

22

IOA

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Teléfono: (06) 920321 - Fax (06) 920461

Casilla Postal 10-02-1478

OTAVALO – ECUADOR

SARANCE

*-REVISTA DEL INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA-
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES*

Nº 22

Octubre de 1995

© Instituto Otavaleño de Antropología 1995

REVISTA SARANCE

HERNAN JARAMILLO CISNEROS
DIRECTOR

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
SUBDIRECTOR

COMITE EDITORIAL:

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
HERNAN JARAMILLO CISNEROS
MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

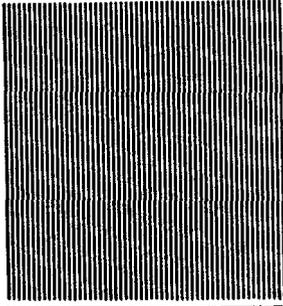
CARATULA E ILUSTRACIONES:

JORGE VILLARRUEL NEGRETE

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO
PRESIDENTE

EDWIN NARVAEZ RIVADENEIRA
DIRECTOR GENERAL




Contenido

Pág

Presentación	11
La etnicidad como principio político activo en el urbanismo latinoamericano: el caso de Otavalo, Ecuador	<i>José Almeida Vinuesa</i> 13
Interacción entre etnicidad y género: Ser hombre o mujer indígena en Otavalo (Ecuador)	<i>Reneé Minnaar</i> 29
"Soy un grano de maíz botado en el chaquiñán	<i>José Echeverría Almeida</i> 65
El camino indígena del conocimiento	<i>Guillermo Zúñiga Benavides</i> 81
Cultura y creatividad en la región de Otavalo	<i>Bernarda Pupiales de Verdugo</i> <i>Iván Bravo Ortega</i> <i>Mauricio Verdugo Ponce</i> 93
Otavalo: Cultura, tradición y pueblo	<i>Isabel Benavides</i> <i>Stella Delgado O.</i> <i>Juanita Melo Bastidas</i> <i>Javier Lasso Mejía</i> 107
El bordado en la indumentaria indígena de Otavalo	<i>Hernán Jaramillo Cisneros</i> 113

Los consejeros sociales llamados charlatanes en el centro histórico de Quito	<i>Susan Engel</i> 123
Investigaciones arqueológicas en el sector de Morán, provincia del Carchi. Nuevas evidencias arqueológicas en la etnia pasto	<i>Marco Vargas A.</i> 171
El pasillo: forma musical de creatividad popular	<i>Carlos Alberto Coba Andrade</i> 209

Los artículos que publica esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la entidad. Se solicita canje con publicaciones similares.

Dirección: Casilla Postal 10-02-1478
Otavalo – Ecuador

PRESENTACION

Una vez más, el Instituto Otavaleño de Antropología presenta su publicación oficial, la revista SARANCE, la cual contiene varios artículos novedosos en el contexto de las ciencias sociales en que desarrolla sus principales actividades.

De los artículos que se publican, varios tienen relación con la región de Otavalo, donde tiene su sede el IOA, mientras otros abarcan zonas más amplias o temas de innegable interés científico.

El tema de la etnicidad, visto como un componente de los procesos urbanos contemporáneos, es tratado por José Almeida Vinuesa; mientras René Minnaar lo hace desde la óptica de la interacción entre identidad étnica y la manipulación e incorporación de elementos de culturas ajenas, por parte de los indígenas de Otavalo.

José Echeverría Almeida, con su artículo "Soy un grano de maíz botado en el chaquiñán", hace un análisis de las metáforas utilizadas por indígenas y campesinos, estudio que ayuda a comprender mejor la experiencia interior de la gente de la región de Otavalo.

El indígena, elemento componente de la naturaleza, descubre los vehículos naturales para penetrar en los niveles profundos del conocimiento, es lo que nos revela el artículo de Guillermo Zúñiga Benavides.

La creatividad entre los habitantes indígenas de Otavalo y la interacción entre cultura y tradición, es analizada por dos grupos de estudiantes de la Universidad de Nariño, Colombia.

El bordado, como parte importante de los adornos en la indumentaria indígena de Otavalo, es enfocado en el artículo de Hernán Jaramillo Cisneros. El trabajo forma parte de los estudios que sobre artesanías regionales ha realizado el autor.

Un rol importante en la vida social y cultural de las personas creyentes cumplen los "consejeros sociales" o "charlatanes", en el centro histórico de la ciudad de Quito. El tema es ampliamente tratado por Susan Engel.

