos [jai̯, jay̯, waj̯, way̯] y el grupo trivocálico jwa. Los triptongos españoles [jei̯, wei̯] son fonológicamente incompatibles con la estructura del quichua por la presencia de esp. /e/. En principio ni esp. [jai̯] ni esp. [waj̯] presentan dificultades estructurales porque ya existen en la lengua indígena.

Hay que anotar que los triptongos [jai̯, jei̯, waj̯, wei̯] no existen en el español **normativo** de Quito y **en este sentido** actualmente no constituyen motivo de interferencia. Existieron en el español de los primeros colonizadores, en formas del paradigma verbal. Un rezago de ese tratamiento verbal es el actual voseo, que bajo diferentes modalidades se encuentra en todo el español ecuatoriano. Es por esto que, si bien no nos encontramos frente a un hecho de interferencia sincrónica en el español de Quito, ciertamente suponemos que en el siglo XVI, formas como **averigüéis, limpiéis**, estarían sujetas a cambios por los motivos estructurales ya anotados.

Todos estos cambio en la morfología del voseo fueron

ya estudiados por Toscano (1953) y por Rona (1967). Este último analiza incluso la incidencia del substrato quichua, por lo cual no creemos del caso repetirlo aquí.

c) **El acento en español vs. el acento en quichua.**— Sabido es el importante papel que juega en español el acento. El hecho de que se acentúe una vocal en determinada posición de la palabra permite oposiciones como: **público-público-publicó; sábana-sabana**, etc. Este acento modifica el timbre vocálico, pues aunque parecen casi idénticas no son iguales las tres e de **enfermera** [ɛ̃ nfeɾméra].

En español la vocal acentuada es mucho más estable que la vocal inacentuada y todo el comportamiento vocálico del español tiene que analizarse en torno a este hecho, en términos de la posición de la vocal átona con respecto a la tónica. (6).

Un hecho que tiene que ver con el acento así como con la distribución de fonemas vocálicos en la palabra, es el que, en posición final átona, el español tiene solo dos grados de abertura: el de la abertura máxima /a/ y el de la abertura media /o, e/. En otras palabras, de los cinco fonemas del español, solo /a,o,e/ pueden ser átonas finales, pues /i,u/ no aparecen en estas condiciones a no ser en cultismos (**ultimatum, fósil**) o en otras palabras que son préstamos de lenguas indígenas. Es decir, **no hay oposición fonológica** entre /e-i/, /o-u/ finales átonas. Es precisamente gracias a esta ausencia de oposición fonológica - fortalecida por el substrato quichua que carece de /e,o/ distintas de /i,u/-, que en el español de Quito alternan [o~u] , [e~i] no solo en posición átona fonal sino inclusive en otras posiciones.

La alternancia [e~i] en posición tónica y la alternancia [e~i] en posición átona final son dos cosas diferentes. La interferencia del quichua actúa en los dos casos, es decir, en la posición tónica y en la posición átona final; pero en sentidos diferentes, en la posición átona, en rigor, /e, i/ no se oponen en español. Se neutralizan desde el punto de vista del sistema; desde el punto de vista de la norma, en cambio, se pronuncian [e, o] y **no** [i, u] donde no hay influencia quichua. Es la **norma** la que cambia por influencia del quichua. En cambio, en posición tónica o pretónica es el **sistema** el que cambia. La influencia del acento hace, por lo

tanto, la diferencia entre cambios de sistema y cambios de norma, debidos al sustrato quichua.

Para el análisis del acento en quichua tomaremos como referencia la segmentación silábica. EL acento al cual nos referimos es el de intensidad, que recae siempre, como ya lo hemos mencionado, en la penúltima sílaba:

/mána/ 'no'
/žakína/ 'tener pena'
/salsidúpi/ 'En Salcedo' (población)
/salsidumánta/ 'de, desde Salcedo'
/čúmbi/ 'Chumbe' (población),
/čumpíta/ 'a Chumbe'
/ñúka parlána ínka šimíta/ 'yo hablo quichua' (lit. 'yo hablo la lengua del inca').

Solo excepcionalmente el acento recae en la última sílaba, en palabras como /arí/ 'sí', y en interjecciones o voces onomatopéicas: /atsí/ 'sonido que se produce al estornudar'. Fuera de estos casos el acento en sílaba se encuentra también en la 3era persona de plural (Pte.) de algunos verbos: /ñukúnči iškiy řimanči paikuna mana yačán/ 'nosotros, dos hablamos ellos no saben'.

La omisión de sufijos condiciona también la posición del acento, en el sentido de que lo deja automáticamente en la última sílaba, aunque a veces, esta caída de sufijos sirve también para reponer el acento en condiciones normales, o sea, en la penúltima sílaba. Las partículas pospositivas que más se omiten son **-ka** (delimitativa y eufónica), **-ña** 'ya'; **-mi** 'es', 'son'; **-ta** 'partícula de objeto directo'; **-piš** 'también', 'en'; **-ža** ,no más', 'mismo', etc.

Un tipo de segmentación enfática mediante la cual una partícula pospositiva se une a la primera sílaba de la palabra siguiente desplaza también el acento.

A veces, a pesar de desplazarse la sílaba, el acento queda en la misma sílaba:

[třabahúda káray] ~ [třabahú dakáray] 'dame trabajo'

Aun si no actúa la segmentación que une la última sílaba de una palabra a la primera sílaba de la palabra siguiente, el énfasis puede desplazar el acento:

ñúka tʃrabáhuda gustáni] 'a mí me gusta el trabajo' en una pronunciación enfática se transforma en: [ñúka trabáhuda gustáni] . Este desplazamiento acentual corresponde con una elevación del tono no solo en la palabra afectada sino también en el verbo (gustáni).

Estos hechos de fonética sintáctica de hecho están ligados con los hechos de juntura y de entonación general de la frase. A veces este desplazamiento del acento por énfasis permite la asimilación de la primera vocal de una palabra a la vocal final de la palabra anterior, formando un diptongo;

/ñúka ućíʒa káni/ > [ñúkaʷ , ćíʒa káni] .

Para resumir, el hecho de que el acento en quichua recaiga regularmente en la penúltima sílaba es un hecho normativo pero no fonológico, porque no es posible oponer *carín/ćárin 'tiene', etc., ni es posible formar series como las españolas **público-publico-publicó**, etc. Los desplazamientos del acento se dan por énfasis, cólera, entusiasmo, exageración, etc. Como el quichua es además una lengua aglutinante, cada nuevo sufijo que se incorpora va desplazando el acento principal:

/wáwa/ 'niño'
/wawakúna/ 'niños'
/wawakunamúnta/ 'de los niños'
/wawakunamuntámi/ 'es de los niños'

En estas condiciones es claro que no podemos hablar verdaderamente de "vocales acentuadas" en quichua, ni de protónicas ni de postónicas. Por lo menos no podemos hablar en los mismos términos con los cuales nos referimos a las vocales españolas.

Los bilingües acentúan las palabras españolas de acuerdo a sus hábitos fonéticos (en la penúltima sílaba) y esto claro, no impide, sino al contrario favorece el cambio del timbre vocálico.

Una población llamada **San Miguel** es en el español de indígenas: [samégil] ; **pífano**: [pihawáno] ; **plátano**: [platáno] ; **tútano**: [tutáno] ; **batea** : [bátja] ; **paseo** : [pásju] ; **fósforo**: [ɸus ɸúru~pospóro] **pájaro**: [paháro] , etc.

El español de Quito no se aparta del lenguaje popular de otras regiones en la transformación de voces llanas en esdrújulas: **jílguero**, **záfiro**, **méndigo**. (Toscano, 1953, 45). Sin embargo, puesto que esto es contrario a la tendencia de la acentuación quichua lo que sucede es que a diferencia de otras regiones, la vocal postónica así creada se relaja y se debilita.

Como tendencia más general y que no corresponde solo al habla popular, existe la doble acentuación de la palabra, que es lo que se ha llamado la tendencia "esdrújulista", que tampoco es privativa del habla serrana, pues también existe en otros hablars del español. En realidad, el acento léxico no desaparece, pero hay un acento adicional: **pàra acá, vámos p's a tomar un cáfesito** (vámos pues a tomar un cefecito'), etc. (7).

En el habla popular y no solo en la de bilingües, se desplaza el acento, **ahí era pues**: [áj eña p's] , como ya lo observó Toscano (1953, 47).

No solo en Quito sino en toda la Sierra, en el habla popular y en el habla culta familiar, se acentúan las vocales finales que son átonas en español, sobre todo en palabras que actúan como vocativos o como simples interjecciones o muletillas: **hijó**, **choló**, **guambritó**, **amorcitó**, **caseritá**, etc. Al acentuarse, es claro, no se relajan, como sucede cuando estas mismas palabras no tienen este valor expresivo y ocurren en medio de la frase ('este es mi **hije** mayor').

Este tipo de acentuación nos parece una extensión del voseo: "hija, calla, no digas eso" se acentúa por el voseante: **hijá**, **callá**, **no dígas eso**; "hijo, anda, no molestes" se acentúa: **hijó**, **andá**, **no moléstes** **hijó**, **ándá**, **no moléstes**. Este tipo de acentuación denuncia el voseo inclusive cuando el locutor emplea el "usted": **callé**, (**andé**), **no le creo** (popular); **viá que es ésto** (popular) pero solo **véa**, **qué es ésto** en el habla culta.

En el español quiteño también se acentúan las vocales finales de palabras que funcionan como interrogativos: 'cierto': ¿ciertó?, 'vamos': ¿vamós?; 'vienes': ¿vienes?; 'quieres': ¿quierés?, etc. y este desplazamiento del acento muy a menudo va acompañado de una alargamiento vocálico (como en quichua).

Para resumir, en el español quiteño no solo encontramos una imprecisión de la articulación vocálica sino también acentual.

d) Variantes combinatorias de los fonemas vocálicos.— El ambiente fónico modifica el timbre de las vocales. Estas diferencias, tanto en español como en quichua, son hechos de norma y no de sistema.

En español, además de los cambios debidos puramente al entorno fónico, intervienen factores de orden morfológico, como la confusión de prefijos, terminaciones, etc. (por ej. la confusión de **-ente** e **-iente**).

Fuera de estos casos, en el español de Quito aparece además la influencia del sustrato, en el sentido de que no solo los rasgos distintivos (por ejemplo la abertura que en español opone e/i), sino algunos de los rasgos redundantes de las vocales españolas (por ejemplo la abertura de [ε, ɔ]), son reinterpretados en términos de las vocales quichua.

Por las razones ya expresadas a lo largo de estas páginas los fonemas vocálicos que más afectados resultan en su realización fonética son esp. /e-i, o-u/ y en menor grado /a/.

En general todas las variantes abiertas del español general no lo son en el español de Quito, donde a veces no solo no se emplea la variante abierta, ni la cerrada, sino que se recurre a una variante más cerrada todavía ([pé̃ro] 'perro', pero también [pí̃ru], etc.) (8).

La acción de las palatales /č, ñ, y, ž/ cierra el timbre de esp. /e/ hasta casi /i/: [pé̃na] 'peña'; [nó̃či] 'noche'; [ká̃ži] 'calle'; [ré̃yis] 'reyes'.

En posición tónica, esp. /o/ no es muy afectado (llegó,

póllo), pero es muy cerrada cuando es pretónica y sobre todo cuando es átona final o cuando en la cadena hablada esta seguida de esp. /u/: [uhalá] 'ojalá'; [posáda] 'posada'; [močíla] 'mochila'; [póžu] 'pollo', etc.

Las variantes esp. [u, i] se reinterpretan como quich. [u, i], pero cuando en español general son relajadas, en el español de Quito son más relajadas todavía.

El fonema esp. /a/, como en el español general, tiende a palatalizarse en contacto con consonantes palatales ([a]), y a velarizarse en contacto con consonantes velares ([a]). La diferencia entre es [a] velar del español general y la [ɑ] velar del español de Quito, está en que en Quito se articula en un punto más posterior, sobre todo cuando sigue a [q] y [h] postvelares, alófonos de esp. /k, h/.

Todas las vocales se nasalizan en contacto con nasal implosiva.

Todas las vocales se relajan al máximo cuando preceden el verbo "estar": [yastá] 'ya está'; [stá:] 'esta ahí', también [tá:] ; [twakí] 'estoy aquí', etc.

Por último, las semiconsonantes esp. [y, w] se interpretan en los mismos términos que quich. [y, w].

Cuando esp. /y/ consonante va en posición inicial absoluta, se articula con un elemento oclusivo sonoro ([ŷ]). En Quito, es [y], sin fricción, es decir como cuando quich. [y] semiconsonante va en posición inicial absoluta de palabra o de sílaba.

A veces aparece este sonido entre dos vocales para evitar el hiato: 'Corea': [koréya]; 'batea': [natéya]; 'peor': [peyór]; 'sea': [séya]; 'golpea': [golpéya]; 'vea': [béya ~ béyá]; 'lea': [léya ~ leyá]; 'leer': [leyér]; 'caer': [kayér]; 'aprear': [apeyár], etc. (Toscano, 1953, 66, 241, 242, 250, 251). Se suprime en 'cayendo': [kaéndo]; 'leyendo': [leéndo], etc. (Toscano, 1953, 249). Estos cambios pertenecen al habla de indígenas.

En fonética sintáctica, frases como “no he visto”, “no he sabido” en el habla se convierten en: [nuí bísto]; [nuí sabído] y también en [nwey bísto], [nwey sabído].

En cuanto a la semiconsonante [w], sobre todo cuando va en posición inicial absoluta, atrae siempre un elemento velar. En los numerosos préstamos del quichua que contienen las secuencias /wa, wi, wai. . . /, /w/ se articula como [gw], aunque en quichua /w/ es, generosamente [w] y muy pocas veces se realiza como [gw]. Ejemplos del español: [gwagwa] < wawa/, gwisto < wisto, etc. La ortografía hispana de estas palabras es a veces con **h-** y a veces con **g-**.

Este carácter velar de /gw/, que caracteriza al español quiteño no parece ser un resultado del sustrato, sino un rasgo que se encuentra en el español de casi todas partes.

Cambios que más pertenecen al consonantismo, son los del tipo /bwébo/ por ‘huevo’, /gwéno/ por ‘bueno’, /awa/ por ‘agua’, etc. y que pertenecen también al habla popular de otras áreas.

e) Hechos de juntura.— Analizaremos estos hechos de fonética sintáctica en las dos lenguas, para mostrar, cómo ciertos hábitos de la lengua quichua son traspasados a la lengua secundaria, en el habla de bilingües. Algunos de estos hechos afectan también al habla de unilingües (de lengua española), sobre todo en el habla popular. Como es de esperarse, también en estas condiciones las vocales /e,o/ son las más afectadas.

En quichua, sobre todo en el habla rápida o enfática, por contacto de palabras en la frase, se dan casos de: contracción de vocales en diptongos o triptongos, mantención de vocales separadas en grupos bisilábicos, y alargamiento de vocales.

Veamos algunos ejemplos de la contracción de vocales en quichua:

- /ñúka ičubámba mánta/ ‘yo soy de Ichubamba’ se transforma en: [nukaj čubámba mánta];
- /yána úma/ ‘peliñegro’ se transforma en [yanaɰ ma];

- /púka úma/ ‘pelo castaño (rojo), se transforma en: [pukaɯ ma];
- /mána uyánki/ ‘no oyes’ se transforma en: [manau yáŋgi];
- /čiri yakúpi/ ‘en el agua fría’ se transforma en: [čirjakúpi];
- /áži yáčah řúna/ ‘hombre inteligente’ se transforma en: aljá-čan řúna];
- /řuk wáta/ ‘el año pasado’ se transforma en: [řwáta]

Un dičtongo + vocal se reduce a una sola vocal:
/cáy eskinámi/ ‘(es) esa esquina’ se transforma en: čis-kinámi.

El segundo elemento del diptongo /ay/ se transforma en semiconsonante:

/čáy eskwelápi/ ‘en esa escuela’ se transforma en: [čayeskwe-lápi].

Se mantienen separadas las vocales del mismo grado de abertura aunque a veces, en el habla muy rápida, también se fusionan:

/-a + a-/ : /ňuka ařpada/ ‘mi tierra’ (tierra, objeto directo).
/-u+i-/: /yáku išma/ ‘orina’
(-i+u-/: /píči ůkta/ ‘encienda rápido’
pero: /ňukánči iški/ ‘nosotros dos’: [ňukanči: ŝki];
/čúču úma/ ‘pezón’: [čuču:ma];
/mána káru uyánki/ ‘no estés lejos, oye’: [mána karu:yáh-gi].

Veamos a continuación, las transformaciones que sufren las vocales en español, por efecto de juntura. Los cambios que registramos aquí se refieren al habla rápida.

- /a+e/, en el habla rápida se reduce a [e] : [paréso] ‘para eso’; con el verbo **estar** desaparece la /e/ inicial: [yastá] ‘ya está’.
- /a+i/, en el habla rápida se diptonga: [aj] : [bjehajnutil] ‘vieja inútil’.
- /a+o/, en el habla rápida cae la /a/ y se reduce a [o] : parólga : para Olga’ ; [karoříble] ‘cara horrible’.

