

10 ACTOS DE HABLA DE LIMPIAS EN LAS COMUNIDADES PILLCOPATA, MOLINOWAYCO Y COYOCTOR, CANTÓN EL TAMBO, ECUADOR

David Guillén¹, Fredy Ordóñez²

1 Universidad Nacional de Educación, Ecuador.

2 Autor de contacto, Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador,
e-mail: fordonezmtu@es.uazuay.edu.ec

RESUMEN

Este es un estudio etnográfico sobre los actos de habla que realizaron los curanderos durante la práctica de limpieas en las comunidades tambeñas de Pillcopata, Molinowayco y Coyector (provincia del Cañar) entre el segundo semestre de 2015 y el primer trimestre de 2016. El diseño metodológico es una interpretación del modelo *Speaking* de Dell Hymes, en el marco de la etnografía de la comunicación; las categorías del modelo son: situación (la limpia), eventos (momentos como preparación del rito y sus elementos simbólicos, la limpia y el diagnóstico de la condición del paciente) y actos de habla (los diferentes enunciados). Los métodos utilizados fueron: entrevista abierta dirigida a seis curanderos, ficha de observación de los actos comunicativos entre estos curanderos y sus pacientes durante la limpia y la categorización de los actos comunicativos a través de una ficha de análisis de las unidades lingüísticas siguiendo la secuencia de actos. Así, el estudio demostró los actos de habla, determinados por el sincretismo y el carácter ceremonial de la limpia; también, registro de elementos no verbales y paraverbales en la comunicación entre curandero y paciente. Existen varios elementos comunicativos conjugados en las limpieas: el género y las claves, vinculadas a la solemnidad de la situación de habla y a la fuerza ilocutiva percibida sobre todo en el evento de habla; como a la importancia de pertenecer a una comunidad de habla en la interpretación de sus normas de interacción.

PALABRAS CLAVES

actos comunicativos, actos de habla, etnografía del habla, curanderos, limpia

INTRODUCCIÓN

Este artículo es el resultado del estudio de los actos de habla que se manifiestan en las limpieas practicadas por curanderos de las comunidades de Pillcopata, Molinowayco y Coyector pertenecientes al cantón El Tambo, provincia del Cañar. La limpia, rito ancestral practicado en varias regiones latinoamericanas (Aparicio y Di Ludovico, 2016), es una muestra de la tradición en la serranía ecuatoriana, verdadera situación comunicativa susceptible de un análisis enmarcado en la etnografía de la comunicación por el sincretismo cultural que tiene contigüidad simbólica en la medicina ancestral (Encalada, 2015). En este sentido, se toma en cuenta la carga ilocutiva que conlleva el mensaje, la relación entre los eventos de esta situación, el uso de la lengua caracterizado por el adstrato del quichua y el español, como los elementos no verbales y paraverbales, de una importante fuerza comunicativa (de Pablos, 2015).

Los curanderos tambeños viven en pequeñas zonas rurales pobladas, practican de forma habitual la agricultura y ganadería a pequeña escala; en sus poblaciones,

interactúan con sus vecinos, quienes los consideran figuras importantes. Las limpiezas se realizan los días martes y viernes, y la mayor parte de curanderas¹⁴ utilizan las instalaciones de la Fundación Jambí Huasi en el centro cantonal de El Tambo; otras mamás suelen ir a mercados en ciudades como Azogues, Biblián, Cañar o en el mismo centro cantonal. Se encontraron también dos espacios personales adecuados para la práctica de la limpieza: en Pillcopata, en casa de *taita* Espíritu Y., y cerca del Complejo Arqueológico Ingapirca, donde mamá Juliana B., oriunda de Molinowayco, tiene un local que utiliza como consultorio y hace limpiezas a quienes la visitan. Estos lugares tienen por lo general un altar con varios elementos simbólicos y medicinales (estampas religiosas, piedras, plumas, inciensos, plantas o preparaciones medicinales, esencias y ciertos artículos utilitarios), y un círculo marcado en el piso con plantas, flores y pieles de animales en donde se realizan las limpiezas.



Fig. 57 Panorámica del complejo arqueológico Coyoctor (fuente: elaboración propia).

Durante la caracterización territorial de curanderas mujeres, se evidenció la importancia para la salud pública de impulsar la medicina ancestral como una estrategia para el tratamiento de enfermedades preventivas, en sectores donde el servicio

¹⁴ Las curanderas son llamadas de manera coloquial *mamas* en sus comunidades, a diferencia de los hombres a quienes se les conoce como *taitas*.

no llega a muchos lugares del campo y las montañas: el sistema de salud procura formalizar la actividad de las curanderas y parteras a través de capacitaciones. De hecho, existe un área especial para medicina tradicional en el Centro de Salud El Tambo, en el que se desarrollan proyectos de investigación e inclusión en la práctica médica, principalmente con parteras; en este sentido, se procura coordinar los controles maternos en todas sus etapas con médicos y que un parto realizado por parteras cumpla con ciertos estándares de seguridad médica y de asepsia; en ciertos casos, se incluye asistencia médica otorgada por el sistema público para la prevención de emergencias o situaciones eventuales en partos tradicionales.