En el campo de la arqueología, Marco Vargas ha realizado investigaciones en el sector de Morán, provincia del Carchi. Con el presente trabajo revela nuevas evidencias de la presencia de la etnia pasto en el sector norte del Ecuador.

Carlos Alberto Coba Andrade, aporta con un artículo sobre la creatividad en uno de los ritmos musicales tradicionales del Ecuador: el pasillo. Esta ponencia fue presentada en el Congreso Internacional: "Encuentro de Estudios e Interpretación Musicológica del Pasillo en América, organizado por el Departamento de Desarrollo y Difusión musical del Cabildo Metropolitano de Quito, en septiembre del presente año.

José Almeida Vinueza

**LA ETNICIDAD
COMO PRINCIPIO
POLITICO ACTIVO
EN EL URBANISMO
LATINOAMERICANO:
EL CASO DE OTAVA-
LO, ECUADOR***

* Este artículo es una versión corregida y aumentada de un trabajo presentado por su autor ante la Maestría de Antropología de la FLACSO-Ecuador, período 1993-1995.

Erwin Frank (1994), al examinar la historia reciente de la ciudad de Otavalo, se percata de algo asombroso: pese a que varias familias indígenas se hallaban asentadas en ella ya en la década de los cuarenta, dentro del imaginario “blanco-mestizo” eran simplemente invisibles como vecinos. Esta visión, asumida en tales años incluso por la antropóloga Clews Parsons¹, se extendía hacia otra consideración insólita: para ella, la comunidad aledaña de Peguche estaba en proceso de aculturación y desindianización, “gracias” a la instalación y expansión de comerciantes mestizos

en la arteria principal del poblado. Sin embargo, a despecho de ella, pocos años después, los indígenas se consolidaron no sólo en tal parroquia sino también en la red urbana constituida por Otavalo y sus barrios periféricos.

Antes de entrar en explicaciones sobre las causas de este giro, cabe destacar la idea que subyace a las interpretaciones arriba mencionadas: por lo general, se piensa que lo indígena se encuentra reñido con lo urbano; tanto es así que, de advertirse la prensa de indígenas en este ámbito, no se les reconoce otro rango que el de “excepción”, asignándoseles como destino, así mismo, nada más que su aculturación. A la luz de las evidencias que indican más bien la afirmación de grupos indígenas dentro de las ciudades latinoamericanas², conviene más bien formular preguntas en otra dirección: ¿a qué se debe la persistencia socio-cultural de los indígenas en las redes urbanas? y ¿cómo incide tal afirmación indígena en la conformación de

los nuevos imaginarios sociales sobre las ciudades?

En esta perspectiva, en este ensayo, en primer lugar, se discute criterios para abordar las persistencias étnicas en espacios urbanos, para luego entrar en el de los imaginarios sociales alternativos. Una vez efectuada esta revisión, se emprende la caracterización de la situación otavaleña al respecto.

LAS PERSISTENCIAS ETNICAS URBANAS

Esta problemática ha sido ampliamente tratada en las ciencias sociales, sobre todo a partir de las contribuciones de la “Escuela de Chicago”³. Aquí, la etnicidad surgió como criterio de caracterización dentro del esfuerzo por diferenciar a lo “urbano” como una “forma de vida” distinta a la rural. Para Wirth (1988), la modalidad urbana deviene de la concentración, densificación y heterogenización de grandes conglomerados humanos en espacios reducidos, lo que, en su conjunto, genera relaciones despersonalizadas.

zadas, utilitarias, segmentadas, superficiales, transitorias y especializadas. Empujados hacia la movilidad y competitividad exacerbadas, los ciudadanos no quedan con otra alternativa que juntarse según afinidades ocupacionales, de status u origen étnico para resistir esta explosividad social. La etnicidad, en consecuencia, sería tanto efecto como mecanismo asociados a los procesos de adaptación y segregación urbanas que los individuos experimentan en su confrontación diaria por el espacio y el trabajo. El resultado sería un mosaico socio-espacial conformado por territorialidades heterogéneas y desentendidas entre sí.