- /a+u/, en el habla rápida se diptonga en [au]: [cosaumílde] 'choza humilde'; también se reduce a [u]: [cosumílde].
- /e+a/, en el habla rápida: [ja]: [kjerjablaŕ] 'quiere hablar'.
- /e+e/, en el habla rápida se reduce a /e/: [pwédelehíř] 'puede elegir'; a veces se relajan mucho las vocales, hasta llegar a perderse: [pwedsperář] 'puede esperar'.
- /e+i/, en el habla rápida se pierde la /e/ y se reduce a [i:]: [õmbrimbésil] 'hombre imbecil'.
- /e+u/, en el habla rápida se diptonga en [ju]: [hentjumilde] 'gente humilde'.
- /i+a/, en el habla rápida: [ja]: [sjažáras] 'si hallaras'.
- /i+e/, en el habla rápida se pierde la /e/ y se reduce a [i:]: [sisperáras] 'si esperarás'; pero también [je].
- /i+i/, en el habla rápida se reduce a [i:]: [kasinřjérno] 'casi infierno'.
- /i+o/, en general [jo]: [miobligasjón] 'mi obligación'.
- /i+u/, en general [ju]: [ssubjéra] 'si hubiera'.
- /o+a/, en el habla rápida [wa] [nwasído] 'no ha sido'.
- /o+e/, en el habla rápida: [we] [solwél] 'sólo él!'; se reduce a [o] cuando la palabra que sigue es una forma del verbo **estar**: [komostá] 'cómo está'. Este cambio pertenece al habla popular.
- /o+i/, en el habla rápida [wi]: [eswíso] 'eso hizo'; [komwinbestígo] 'cómo investigo'.
- /o+o/, se reduce en general a [o]: [todoskúro] 'todo oscuro'.
- /o+u/, en el habla rápida cae la /o/ y se reduce a [u]: [esubjé-ra] 'eso hubiera'.

- /u+a/, en general [wa] : [swamiga] 'su amiga'.
- /u+e/, en general [we] : [swespóso] 'su esposo'; en el habla vulgar [wí] : [swímbra] 'su hembra'.
- /u+i/, en general [wí] : [swíndjo] 'su indio'.
- /u+o/, en general [wo], con una /o/ muy relajada: [sw^ombro] 'su hombro'.
- /u+u/, en general se reduce a [u] : [espíritumáno] 'espíritu humano'.
- /a+a+a/, en el habla rápida se reduce a [a] : [žegaséř] 'llega a hacer'.
- /a+a+e/, en el habla rápida se reduce a [e] : [ibesperář] 'iba a esperar'; con el verbo **estar** se reduce a [a] o [e] : [vastádo], [vestádo] 'ya ha estado'.
- /a+ái/, en general [aí] : [paráire] 'para aire'.
- /a+ao/, en el habla popular: [áu] u [o] : [paraúramísmo], [paróramísmo] 'para ahora mismo'.
- /a+áu/, en general se reduce a [au] : [paraurora] 'para Aurora'.
- /a+áu/, en el habla rápida se pierde la /a/ y se reduce a [eu] : [pareúsébjó] 'para Eusebio'; en el habla popular se reduce a [o] o [u] : parosébjó .
- /e+a+a/, en el habla rápida [ja] : [aprendjablař] 'aprende a hablar'.
- /éa+e/, en el habla rápida: [ea], [e.ə]: [brea d spésa], [breespésa] 'brea espesa'.
- También en el habla vulgar: [jaí] , [jau]: [bjaísto], [bjaesto] 'vea esto'.
- /e+ái/, en la habla rápida [jai] : [kentřjáire] 'que entre aire';

[lokjaɪ] 'lo que hay'.

- /e+aó/, en el habla rápida y vulgar: [eaɯ] , [jaɯ] : [ombrjaugádo] , [ombreaugádo] 'hombre ahogado'.
- /a+áu/, en el habla rápida y popular: [jaɯ] : [bibjauróra] 'vive Aurora'.
- /éo+e/, en el habla rápida y popular: [ewe] : [bewenbídjas] 'veo envidias'.
- /iá+a/, en general [ja] : [notisjalégre] 'noticia alegre'.
- /iá-e/, en el habla rápida [jaʃ~je] : [djaðntéro~djentéro] 'día entero'.
- /iá+i/ en el habla rápida se reduce a [i] : [sanaorínménsa] 'zanahoria inmensa'; popular: [sanarinménsa].
- /iá+o/, en el habla rápida se reduce a [jo] : [indjoríble] 'india horrible'. (fam., jocoso)
- /iá+u/, en el habla rápida se reduce a [ju] : [hustisjumána] 'justicia humana'.
- /ié+a/, en el habla rápida se reduce a [ja] : [nadjalkánsa] 'nadie alcanza'.
- /iío+a/, en el habla rápida se reduce a [jwa] : [kambjwastúto] 'cambio astuto'; también [j°e] , [j°a] , con una /o/ muy relajada.
- /iío+e/, en el habla rápida y popular [jwe] : [kombjwéso] 'cambio eso'.
- /iío+éu/, en el habla popular se reduce a [ju] , [jo] : [bjukalítos] , [bjokalítos] 'vió eucaliptos'.
- /iío+i/, en el habla rápida y popular: [juɪ] : [kansansjuinménso] 'cansancio inmenso'.

- /i^o+o/, en el habla rápida: [jo] : [sitjoříble] 'sitio horrible'
- /i^o+u/, en el habla rápida se reduce a [wa] : [bwelbwambáto] 'vulevo a Ambato'
- /o+a+e/, en el habla rápida y vulgar se reduce a [oa], [wa^o]:
[limpjesítoastádo], [limpjesítwa^ostádo] 'limpiquito ha estado'.
- /o+ái/, en el habla rápida: [waj] : [purwáire] 'puro aire'.
- /o+a+o/, en el habla rápida: [wao] : [dehwaólga] 'dejo a Olga'.
- /o+áu/, en el habla rápida: [wau] : [binwauróra] 'vino Aurora'.
- /uá+a/, en el habla rápida [wa] : [enágwamaríža] 'enagua amarilla'.
- /uá+e/, en el habla rápida [wè] : [gwagwenkantadóra] 'guagua (niña) encantadora'.
- /uá+i/, en el habla rápida [wi] : [agwinmóbil] 'agua inmóbil'.
- /uá+o/, en el habla rápida [wo] : [agwolorósa] 'agua olorosa'.
- /uá+u/, en general [wau] : [lengwaumána] 'lengua humana'.
- /uó+a/, en general [wa] : [mutwamígo] 'mutuo enemigo'
- /uó+i/, en el habla rápida [ui] : [perpetuínfjéřno] 'perpetuo infierno'.
- /uó+u/, en el habla vulgar: [ou] : [monštroumáno] 'monstruo humano'.
- /iá+áu/, en el habla rápida: [jau] : [notisjauténtika] 'noticia auténtica'.
- /i^o+a+e/, en el habla rápida se reduce a [jo], [jo^o]: [kořjo^o : sperářlo], korjosperářlo 'corrió a esperarlo'.

/io+áu/, en general [ju aʉ], en el habla popular: [ɸjuaʉróra] 'vió Aurora'.

/uó+áu/, en el habla rápida [waʉ]: [monstr̥ʉauténtiko] 'monstruo auténtico'.

/ió+a+éu/, en el habla popular: [jo aó], [jo aú]: [ɸjo aosébio], [ɸjo ausébio] 'vió a Eusebio'.

C) Las consonantes

Observaciones generales.— A lo largo de estas páginas hemos repetido dos cosas fundamentales: 1) que el español de Quito parece derivarse del sistema fonético y fonológico del andaluz, y 2) que muchos de los cambios que se constatan actualmente en el español quiteño son debidos al sustrato quichua.

En esta parte de nuestro análisis nos referimos a algunos fenómenos que debemos suponer **con** respecto al primer contacto de lenguas (siglo XVI), y que tienen su repercusión hasta hoy.

Par evitarle al lector el tener que consultar constantemente los cuadros que figuran los capítulos II y III, volvemos a exponer aquí el sistema fonológico del quichua que debió hablarse en Quito (Q1; ver cuadro 3), y del español de los colonizadores (E1; ver cuadro 7).

Para el quichua actual, repetimos el cuadro propuesto en el capítulo II (Q2; ver cuadro 5), y presentamos el del español actual de Quito (E2: ver cuadro 12).

	Q1				E1									
glot.	pʔ	tʔ	čʔ	kʔ	qʔ	ocl.	b	p	d	t	y	č	g	k
asp.	p'	t'	č'	k'	q'	fric.	f		s		š		(h)	
ocl.	p	t	č	k	q	afric.			ts					
fric.		zs	*žš	h		nas.	m	n	ñ					
afric.		ts				lat.		l		λ				
nas.	m	n	ñ			vibr.		r, r̄						
lat.		l												
vibr.		r												
SC	w	y												

(CUADRO 3)

(CUADRO 7)

tiene la serie de las oclusivas. Sin embargo, algunos trazos de la glotalización y de la aspiración, se conservan como rasgos redundantes, meramente alofónicos. Estos rasgos, aunque no son distintivos, se conservan en los hábitos fonéticos de los hablantes de quichua y se traspasan también al español (E2) en el habla de los bilingües.

Este proceso es exactamente el descrito por Rona (Inédito-c), quien señala que los fonemas existentes en una lengua indígena pero no en español, no le sirven al indígena como fonemas en el español que aprende, simplemente porque nunca podrían escuchar una palabra española que contuviera esos fonemas, pero como alófonos pueden aparecer cuando la distribución del otro fonema no es igual en las dos lenguas.(9).

En cuanto a los órdenes, la diferencia entre Q1 y E1 es la ausencia, en este último, del orden postvelar. En el paso de Q1 a Q2, este orden se pierde, probablemente —como hemos dicho—, por influencia del español. Por consiguiente [k] y [q] son alófonos de un mismo fonema en Q2. Esta es, por lo tanto, una influencia del tipo de superestrato. Indirectamente, sin embargo, encontramos una influencia secundaria del tipo de sustrato, ya que los hablantes de quichua, en cuya lengua [q] es alófono del fonema /k/, al aprender español, lo hacen utilizando [q] como alófono de esp. /k/. Así, hoy día algunos los quiteños (incluso la que escribe el presente trabajo) pronuncian [qása] 'casa', [qáma] 'cama', etc.

La tercera diferencia entre el español y el quichua es que, con relación a las oclusivas, en esta última no existe la correlación de sonoridad, o sea que por no existir oclusiva sonoras con valor de fonemas, a las oclusivas sordas decidimos considerarlas simplemente como oclusivas, ya que su sordéz no constituye un rasgo pertinente. Es justamente por esto que las sonoras funcionan como alófonos de las correspondientes sordas. En cambio, en español, esta correlación funciona en dicho orden.

Comportamiento de /b/:

En el español popular de Quito se trueca /b/ por /p/. Como en el español popular de otras regiones, se trueca /b/

por /m/.

La confusión más común es la de /b/ por /p/. De ahí que, en el habla de bilingües, el esp. /b/ sea a menudo ensordecido. Otro tipo de cambio, también en el habla de bilingües, es el de $b > \varphi$ lo cual es explicable porque esp. /b/ es identificado con quich. /p/, que tiene los alófonos $\{b, \varphi\}$. Este tratamiento de /b/ se extiende también al habla popular, no solo en la de bilingües.

En el habla semiculta y hasta en la culta familiar, /-b/ implosiva se articula como $\{ \varphi \}$, como ya lo dijimos.

La norma distribucional de $\{ \beta \}$ es quizá la que más sufre en el habla de los bilingües, pues a veces se da $\{ b \}$ donde debería haber $\{ \beta \}$.

Los cambios de /g/ por /b/ y viceversa, se dan exclusivamente en el habla popular, sin que esto parezca relacionarse con el quichua, $\{ gwéno \}$ por **bueno**, $\{ agwélo \}$ por **abuelo**, $\{ koabulár \}$ por **coagular**, $\{ kwábulo \}$ por **coágulo**, etc., se dan en todo el mundo hispánico.

La confusión $\{ b \sim m \}$ no es extraña al quichua y aparentemente es muy antigua. Domingo de Santo Tomás escribía **milua** (con **u** consonante = $\{ b \}$) 'lana de ovejas' que en el quichua de Quito es $\{ m \text{ílma} \}$ o $\{ m \text{í} \text{śma} \}$ ($< *m \text{ílma} \}$).

Por otro lado, la semiconsonante /w/ en algunos dialectos tiene los alófonos $\{ b \}$ o $\{ \beta \}$; algunas palabras retuvieron $\{ w \}$ o $\{ b \}$ en quichua y así pasan al español. En Quito, un pájaro (no identificado se llama $\{ \check{c}ibílo \}$) (también en español), que parece ser el $\{ \check{c}iwílo \}$ del quichua de Ancash (Parker, 1971, 16). Solo el paso de $w > b$ nos explica en esta palabra esta -b- intervocálica. Esto explica también por qué algunos préstamos del español con /b/ se realizan con $\{ w \}$ en quichua ($\{ wáka \}$ 'vaca', etc.).

El uso de **tamién** por **también** antes que una reducción del grupo -mb- (con la correspondiente caída de /b/), parece ser la conservación de una forma caída en desuso en el habla culta,

pues se da también en el habla popular de otras regiones (Toscano, 1953, 333 y ss). En el habla rápida y popular, **también** se ha reducido a [tan] . Los bilingües dicen [tan], [tam] y a veces [támi] .

Debemos aclarar todavía que lo que hemos dicho acerca del ensordecimiento de la /b/ o sea su alternancia con /p/ no se verifica en todas las posiciones y en todos los contextos sino que se exceptúan algunos casos, siempre siguiendo el esquema distribucional del quichua: por ejemplo el ensordecimiento no se cumple tras nasal. (10).

Comportamiento de /p/:

La oclusiva bilabial sorda /p/ en el español de Quito sufre algunos cambios que se conocen también en otras áreas del mundo hispánico y además otros, que son debidos al contacto con el quichua.

En quichua, /p/ se sonoriza tras /m/: /mp/ [mb] . Además se sonoriza en ciertas partículas, aunque no siga a nasal (Ver nota (2) al Capítulo II).

Toscano (1953, 112) trae los cambios siguientes en el español de Quito: **columpio** > golumbio ~ gulumbio; **columpiar** > gulumbiar; **chompa** (ingl. jumper) > chomba.

Por supuesto, cuando no antecede una nasal, es la /b/ española la que se ensordece: en **bamboche** y **pambucho** (también **pumbučo**, **mampučo**) Toscano, 1953, 110) y alevantado > alepantado (que no se usa solo en Cuenca como dice Toscano 1953, 112 , vemos este ensordecimiento).

En quichua /p/ tiene los alófonos [p] , [p'] y ʔ. En el habla española de bilingües esp. /p/: [p, p', ʔ] Se da también el cambio contrario, es decir esp. /f/: [ʔ p, p']

Por consiguiente, podemos afirmar que en aquellos idiolectos quiteños que muestran una influencia quichua directa, o sea en el habla de los bilingües, los fonemas /p/ y /f/ se han confundido en un solo fonema, reproduciendo así el sistema quichua

que también tiene estos dos sonidos como alófonos de un solo fonema. Donde la influencia del quichua es indirecta, o sea en el habla de unilingües hispanohablantes descendientes de bilingües, los dos fonemas se distinguen, pero hay algunas pocas palabras que conservan la antigua vacilación. En el habla elitista generalmente no se manifiesta esta influencia quichua.

Toscano (1953, 112) trae el *ɸ* a < **felpa**. En el español de bilingües se da [p'ósporo, pospóro, póspuro, p'osp'oro] por **fósforo** (11).

En la habla rápida, los unilingües de lengua española han reducido la palabra **pues** a [p's] o a [ɸ's]. También en Santiago del Estero, zona de influencia quichua, se dice **forfiao** por **porfiado** (di Luillo, 1961, 127). En la región de Salta (Argentina), también de marcada influencia quichua, se encuentra **farina** por **parina** o **-parina**, nombre de una ave "phoenicoparrus andinus", 'zancuda de cuerpo rosado y alas negras' (Solá, J.V., 1956, 154 y 247); también **plojo**, **-ja** por **Hojo**, **-a** y **plor** por **flor**, siendo esta última forma popular de los valles calchaqueños (Solá, J.V., 1956, 246).

En quichua /p/ no puede ir en posición final absoluta y excepcionalmente en final de sílaba. En español /p/ puede ir en posición final de sílaba —que como todas las implosivas es débil por naturaleza—, que esp. /p/ en el español de Quito, y no solo en el habla popular (12), adopta los alófonos [ɸ] y [b], siendo este último menos frecuente.