ANTECEDENTES CONCEPTUALES

Durante el siglo XIX, el trabajo de campo en la etnología estaba basado en el uso de formatos estandarizados de investigación, cuya aplicación era encomendada a aventureros o a misioneros comprometidos a llevar evidencias arqueológicas a los investigadores y justificar así su trabajo científico. Para algunos autores contemporáneos, el uso de cuestionarios propendía a “desestimular y obturar el proceso mismo de construcción de pensamiento y conocimiento, y por tanto su respectiva experiencia pedagógica” (Álvarez, 2014: 21); este papel pasivo de los investigadores en el campo fue criticado en su momento por su carácter colonialista (Herrera, 2015).

Para la antropología de la primera mitad del siglo XX, el interés por el análisis de la comunicación motivó el diseño de metodologías que trascendieran la estandarización del trabajo de recolección de información, pero muchas veces se carecía de propuestas que integraran de forma adecuada las diversas disciplinas (Cebrelli, 2018).

Así, en los años sesenta, la formalización de la interdisciplinariedad científica y la ramificación de la antropología, la crítica a la concepción de la comunicación para los antropólogos y la configuración de la sociolingüística, darían lugar a un planteamiento epistemológico conocido como *antropología de la comunicación*, planteado por el estadounidense Dell Hymes. Más allá de ser una categoría derivada de la antropología, “se contempla una reciprocidad entre esta y la teoría de la comunicación humana en busca de un quehacer más completo, desde un contexto científico histórico específico” (Herrera, 2015: 129).

Los ejercicios de análisis de los actos de habla se centraron en un inicio en el estudio de lenguas indígenas norteamericanas, pero más adelante se realizaron consideraciones sobre conceptos para una aplicación metodológica más amplia a nivel humano, por ejemplo, en el ámbito urbano. Tras haberse delimitado y discutido entre antropólogos y lingüistas los términos y la extensión del estudio de este marco interdisciplinario, se lo reconocería como *etnografía de la comunicación* o *etnografía del habla*. Para el estudio de la etnografía de la comunicación, la antropología sería entendida como “teoría y práctica, ampliamente pertinente en el quehacer de la comunicación como campo de conocimiento”, mientras que la etnografía pasaría a ser un instrumento para la “sistematización del quehacer etnológico o antropológico”. El etnólogo en este marco es un investigador quien, además de observar y manifestar lo observado de forma textual, ha de estar inmerso de manera física en el campo de estudio. Así, la etnografía se entendería como “la objetivación de la subjetividad” (Herrera, 2015: 127).

ETNOGRAFÍA DEL HABLA EN EL ANÁLISIS COMUNICACIONAL

La etnografía de la comunicación tiene por objetivo “analizar la relación que existe entre los componentes y las reglas de cada evento comunicativo, algo que cada miembro de un grupo cultural o comunidad de habla domina de forma más o menos consistente” (García, 2014: 50). Se estableció así el análisis de elementos lingüísticos y no lingüísticos de los actos de habla en una situación contextual, determinados por las competencias comunicativas en relación a su comunidad y los actores de la comunicación; estos elementos -que habían sido ignorados por la lingüística- conforman el contexto. Estos aspectos se resumen en el modelo *Speaking*, utilizado para el desarrollo de este estudio.

“La importancia de la etnografía del habla (...) radica en su nivel teórico-metodológico, en su naturaleza semiótica, que en esencia, es resultado de un esquema de investigación fundado en los principios de múltiples disciplinas, otorgando una posibilidad compleja para estudiar la realidad social.” (Carrera, 2017: 73)

El nombre del modelo se refiere a ocho de estos elementos que incluyen algunas unidades de estudio de la comunicación: situación (*settings*), que representa las “circunstancias físicas y temporales en las que transcurre el evento”; participantes (*participants*), caracterización de la relación entre hablantes y receptores que intervienen en el proceso de comunicación, además de su papel en la comunidad; finalidad (*ends*), entendido como “propósito o función del evento en general y de los participantes en particular”; actos (*acts*), que se dan en secuencia y tienen una forma y contenido; clave (*keys*), que es el análisis de la entonación de los enunciados; instrumentos (*instrumentalities*), compuestos de canales de comunicación (verbal, paraverbal y no verbal); normas (*norms*) del proceso comunicativo y género (*genre*) que trata sobre el evento comunicativo, parte de la situación (García, 2014: 50).