Esta visión, aunque acierta en recuperar el problema étnico en la constitución de las ciudades, sin embargo, no contiene elementos que permitan identificar las causas estructurales que lo activan. Por ejemplo, con ese enfoque es difícil responder a lo siguiente: ¿de dónde y por qué confluyen en las ciudades los contingentes étnicos? ¿Por qué se establecen jerar-

quías entre uno y otro segmento socio-cultural urbano? ¿A qué procesos socio-económicos se articula la configuración de estos espacios heterogéneos? En favor de esta tesis, se podría al menos reconocer que por primera vez nos hace ver que la constitución de las ciudades está atravesada no sólo por problemas de economía urbana, sino también por contradicciones culturales entre los diversos sectores que los componen.

Por otro lado, las interrogantes abiertas han permitido avanzar hacia una variedad de estudios de caso sobre adaptación urbana y reconstitución de redes sociales de inmigrantes agrupados por afinidad u origen étnico. El salto teórico más significativo, sin embargo, se dio con enfoques más estructurales. El equipo de De Gregori (1986), por ejemplo, al analizar la ciudad de Lima, entregó una propuesta interesante: además de identificar el origen y el sentido de los flujos humanos hacia la metrópoli, establece que los barrios populares se forman a partir de una confrontación o

contraste deliberado con los espacios y símbolos de los barrios “señoriales” o los de pronunciada “modernidad”; más todavía si éstos constituyen un obstáculo real para las actividades de simple subsistencia del advenedizo provinciano. De este modo, para estos autores, los espacios logrados por los migrantes son apropiados no sólo como ámbitos para la producción y reproducción, sino también como paisaje simbólico e identitario. Cada grupo acopia símbolos de sus respectivas tradiciones para enfrentar a su adversario y así apuntalar sus condiciones materiales de vida, precisamente para defenderlas objetiva y subjetivamente del limeño tradicional.

Este enfoque permite detectar no sólo la existencia fáctica de redes sociales o esferas culturales entre los habitantes de las ciudades, sino también de proyectos colectivos, políticos y culturales que confieren sentido y sustancia a sus actividades y reivindicaciones. Dentro de esta línea se ubica precisamente la contribución de Castells (1986):

los espacios urbanos son fruto de la lucha entre grupos sociales que portan, cada cual por su lado, propuestas y significados espaciales vinculados con la posición o trayectoria que cada uno tiene dentro de los procesos históricos y estructurales más globales. Los grupos en el poder, generalmente más antiguos, imponen el uso, significado, formas y funciones urbanos que más convienen a sus intereses, a lo que se contrapone la propuesta de los sectores advenedizos o perjudicados por la posición dominante.

Ahora bien, en tanto cada sociedad maneja no sólo su propio modo de producción, sino que también impone su propio “modo de desarrollo”⁴, en las sociedades capitalistas subsisten constricciones económicas, políticas y culturales que han provocado, respectivamente, la mercantilización, centralización y homogenización del espacio urbano. Las “masas” perjudicadas o dejadas al margen, en consecuencia, al movilizarse para contrarrestar este estilo de desarrollo, se tornan en

“movimientos sociales” el momento en que defienden, por el contrario, intereses que enfatizan la función de uso, la descentralización y la apropiación comunitaria de los componentes urbanos. Su desapego por la problemática del poder, el énfasis en las identidades locales, la independencia de clase y la “apuesta por la vida”, los diferenciaría de los otros movimientos contestatarios más “clásicos”, como el obrero o el gremial. En esta perspectiva, los sectores más tradicionales o marginales, teóricamente, estarían en mejores condiciones para llevar adelante un proceso de auténtica renovación.

En este punto, entonces, no es suficiente quedarse en la mera constatación de la existencia de movimientos sociales urbanos que luchan no sólo por el acomodo espacial o la lucha por servicios, sino que conviene también apreciarlos en la trama de la transformación histórica y estructural. Según esta línea de análisis, nada más pertinente que caracterizar la situación de los indígenas otavaleños urba-

nos no sólo en cuanto a sus formas socio-culturales, sino también en su inserción en la problemática estructural de un país.

LOS INDIOS URBANOS DE OTAVALO

Retornando al trabajo de Frank, cabe reflexionar más sobre el esquema de percepción urbana ya mencionado. Lejos de ser casual, esa división conceptual entre lo urbano y lo rural tiene que ver con la ideología dominante que todavía predomina en el país. Dentro de la clásica contraposición “civilización/barbarie”, por asociación de ideas, lo urbano aparece como el “progreso”, en tanto que lo rural es visto como lo “atrasado”. La urbanización aparece como una misión tendiente a “civilizar” a los “naturales”, lo que significa concentrar la ruralidad dispersa y, en definitiva, eliminar la indianidad mediante la urbanización. Con esta apreciación, entonces, no es raro que no sólo se reprimieran o extirparan las expresiones de cultura campesina en las ciudades,

sino que además se haya negado la condición de “indios” a aquellos que fueron adscribiéndose a las urbes, así hubiesen conservado rasgos que, en lo íntimo, acicalaran su identidad.