/p/: [p, b, ɸ] ápto~áɸto por **apto**
 opsjón~oɸsjon por **opción**
 kaptár~kaɸtáɸ por **captar**
 inépto~inéɸto por **inepto**
 kapúra~kaɸtúra por **captura**
 kapsjóso~kaɸsjoso por **capcioso**
 kábsula~káɸsula~káɸsula por **cápsula**
 /f/: [p ɸ] aptósa~aɸtósa por **aftosa**

Se vacila, inclusive la vocal, en **naftalina**: [neptalina] ~ [neɸtalína].

El paso de $p > \varphi$, b implosivas puede explicarse fácilmente desde el punto de vista articulatorio por cuanto $\{p, b, \varphi\}$ tienen el mismo punto de articulación, con la diferencia de que $\{p\}$ se opone a $\{\varphi\}$ solo por la fricatividad y a $\{b\}$ por la sonoridad. Sin embargo no parece un simple azar que el cambio registrado en Quito coincida: a) con el "hueco" distribucional de la lengua de sustrato, y b) con la elección de un alófono (del mismo fonema /p/) de la lengua de sustrato.

También /b/ en posición implosiva sigue el mismo tratamiento en palabras como **obsenidad**, **obstettriz**: $\{o\varphi senidád, o\varphi s-tetrís\}$.

Nuevas consecuencias con /p/:

El fonema quich. /p/ puede formar los nexos siguientes: /-kp-/ , /-sp-/ , /-šp-/ , /-mp-/ : $\{mb\}$, /-žp-/ : $\{lp\} \{lp\} \{šp\}$. Algunos son coincidentes con el español (-sp-, -mp-, -mb-, -lp-) pero otros han ingresado al español de Quito con los préstamos:

-šp- : $\{múšpa\}$ 'bobo', **Quishpe** (apellido); $\{ispiŋgo\}$ 'flor' (de la canela?); $\{išpapúro\}$ (vg.) 'vejiga'; $\{išpár\}$ (vg.) 'orinar', etc.

La secuencia -mp- de los préstamos del quichua al español, se ha conservado como $\{mp\}$ o $\{mb\}$, aunque a veces estas formas se oponen por el significado: **pampa** 'llanura' / **pamba** 'liso'; $\{bamba\}$, $\{pamba\}$, se encuentra en la toponimia: **Guayllabamba**, **Turubamba**, **Chavezbamba**, **Rumipamba**, etc.

Comportamiento de /d/:

Como lo hemos dicho ya, la /-d-/ intervocálica no desaparece en el español de Quito ni en el habla popular; /-d/, en palabras como **pared**, **verdad**, etc. es $\{d\}$ o $\{d\}$, pero nunca desaparece. En el habla enfática a veces se ensordece en $\{t\}$: $\{bédát\}$ 'verdad'.

En el habla de bilingües, la distribución de $\{d\}$ y de $\{d\}$ es muy inestable. Por regla general es fricativa entre vocales, aunque no lo es siempre tras de consonante (en el español general, sí). Esto fue observado por Canfield (1962, 77-78). Su referencia

es al habla de los no bilingües exclusivamente. En ese caso es muy posible que se trate de un arcaísmo. En cuanto al mismo fenómeno en el habla de bilingües, es evidente que se trata de un desconocimiento de la norma del español, apoyado por la ausencia fonológica de /d/ en quichua.

Comportamiento de /t/:

La sonorización de /t/ tras nasal /n/ es muy común y casi la norma generalizada en el quichua de Quito, aunque {dj} aparece también en otras condiciones. (Ver nota (2) al Capítulo II). El fonema quichua /t/ también se confunde con /r/. De ahí que, puesto que el fonema quich. /t/ tiene un alófono {d} detrás de nasal, el fonema esp. /t/ (de Quito) también desarrolla un alófono [d] en la misma posición. El fenómeno contrario, o sea el ensordecimiento de esp. /d/, es más generalizado: {eskribjénto} 'escribiendo', etc.

En resumen, el aparente cambio ocurre en ambos sentidos en el mismo entorno fónico, o sea que hay una neutralización de los fonemas esp. /t,d/ detrás de la nasal del mismo orden. Debemos recordar que el quichua no tiene fonemas /t/ y /d/ separados.

En otras posiciones, donde el quichua /t/ no funciona con el alófono [d], el sonido [d] actúa como alófono de /r/: {imára} 'qué'. Esto se explica muy fácilmente puesto que en el sistema original del quichua (Q1) la oposición sonora/sorda servía para distinguir consonantes de sonantes. Un sonido como [d], por ser sonoro, tendría entonces que sentirse como perteneciente a un fonema sonántico, esto es, alófono de /r/. Esta relación entre [d] y [r] también se traslada al español de Quito. En informantes bilingües hemos escuchado [réru] por 'dedo'. Detrás de nasal alveolar, esta confusión naturalmente no sería posible, porque ninguna palabra española tiene el grupo /n+r/. Justamente, esta imposibilidad de la segunda confusión (d-r) es la que permite la primera confusión (d-t) en este entorno.

Fuera de estos cambios, no hay otros que anotar. Notemos que no hemos oído [t'] , que sin embargo existe como alófono en quichua.

Nuevas secuencias con /t/:

En quichua, el fonema /t/ como primer o segundo elemento puede formar parte de las secuencias /-kt-/, /-st-/, /-ts-/, /-št-/, /-ht-/, /-nt-/: [nd], /-rt-/, /-lt-/. En préstamos ha ingresado /št/ al español.

En el español de bilingües, a veces la secuencia española /-st-/ se realiza como [št] en palabras como [gúštɔ] 'gusto', etc. Hay que notar que también en quichua, en ciertas formas alternan libremente [st ~ št] ([asáun ~ áštáun] 'bastante').

Comportamiento de /y/:

En el español de Quito (como en el resto de la Sierra) el fonema /y/ se realiza como una fricativa sonora sin el elemento oclusivo inicial que en otros hablares del español tiene en posición inicial.

Normalmente en el sistema fonológico del español, las oclusivas sonoras tienen un alófono fricativo que se da en posición intervocálica. Esto sucede en todos los órdenes: /b, d, g, y, g/. Ya hemos visto con respecto a /b/ y /d/ y veremos con respecto a /g/, que en el español de Quito no se cumple esta norma distribucional de los alófonos, debido a la influencia del sistema quichua que no posee —excepto [ʔ]—, alófonos fricativos. La situación de /y/ es completamente diferente, puesto que el quichua aquí carece justamente de oclusiva y en cambio tiene justamente la semi-consonante /y/ que se diferencia muy poco del alófono fricativo del español. Es por lo tanto natural suponer que el sustrato quichua actúe en este orden también pero en el sentido contrario. Esto es, efectivamente, lo que sucede: de los dos alófonos españoles, solamente subsiste el fricativo, sea cual sea la posición. Esto es hasta tal punto cierto que en rigor deberíamos quitar el fonema /y/ de la serie oclusiva y colocarlo en el sistema como semi-consonante, al igual que su posición en el sistema quichua.

Comportamiento de /ç/:

Como vimos en el capítulo III en el español antiguo alternaban los fonemas /ts/ y /ç/ (çisme y çhisme, çimçe y chin-

che, etc) (Menéndez Pidal, 1904, § 37, (c)). También en quichua sucedía lo mismo (13).

Actualmente /č/ se realiza en el español de Quito como una oclusiva palatal sorda [č̥] . En palabras españolas de origen quichua que tienen /ts/, se puede observar la tendencia de realizarlas con /č/ : palabras como [mítsa] 'verruca' alternan con [míč̥a] . [tsúntso ~ čúnčo] 'desgreñado'; [tsógni, tsógne] ~ čógni, čógne] 'legaña'; [tsia] [čia] 'liendre'; [tsirápa ~ čirápa] 'andrajó'; se dice solo [gwatsaráka] (y no * wačaráka) '(cierta raza de) gallina' y se prefiere casi unánimemente [kátso] a [káč̥o] 'escarabajo' quizá porque existe también [káč̥o] 'cuerno' < esp. g a c h o. En la elección de las formas con /č/ o con /ts/ no interviene ningún factor de prestigio social, pues la misma persona que dice [tsógni] puede decir [míč̥a] y viceversa. Normalmente, sin embargo, quién elige la pronunciación con /ts/ la conserva en todas las palabras, pero quien elige la pronunciación con /č/ pronuncia algunas palabras con /ts/.

Nuevas secuencias con /č/:

En quichua /č/ puede formar las secuencias: /-č̥k-/ , /-kč̥-/ , /-hč̥-/ , /-mč̥-/ , /-nč̥-/ , /-rč̥-/ . En préstamos del quichua ha ingresado [mč̥] [kámč̥a] 'maíz tostado'.

Algunos desarrollos especiales de [kč̥] y [hč̥] los veremos más adelante.

Comportamiento de /g/:

Si bien [ɣ] aparece como sonorización de /k/ (véase más adelante), el caso contrario, o sea el ensordecimiento de /g/ es mucho menos frecuente, inclusive en el habla de bilingües.

Nuevamente hay que insistir sobre el carácter vacilante de la norma distribucional de /g/, en los mismo niveles sociolingüísticos, en que sucede con /b/ y /d/.

Muy pocos casos se dan en Quito de la caída de /g/ → [w] o [u] , lo cual se observa más bien en la parte sur de la Sierra. ([awakáte] , [aúha] por **aguacate**, **aguja**), quizá el más co-

riente en el habla vulgar es el de [aúha]. Por el contrario, /g/ + [w], [u] es muy nítido y aparece inclusive como refuerzo de [w] precedida de consonante: [birgwéla] 'viruela', [ʔraıgwéla] etc., como en otros hablars del español.

Un elemento velar muy fuerte acompaña a [w] en posición inicial absoluta de palabra o de sílaba ([gwéio] 'huevo', [agwekádo] 'ahuecado') como lo anotamos al hablar de las semi-consonantes.

Comportamiento de /k/:

La sonorización de /k/ parece ser un fenómeno que se da en el habla popular de algunas regiones. De hecho éste es uno de los cambios más comunes en el español de Quito.

También en quichua, sobre todo cuando sigue a /n/, el fonema /k/ → [k]~[g]: -nk-> [ŋg:]
 pánka> [páŋga] 'hoja'
 ínka> [iŋga] 'inca'
 kánkiz [káŋgi~gáŋgi] 'eres', etc.

Este es el mismo fenómeno que anotamos para -nt-.

Las secuencias nasal + r desarrollaron una consonante sonora del mismo orden que la nasal: nr > ngr, ej.: [ʔínŋi] > [íŋgri] 'oreja'; *mr > mbr: *wámra > wámbr.

Se trata evidentemente del fenómeno de la aparición de una consonante adventicia entre nasal y /r/, por falta de sincronización en el paso de un sonido a otro. Es un fenómeno que ocurre en muchas lenguas muy distantes entre sí, como en español y francés ("vendrá" en lugar del etimológico *venra, en fr. **viendra** "hombro" en lugar del etimológico *homro), y en griego arcaico (el genitivo en **anér** es **andros** y no *anros), etc.

Sincrónicamente, en muchas formas el quichua solo tiene el alófono sonoro de /k/: [lókgu] 'indio joven', [púŋgo] 'puerta', etc., pero a veces alternan los alófonos sordo y sonoro: [lókru] ~ [lókru] 'cierto guiso'.

La sonorización de quich. /k/ aparece a veces en condiciones obscuras: [ʃígra] 'bolso' (< *šíkra ?). Parecería que la sonorización de las oclusivas sonoras se debe en quichua al efecto de una lengua de sustrato, dada la frecuencia con que aparece.

En todo caso, en el habla de bilingües constatamos tanto la sonorización de esp. /k/ como el ensordecimiento de esp. /g/ [gogóte] 'cogote', [akúha] 'aguja'.

En el español popular de Quito también ocurre el fenómeno de sonorización de la oclusiva sorda: **columpio**: [golúmbjo~gulúmbjo] ; **renco**: [réngo] ; **carraspera** [gaʃáspéra] (Toscano, 1953, 116 y ss).

Toscano (1953, 29 y 116) dice que del adjetivo español **cacho** o **gacho** sacó el quichua [káču] o [gáču] 'cuerno'. Actualmente en quichua efectivamente [káču] o [gáču] es 'cuerno', pero no existe [gáču] como adjetivo. En español hay los dos: [káčo] 'cuerno' y **gacho**, adjetivo. La pronunciación de [gáču] por 'cuerno' es considerada vulgar en el español de Quito.

Los préstamos léxicos del quichua al español o bien han pasado con [g] o con [k]: **longo** 'indio joven'; **inca** (y no *inga); **locro** (y no *logro).

A veces, en español, la presencia de /k/ o /g/ sirve para oponer fonológicamente los préstamos provenientes del quichua **chacra** 'parcela'/ **chagra** 'campesino'; en quichua [čákra] y [čágra] alternan libremente con el sentido de 'parcela'.

En una palabra, en el español de Quito, como en quichua, la tendencia es hacia /k/ = [k] ~ [g], pero esta tendencia no es tan completa como con respecto a /p/ y /t/, debido a la existencia de pares mínimos.

La partícula pospositiva /-ka/, que en quichua es limitativa y se junta a nombres, pronombres y verbos, ha sido tomada por el español popular, donde se junta preferentemente (pero no exclusivamente) a los pronombres: "yo ca no sé" "nosotros ca estamos trabajando"; "ese es el mí ca . . .";

“ — Quieres que te dé un sucre? —haciendo favor ca dé”, etc. Cuando esta partícula se sonoriza, aún en el habla popular es considerado como vulgar; pertenece sobre todo al habla de bilingües. Este **ca** no tiene nada que ver con el **ca** o **quía** del español antiguo (Kany, 1945, 411-412).

En posición impulsiva /-k/ a veces se sonoriza en [ɣ] o [gɣ], a veces se aspira: [h] y con frecuencia mínima adopta el alófono [q] y por supuesto, [k]. Podemos hablar pues de una neutralización en posición impulsiva, y postular el archifonema /K/.

/akto/: [ákto], [áɣto], [áɣto], [áhto], [áqto].

En el habla rápida, los unilingües de lengua española dicen: **actuación**: [akteasjón], [agtwasjón], [a-twasjón], [ahtwasjón]; **impacto**, **correcto**, etc., siguen la misma suerte. También sigue un tratamiento paralelo la secuencia -ks-, por ejemplo **sección**: [seksjón], [seɣsjón], [se-sjón], [sehjsjón]; **acción**: [aksjón], [aɣsjón], [a-gsjón], [ahsjón]; **inyección**: [inyexsjón], [inyegsjón], [inyesjón], [inyehsjón], (en el habla popular: [indiksjón], [indigsjón], [indihsjón]). Por supuesto que estos casos el cambio de -k a -g pertenece al español general, pero la presencia del alófono [h] bien podría estar condicionada por el quichua.

Otros casos donde [k] o [gɣ] aparecen no por ensordecimiento ni por sonorización de sus respectivos correlatos son: [alúgno], [aseɣtaɣ], [aksolúto], etc. (Toscano, 1953, 118-119) y aparecen también en el habla popular de otras regiones.

El fonema quich. /k/ tiene actualmente (como lo analizamos en el debido lugar) el alófono [qɣ], que se da seguido de cualquier vocal. En el español de bilingües, a veces, esp. /k/ se realiza como [qɣ]. Este carácter se ha transferido también al habla de unilingües de lengua española, sobre todo cuando /k/ va seguido de /a/, y menos frecuente de /e/.

Este alófono de esp. /k/ no aparece bajo una norma fija; por su punto de articulación, atrae considerablemente a la vocal siguiente, dándole un timbre más velar que el timbre velar (alófono-

nico) normal en español.

Nuevas secuencias con /k/

En el quichua de Quito, /k/ (como primer o segundo elemento puede formar parte de las siguientes secuencias disilábicas: -kp-, -kt-, -kč-, -kš-, -kš-, -kž-, -ck-, -sk-, -šk-, -rk-. algunas, como se ve, son coincidentes con las del español. De las no coincidentes, algunas han pasado al español de Quito a través de los préstamos léxicos. En el caso de **guakcha** 'huérfano', 'pobre', 'desamparado', tanto en la lengua de origen como en español se pronuncia como: [gwákča], [gwágča], [gwa-ča], [gwáhča].

Otras secuencias integradas al español son: -kš- : [čúksi] 'voz para ahuyentar a los perros', -kž- : [čokžo] (también [čogžo]) variante vulgar de **choclo**; -šk- en muchísimos préstamos léxicos ([míški] 'dulce', [píško] 'pájaro', etc.), inclusive antropónimos, por ej.: **Maiguascha**: [majgwáška]. (14).

En el caso de **kaškar** en el español de Quito (y del resto de la Sierra) se habría mantenido la secuencia -šk- (que existió en el español del siglo XVI) gracias al sustrato quichua, mientras que de los demás hablares hispánicos desapareció. Puesto que la palabra penetró del español al quichua, también cabe pensar en un posible re-préstamo. De todos modos, se trata de una influencia quichua.