En el caso de los curanderos, el uso del lenguaje verbal incluye expresiones condicionadas por el adstrato del quichua y el español, mientras que el no verbal se compone de diversos gestos que indican al paciente cuándo debe girar, agachar la cabeza, extender sus brazos, etc.; así, el lenguaje paraverbal¹⁵ se compone de siseos que sirven en el ritual para azuzar las malas energías (de Pablos, 2015). Las comunidades del habla se componen de pueblos que corresponden a un territorio determinado, en el que se comparten ciertas normas de comunicación comunes que las identifican, relacionados con la vida del campo y la relación del hombre con la naturaleza (di Salvia, 2014).

UNIDADES DE ANÁLISIS DE LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN Y SU APLICABILIDAD

La comunicación actúa en tres niveles de manera simultánea: lenguaje verbal, que representa lo dicho en palabras; lenguaje no verbal, representado por aspectos kinésico o gestos comunicativos que usa el hablante, evidentes en el rostro, movimiento

¹⁵ En este sentido, según los resultados de varios estudios, se ha demostrado “que nuestros receptores neurológicos captan los siguientes matices emocionales en una conversación: tono de voz, palabras elegidas, detalles de la postura, gestos, ritmos, incluso aunque la información sea neutra” (Hernández, 2016: 180).

del cuerpo e incluso en ciertos casos de mayor o menor forma, la apariencia de los hablantes; como proxémicos o la distancia que mantienen los participantes de la comunicación (Ladrón de Guevara, 2018); mientras que la comunicación paraverbal se refiere a lo dicho “con la calidad y la cualidad de la voz” (Hernández, 2016: 180). Estos elementos se engloban en dos unidades de análisis: las unidades lingüísticas y la comunidad de habla.

Por un lado, las unidades lingüísticas son: *a) acto de habla*, establecido como la unidad mínima de estudio, representa un enunciado en sus ámbitos verbal, paraverbal y no verbal, lo dicho en relación a lo hecho por el hablante en un momento y lugar determinados (Maya, 2016: 258); los actos de habla son los que “condicionan (...) y determinan el uso que se hace de la lengua”; *b) evento de habla*, momento específico de la comunicación formado por uno o varios actos de habla, está regido por ciertas normas de uso de los hablantes; y *c) situación de habla*, la mayor unidad de estudio en la etnografía de la comunicación que contiene los diferentes eventos de habla que la definen como tal (Celis y Hormigos, 2015).

Mientras, los hablantes manejan códigos que dependen de las variantes comunicativas y de las competencias lingüísticas de cada colectividad a la que pertenecen (Mala, 2016), por lo que la comunidad de habla podría definirse como “una suma de subcompetencias o dimensiones” integradas de forma simultánea. Así, Anfuso y Morelli (2014: 130) argumentan que “en el discurso a interpretar varían los niveles y los rasgos de oralidad, así como sus funciones dentro de la situación comunicativa concreta y según la combinación lingüística implicada”; es decir, una persona puede desarrollar mayores competencias en un contexto territorial específico, mientras que estas se van limitando conforme dicho contexto se considera de una forma más amplia (Berenguer-Román, Roca-Revilla y Torres-Berenguer, 2016).

Sin embargo, dichas competencias pueden abarcar un territorio más amplio si el hablante desarrolla habilidades comunicativas cuando, por ejemplo, estudia de manera formal su lengua materna o procura aplicar ciertos elementos para sentirse parte de una comunidad a la que originalmente no había pertenecido, o cuando una persona estudia lenguas extranjeras.

Una vez desarrollado cierto marco metodológico y conceptual, estos son los elementos que, a juicio de los autores, dan lugar a la limpia: una situación de habla en la que se desarrolla un proceso de purificación espiritual; el curandero se dirige a su paciente para azuzar las malas energías a través de elementos verbales, no verbales, en los que se utiliza movimientos corporales para dar órdenes a los pacientes (Scribano y Cena, 2017); y paraverbales para generar una sensación de bienestar.

MATERIALES Y MÉTODOS

El presente diseño metodológico se enmarca en la etnografía del habla, una interpretación del modelo *Speaking* de Dell Hymes¹⁶ (2015) para el análisis de categorías como: situación (la limpia), eventos (momentos como preparación del rito y sus elementos simbólicos, la limpia y el diagnóstico de la condición del paciente) y actos de

¹⁶ Dell Hymes, folclorista, lingüista y antropólogo, desarrolló una metodología que sentaría las bases de la etnolingüística. Se destacan las obras *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* y *In Vain I Tried to Tell You”: Essays in Native American Ethnopoetics*.

habla (los diferentes enunciados). Es así que se desarrolló el trabajo con base en tres métodos: una entrevista abierta a seis curanderos, la observación de los actos comunicativos entre estos curanderos y sus pacientes durante la limpia, la categorización de los actos comunicativos a través de una ficha de análisis de las unidades lingüísticas siguiendo la secuencia de actos.