La sobrevaloración socio-económica, política y cultural de los espacios “blancos”, en consecuencia, ha tenido por objetivo tanto el aprovechamiento de recursos y mano de obra indígenas, como la negación de sus derechos políticos y culturales. También ha involucrado intentos de combatir todo rasgo de “ruralidad” en los centros poblados para así explotar mejor a la población indígena allí asentada.

No obstante, como ya se había indicado, en la ciudad de Otavalo ha ocurrido un fenómeno especial: los indios se han localizado en ella, pero sin perder su identidad; más bien han reprocesado su identidad como indígenas, sin someterse por completo a los procesos y símbolos urbanos blanco-mestizos; o al menos dándoles otra coloración. Desde luego, ha habido

población indígena desde antaño⁵. Pero es indudable que es sólo durante el “boom” artesanal de los sesentas cuando los artesanos y comerciantes indígenas se lanzan a la “reconquista” de Otavalo, convirtiéndose en un pronunciado sector social, ubicado principalmente en torno a la “plaza de los ponchos”, al norte de la ciudad. El poder económico adquirido gracias al control de la producción y comercialización de artesanías, no sólo les significó a estas familias indígenas mejorar sus condiciones de producción y adquisición de bienes muebles e inmuebles, sino también el acceso a servicios educativos, salud e infraestructura.

Cabe suponer el tremendo suceso que ésto habría provocado en la vieja percepción que sobre los indios tenía la sociedad “blanco-mestiza”. Por cierto, para este sector, Otavalo tenía –y tiene– un significado imbricado en la función terciaria que, por herencia colonial, caracteriza a casi todos los centros poblados serranos de segundo y tercer orden. Nutrida de símbo-

los, formas y funciones “señoriales”, la ciudad transmite todavía a sus habitantes “criollos” el proyecto “civilizador” contrapuesto al de los indios⁶. Verlos instalarse dentro de “su territorialidad”, y para colmo premunidos de un gran potencial económico, no podía haberles provocado otra cosa que un gran impacto emocional, político y cultural.

En esta medida, los indígenas otavaleños estarían apropiándose y llenando de significados nuevos a su espacio urbano en función de su confrontación con los “otavaleños de cepa”⁷. Pero, ¿cómo explicar su afirmación espacial en la ciudad más allá de las ventajas económicas de localizarse cerca de la plaza o de reconstruir redes de solidaridad y apoyo en base a sus tradiciones “rurales”? ¿Por qué se agrupan en una virtual “barriada” y, por otro lado, por qué recrean allí expresiones culturales que no corresponden a la “cultura urbana”?

Dentro del campo semántico ya anotado, Otavalo adquirió

símbolos, formas y funciones que definitivamente excluían al indio. No obstante, existían en su espacialidad resquicios susceptibles de aprovecharse desde la perspectiva de los indígenas. Sobre todo, en cuanto a la apropiación simbólica y real de las plazas de mercado⁸.

Para la percepción “blanco-mestiza”, estos espacios estaban “contaminados” por la indianidad. Esto se traducía en una virtual desvalorización tanto simbólica, como real, como terreno urbano. De allí que para los indios resultara relativamente fácil, atractiva y procesable su adquisición, sobre todo de las áreas aledañas a la ya mentada plaza de ponchos. Desde luego, este espacio, además de ofrecer ventajas comerciales, conservaba cierta línea de continuidad con residencias de antiguas familias de indios urbanos y con las comunidades de los alrededores.

De este modo, como cuna, este resquicio abrió una brecha en el espacio urbano otava-

leño y en el imaginario social de los “blanco-mestizos”. En realidad, ésta se constituía en una flagrante contradicción: si bien se confirmaba la “función comercial” de Otavalo, su cooptación por parte de los indios comprometía por completo su valoración. Paradójicamente, tal función, en manos de los indios, además de no contravenir ni contradecir la propuesta urbana del dominador, oxigenaba la crítica situación económica de los sectores criollos fiscal y civil⁹. Al parecer, aunque se había “civilizado” a medias al indio, convenía tolerar su persistencia étnica como una conveniencia para todos, pese a su alto grado de conflictividad.