En quichua se está desarrollando la tendencia a realizar /šk/ como 'čk' : /píška/ 'cinco' (Quito) es [píčka] en Ambato; [ášku] 'perro' (Quito) es [ášku] o [ačíko] en Ambato. Las palabras quichuas con esta secuencia, que han ingresado al español, se realizan en español normalmente, es decir conservando la secuencia [šk]. Esta es la norma, pero en algunas palabras se ha desarrollado la palatal oclusiva sorda /č/ + vocal epentética: por ej.: /maška/ '(cierto tipo de) harina de cebada' se pronuncia en español [máška] o [máčika]. La forma más utilizada es la primera. Con respecto a [máčika] podríamos pensar que la vocal epentética obedece a la imposibilidad en español de una /č/ implosiva, y, como lo vimos, a una tendencia propia del quichua (Ver nota (4) del capítulo II).

La serie de las fricativas

Comportamiento de /f/:

En el Cuadro No. 12, cuando representamos el sistema fonológico del español quiteño actual (sobre todo el de los sujetos bilingües donde la influencia quichua es más manifiesta) hemos omitido /f/ como fonema aparte. Al discutir el comportamiento de la /p/, hemos dado la información necesaria para justificar que en E2 consideremos [ɸ] como alófono de /p/, y atribuimos este hecho a la influencia quichua.

Por consiguiente, cuando aquí hablamos de "comportamiento de /f/", no nos estamos refiriendo al comportamiento de una fonema /f/ del español quiteño actual, sino a la suerte que ha corrido en Quito el fonema /f/ del español original.

Antes de entrar en los detalles, podemos resumir nuestras observaciones diciendo que el fonema /f/ del español original dio tres resultados diferentes: (1) se confundió con el fonema /h/ en ciertas condiciones, siguiendo así la tendencia española, sobre todo sureña; condiciones, (2) en boca de quichua-hablantes, en la primera época de la colonización, se descompuso en /h + W/; (3) cuando el influjo del sustrato quichua cambió el sistema fonológico del español local, los /f/ que quedaban se confundieron con /p/, como alófono no combinatorio. El primer proceso venía ya desde España y solo fue modificado por el quichua, pero el segundo y el tercero se deben directamente al sustrato quichua.

Pasamos ahora a discutir cada uno de estos procesos.

(1) El fonema esp./f/ de E1 se identificó en parte con /h/. Este fenómeno se encuentra en E2 y en otros hablantes del español.

En realidad, el ya traía consigo una fuerte vacilación entre /f/ y /h/ iniciales; fenómeno muy conocido de la historia del español. Por detalles véase Martinet (1955, 3.25, 12.14, 12.15, 12.16, 12.17, 12.18, 12.24) y Baldinger (1958, 16-22), y esta vacilación se ha decidido, justamente en la época de la conquista,

en favor de /h/ (> Ø), excepto cuando está delante de w, en cuyo caso la vacilación se mantiene en el nivel dialectal hasta hpy: **fwego** ~ **juego**, **fwerte** ~ **jwterte**, etc.

En el español de Quito /f/ alterna con /h/ en el contexto de [w] o [u].

Rona (1962-b, 11-16), considera los casos como **fuego** ~ **juego**, dentro de un cuadro teórico más amplio. Parte de la teoría fonológica de Jakobson y en lugar de una oposición multilateral "lugar de articulación", se basa en el producto cartesiano de dos oposiciones bilaterales:

labial: anterior, indiviso (o, según Jakobson: difuso, grave)	
dentoalveolar: anterior, dividido	(difuso, agudo)
palatal: posterior, dividido	(compacto, agudo)
velar: posterior, indiviso	(compacto, grave)

Describe las vacilaciones como **bueno** ~ **güeno**, **fuego** ~ **juego**, **abuja** ~ **aguja** y aun **puchara** ~ **cuchara**, como neutralización de la oposición anterior/posterior, que da un archifonema que es simplemente indiviso. El factor que induce esta neutralización es una [ɰ] o [w], o sea un sonido vocálico o semivocálico que presupone un estrechamiento del tubo bucal en ambos extremos.

Efectivamente, delante de una vocal o semivocal de este tipo, la fricación u oclusión que representa a la consonante, puede muy bien ser de articulación anterior o bien posterior, ya que la transición a la vocal o semivocal es igualmente fácil.

Al español de indígena bilingües pertenecen formas como [hwérsa] (pero también [húrsa]) 'fuerza', [hwégo] 'fuego', etc.

Ocasionalmente, h < f ocurre también ante otras vocales, como la segunda /h/ de **aljualja** 'alfalfa', y esto se debe a la influencia del quechua, que carecía de /f/. (15).

(2) El cambio de /f/ en /hw/ es común entre los indígenas bilingües y a lo largo de toda la Sierra, donde se registran formas como **juamilia** 'familia'; **aljualja** 'alfalfa'; **desjuele** 'desfile'; **dejué-sel** 'difícil'; **juantasma** 'fantasma'; **pijuáno** 'pífanos'; **juanesca** 'fa-

nesca' (plato típico de Semana Santa); **Rajuel, Rajuel** 'Rafael', etc. El cambio **familia > juamilia** (y otros) se explica, dice Toscano (1953, 83 y nota 1), por la carencia de f en el quichua, fonema que se reemplaza por la /ʔ/. "Descompuesto este sonido, resulta ju (xw): j por la aspiración y u por la labialidad".

Este tipo de descomposición en rasgos, en la reinterpretación de un fonema por hablantes de otro idioma, puede parecer una interpretación bastante forzada, puesto que no encontramos en la bibliografía ningún análisis de este tipo hecho por ningún lingüista, aparte de este pasaje de Toscano. Sin embargo, si lo pensamos bien, es exactamente el mismo fenómeno que la reinterpretación de la lateral alveolar sorda [ɭ] del nahua por los españoles, en palabras como **nahuatl, tlaloc, Popocatepetl**, etc. En efecto, el yuxtaponer los españoles:

[t] = una alveolar no-lateral **sorda**
y en seguida:

[l] = una alveolar **lateral** sonora,
estaban representando lineal, o sea sucesivamente, los dos rasgos que son simultáneos en el nahua:

[ɭ] = una alveolar **lateral sorda**.

Esto es exactamente la clase de reinterpretación de quichua.

[hw] < esp. [ʃ].

(3) En el español de Quito tenemos también la vacilación p~ʃ en posición prevocalica:

[piríza] < **fiereza**
[píru] < **fiero**
[póspero,] [pospóro], etc. < **fósforo**

Como ya mencionaremos, esta vacilación coincide exactamente con Q2: /píti/ 'poco': [íte]; /pukúna/ 'soplar': [ʔukúna]; a veces [p', p] y [h] alternan libremente: [káya p'únča] ~ [káya húnča] 'mañana'; [káina púnča] ~ [káina húnča] 'ayer'.

En todos los casos, en E2 solo existe [ʃ], nunca [f], y esto también coincide exactamente con Q2.

Comportamiento de /s/:

Siguiendo con la serie de las fricativas, llegamos a uno de los puntos cruciales de nuestra tesis. Hemos postulado tanto para E1 como para Q1 los fonemas /s,ʃ,h/. Sin embargo, el valor de estructura de cada uno de ellos en su respectiva lengua es diferente. La diferencia realice en que Q1 tiene además /z/.

Gracias precisamente al valor diferente, así como a la evolución distinta que siguen en sus respectivos sistemas, podemos explicar muchos de los fenómenos observables actualmente en el español de Quito.

Como ya lo mencionamos en el capítulo anterior, en el momento de su llegada a Quito, el español estaba en el proceso de perder sus fonemas /z/ y /ʒ/, que se confundían con las respectivas sorda /s/ y /ʃ/.

En Q1, en cambio, /ʒ/ había ingresado al sistema debido a otros contactos de lenguas, anteriores a la venida de los españoles, probablemente con la lengua cañari. En realidad es prácticamente imposible saber si *z en el quichua de Quito ingresó como fonema opuesto a * /s/; su estatuto es inestable al punto que en algunos dialectos quichuas parece estar ocurriendo el proceso de fonologización.

Actualmente en la mayoría de los dialectos quichuas hablados en el Ecuador, [ʒ] es alófono de /s/, pero también hay [z] alófono de /z/, por ejemplo en el dialecto del Azuay, descrito por Cordero (1955) son fonemas /z/ y también / ʌ, ʒ / ..

En todo caso quich. /z/ no se ensordeció, como sucedió con el esp. /z/.

En quichua, aparece en palabras propiamente quichuas, como en préstamos del español: [kazádu] 'casado'; [kazarána] 'casarse'; [almóza] 'almuerzo'; [bizínu] 'vecino'; [gwfkza] 'panza', etc., y, el hecho de que aparezca en palabras de origen espa-

ñol no significa a nuestra manera de ver, una conservación de la antigua fricativa sonora del español. Con [z] se realiza frecuentemente el sufijo **-cito, -a** del español, que reemplaza a veces el diminutivo quichua, ej.: [makizítu] < [máki] 'mano' + [zitu] (= **-cito**) = 'manito' (Ver: Apéndice).

También aparece en juntura cuando a una palabra terminada en -s se añade la partícula instrumental /-wan/: lapis+wan: lapizwan 'con el lápiz'. También [lazáis] 'las seis'.

En el español de Quito [z] aparece no solo en las condiciones normales del español (es decir cuando /s/ va seguido de consonante sonora), sino también en condiciones "anormales", como es en juntura abierta (Toscano, 1953, 79). Por ejemplo: [bamozakító] 'vamos a Quito'; [lazdosempúnto] 'las dos en punto' / [lazdosempúnto] 'las doce en punto'.

Este proceso criollo y posterior, debido o no al quichua, está "fonologizando" [z] bajo las condiciones ya mencionadas. Tal vez este procedimiento pudo crearse por analogía con el empleo de [ɲ] y [ʎ], que también aparecen en juntura abierta. Parece pues, sensato, atribuir la presencia del alófono sonoro de esp./-s/, en otras posiciones que no sean /s/ -- consonante sonora, a la acción de un sustrato antes que a un "arcaísmo" fonético.

Comportamiento de /ž/:

En repetidas ocasiones hemos dicho que en el español de Quito se mantiene la oposición ž/y, en el lugar de un original λ/y, es decir, encontramos žeísmo, pero no yeísmo, según la tipología de Rona.

El fenómeno es observable desde la provincia de Imbabura hasta el límite norte de las provincias del Cañar y Azuay. En otros términos, en la parte centro-norte de la Sierra. En el extremo Norte, es decir en la provincia del Carchi, y en el extremo Sur, o sea en las provincias de Cañar, Azuay y Loja, se oponen λ/y. (Ver Mapa (3)).

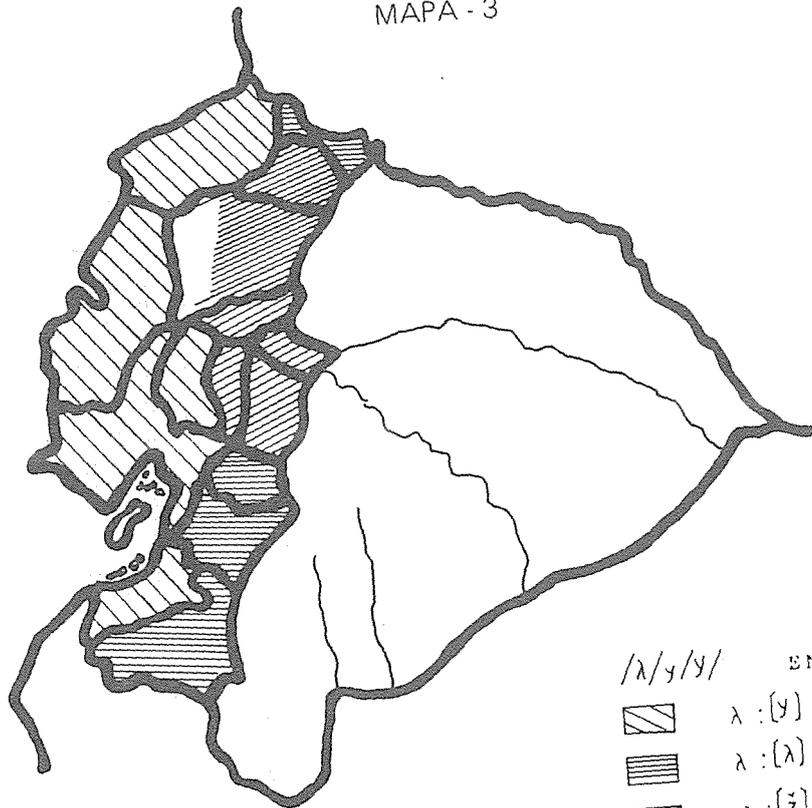
La oposición ž/y, como un hecho seguro, se da también en el español de Santiago del Estero. (Ver Mapa 4).

Fuera de estas regiones, aparentemente, el fenómeno no se registra en ningún otro punto, lo que ha dejado perplejos a los lingüistas. El dato mil veces repetido de que la oposición \check{z}/y se registra también en Orizaba, Puebla y Jalapa (México) está desmentido, por lo menos en la sincronía, en recientes estudios dialectológicos (Lope Blanch, 1966-1967, 43-60).

Somos de la opinión de que la mantención de la oposición fonológica λ/y (y por supuesto incluimos aquí las variantes \check{z}/y , y $d\check{z}/y$, por ejemplo en Lamas (Perú), se debe a la acción del sustrato quichua, pues en quichua también se la mantiene hasta el día de hoy sin excepción. (16).

En el caso concreto de Quito, pensamos igualmente que la mantención de esta oposición es debida a la acción del sustrato.

MAPA - 3



/λ/γ/ψ/

EN ESPAÑOL



$\lambda : \{y\} ; \psi : \{y\}$

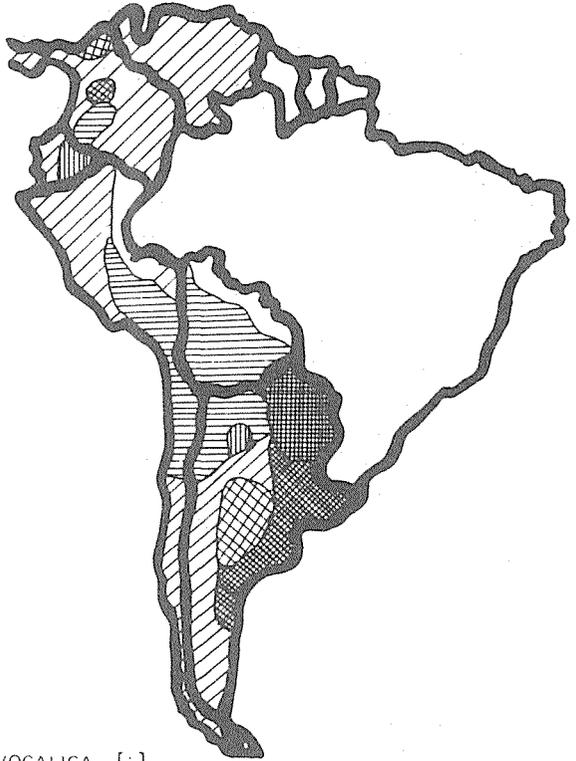


$\lambda : \{\lambda\} ; \psi : \{y\}$



$\lambda : \{z\} ; \psi : \{y\}$

MAPA - 4



Según CANFIELD

$/\lambda/$ y $/y/$

EN ESPAÑOL

 = $\lambda : [\lambda] ; y : [y]$

 = $\lambda : [\zeta] ; y : [y]$

 = $\lambda : [\lambda] ; y : [y]$

 = $\lambda : [y] ; y : [y]$

 = NIVELACION INTERVOCALICA en $[\lambda]$

 = $\lambda : [\zeta] ; y : [\zeta]$

El problema básico que tenemos que examinar aquí puede resumirse de la siguiente manera: ¿Habrá dos fonemas (/λ/ y /y/) en el español que llegó a América, o uno solo? ¿Si había dos, cuándo y por qué se confundieron en uno? ¿Por qué en el Ecuador, Santiago del Estero y Paraguay, esta confusión no se llevó a cabo? ¿De qué fecha procede el yeísmo? ¿cómo se explica la distribución geográfica del yeísmo?

A la primera pregunta ya hemos contestado en el capítulo anterior, cuando mostramos que tanto la variedad andaluza como castellana del español distinguían todavía los dos fonemas /λ/ y /y/. Según todos los autores y según todos los documentos, el yeísmo es inmediatamente posterior a la conquista de América. No concordamos sin embargo con A. Alonso y sus discípulos, quienes suponen que se trata de una evolución simultánea pero independiente en América y en Andalucía. (17) Creemos que a este respecto Alonso, Henríquez Ureña, Rosenblat, etc., pierden de vista el aspecto sociolingüístico. En las primeras épocas de la colonización, el español americano no era un dialecto distinto del andaluz sino simplemente andaluz. Debido a las constantes corrientes de migración a través de los puertos andaluces, debido también al sentimiento de dependencia cultural y lingüística en las colonias (los colonos de América no se consideraban todavía hispanoamericanos, sino simplemente españoles que residían en América), no existen dos dialectos que evolucionen paralela e independientemente, sino simplemente un dialecto que evolucionaba en ambos lados del Atlántico. Solo varias generaciones más tarde comienza a existir una conciencia de dualidad.