Así, el estudio mostró los actos de habla, determinados por el sincretismo y el carácter ceremonial de la limpia; también, se evidenciaron elementos no verbales y paraverbales en la comunicación entre curandero y paciente. Se pudo concluir que existen varios elementos comunicativos que se conjugan en las limpias: el género y las claves, vinculadas a la solemnidad de la situación de habla y a la fuerza ilocutiva percibida sobre todo en el evento de habla, como a la importancia de pertenecer a una comunidad de habla en la interpretación de sus normas de interacción.

Para la contextualización de aspectos sociales y lingüísticos, se planteó una investigación de tipo cualitativa, deductiva, descriptiva y analítica, en la que se categorizan diferentes elementos de la etnografía del habla. La adaptabilidad de los procesos cualitativos en investigaciones de tipo verbal, no verbal y paraverbal permitieron desarrollar una dinámica más abierta entre los investigadores y curanderos en sus prácticas:

“Los acercamientos de tipo cualitativo reivindican el abordaje de la realidad subjetiva como objetos legítimos de conocimiento científico; el estudio de la vida cotidiana como el escenario básico de construcción, constitución y desarrollo de los distintos planos que configuran e integran las dimensiones específicas del mundo humano y, por último, ponen de relieve el carácter único, multifacético y dinámico de las realidades humanas.” (Hernández, 2016: 32)

Dicha adaptabilidad del enfoque cualitativo a una metodología basada en la etnografía de la comunicación permitió un estudio integral de los actos de habla en las limpias de los curanderos de las comunidades descritas, englobados en sus situaciones y eventos comunicativos. En este marco metodológico, para recabar información sobre las limpias de dichas comunidades, se utilizaron técnicas como:

- La entrevista abierta, donde los curanderos respondieron a las preguntas de los investigadores de manera libre y espontánea.
- Observación no participante de limpias, que consistió en el registro audiovisual de limpias de curanderos a personas de pertenecientes a las mismas comunidades.
- Observación participante de limpias, donde los entrevistadores y el equipo de trabajo fueron sujetos a limpias.

Las entrevistas sirvieron como fuentes primarias de información para su análisis contextual cualitativo, donde la narración de los curanderos ayudó a tener una idea mayor de la situación comunicativa de las limpias, como sus eventos y actos que la conforman.

POBLACIÓN Y SELECCIÓN DE PARTICIPANTES

El cantón El Tambo se encuentra al noreste de la provincia del Cañar, cuyo desarrollo se dio sobre la cuenca del río Cañar. “La distribución de las pendientes conforma en general un paisaje agreste y empinado en toda la cuenca del río Cañar, así

como en las sucesivas particiones de sus subcuencas y microcuencas” (Municipio Comunitario El Tambo, 2014: 15). En las zonas altas, entre los 3200 y 4500 msnm, se puede observar pajonales, mientras que cerca de los ríos en este rango, algunas gramíneas; en las partes medias, predomina un paisaje campestre, de actividad ganadera, agrícola, con poca vegetación natural: se cultiva la papa, el maíz, la arveja, alfalfa, trigo y cebada.

Es un cantón con trece comunidades, de las cuales se ha escogido para este estudio: Pillcopata, Molinowayco y Coyoctor, por la cercanía que tienen con el centro poblado de El Tambo y la importancia que se le da en estos territorios a la conservación de prácticas y conocimiento de la medicina ancestral; las poblaciones no superan juntas los mil habitantes. Luego de una primera exploración, se identificaron curanderas en su mayoría mujeres, y solo en Pillcopata centro se encontró a un curandero o *yachak*, conocido en la comunidad como *taita* Espíritu.

Tres de las curanderas practicaban las limpias en un local de la Fundación Jambí Huasi, mientras que Espíritu Y. y Teresa C. lo hacían en su casa: *taita* Espíritu tenía una habitación especial para las limpias, donde se apreciaba un altar, un círculo en el piso para la limpia del paciente y varias botellas de esencias y alcanfores de una gran variedad de plantas, flores, hierbas o piedras. Por otra parte, Juliana B., quien vivía en Molinowayco, tenía un consultorio en las inmediaciones del Complejo Arqueológico de Ingapirca; en este, mama Juliana tenía dos espacios: uno en el que recibía a sus pacientes, con vitrinas que mostraban sus botellas como las que se veía en la casa de *taita* Espíritu, y otro que era un tipo de cabaña pequeña construida fuera de la casa, donde estaba un círculo marcado en el piso con flores.