Por lo tanto, no necesita explicación el que el naciente yeísmo andaluz aparezca también en América. Lo que hay que explicar en cambio es por qué algunas pocas regiones de América no adoptan el yeísmo.

La respuesta a esta pregunta está estrechamente vinculada a otra de las preguntas que nos hemos planteado: ¿de qué fecha data el yeísmo? Es evidente que, si el yeísmo es anterior al yeísmo, puede muy efectivamente impedir la igualación de /λ/ con /y/. En efecto, {λ} y {y} presentan una gran semejanza articulatoria y acústica y a esto se debe que en tantos dialectos y en tantas lenguas (incluso en francés, italiano, húngaro, eslovaco,

etc.) se hayan confundido. En cambio, no hay tal semejanza fónica entre [ʒ̃] y [ɣ] o bien entre [ʒ̃] y [ɣ̃]. Por consiguiente:

1) si en un dialecto no-yeísta uno de los dos términos de la oposición se transforma en [ʒ̃], la desfonologización se vuelve si no imposible, al menos altamente improbable.

2) si, en cambio, la desfonologización (yeísmo) ocurre en un dialecto que no tiene [ʒ̃], entonces no encuentra mayor dificultad.

En resumen, una plausible explicación de la falta de yeísmo en algunos dialectos es que en éstos el yeísmo es un fenómeno temprano. Efectivamente comprobamos que tanto en el Ecuador como en Santiago del Estero y en el Paraguay (y provincias argentinas circunvecinas) los dialectos no yeístas son yeístas.

Este yeísmo temprano coincide además con las lenguas indígenas de las mismas regiones: el guaraní tiene el fonema /dʒ̃/ pero no tiene fonema /y/; por consiguiente un guaraní-hablante que aprendiera el español no-yeísta, realizaría el fonema español /y/ como [dʒ̃]. Esto es exactamente lo que postulábamos.

En las zonas quichuas donde esta lengua indígena transforma * /λ/ en /ʒ̃/ (como es el caso de Quito), esp. /λ/ sería realizado como [ʒ̃], y esto también representaría un yeísmo temprano. En ambos casos, por lo tanto es el temprano yeísmo causado por el sustrato indígena el que impide la desfonologización de λ/y.

Por último, debemos mencionar que en otros dialectos quichuas donde * λ no se vuelve /ʒ̃/, subsiste la oposición fonológica λ/y, y esto también impide, por una razón completamente diferente, el yeísmo en el español aprendido. Este es el caso del sur de Colombia hasta Bogotá. (Véase Mapa 4) (18).

Lo que encontramos en Quito es que /ʒ̃/ se opone tanto a /y/ como a /ɣ̃/. Existen por lo tanto tres fonemas:

/y/ del español

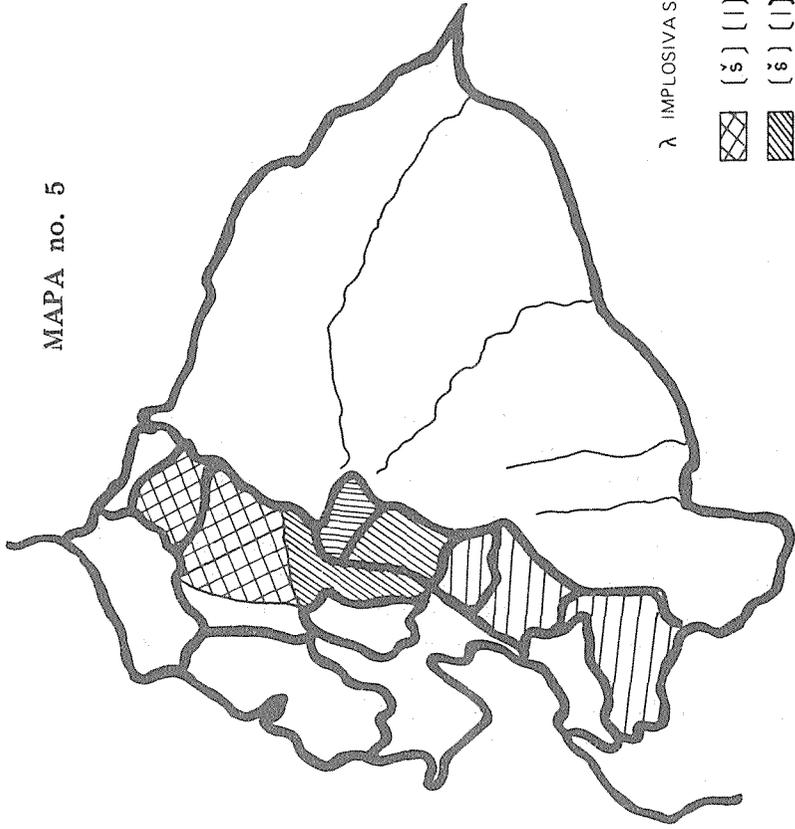
/ʒ/ (</λ/) del español, modificado probablemente por el quichua.

/š/ del quichua

No se constata en el español de Quito el ensordecimiento del tipo ž (II.) > š, justamente porque tanto /ʒ/ como /š/ son fonemas y tal ensordecimiento implicaría una desfonologización. Solo en los préstamos del quichua y **solo en posición implosiva**, /ʒ/ y /š/ se neutralizan, lo mismo que en Q2. Podríamos hablar aquí de un archifonema /ž/. Esta neutralización sin embargo no tiene que ver con la historia del fonema /λ/ del español general, porque desde el punto de vista de la distribución, ni diacrónica ni sincrónicamente, /λ/ no puede ir en posición implosiva. Esta neutralización podría proceder en cambio del quichua donde también existe como acabamos de decir. Sin embargo debemos señalar que la neutralización de consonantes sonoras y sordas en posición implosiva es un fenómeno normal en español, tan normal que no existe ni una sola excepción. Por consiguiente, una vez que hemos explicado por el quichua la existencia de la oposición ž/š, ya no necesitamos recurrir nuevamente al quichua para explicar la neutralización en posición implosiva. (19)

La creencia de que en el español serrano se opera el cambio ž > š viene —a nuestro parecer—, de un hecho bastante marginal, como es la representación ortográfica de hechos fonéticos fonéticos en la literatura folclórica (la que imita el habla de la Sierra), donde tanto /ʒ/ como /š/ se transcriben como **sh: shorar** ([ʒoráʒ]) y **shungo** ([šúnɣo]), lo cual es bastante explicable porque no tienen signo para /z/ y no quieren usar II porque esta grafía está ligada a la realización [λ]

MAPA no. 5



λ IMPLOSIVA SEGUIDA DE P.K.M.

	{š} [1]	con menor frecuencia	[λ]
	{š} [1]	alguna vez	{ž}
	{š} [1]	alguna vez	{č}
	{λ}	con menor frecuencia	{š} [1]

Un costeño que en su sistema fonético tiene /y/ (para y y para **ll**.) podría transcribir la fricativa quiteña /ʒ/ ya con **y** ya con **ll** (Cornejo, 1967, 34). Los dos modos de representar ortográficamente /ʒ/ son, como se ve, igualmente despistadores. En el primer caso no se da cuenta de la oposición ʒ/ʃ, y, en el segundo, de la oposición ʒ/y.

Toscano (1953, 82) trae el ejemplo de la palabra de origen quichua[áʒku] (áʒku) 'perro' y del hipocorístico gwáʒo (ʒgwáʒo) **Washington** y dice que en Quito "se confunden a veces los sonidos ʒ y ʃ".

Aunque nosotros solo hemos registrado [ʃ] en estos dos casos, la [-ʒ] de [áʒku] no sería sino una de las realizaciones del fonema /ʒ/ en posición implosiva. En cambio la ʒ de [gwáʒo] no está en el mismo nivel, puesto que en el rendimiento de formas extranjeras o poco conocidas intervienen otros criterios como el de la ultracorrección o el desconocimiento de la norma. Si bien este tipo de ejemplos nos da una pista, o mejor una información sobre la existencia de un cierto número de fonemas, esta información ni es completa ni es igualmente eficiente como para darnos cuenta del funcionamiento de los mismos fonemas dentro del sistema.

Paralelos al caso de [gwáʒo] están estos otros ejemplos: **Rockefeller** se pronuncia en Quito: [ʒokeʔéʎeʒ] o [ʒokeʔéʎeʒ] o [ʒokeʔéleʎ]. Las dos primeras realizaciones, observables en el habla popular, son un ejemplo patente del desconcierto que producen las formas extranjeras. La realización con ʒ nos muestra que quienes la emplearon hicieron una identificación de la grafía **ll** con la realización ʒ, como estos usuarios lo hacen normalmente en español. La realización con [ʎ] es un caso evidente de ultracorrección acarreada por un claro desconocimiento de la norma del inglés y solo la realización con [l], del habla culta, trata de acercarse a la norma de la lengua extranjera. (20)

Toscano (1953, 100-101) dice que /ʒ/ no solo se confunde con /ʃ/ sino también con /r/. El cambio ʒ > ʃ lo explica por ensordecimiento. La segunda confusión la ilustra con [kaʒáte] por [kaʒáte] 'cállate' como el mismo Toscano lo advirtió "al-

guna vez se oye a los niños". Efectivamente, en el habla infantil también se oye [ʒíko] por **rico**, así como se oye [ʒapátu] por **zapato**, pero esto no quiere decir que en Quito alternen libremente [ʒ ~ ʃ] o [ʒ ~ s] ni que /ʒ/ se articule como [ʒ] o que /s/ se articule como [ʃ]. (21)

Estas deformaciones pertenecen al habla infantil y solo a ella. También en el lenguaje afectivo de adultos, al dirigirse a niños, se dan alteraciones de este tipo (**venga zapidíto. póngase su šapatito** — “venga rapidito”, “póngase su zapatito”), pero es claro que son casos especiales que están a otro nivel y que requieren otro tipo de explicación. Fuera de estos casos /ʒ/ y /š/ se distinguen muy claramente en el español de Quito.

Este tratamiento sincrónico de /ʒ,š/ es precisamente el opuesto al que debió ocurrir en EI (ʒ > š > h).

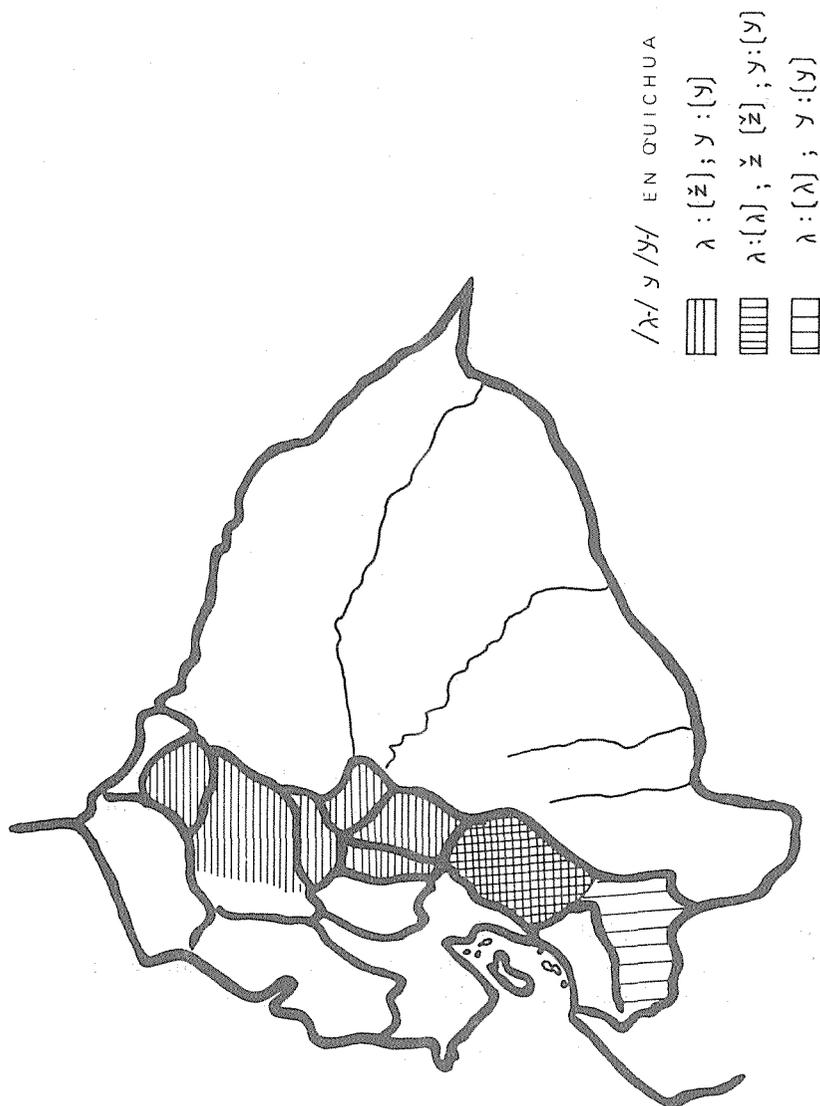
Hemos dicho que esp. /λ/ probablemente se cambió en /ʒ/ por influencia del quichua, que a su vez cambió su primitiva * λ por sustrato de una lengua prequichua, probablemente la cañari. Lo que es importante tomar en cuenta es que no solo en el quichua sino también en el español de Cañar y Azuay existen tanto /λ/ como /ʒ/, aunque /ʒ/ se restringe solo a ciertas voces indígenas quichuas y/o cañaris, y /λ/ tanto a quich. /λ/ como esp. /λ/. En las dos lenguas se oponen /λ, ʒ/ a /y/. (Ver Mapas 3 y 6).

Cordero (1955) en su Diccionario reserva la grafía **ll** para /λ/ y **sh** para /ʒ/. Esta última grafía también parece señalar una africada [dʒ] o [dʒ̃] cuando va precedida de nasal. Muchísimas palabras están escritas con estas dos grafías y se refieren sobre todo a nombres de plantas. (22). Tanto **ll**- como **zh**- aparecen en posición inicial de palabra o de sílaba. He aquí algunos ejemplos:

zhadan; zhiripi, zhal, (= /ʒ/)
 llipug, llipis, achupalla, huaylla, huacamullu, callamba; quillo-
 yuyo, callpachina yuyu, allcu-jambi; atug-chogollo; mellucu,
 (= /λ/)
 cuy-chunzhulli, (/ʒ/ = [dʒ] o [dʒ̃]; /λ/)
 zhillag (o laplag), (= /ʒ/; /λ/).

Aparte de aparecer en los nombres de plantas, **sh** aparece en algunos morfemas, ej.: **-zhu** 'diminutivo' (también existe **-lla** < * λ a, como en el resto del quichua, que en algunos lugares ha dado -ča y en otros ža : de **guagua**: **guagualla** o **guaguazhu** 'hijito').

MAPA No. 6



Ahora bien, admitida como probable la hipótesis de que en Q1 /ʒ/ haya sido introducido como préstamo, en un primer momento /ʒ/ no tenía por qué confundirse con quich. /λ/. Sería fonema de poco rendimiento funcional, que sin embargo no se confundió con /š/ ni evolucionó a /h/ (como en E1), como lo prueba la presencia sincrónica de los tres fonemas (/ʒ,š,h/).

En estas condiciones, quich. /λ/ y esp. /λ/ debieron identificarse y cada cual en su sistema, oponerse a la vez a /y/ identificarse y cada cual en su sistema, oponerse a la vez a /y/ (en español consonante y en quichua semiconsonante).

Esta identificación /λ/ = [λ], y /y/ = [y] debió asegurarse en el español de esta primera época y en el habla de bilingües y no bilingües la oposición λ/y.

Posteriormente /ʒ/ y /λ/ se reducirían a /ʒ/, que a su vez se opuso a /y/.

Este cambio del quichua λ > ʒ debió actuar en el cambio del español λ > ʒ. Ya en el siglo XVII esta oposición estaría tan arraigada, que el fenómeno del yeísmo no fue adoptado.

Es conveniente anotar que el cambio λ > ʒ en quichua, no es extraño en otras zonas donde no se lo puede atribuir a un sustrato cañari como lo hicimos para el Ecuador.

El proceso de la evolución de la * λ primitiva del quichua, es un proceso cuyo momento inicial no estamos en capacidad de determinarlo y posiblemente, no hay un solo momento inicial sino varios, así como no hay un solo punto donde se registra sino varios.

Toscano (1953, 99 y ss) creyó que el paso de λ > ʒ, sería paralelo, pero autónomo, en las dos lenguas. Para el español postula un cambio del tipo λ > y > ŷ > ʒ > š; que para este autor representa "una fase evolutiva más avanzada, aunque especial del **yeísmo**" (el subrayado es nuestro). Nosotros, como lo hemos dicho, ni consideramos la presencia de /ʒ/ como yeísmo (puesto que yeísmo es equivalente a desfonologización, y /ʒ/ se opone a /y/, ni estamos de acuerdo con el cambio ʒ > š. La objeción bási-

ca a la idea de Toscano es que, si hubiera ocurrido la primera fase, o sea si todas las [ʎ] se hubieran convertido en [y], los [y] < / ʎ / no se distinguirían de ningún modo de los [y] = /y/. Por lo tanto, desde ese punto en adelante su evolución debería haber sido exactamente igual, lo cual no ocurre.

Comportamiento de /š/:

Como lo dijimos al analizar el español del siglo XVI, [š] se conserva solo en la secuencia alofónica [šk] = /sk/: [kaškář] frente a [kaskář]. El ingreso de /š/ en el español de Quito se debe a la influencia del quichua.

Aparece en numerosos préstamos, en posición inicial de palabra o de sílaba y además en las secuencias disilábicas /šp/, /šm/, /šn/ y /kš/: [ks~gs~has]. También aparece en posición final absoluta, sobre todo en algunas voces onomatopéicas ([kiš] 'voz para ahuyentar a las gallinas').

En el habla de los bilingües no coordinados algunas veces [š] es la reinterpretación de esp. /s/: [serbéša] 'cerveza', [bagášu] 'bagazo', [bišínu] 'vecino', etc.

Los monolingües de lengua española, para imitar a los indios, a veces trueca esp. /s/ por [š]: [šalbador] 'Salvador' etc.

Comportamiento de /h/:

Nada especial hay que anotar con respecto a esp. /h/.

Lo constatamos ya como protofonema del quichua, de modo que Q1, que lo poseía como fonema, no plantearía ningún problema a esp. /h/ de finales del siglo XVI o principios del XVII.

En el quichua de Quito hemos constatado que el fonema /h/ tiene como variante libre la fricativa faríngea [ħ]. Los bilingües de lengua primaria quichua reinterpretan esp. /h/ como [ħ] o [h], aunque la variante más corriente es la primera.

El hecho más notable desde el punto de vista sincróni-

co es que [çh] es uno de los alófonos del archifonema /K/ (implosiva) tanto en quichua como en español ([çahto, páçto] 'acto', pacto').

Actualmente en el español de Quito /h/ se realiza como una fricativa velar, sorda, de tensión muy débil y de corta duración.

Comportamiento de /ts/:

El fonema palatal africado sordo que existía en Q1 (tanto como en E1), se conserva como tal, es decir como fonema, también Q2. Desde el punto de vista diacrónico podemos constatar que quich./ts/ se confundía en algunos términos con /s/, con /š/ y sobre todo con /č/. (23).

En su primer contacto, E1 y Q1 poseían /ts/. Sin embargo, aparentemente la existencia de /ts/ en quichua no fue suficiente para impedir que se cumpliera en español el proceso del seseo, que ya estaba bien avanzado cuando la fundación de Quito. Por consiguiente, en las palabras de origen español /ts/ desapareció totalmente, y las ocurrencias de /ts/ en el español quiteño actual se deben a una introducción tardía a través de préstamos del quichua. Decimos 'tardía', porque si hubiera ocurrido en una época temprana, habría impedido la consumación del seseo, o bien los préstamos quichuas también habrían cambiado /ts/ en /s/: en efecto, como lo hemos señalado para la evolución de /λ /, los /ts/ de orígenes diferentes no habría podido distinguirse y tener evoluciones diferentes.

Por supuesto, también es posible que /ts/ de Q1 no fuera **exactamente** igual a /ts/ de E1, y que los quiteños de la época los distinguieran de alguna manera, pero no existe ninguna evidencia para sostener esta hipótesis, a pesar de que en **otros** dialectos del quichua efectivamente se encuentran realizaciones retroflejas de /ts/. La falta de evidencia referente concretamente al quichua quiteño antiguo nos induce a decir que por el momento no nos es posible preferir una hipótesis a la otra.

Es de notar que en algunos viejos préstamos del quichua al español, en lugar de /ts/ hay /č/, y en verdad es difícil

preferir una de las siguientes explicaciones: (1) que estas formas con /č/ reflejan la confusión /ts-č/ del quichua, (2) que ts > č al pasar al español, donde también se confundía /ts-č/, y (3) que estos préstamos sean de una época en que el español ya no tenía /ts/, y entonces /ts/ sería reinterpretedado como /č/ por ser africado.

El número de estas palabras es muy reducido, entre las más corrientes en el español de Quito constan:

- [atséra~atsíra~ačéra~ačíra] ' cierta planta ornamental'
- [tsankár] y [tsankado] , [čankár] , [čankádo] (p.p.) 'hacer papilla algo', 'aplastar'
- [tsárki~čárki] 'tasajo'
- [tsia~čia] 'liendre'
- [tsóto~čóto] 'nudo'
- [tsógni~tsógne~čógni~čógne] 'legaña'
- [mítsa~míča] 'verruqa'
- [mitsóso~mičóso] 'el que tiene verrugas'; fig. 'avaro', etc.

Comportamiento de /m,n ñ/:

Es importante notar que los tres fonemas existen tanto en español como en quichua.

Aparte de los hechos que se encuentran en el español popular de otras regiones (por ejemplo trueque de /m/ por /b/: **almondiga** por **albóndiga**, etc.), nada importante hay que anotar en cuanto al punto de articulación de los mismos.

El hecho más importante quizá, es el acrecentamiento de algunas secuencias a través de los préstamos, por ejemplo: -mč-: [kámča] 'tostado (maíz)', [kúšma] 'camisa', [kúšni] 'gris', 'ceniciento', etc.

Como en el español general, en Quito hay un rechazo a pronunciar la **-m final de los cultismos** como **album**, **ultimatum**, etc., donde se sustituye por [ɲ]. El plural de **album** es [ál-buns] o [álbunes] en el habla popular y [álbumes] en la culta.

En quichua /-n/ final absoluta de palabra fónica o se

conserva ([n~ɲ]), o se hace Ø. En juntura abierta, o se conserva o se neutraliza com /m/. El alófono m aparece sobre todo cuando /-n/ va seguida de /p/: [kúnúm púnča] 'hoy día'; [pái řwedáum p'ukžámi] 'el está jugando con la rueda'. En el español de quito en cambio, /-n/ final de juntura abierta, cuando va seguida de /p/ no es [m] sino [ɲ]. Esta articulación velar de /-n/ aparece siempre en posición de juntura abierta, sea cual sea la consonante siguiente, de modo que es posible hacer los pares mínimos:

complacer [komplasér] / **con placer** [koɲplasér]
compadre [kopádre] / **con padre** [koɲpádre]
combino [kombíno] / **con vino** [koɲbíno], etc.

La [ɲ] además aparece, como en el español general, siempre que va seguida de consonante velar.

En el español normal y en los dialectos hispánicos, la /n/ final de palabra se realiza como [ɲ] solamente cuando es al mismo tiempo final de palabra fónica. Cuando sigue otra palabra que empiece con vocal, se realiza con el alófono alveolar [n]. Cuando sigue otra palabra que comienza con consonante, la /n/ se asimila al lugar de articulación de esa consonante:

nación: [nasjɔŋ]
nación amiga : [nasjónamíga]
nación vecina : [nasjómbesína]
nación dinámica: [nasjóndinámika]
nación china : [nasjónčína]
nación quichua : [nasjónkíçwa]

En quichua en cambio el fonema /n/ se realiza en posición final de palabra como [ɲ] ya sea siendo final de palabra fónica o si sigue otra palabra que comienza en vocal. Cuando la palabra siguiente comienza en consonante, normalmente la /n/ se asimila, igual que en español, con la diferencia de que cuando la consonante siguiente es labial, la realización de la /n/ final vacila entre [n] y [m].

Como vemos, la única diferencia entre el sistema del español normal y el del quichua está en que al final de palabra se-

guida de otra palabra que empieza con vocal, el español normal tiene [ɲ] y el quichua el alófono [ɲ̄].

Por consiguiente, debemos atribuir a la influencia quichua el hecho de que en el español de Quito (y en otros lugares de la zona andina quichua) en estas condiciones encontremos el alófono velar [ɲ̄].

En el español de Quito (y aparentemente en Ayacucho y otras zonas del Perú), esta conservación de [ɲ̄] final delante de vocal permite distinguir fonológicamente pares mínimos de palabras fónicas:

Don Aldo [doɲ áldo] / **Donaldo** [donáldo], etc.

Una vez que se ha estabilizado la utilización fonológica de esta diferencia, se trasladó también a aquellos casos en que la palabra que sigue comienza en consonante, sobre todo consonante labial, como hemos visto en los ejemplos precedentes.

También /n/ final absoluta de palabra fónica desarrollada a veces una vocal parásita: **con razón**: [koɲɾasón^ɔ].

En el habla culta y semiculta el grupo -nm- de **conmigo**, **enmienda**, etc., se pronuncia con mucha facilidad; en el habla popular la /n/ se debilita: [eⁿmiénda, koɲmígo], pero no se pierde fácilmente. Para esto tal vez influye el ritmo muy lento del habla quiteña. También en quichua existe -mn-: [kunúnmi] ; esta misma secuencia, en juntura abierta, se realiza tanto como [ɲnm] o como [mn] : [kúnun músika], [wawámun mikúna~wawámun mikúna].

En los préstamos del quichua al español con /n-/, en español y a veces se realizan con [ɲ] y a veces con [m] : [minakúro] del quichua /ninakúro/ 'luciérnaga'. Esta es una confusión que se extiende al español de Quito: [nálba] por **malva**, etc.

Esporádicamente, y solo en el habla popular, se confunde /l/ por /n/ : [nobanízo] por **lobanillo**, [gwájit náβel] por **White Label**, etc. Esta confusión es del español general, y ya la hemos tratado con motivo de /l/.

En quichua existen trazos de la confusión /ñ/ con /y/ y /ñ/ con /z/: ñapa-yapa, ñapango-žapango. Desde el punto de vista sincrónico hemos comprobado muy pocos términos donde alternan libremente ñ-y, por ejemplo en la partícula *ña, *ya que podría traducirse por 'ya no más', 'ya mismo', 'en breve', 'en seguida'. En el quichua actual de la zona de Quito lo que en otros dialectos es /ñ/ es generalmente /y/. En el español de Quito, el adverbio **ya** tiene un semantismo muy parecido al de la partícula [ña~ya] del quichua. Quizá, la frecuencia con que ocurre en todos los niveles del habla, se deba a que también existe en el habla de sustrato.

Comportamiento de /l/:

Nada en particular hay que anotar con respecto a /l/ y nos remitimos a las observaciones hechas en el Capítulo II.

Fuera de los pocos casos donde se constata la alternancia de [r~l], que ocurren en posición implosiva sobre todo, no se puede afirmar que en el español de Quito ocurra el fenómeno de la neutralización de estos dos fonemas.

Si bien desde el punto de vista diacrónico en quichua /l/ es el producto de la despalatalización de la primitiva *λ, que en algunos términos a su vez se confundió con *r, en sincronía /l,r/ no se confunden. Por esta razón el fonema esp. /l/, es reinterpretado sin problemas por los hablantes de quichua.

La presencia de /l/ en el quichua del Ecuador parece provenir no solo de la despalatalización de *λ sino, además, de la influencia de la lengua prequichua. Muchísimos préstamos al español, que han debido pasar a través del quichua, contienen este fonema. Suponemos que son términos pre-quichuas, porque tales reflejos no existen en otras áreas del quichua. El tipo de palabras en que aparece /l/, se refiere sobre todo a nombres de plantas. Aparece también en la toponimia y en la antroponimia. En la antroponimia de Quito (como también en la de la provincia de Imbabura) hay dos raíces que parecen designar casta o dinastía y son las formas **Luisa** (que aparece en apellidos compuestos: **Anchaluisa**, **Caizaluisa**, etc.) y **Lema**, que aparece ya aislado, ya

componiendo con otras raíces, otros apellidos (**Lema, Angulema, Alulema**, etc.). Otros apellidos, probablemente de etimología pre-quichua son: **Otavallo, Olalla, Chancala, Alpala, Alobuela** (el morfema **-buela** aparece también en topónimos), **Calupiña, Caluquí, Calvache, Calvachi, Calicuchima, Chilingua, Guanguiltalma, Saquisela, Vilatuña, Vilatunia, Quilotoa**, etc.

En la toponimia /l/ aparece con muchísima frecuencia, y su etimología debe ser pre-quichua, puesto que aparece en secuencias que no existen en quichua (: -kl-: **Eplichima**).

Es de advertir que la confusión *l y *n parece remontarse al 'protoquechumara'. Hardman (1965) trae formas que en jaqaru tienen /n/ y /l/ en aymara (jaq. /nura/, aym./lura/ 'hacer').

En sincronía, los hablantes bilingües de lengua primaria quichua, conmutan a veces /l/ por /n/, pero el cambio parece que no tiene nada que ver con el sustrato, posiblemente se explica por el punto de articulación. La vacilación se da también en otros hablantes del español que no tienen nada que ver con este sustrato. Por consiguiente, aquí se trata de la confluencia de dos lenguas que presentaban ambas este fenómeno.

Comportamiento de /r,ř/:

En el Capítulo III de este trabajo, aparte de discutir algunos aspectos teóricos que tienen que ver con la asibilación de /ř/, hemos sugerido que en el español serrano del Ecuador (incluido el de Quito), así como en el español de toda el área quichua, la asibilación de este fonema pudo tener como factor desencadenante la asibilación registrada en la lengua de sustrato.

Para hacer esta sugerencia, tenemos en cuenta la presencia del fonema quich. /r/, así como su valor distribucional. Véase al respecto el capítulo referente al quichua.

Si comparamos los sistemas fonológicos del quichua y del español, tanto en la diacronía como en la sincronía (aquí **no** tomamos en cuenta los préstamos del español del tipo **carro, perro**, etc) lo que aparece a primera vista, es la ausencia fonoló-

gica de /r̄/ en quichua (como diferente de /r/), y, por lo tanto, parece un contrasentido afirmar que esp. /r̄/ se asibile por influencia del quichua.

Antes de entrar en mayores detalles, creemos prudente advertir que la opinión de los quichuistas está dividida, pues mientras unos consideran solo *r como protofonema (y por lo tanto solo /r/ en la sincronía), otros consideran como protofonema *r y *ř y también /r/ y /ř/ en la sincronía.

Sea como sea en otros dialectos del quichua, en el de Quito no encontramos rastros de un segundo fonema protoquichua. En el quichua actual existen los dos fonemas /r/ y /ř/, pero solo forman pares mínimos en posición intervocálica y solamente en aquellos en que uno o ambos miembros del par son préstamos del español. Por lo tanto, si quitamos los préstamos españoles, nos quedan dos alófonos en distribución complementaria, y por lo tanto alófonos del mismo fonema. Por supuesto, esto no prueba que no haya habido dos fonemas en el protoquichua, pero en cambio nos muestra que no existe ninguna necesidad de suponer la existencia de dos fonemas en Q1.

No debemos olvidar que la reconstrucción histórica solamente funciona en un sentido: mediante ella podemos asegurar de que cierto fenómeno existió en la protolengua, pero la reconstrucción nunca nos permite asegurar que cierto elemento no haya existido en una protolengua. Así por ejemplo es un hecho que en ninguna lengua romántica existe ninguna construcción que nos permita suponer que el latín tenía una voz pasiva en -r. Si nos basáramos solamente en la reconstrucción, tendríamos que decir que no existió tal voz pasiva. Da la casualidad que conocemos el latín por documentos, y sabemos que a pesar de todo esta voz pasiva existió. Aplicando el mismo criterio al protoquichua, diremos que la reconstrucción no muestra rastros de dos fonemas diferentes, pero este hecho **no prueba** que no hayan existido.

En resumen, podemos suponer para Q1 un solo fonema vibrante, que tenía dos alófonos, uno alveolar y el otro prepalatal que tenían la siguiente distribución:

inicial de palabra : [r̄] .
 intervocálica : [r̄] .
 final de sílaba interior : [r̄] o [r̄̃] según el contexto fónico
 final absoluta : [r̄] y [r̄̃] alternando libremente.

Vemos que esta distribución es exactamente igual a la que tendría la /r̄/ española si no hubiera también /r̄̃/. Por lo tanto, la interacción de los dos sistemas tiene que haber dado los siguientes resultados, que son efectivamente los que encontramos en la sincronía:

(1) Puesto que en español [r̄] se da siempre como inicial y a veces como intervocálica, los hablantes de Q1 al tomar préstamos del español que contenían /r̄/ intervocálica, los pronunciaban con el mismo sonido que Q1 tenía en posición inicial. Así, en Q2 [r̄sádu] y también [kár̄u] . El primer préstamo es ciento por ciento normal en quichua, el segundo en cambio es una extensión del primero, y modifica el inventario de fonemas en el paso de Q1 a Q2. (24).