Tab. 6 Comunidades de los curanderos (fuente: elaboración propia).

Comunidad	Ubicación	Superficie (Ha)	Curandero
Pillcopata	Noreste del centro urbano de El Tambo	84,63	Espíritu Y. Viviana Y.
Molinowayco	Suroeste del centro urbano de El Tambo	228,71	Beatriz M. Juliana B.
Coyoctor	Sureste del centro urbano de El Tambo	232,02	Eloisa C. Teresa C.

RESULTADOS

COMUNIDAD DE HABLA

La comunidad de habla se compone principalmente de los curanderos y las personas que suelen realizarse limpias, en general realizan consultas y limpias en sus casas, centros comunitarios, mercados o consultorios de medicina ancestral. Estas personas tienen diferentes formas de comunicación, pues en el cantón existe un alto índice de bilingüismo entre los indígenas. Entre los lugareños que han tenido experiencias en limpias, les es más fácil reconocer ciertas competencias comunicativas relacionadas con el lenguaje no verbal, el paraverbal y hasta la interpretación de ciertas pausas o el efecto del adstrato español y quichua. Por ejemplo, las personas de las mismas comunidades conocían ciertos códigos, como el no agradecer al terminar la limpia,

o aportar económicamente por este servicio según lo que el receptor como disponga voluntariamente paciente.

ESCENARIOS DE HABLA

El trabajo empieza antes de la limpia, pues el curandero realiza un proceso de investigación previa: para *taita* Espíritu, los antiguos santuarios naturales como cerros –Narrío, Abuga, Puñay-, lagunas –Culebrillas- y ríos son los que guardan ciertas llaves de la medicina; un *yachak* ha de ser un investigador que camina para recolectar plantas u objetos naturales como piedras utilizadas por su efecto terapéutico: ha entrado a un primer contacto con la naturaleza y los espíritus que evoca para transmitir ese legado a sus coterráneos y a los visitantes que sienten interés por esta actividad.



Fig. 58 *Taita* Espíritu Y. recolectando plantas para la limpia (fuente: elaboración propia).

Las limpias pueden ser realizadas en diferentes tipos de sitios, depende de la tradición y los recursos con los que cuenta un curandero. Un grupo importante de mujeres

utiliza las instalaciones de la Fundación Jambí Huasi en el centro cantonal de El Tambo, y en gran parte son de las comunidades específicas de este estudio. Los mercados son lugares populares para las limpieas, donde varias curanderas mujeres de diferentes comunidades trabajan, como en el centro parroquial o en ciudades como Biblián y Azogues. Son también comunes las limpieas en los campos, donde se aprovechan las inmediaciones de sus hogares en sitios abiertos; esta práctica es común para curanderas que no tienen un lugar personal para realizar las limpieas y permanecen gran parte del tiempo en sus comunidades.

En menor medida, hay curanderos que tienen un lugar personal adecuado para la práctica de la medicina ancestral y de las limpieas o curas de espanto: se ve un círculo que se usa para la limpia, un altar formado de plantas, esencias, mezclas de plantas en alcanfor, aguas perfumadas, aguardiente de contrabando, como elementos naturales (piedras, objetos de chonta, como el usado por mama Juliana), religiosos (estampas y figurillas de vírgenes y santos), animales disecados y hasta objetos propios de una interculturización.



Fig. 59 El curandero prepara los materiales en su altar (fuente: elaboración propia).

SECUENCIA DE ACTOS

Preparación

La preparación para la limpia es constante, para los curanderos la *chacra* no solo es una fuente de alimentos, también sirve como huerta medicinal para las enfermedades y el cuidado hacia esta es constante y dedicada. Cuando ha sido citado para realizar una limpia, el curandero va a recolectar las plantas que considere necesarias, aunque si una curandera está en un centro comunitario o en un mercado, tiene con anticipación ya las plantas recogidas y los elementos que utilizará en su práctica.

Tab. 7 Espíritu Y. – Informante 1. Preparación de los instrumentos para la limpia por el taita Espíritu Y. de la comunidad Molinowayco, sector Parte Alta (fuente: elaboración propia).

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Taita		El <i>taita</i> Espíritu prepara los inciensos y las velas en su altar. Existe un silencio que evoca respeto a este momento, dura más de un minuto.
Taita	Este saumerito es para... para las energías malas. Contra la mala energía es eso. Por eso yo para limpiar tengo que prender eso.	Señala en el altar, mientras habla, los inciensos y las velas.
Taita	Y ustedes, así, observando, vean en donde quieran, se van a otras partes, yo tengo, ve, todas las cosas puesto. Ve. <i>Elle</i> . Esos tengo puesto yo; y ustedes observen otras, aquí está, muelas de incas, ve. Entonces, eso sale para... para remedio. Tengo piedritas puesto de... de la laguna. De la laguna San Pablo, de laguna Ozogochi.. ‘Ton por ahí yo voy bañar. Yo no estoy durmiendo en la casa. Para poder curar tengo que andar, a <i>sacrificar</i> para aprender.	Se agacha para agarrar la botella con el trago mezclado con plantas y piedras. Mientras la muestra al paciente, la sacude evidenciando que hay diferentes tipos de piedras.
Taita	Mira, ve.	La sacude una vez más para que se puedan ver en la botella otras piedras.
Taita	Ve, estas piedritas, ve, lindas piedritas. Esos cojo... este es de Amazonas... <i>traí</i> de ese río grande.	Sigue mostrando, girando y sacudiendo la botella al paciente para que se sienta seguro del conocimiento y del tipo de medicina usada en la limpia por parte del <i>taita</i> .
		Se agacha y en cuclillas pone las plantas que usará para la limpia en el piso, entonces prende una vela. Se quita el sombrero en señal de respeto, y todavía en cuclillas, toma en la mano izquierda la vela y en la derecha la botella con la mezcla del trago, las plantas y las piedras.

Antes de la limpia, el curandero todavía presenta un carácter informal, aunque por lo general habla de la cosmovisión andina y de la importancia de la medicina ancestral. Al concluir esta fase, se empieza a dar cierta solemnidad al acto, retirándose el sombrero (algo que realizan en pocas ocasiones), encienden veladoras e incienso; también, disponen un círculo con pelajes y plantas con la finalidad de que contengan

las energías que pudieran salir del paciente y transmitirse al curandero u a otra persona presente.



Fig. 60 El pase de plantas en un lugar establecido: el paciente se ubica dentro de un círculo de floripondios y sobre el pelaje de un zorrillo (fuente: elaboración propia).

PLEGARIAS INTRODUCTORIAS

Se pide entonces a la persona en quien se hará la limpia que ocupe el lugar en el círculo. En lugares cerrados, le pide que se retire la mayor cantidad de prendas de vestir antes de ubicarla en el centro. Evidenciado el fenómeno sincrético detectado en las comunidades donde se realizó el estudio, se observó que los curanderos empiezan el ritual elevando plegarias a las divinidades y pidiendo la protección y el acompañamiento de otros *taitas* y *mamas* distantes.

Tab. 8 Beatriz M. – Informante 2. La mama Betariz M. de la comunidad de Molinowayco realiza el pase de huevo previo a la limpia (fuente: elaboración propia).

Informante: Beatriz M. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Padre sol, que nos ayude a sacar las energías malas que tiene este hombre. Vamos curando, vamos limpiando, vamos sacando todas las malas energías, todas las porquerías. Todo vamos limpiando. Vamos sanando.	El paciente está sin camiseta. La mama empuña un huevo y le hace señales de la cruz sobre la frente del paciente. Hace las mismas señales cuando baja la mano al pecho.
Mama	(Sonido sibilante)	Hace círculos con el huevo alrededor del cuerpo.

La informante, de manera solemne, recuerda durante estas plegarias el riesgo de desaparecer que corre la medicina ancestral, pide ayuda a las divinidades precolumbinas y cristianas, y, siguiendo en un sincretismo, construye el sintagma nominal *tucuy plantita*, usando un adjetivo quichua y un sustantivo español para referirse a todas las plantas como fuerza de la naturaleza.

PASE DEL HUEVO, PLANTAS Y OTROS ELEMENTOS

El curandero frota un huevo de gallina por el cuerpo del paciente, algunos piden soplar sobre este antes de romperlo y derramarlo sobre un vaso de agua; esto le servirá al final para establecer un diagnóstico del paciente.

Luego, toma las plantas y las frota, el curandero se inviste de autoridad y, dentro del marco de la limpia, se cumple toda orden que dé, el paciente se convierte en un sujeto pasivo y los acompañantes del paciente en observadores. Pasa las plantas por las espaldas, el frente, a una orden levanta los brazos y completa la limpia repitiendo invocaciones y, variablemente, los sonidos paraverbales *quisha* o el desiderativo *que salga*.

Tab. 9 Teresa C. – Informante 3. La mama Beatriz M., luego de depositar el huevo en un vaso de agua, procede al pase de las plantas para ahuyentar enfermedades (fuente: elaboración propia).