(2) Cuando los quichua-hablantes hablaban español, pronunciaban la /r̄/ inicial española con el alófono que en su propia lengua aparecía en esa posición, para el único fonema existente: o sea [r̄] . Al hablar español, dirían [r̄úbjo, r̄iko], etc. Y puesto que (a) reconocían la identidad de esp. /r̄/ en posición inicial e intervocálica, y (b) necesitaban reproducir —siempre al hablar español— la oposición fonológica intervocálica del español r̄/r̄̃, es evidente: que también la /r̄/ intervocálica española sería pronunciada como [r̄̃] , igual que la inicial. Esto no es ni más ni menos que la transformación r̄ > r̄̃ en cualquier posición, por la acción del sustrato.

Hay que hacer, sin embargo, una salvedad. Cuando describíamos el sistema del español, hemos mencionado que la llamada "asibilación" de la /r̄/ es un fenómeno que abarca una gran parte del mundo hispánico, y puede en principio, explicarse por la presión de la economía del sistema. Por lo tanto, no podemos afirmar que este cambio en el español de Quito sea debido únicamente al sustrato quichua, ni que no hubiera sido posible de no existir tal sustrato. Lo que sí podemos afirmar es

que en Quito habría sucedido probablemente, por la acción del sustrato, aunque no existiera en otras partes del mundo hispánico, y aunque no hubiera presión del sistema.

Por consiguiente, podemos postular con absoluta seguridad que el sustrato quichua ha sido por lo menos uno de los factores que causaron tal cambio. Para decirlo en los términos de la teoría de Coseriu (1958) la presión del sistema representa la causa universal del cambio, y el sustrato quichua suministra la causa histórica.

NOTAS AL CAPITULO IV

- (1) Véase Toscano (1953, 4-74), Rosenblat (1946), Menéndez Pidal (1962, 152).
- (2) Los ejemplos que citamos son tomados de Rona (1962-a).
- (3) El sistema fonológico del quichua es justamente el opuesto al de algunas lenguas caucásicas del N.). (abjos, ubyj, adygh), que distinguen fonológicamente solo la abertura vocálica, dando un sistema lineal del tipo: e a Ver Alarcos (1959,60-61).
- (4) Los datos han sido recogidos de conservaciones espontáneas, de grabaciones de relatos, discursos, etc.
- (5) Que [ɛ] sea alófono de /a/ en quichua, lo vemos en la equivalencia de [mančanáj ~ manõanej]. Sin embargo, este cambio [ɛ] > aï no alcanza a [ɛ] < ee]. Tampoco a la desinencia verbal -eis, que hace tiempo cayó totalmente en desuso en Quito. (cf. Rona, 1967).
- (6) Hablaremos en términos de vocal átona inicial, vocal pretónica interna, vocal tónica, vocal postónica interna y átona final, aunque, por supuesto, la vocal inicial o final también puede ser tónica, y, en este caso, a la palabra en cuestión simplemente le faltan vocales pretónicas o postónicas respectivamente.
- (7) Este fenómeno se encuentra en Santiago del Estero, pero B.E. Vidal de Battini (1964, 149) no lo atribuye al quichua sino a la entonación de la lengua c a c a n a de los diaguitas.
- (8) Esto no ocurre, naturalmente, cuando la /variante [ɛ] española es tan abierta, que rebasa la delimitación entre quichua i/a, como lo hemos visto en lo relativo a las variantes combinatorias de los fonemas vocálicos, con motivo de [ɛj].
- (9) Ver también Mc Qown (1962) quien analiza el español de

bilingües mexicanos, en Chiapas.

- (10) Lo importante de este hecho es que esta sonorización permitió la formación de secuencias como [ngr], [mbr], etc. **que no entran en conflicto** con las correspondientes españolas.
- (11) Los préstamos del español al quichua son adoptados al sistema fonético quichua: [pirúmi] 'es feo', [p'iríza] 'fiereza' (por 'fealdad'), etc. También en el quichua de Ancash: [pós-puro] (Parker, 1971, 51).
- (12) El cambio normalmente no se da en el habla de los indígenas, por la misma naturaleza de las palabras, pues en su mayoría son cultismos.
- (13) La confusión /ts/ y /č/ parece que se remonta al protoquichua y al protoaymara. Hardman (1966) registra en jaqaru algunas formas con una oclusiva alveopalatal (que ella transcribe /ʃ/), estas mismas formas tienen /č/ en el Q2 de Quito. Ej.: /yač'i/ 'aprender' en jaqaru, /yača-/ 'saber', 'aprender', 'estudiar', '(ser) inteligente, sabio' en el quichua de Quito.
- (14) En quichua existen las secuencias fonológicas /šk/ y /sk/: /píšku/ 'pájaro', /ískun/ 'nueve' y también šk procedente de *λK: *aλku >ašku 'perro', etc.
- (15) Orr y Wrisley (1965, 59, 144) designaron con las letras B, T y L los dialectos quichuas orientales de los ríos Puyo y Bobonaza (B); región del Tena, Arajuno y Ahuano (T) y de los ríos Napo y Suno (L). Al recoger el vocabulario señalan con la letra correspondiente el origen de la forma. Así encontramos 'feo': **jiriza** ([hirídza]) (B), **jirus** ([hírús]) (L), **irus** (T); 'fiesta': **jista** (hista) (B), **fista** (L), **ista** (T); 'filo': **jilu** ([hílu]) (B,L), **ilu** (T); 'fuerza': **jursa** ([húrsa]) (B,L), **ursa** (T). En B también encontramos **julahuatu** y **fulahuatu** por 'flauta'. Estos pocos ejemplos parecen mostrar que efectivamente la /f/ española es /f/ o /h/ en B y L, mientras que es ∅ (cero) en T, lo cual se explica por el hecho de que toda /h/ desapareció (esto en palabra propia-

mente quichuas) También el cambio de /f/ por /h/, debe atribuirse aquí a la ausencia de /f/ en la lengua quichua.

- (16) Esto concuerda con la opinión expresada por Rona (1962-c) de que el español hablado en el Ecuador y en Santiago del Estero, lo mismo que el quichua hablado en el Ecuador y en Santiago del Estero, corresponde a una capa antigua diferente de la capa innovadora de las regiones intermedias.
- (17) Véase Henríquez Ureña (1932-a) y (1932-b) y la enorme bibliografía citada.
- (18) El caso del no-yeísmo de esta región se podría explicar por algunas hipótesis: (1) podría ser por la influencia del sustrato chibcha, aunque sabemos demasiado poco del chibcha para poder afirmar si en Bogotá la conservación de la oposición λ/y es debida a este sustrato; podría ser la prolongación de una zona dialectal no-yeísta, que viene desde el norte del Perú, atraviesa toda la sierra ecuatoriana y va justamente, por toda la región andina, hasta Bogotá. Esta prolongación a su vez podría ser prehispánica debido a la influencia del imperio incaico entre los pueblos circunvecinos naturalmente no sabemos si los chibchas usaban o no el quichua para entenderse con sus vecinos del sur, aunque sí es altamente posible que al menos los antiguos pobladores de la región de Pasto tuvieran relaciones de carácter comercial con los del norte del actual Ecuador) o bien de la época hispánica, ya que tenemos noticias de que los productos de la zona quichua del norte del Ecuador y del sur de Colombia eran embarcados por Cartagena, para lo cual seguramente existía una ruta comercial que pasaba por Bogotá. Sea como sea, la insuficiencia de los datos históricos no invalida el hecho plenamente visible (Ver Mapa 4) de que la falta de yeísmo coincide con la zona quichua—aymara, y que la región de Bogotá no es sino una prolongación de esta gran zona.
- (19) Véase la distribución de implosiva quichua en el Ecuador. Mapa No. 6.
- (20) Aunque de otro tipo, pero en el mismo nivel, están los ca-

APENDICE

LAS SONORAS EN QUICHUA

Louisa Stark y Pieter Muysken (1977) para la elaboración de su Diccionario se basaron en entrevistas realizadas en una amplia zona de diversificación dialectal quichua.

Con el objeto de utilizar los datos de los autores se reproduce a continuación tanto las áreas como las siglas utilizadas por ellos para identificar la procedencia de la información.

- Imbabura** : Ilumán, Agato (IL)
Pichincha : Zámbsa, San Miguel de Calderón (ZA)
Cotopaxi : Papaurco, Pilaló, San Andrés (Mi)
" : Compañía Grande (CU)
" : Tigua (TI)
Tungurahua : Salasaca (SA)
Chimborazo : Troje (TR)
" : Nizag (NI)
Bolívar : Cachisagua (CS)
Cañar : La Capilla, Signihuaicu, Chichún (SI)
Azuay : Gullanzhapa (GA)
Loja : Jera, Las Lagunas, Oñacpac (SG)

De los datos recogidos por los autores se desprende claramente la presencia de la sonora /z/, descrita por ellos como 'silante, sonora, alveolar', descripción con la cual concordamos.

Los autores también describen **zh** 'oclusiva, sonora, alveopalatal', distinta de que representa por la grafía **ll** 'lateral, alveopalatal, sonora'.

Para Stark y Muysken **zh** solo se circunscribe al quichua de Cañar, Azuay, Loja (1977, 366). Personalmente creemos que en estos dialectos existen al mismo tiempo tanto la lateral alveopalatal sonora como la fricativa palatal sonora.

En todo caso, Stark y Muysken registran quich. /z/ en los siguientes contextos:

- a) inicial absoluta (z-)
- b) medial o intervocálica (-z-)
- c) en nexo consonántico disilábico (- cons + /z-)

Por su parte **zh** aparece en los siguientes contextos:

- a) inicial absoluta (zh-)
- b) medial o intervocálica (-zh-)
- c) en nexo consonántico disilábico (-cons + / -zh)

En los préstamos del español al quichua ocurre la sonora z en diferentes contextos:

- a) inicial absoluta
- b) medial o intervocálica
- c) en nexo consonántico disilábico, como segundo elemento: cons + /-z
- d) en nexo consonántico disilábico, como primer elemento: -z + / - cons

Sin agotar todos los vocablos incluidos en este diccionario, hemos elaborado unas listas de formas, con la respectiva identificación de la región de la que proceden.

LA CONSONANTE z EN EL QUICHUA SERRANO DEL ECUADOR

z-

- zagal** poroso (GU)
- zaquil** transparente
- zala** flaco, débil (NI)
- zambu** calabaza (II TR SI)
- zipu** crespo (GU)
- zupi** " (MI)
- zugzi** arena (PE)
- ziya** (tsía~čía.) liendre (IS)
- zugzug** puñado (SA)
- zuzugyashca** arruga (MI)
- zuzugnina** fruncir
- zuzuy** arruga (TI GU)

-z-

chuzu pequeño (MI), chico, diminuto (CS), delgado (TR)
chuzu racu desigual (MI)
chuzun puñado (MI GU); manojo (MI)
chuzunquina puñado (TI)
guzu Barro (TR)
izi (igzi) sarna (PE SA GU), lobo (GU)
izishca herida (CU GU)
izupu crespo (SA)
bizi ternero (TR)
huizajnina chillar (TR NI CS SI GZ SG)
tacazu (tacazu) paladar (TI)
t'uzu muñón (SA, PE)

-consonante + / -z

huagza lagartija (SC)
igzi (izi) sarna (CU TI)
hamzi afrecho, residuo, heces (de la chicha) (IL) (hamtsi afrecho (TR); hamchi afrecho (SI) GZ)).
llugzi allpa (zugzi (PE) arena (CU)
pugzin huahua último bebé (TI)
tsunzu (tsuntsu (ZA MI CU TI PE SA)) harapo_o (NI, CS)

zh-

zharu áspero (SI)
zhirbu crespo (SI) (zipu en GU)
zhiru gris (GZ)

-zh-

Jazha quijada (SI)

-consonante + / -zh

minzha punzha pasado mañana (SC)
punzha medio día (SG)
chinzhina desayuno (SG)
chunzhili tripas (SI). intestinos (SG); (chunllulli MI GU TI PE

GU TR SI GZ SG); (**Chunlluli** tripas (II ZA NI CS),
intestinos (TR NI).

punzha día (SI SG), claro (SG).

PRESTAMOS DEL ESPAÑOL EN EL QUICHUA: REALIZACION CON [z]

z-

zunzu zonzo (GU)

zanura zanahoria (SI); **zanajuria** (ZA)

zanca zanja (GU).

-z-

chamiza hoja (MI GU TI)

danza danzar (TI PE CS GZ); bailar (MI CU TI SA GU SG)

ichiziru brujo (←**hechicero**) (CZ)

jazinda hacienda (IL, ZA, MI, CU, SA, GU, TR, SG)

mazamura sopa (←**mazamorra**) (MI TI SI GZ SG); **mazamurra** mazamorra (MI, TI, SI, GZ, SG); colada (MI CU TI)

mistizu mestizo (IL ZA GU TR NI SI)

muza Soltera (←**moza**) (MI CU)

muzu soltero (←**mozo**) (ZA MI CU PE SA GU TR): joven (M) (IL GU TR SA)

puzada posada (IL)

bizinu al lado de (GU)

bizitana visitar (MI)

bluza blusa (TR NI CS)

calabaza calabaza (CS GZ)

calzun pantalón / (IL TI SA)

camiza culpa (GU)

cazarai casarse/ (ZA), matrimonio (ZA MI CU SA TR CS SI GZ)

cazascha matrimonio (ZA)

cazarina casarse (ZA SI)

cruzana cruzar (IL CU SA GU SI); **cruzarina** (CS)

cuzichana cosechar / (GU), segar (IL ZA SA GU TR): **cuzuchana** (GU)

cuzina ucu cocina (cuarto) (IL CU GU SI)

-consonante † / -z

lanzachina eructar (MI)

lanzana vomitar (IL ZA TR CS)

lanzasachina tener náuseas (MI)

manzana manzana (coto) (IL CU SG)

huizado yaicuna obstruir (◀ forzado) (PE)

zarza aguado (◀ salsa) (TI)

-z † /- consonante

muzgu musgo (GU)

p'antazmu (fantasma) demonio (TI).

BIBLIOGRAFIA

- 1959 ALARCOS LLORACH, Emilio, **Fonología española** (citamos por la 4 a edic, 1965), Gredos, Madrid.
- 1925 ALONSO, Amado, "El grupo tr en España y América", En: **Homenaje a Menéndez Pidal**, II, p 167-191.
- 1951 -----, "Historia del ceceo y seseo españoles", BICC, VII.
- 1955 -----, **De la pronunciación medieval a la moderna española** (ultimado y dispuesto para la prensa por **Rafael Lapesa**), Gredos, Madrid, pp 450.
- 1978 ANDRADE REIMERS, Luis, **La verdadera historia de Atahualpa**, CCE, Quito, pp 392.
- 1975 ARGUEDAS, José María, **Dioses y hombres de Huaro-chirí**, Siglo XXI, México.
- 1958 BALDINGERG, Kurt, **La formación de los dominios lingüísticos en la península ibérica**, (citamos por la edición española de **Emilio Lledo y Monserrat Macau**), Gredos, Madrid, pp 398.
- 1978 BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, "L' espace aymara: u r c o e t u m a", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33 e année, Nos. 5-6, spt-déc, pp 1057-1080.
- 1968 BOYD-BOWMAN, Peter, **Indice geobiográfico de cuarenta mil pobladores de América en el siglo XVI**, Vol II, Jus, Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica, México, p XXXIV-608.
- 1934 CANFIELD, Delos Lincoln, "Spanish Literature in Mexican Languages, as a source for the Study of Spanish Pronunciation", En: **Instituto de las Españas**, New York p 155 y ss.