Informante: Teresa C. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Ah,... <i>quisha ... quisha</i>	Vuelve a la formalidad. Sigue pasando el huevo
Mama	Ya, aquí, escupa. Y haga “ahhh”.	Ordena, mostrando el huevo. Exhalación.
Mama		Obedece y exhala.
		Rompe el huevo en un vaso de agua
Mama	<i>Quisha, quisha, mawaylas, quisha</i> mal viento, <i>quisha, quisha</i> . (Silencio)	Toma las plantas: ruda, eucalipto, santamaría y floripondio y sopla alcohol sobre ellas. Pasa las plantas por el paciente.
Mama	<i>Quisha</i> mal viento, <i>quisha, quisha</i> . Vaya saliendo, <i>quisha, quisha</i> .	

Soplo

En esta instancia, el curandero toma sorbos de *licor de punta*, un tipo de alcohol etílico artesanal, y sopla vigorosamente sobre el paciente.

Tab. 10 Espíritu Y. – Informante 1. Taita Espíritu Y. sopla alcohol sobre el paciente (fuente: elaboración propia).

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
<i>Taita</i>		El <i>taita</i> Espíritu prepara los inciensos y las velas en su altar. Existe un silencio que evoca respeto a este momento, dura más de un minuto.
<i>Taita</i>	Este saumerito es para... para las energías malas. Contra la mala energía es eso. Por eso yo para limpiar tengo que prender eso.	Señala en el altar, mientras habla, los inciensos y las velas.
<i>Taita</i>	Y ustedes, así, observando, vean en donde quieran, se van a otras partes, yo tengo, ve, todas las cosas puesto. Ve. Elle. Esos tengo puesto yo; y ustedes observen otras, aquí está, muelas de incas, ve. Entonces, eso sale para... para remedio. Tengo piedritas puesto de... de la laguna. De la laguna San Pablo, de laguna Ozogochi.. ‘Ton por ahí yo voy bañar. Yo no estoy durmiendo en la casa. Para poder curar tengo que andar, a sacrificar para aprender.	Se agacha para agarrar la botella con el trago mezclado con plantas y piedras. Mientras la muestra al paciente, la sacude evidenciando que hay diferentes tipos de piedras.
<i>Taita</i>	Mira, ve.	La sacude una vez más para que se puedan ver en la botella otras piedras.

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Taita	Ve, estas piedritas, ve, lindas piedritas. Esos cojo... este es de Amazona... traí de ese río grande.	Sigue mostrando, girando y sacudiendo la botella al paciente para que se sienta seguro del conocimiento y del tipo de medicina usada en la limpia por parte del <i>taita</i> .
Taita		Se agacha y en cuclillas pone las plantas que usará para la limpia en el piso, entonces prende una vela. Se quita el sombrero en señal de respeto, y todavía en cuclillas, toma en la mano izquierda la vela y en la derecha la botella con la mezcla del trago, las plantas y las piedras.
Taita	Bueno, Jesús, María y José. Primeramente Dios Padre, después quien habla.	En esta plegaria el <i>taita</i> utiliza una entonación diferente, debido a su carácter ceremonial.
Taita		Luego de dichas las palabras, toma un sorbo de la mezcla del trago y lo mantiene en su boca sin pasarlo. Luego, con la vela en medio, sopla a las plantas saliendo fuego en estas.
Taita		Deja la vela y la botella al pie de su altar y se levanta lentamente. Se agacha un poco para tomar las plantas.

DIAGNÓSTICO

En este sentido, es importante para los pacientes el nivel en que comparten las competencias comunicativas con los curanderos y la comunidad en general como la empatía entre curandero y pacientes. En uno de los casos estudiados sobre una limpia, un paciente se mostró bastante incrédulo y cuestionó las formas de diagnóstico de las curanderas a punto de negar del todo los síntomas que ellas interpretan en el huevo.

Tab. 11 Teresa C. – Informante 3. La mama da su diagnóstico con base en la observación del huevo depositado en el vaso de agua (fuente: elaboración propia).

Informante: Teresa C. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Mal viento ha tenido, sí. Ahí está. ¿No tuvo algún golpe, nada?	Mira fijamente el vaso.
Mama	En el pie, hace tiempo.	
Mama	¿Y duele?	
Mama	No, no me duele, ahora.	
Mama	O sea, ha tenido pero ya ha venido a mejorar, golpe ha tenido. De ahí tiene mal viento, mmm.	

CONCLUSIONES

La etnografía de la comunicación permite al investigador analizar los actos comunicativos dentro de una situación, sin dejar de lado el contexto cultural en el proceso de caracterización del habla. La limpia, entendida en este estudio como

una situación de comunicación, fue secuenciada en varios eventos comunicativos identificados como la preparación, las plegarias introductorias, la limpia (dividida en el pase del huevo, el soplo y la limpia con plantas; eventos que se manifiestan con determinadas características peculiares, que evocan solemnidad) y el diagnóstico. La comunidad de habla de los habitantes de El Tambo y en general en las provincias andinas del Cañar, Azuay y Chimborazo, está familiarizada con las dinámicas de comunicación propias de las limpias. Estas personas conocen aspectos como el respeto de ciertos silencios y mandatos, códigos particulares que los identifica; las competencias lingüísticas de los curanderos pasaban por el adstrato del español y el quichua con la comunidad, cuando más de la mitad de los habitantes son indígenas. En algunos casos, las mamás casi no se expresan de forma verbal, sino utilizando diferentes recursos de comunicación.

Elementos paraverbales como el siseo y la articulación de sonidos sirven para azuzar a las malas energías, provocando en el paciente una sensación de liberación por el ambiente místico y el efecto del evento mismo de la limpia. También, un lenguaje no verbal marcó una presencia comunicativa importante: el movimiento de brazos para indicar que el paciente extendiera sus brazos, o para que girara en su eje o se agachara.

REFERENCIAS

- Álvarez, E. (2014). Lo urbano como laboratorio para la exploración transdisciplinaria. En E. Álvarez, *Cartografías de territorios y territorialidades. Un ejercicio de integralidad en el encuentro de la geografía humana y la antropología de la comunicación*. Montevideo: Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República.
- Anfuso, M. y Morelli, M. (2014). Oralidad y situación comunicativa en interpretación consecutiva: un estudio exploratorio. *Cuadernos AISPI*(4), 129–148. doi:10.14672/4.2014.1039
- Aparicio, A., y Di Ludovico, F. (2016). *The "limpia" in the mesoamerican ethnomedicines. An anthropological approach to one of the oldest healing procedures in the Mesoamerican cultures*. Madrid: Bubok Publishing S.L.
- Berenguer-Román, I, Roca-Revilla, M., y Torres-Berenguer, I. (2016). La competencia comunicativa en la enseñanza de idiomas. *Dominio de las ciencias*, 2(2), 25–31.
- Carrera, J. (2017). Etnografía del Habla. Perspectiva de una dimensión semiótica de la Antropología. *Nuevas tendencias en antropología*(8), 73–86.
- Cebrelli, A. (Enero-junio de 2018). Diversidad sociolingüística en Argentina. Estado de la cuestión. *Mediaciones*(20), 70–118. DOI:http://dx.doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.14.20.2018.70-118
- Celis M., y Hormigos I. (2015). El currículo del grado en humanidades y patrimonio en la clase de español como lengua extranjera: una aplicación teórico-práctica. En Morimoto Y., Pavón M. y Santamaría R. (Ed.), *La enseñanza de ELE centrada en el alumno*. Madrid: ASELE, 255–264.
- de Pablos, P. (2015). *Oratoria y mediación*. Madrid: Editorial Dykinson.
- di Salvia, D. (2014). *La religión de la tierra en los andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Encalada, O. (2015). La semiofagia, la función simbólica de algunos alimentos. En S. Pazos, y A. Muñoz, *Memorias del VI Congreso de Cocinas Regionales Andinas. Tesoros de la Hospitalidad Andina* (págs. 119–127). Quito: Centro de Publicaciones.

- García, M. (2014). *La competencia conversacional en español como lengua extranjera: Análisis y enfoque didáctico*. Madrid: Universidad de Alcalá.
- Hernández, E. (2016). *Contextos sociales de intervención comunitaria*. Madrid: Editorial CEP.
- Herrera, M. (Julio-octubre de 2015). La construcción de la antropología de la comunicación: hacia una propuesta teórico metodológica. *Ciencia Ergo Sum*, 23(2), 125–135.
- Hymes, Dell. (2015). Acerca de la competencia comunicativa. *Textos de didáctica de la lengua y la literatura*. (69), 61–68.
- Ladrón de Guevara, M. Á. (2018). *Técnicas de comunicación con personas dependientes en instituciones*. Logroño: Tutor Formación.
- Mala, A. (2016). Les gestes emblématiques comme un composant dans les processus communicatif. En T. Santos, M. V. Rodríguez, A. González, y J. M. Pérez (Edits.), *Texto, género y discurso en al ámbito francófono*. Ediciones Universidad de Salamanca, 149–154.
- Maya, L. (2016). Funciones comunicativas y lexicografía. Hacia un repertorio de funciones ilocutivas. *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 238–269. DOI:10.1075/resla.29.1.10may
- Municipio Comunitario El Tambo. (2014). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón El Tambo*. El Tambo: GAD Cantonal El Tambo.
- Scribano, A., y Cena, R. (Agosto-noviembre de 2017). Las señales del cuerpo: actos de habla corporales, sensibilidades desgarradas y prácticas intersticiales. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 4–7.