- 1950 -----, "Spanish ç and s in the sixteenth Century: A hiss and a soft whisthe", En: **Hispania**, Vol XXXIII, p 233-236.
- 1953 -----, "Two early Quechua-Spanish Dictionaries and American Spanish Pronunciation", Reprinted from: South Atlantic Studies for **Sturgis E. Leavitt**, Scarecrow Press, Washington D.C., p 63-70.
- 1962 -----, **La pronunciación del español en América**, Prólogo de **Tomás Navarro**, Instituto Caro y Cuervo, XVII, Bogotá, pp 103.
- 1958 CARDENAS, Daniel N., "The Geographic Distribution of assibilated "R" , "RR" in Spanish America", En: **Orbis**, Vol VII, p. 407-414.
- 1980 CERRON -PALOMINO, Rodolfo, "La cuestión lingüística en el Perú", (Ponencia para la IV Sesión de Trabajo en el Instituto Lingüístico de la LSA, Universidad de Nuevo México, Albuquerque), Lima, pp 20.
- 1957 CORDERO PALACIOS, Alfonso, **Léxico de vulgarismos azuayos**, CCE, Núcleo del Azuay, Cuenca, Ecuador, pp 280.
- 1967 CORNEJO, Justino, **El quichua en el castellano del Ecuador**, edit Ecuatoriana, Quito, Ecuador, pp 114.
- 1954 COROMINAS, Joan, **Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana**, Gredos, Madrid.
- 1958 COSERIU Eugenio, **Sincronía, diacronía e historia**, Edit Cordon, Montevideo, pp 163.
- 1944 CUERVO, Rufino J., "Disquisiciones sobre la antigua ortografía y pronunciación castellanas", En: **Obras Inéditas, Félix Restrepo** (Ed), Voluntad, Bogotá, p 409-413
- 1977 CURATOLA, Marco, "Mito y milenarismo en los Andes:

- del taki onqoy a Incarrí. La visión de un pueblo invicto", En: **ALLPANCHIS**, 10, Cusco, Perú, pp 65-89.
- 1980 DEL CAMPO, Esteban, "Ecuador, 1830-1980: las ciudades y la política", En: **Política y Sociedad, Ecuador: 1830-1980**, Corporación Editora Nacional, Quito, pp 363-372.
- 1961 DI LULLO, Orestes, **Elementos para un estudio del habla popular de Santiago del Estero**, Amoroso, Santiago del Estero, Argentina, pp 205.
- 1972 ESCOBAR, Alberto, "Lingüística y política", En: **El reto del multilingüismo en el Perú**, Alberto Escobar Comp., Perú Problema 9, IEP, Lima, p 15-34.
- 1978 —————, **Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú**, Perú Problema 18, IEP, Lima, pp 162.
- 1930 ESPINOSA, Aurelio M., **Estudios sobre el español de Nuevo México**, (con notas de Amado Alonso), BDH I, Buenos Aires.
- 1959 FERGUSON, Charles A., "Diglossia", En: **WORD**, No. 15, pp 325-340.
- 1973 FERNANDEZ RETAMAR, R., **Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América**, La Pléyade, Buenos Aires,
- 1951 FLOREZ, Luis, **La pronunciación del español en Bogotá**, Bogotá.
- 1957 —————, **Habla y cultura popular de Antioquia**, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, pp 489.
- 1962 GANDOLFO, Adriana, "Phonemic and Allophonic variants of /r̄/ and /r̃/ in Spanish Spoken by porteños and correntinos", En: **Lenguas Vivas**, No.-11-12, Año VI, Buenos Aires, p 46-59.
- 1966 GILIGAYA, Samuel, **Elementos de fonética general**, 5 a

- ed, Gredos, Madrid, p 190.
- 1974 GUILLEN GUILLEN, Edmundo, **Versión inca de la conquista**, Milla Batres, Lima, Perú, pp 190.
- 1969 GUITARTE, Guillermo L., "Para una historia del español de América basada en documentos: El seseo en el Nuevo Reino de Granada (1550-1650)", En: **El Simposio de México**, Enero 1968, Actas, informes y Comunicaciones, UNAM, México, p 191-199.
- 1980 HAENSCH, Günther, "La comunicación lingüística entre españoles e indios en la conquista", texto de la Conferencia dictada en la PUCE, Quito, noviembre, 1980, p 30.
- 1965 HARDMAN DE BAUTISTA, J.M., "El jaqaru, el kawki y el aymara", mim., Ponencia presentada al III Simposio del PILEI, Montevideo.
- 1966-a -----, **Jaqaru: Outline of Phonological and Morphological Structure**, Mouton, The Hague-Paris.
- 1966-b -----, "El jaqaru, el kawki y el aymara", mim., Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos, La Paz, Bolivia.
- 1932-a HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, **Sobre el problema del andalucismo dialectal de América**, BDH, Anejo I, Buenos Aires, p 1-118.
- 1932-b -----, **El supuesto andalucismo de América**, BDH, Anejo I, Buenos Aires.
- 1963 JARAMILLO PEREZ, César, **Resumen de historia de América**, 3 a ed, La Salle, Quito, pp 373.
- 1919 JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto, "Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador interandino y occidental, con anterioridad a la conquista española", En: **Boletín de la Sociedad Ecu-**

- toriana de Estudios Históricos Americanos**, No. 4, Vol II, enero-febrero, pp 340-413.
- 1945 KANY, Charles E., **American Spanish Syntax** (citamos por la 2 a ed de 1951), The University of Chicago Press, Illinois, U.S.A., pp 467.
- 1942 LAPESA, Rafael, **Historia de la lengua española** (citamos por la 5 a ed de 1959), Escelicer, Madrid, pp 407.
- 1957 -----, "Sobre el ceceo y seseo andaluces", En: **Estructuralismo e Historia**, Homenaje a André Martinet, Vol I, La Laguna, Canarias, p 67-94.
- 1964 -----, "El andaluz y el español de América", En: **Presente y Futuro de la Lengua Española**, Vol II, Madrid, p 173-189.
- 1965 LASTRA, Yolanda, "Fonemas segmentales del quechua de Cochabamba", EN: **THESAURUS**, Vol 20, p 1-20.
- 1940 LENZ, Rodolfo, **El español en Chile**, (Traducción, notas y apéndices de **Amado Alonso y Raymundo Lida**), BDH, VI, Buenos Aires, p 87-268.
- 1961 LEON BORJA DE SARZDI, Dora, "Prehistoria de la Costa ecuatoriana", **Anuario de Estudios Americanos**, Vol XXI, p 381-436.
- 1944 LIRA, Jorge A., **Diccionario Kkechua-Español**, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folclore, XII, Tucumán, Argentina.
- 1968 LONGACRE, R. E., "Proto-Quechuamaran: An Ethnolinguistic Note", En: **Ethnohistory**, Vol 15, No- 4, p. 403-413.
- 1966-67 LOPE BLANCH, Juan M., "Sobre el rehilamiento de /l/ y en México", En: **Anuario de Letras**, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Vol VI, Mé-

- xico, p 43-60.
- 1965-a MALMBERG, Bertil, "Tradición hispánica e influencia indígena en la fonética hispanoamericana", En: **Estudios de Fonética Hispánica**, C.S.I.C., Madrid, p 85-92.
- 1965-b -----, "La {3} argentina", En: **Estudios de Fonética Hispánica**, C.S.I.C., Madrid, 93-97.
- 1965-c -----, "La estructura silábica del español mexicano", En: **Estudios de Fonética Hispánica**, C.S.I.C., Madrid, p 85-92.
- 1891 MARTI, José, **Nuestra América**, Ariel, Barcelona, 1970.
- 1955 MARTINET, André, **Economie des changements phonétiques**, A. Francke S.A. (Ed), Berne, Switzerland, pp 389.
- 1962 MC QWOWN, Norman A., "Indian and Ladino Bilingualism: Socio-cultural contrast in Chiapas, México", En: **Monograph Series on Language and Linguistics**, No. 15, edited by E.D. Woodworth and R.S. di Pietro, Georgetown University Press, p 85-106.
- 1904 MENENDEZ PIDAL, Ramón, **Manual de gramática histórica española**, (citamos por la 14 ed, 1968), Espasa-Calpe, Madrid, pp 367.
- 1962 -----, "Sevilla frente a Madrid", En: **Estructuralismo e Historia**, Homenaje a André Martinet, VOI III, La Laguna, Canarias, pp 99-165.
- 1978 MIÑO GRIJALVA, Manuel, "Los cañaris en la conquista española del Perú", En: **Etnohistoria y Antropología Andina**, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (Comp), Lima, dic, p 151-157.
- 1975 MOYA, Ruth, "Panorama histórico de la situación de bilingüismo y de la educación nacional", En: **Proceedings**

of the First Inter-American Conference on Bilingual Education, Rudolph C. Troike and Nancy Modiano (Eds), Center for Applied Linguistics, U.S.A., pp 265-282.

- 1980 -----, **Simbolismo y ritual en el Ecuador andino**, IOA, Otavalo. En este mismo volumen
- 1978 MURRA, J., "La guerre et les rébellions dans l' expansion de l' Etat Inka", En: **ANNALES**, Economies, Sociétés, Civilisations, 33 e année, No. 5-6, sept-déc, pp 922-935.
- 1977 MUYSKEN, P., **Syntactic Developments in the Verb Phrase of Ecuadorian Quechua**, The Peter de Ridder Press, Lisse, pp 212.
- 1933 NAVARRO Tomás, ESPINOSA, RODRIGUEZ CASTELLANO, "La frontera del andaluz", RFE, XX.
- 1965 ORR, Carolyn y Betsy WRISTLEY, **Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador**, Serie Vocabularios Indígenas 11, ILV, Quito.
- 1968 ORR, Caroline and LONGACRE, Robert E., "Proto-Quechumaran", En: **LANGUAGE**, Vol 44, No. 3, september p 528-555.
- 1963 PARKER, Gary J., "La clasificación genética de los dialectos quechuas", Revista del Museo Nacional, Lima.
- 1969-a -----, "Bosquejo de una teoría de la evolución del Quechua A", En: **El Simposio de México**, enero 1968, Actas, informes y comunicaciones, UNAM, México, p 270-281.
- 1969-b -----, "Comparative Quechua Phonology and Grammar I: Classification", En: **Working Papers in Linguistics**, University of Hawaii, Vol I, No. 1, p 65-87.
- 1969-c -----, "Comparative Quechua Phonology and

- Morphology", En: **Working Papers in Linguistics**, University of Hawaii, Issue No. 2, March, p 123-147.
- 1969-d -----, "Comparative Quchua Phonology and Grammar IV: The Evolution of Quechua A", En: **Working Papers in Linguistics**, University of Hawaii, Issue No. 9 October, p 149-204.
- 1970 -----, "Huaylay Quechua Phonology: A Preliminary Generative Statement using Markedness Theory", En: **Working Papers in Linguistics**, University of Hawaii, Vol 2, Issue No. 4, May, p 143-176.
- 1971 -----, **An Ancash Quechua-English Dictionary**, mim, Publication from University of Hawaii, pp 90.
- 1972 -----, "Falacias y verdades acerca del quechua", En: **El reto del multilingüismo en el Perú**, Alberto Escobar (Comp), Perú Problema 9, IEP, Lima, pp 111-121
- 1972 PEASE, Franklin, **Los últimos incas del Cuzco**, 2 de ed, P. L. Villanueva (Ed), Lima, 1976, p 141.
- 1961 PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad, Alfredo COSTALES, **Llacta Runa**, Instituto Ecuatoriano de Geografía y Antropología, Quito, pp 244.
- 1951 PORRAS BARRENECHEA, Raúl, Prólogo a la edición fascimular del **Lexicón** de Domingo de Santo Tomás (1560), edit Santa María, Lima, p XXXII.
- 1964 PROULX, Paul, **La lengua quechua: ensayo comparativo de sus dialectos y signografía, Primera Parte: Fonética, Fonología, Signografía**, mim, Biddeford.
- 1958 RONA, José Pedro, "Aspectos metodológicos de la dialectología hispanoamericana", Montevideo.
- 1962-a -----, "Vulgarización" o adaptación diastrática de neologismos o cultismos", pub de la Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, De-

partamento de Lingüística, pp 18.

- 1962-b -----, "Reseñas bibliográficas", Boletín de Filología, Tomo IX, Nos. 58/59/60, pub del Instituto de Estudios Superiores, Sección de Filología, Montevideo.
- 1962-c -----' "Un cas d' application des aires latérales dans l' espagnol américain", En: Comptes— rendus du IX Congrès de Linguistique et Philologie Romaines, Strasbourg.
- 1964 -----, "El problema de la división del español en zonas dialectales", En: **Presente y Futuro de la Lengua Española**, Vol I, Madrid, p 215-226.
- 1967 -----, **Geografía y morfología del voseo**, La Salle, Pôrto Alegre, Brasil, pp 116.
- 1971 -----, "Elementos españoles, portugueses y africanos en el papiamento", En: **Watapana**, III, 3, Nimega, p 7-23.
- Inédito-a -----, **Dialectología general e hispanoamericana**.
- Inédito-b -----, **Introducción al estudio del español del Uruguay**.
- Inédito-c** -----, "Substrat, superestrat et adstrat" (Conferencia leída en Heidelberg, 1967).
- 1970 DEL ROSARIO, Rubén, **El español de América**, Troutman Press, Sharon, Sonn., pp 161.
- 1946 ROSENBLAT, Angel, **Notas de morfología dialectal**, BDH, II, Buenos Aires.
- 1954 -----, **La población indígena y el mestizaje en América**, Vol I, (pp 323), Vol II (pp188), Nova, Buenos Aires.
- 1969 -----, "El debatido andalucismo del español en

- América", En: **El Simposio de México**, Enero 1963, Actas, informes y comunicaciones, UNAM, México, p 140-199.
- 1978 SALOMON, Frank, "Systemes politiques verticaux aux marches de l' Empire Inca", En: **ANNALES**, 33 e année, Nos. 5-6, spt-déc, pp 967-989.
- 1560 SANTO TOMAS, Domingo de, **Lexicón** o vocabulario de la lengua general del Perú, compuesto por el Maestro F. Domingo de S. Thomás de la orden de S. Domingo, edic facsimilar de la edición de Valladolid (1560), Prólogo de **Raúl Porras Barrenechea**, Instituto de Historia, Lima, 1951, p XXXII-374.
- 1956 SOLA, José Vicente, **Diccionario de regionalismos de Salta**, 3 a ed oficial, pp 363.
- 1977 STARK R, Louisa, MUYSKEN, Pieter C., **Diccionario español-quichua, quichua-español**, Pub de los Museos del Banco Central del Ecuador, Quito-Guayaquil, Imp Talleres del Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, Ecuador, p 366.
- s/f TASCÓN, Leonardo, **Diccionario de provincialismos y barbarismos del Valle del Cauca**, Santafé, Bogotá, pp 291.
- 1951 TISCORNIA, Eleuterio F., **José Hernández, Martín Fierro**, Coni, Buenos Aires, pp 674.
- 1964 TORERO, A., "Los dialectos quechuas", separata de **Anales Científicos**, Universidad Agraria La Molina, Vol II, oct-nov-dic, No 4, Lima, Perú, p 446-478.
- 1972 —————, "Lingüística e historia de la sociedad andina", En: **El reto del multilingüismo en el Perú**, Alberto Escobar (Comp), Perú Problema 9, IEP, Lima, pp 51-106.
- 1953 TOSCANO MATEUS, Humberto, **El español en el Ecu-**

- dor, RFE, Anejo LXI Madrid, pp 478.
- 1961 TOVAR, Antonio, **Catálogo de las lenguas indígenas de la América del Sur**, Sudamericana, Buenos Aires, pp 405.
- 1826 ULLOA DE, Antonio y Jorge JUAN, **Noticias secretas de América**, Gregorio Weinberg (Ed), 1953, Mar Océano, pp 531.
- 1977 URBANO, Henrique-Osvaldo, "Discurso mítico y discurso, utópico en los Andes", En: **ALLPANCHIS**, 10, pp 3-14.
- 1951 UZCATEGUI, Emilio, **L'obligation scolaire en Equateur**, col Etudes sur la scolarité obligatoire, VII, UNESCO, pp 63.
- 1972 VALLVERDU, Francesc, **Ensayos sobre bilingüismo**, Ariel, Barcelona.
- 1972 VASCONI, T.A., **Ideología, lucha de clases y aparatos educativos en el desarrollo de América Latina**, 3 a ed, col Temas Latinoamericanos, No. 1, Bogotá s/f. El ensayo fue presentado como ponencia al XXII Congreso de Sociología en Caracas, Venezuela, 20-25 de noviembre de 1972.
- 1978-I VELASCO, Juan de, **Historia del Reino de Quito, Historia Natural**, (citamos por la edición española de 1844) Tomo I, Parte I, imp del Gobierno, Quito, pp 231.
- 1789-II -----, **Historia del Reino de Quito, Historia Antigua**, Juan Campuzano (Ed), 1841, Tomo II, Parte II, imp del Gobierno, Quito, pp 210.
- 1789-III -----, **Historia del Reino de Quito, Historia Moderna**, Juan Campuzano (Ed), 1842, Tomo III, Parte III, imp del Gobierno, Quito, pp 252.
- 1964 VIDAL DE BATTINI, B.E., **El español de la Argentina**,

- pub del Consejo Nacional de Educación, Buenos Aires, pp 227.
- 1953 WEINREICH, Uriel, **Languages in Contact**, (citamos por la ed de 1970), Prefacio de **André Martinet**, Mouton, The Hague-Paris.
- 1960 ZAMORA VICENTE, Alonso, **Dialectología española**, Gredos, Madrid, pp 388.
- 1979 ZUBRITSKI, Yu., **Los incas quechuas**, Progreso, Moscú, pp 166.
- 1977 ZUIDEMA, R.T., "Mito e historia en el antiguo Perú", En: **ALLPANCHIS**, 10, Cusco, pp 15-52.
- 1978-a -----, "Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco", En: **ANNALES**, 33 e année, Nos. 5-6. spt-déc, pp 1037-1054.
- 1978-b -----, "Jerarquía y espacio en la organización social incaica", En: **ESTUDIOS ANDINOS**, Revista Semestral de Ciencias Sociales en la Región Andina, Año VIII, No 14, Lima, Perú, pp 5-27.