Con esta incrustación india, de todos modos, cabía esperar la gestación de un proceso tendiente a colocar al indio en las esferas administrativas o los espacios de representación político-institucional, acorde con su logro económico. Pero ésto chocó abiertamente con el proyecto político del sector dominante, el que de todos controla gran parte de la institucionalidad oficial.

Esto explica entonces que empezara a forjarse al interior de la población indígena, tanto urbana como rural, un movimiento social tendiente a conseguir beneficios no sólo materiales sino también de orden político y cultural al interior de la ciudad.

De este modo, aunque la población indígena del Cantón Otavalo se nucleara políticamente con mayor fuerza en torno a la demanda agraria, también fue apreciable el avance organizativo de artesanos, comerciantes y grupos artístico-culturales en su cabecera cantonal. Pero, cabe una duda: ¿hasta qué punto éste último impulso alcanzó connotaciones de movimiento urbano, al menos en los términos de Castells? En este sentido, ¿existe un proyecto indígena alternativo de transformación de la ciudad de Otavalo?

Aquí existe una complicación: desde la óptica de los indígenas, es difícil delimitar lo que es “urbano”. De hecho, la circunscripción física es complicada: las “comunidades” circundantes

ya han sido atrapadas tanto por el “urbanismo como forma de vida”, como por el fisco estatal. Esto implica relativizar tanto el concepto de lo urbano como la base misma de existencia de un “nuevo movimiento social” a este nivel: la espacialidad indígena es una continuidad entre Otavalo y el cinturón de comunidades agro-artesanales que rodea a la ciudad, lo que convierte a sus expresiones políticas también en una plataforma que recoge como un solo conjunto reivindicaciones tanto urbanas como rurales.

Al sector “blanco-mestizo”, en cambio, esto le significa un virtual asedio indígena la flagrante transgresión de los límites étnicos convencionales, a un grado tal que se le presenta como una verdadera catástrofe civilizatoria¹⁰. Abona esta impresión el que los indígenas hayan llegado a movilizarse no sólo por demandas relacionadas con los servicios o acceso a recursos, sino también –y quizá con mayor fuerza– en torno a la impugnación del sistema de representación política vigente y

la búsqueda de derechos culturales proclives a lo ancestral y comunitario, aspectos que guardan estrecha correspondencia con el proyecto indígena nacional¹¹.

Entonces, aunque sea difícil postular un movimiento social indígena específicamente urbano, es factible verlo como parte de la lucha política que los indígenas han planteado a nivel nacional. De hecho, con la “recuperación” del espacio otavaleño, se ha marcado una pauta que incluye aspectos de enorme significado para el resto del movimiento indígena ecuatoriano:

- a) se ha roto la vieja dicotomía “urbano/rural”, que antes se utilizaba como dicotomía básica y exclusiva para definir lo indio.
- b) el “progreso” y la “civilización” es también accesible a los indios, sin que esto signifique minar su distinción étnica y cultural.
- c) es posible proyectar todo esto hacia una propuesta

de desarrollo nacional, aspecto que constituye la sustancia de la plataforma política del movimiento indígena ecuatoriano.

Con esta contextualización, cabe insistir sobre el papel que correspondería en ella a los indígenas localizados en espacios urbanos del resto del país, sobre todo en lo que concierne a la transformación social del Ecuador.

No se trata de una nueva clase destinada tan sólo a adquirir bienes, expandir el comercio y reproducir el sistema. Desde luego, por sí solo, este “resurgimiento indio” ya expresa un cuestionamiento a una gestión política que contradice las mismas reglas del juego al impedir el acceso a cuotas de representación a los que tienen éxito económico. Su lucha, desde luego, podría canalizarse dentro de los conductos vigentes y, en parte, así han procedido la mayor parte de sus organizaciones. Pero no es suficiente; de allí que hayan proliferado asociaciones de toda índole y formato, tales co-

mo las de artesanos, artistas, comerciantes, educadores y estudiantes, las que, si bien adoptan características similares a las de toda organización urbana latinoamericana, contienen novedosos elementos impugnadores del sistema socio-cultural vigente. Aunque con contradicciones marcadas por un inevitable proceso de diferenciación socio-económica interna, estos indígenas se hallan unificados por la fuerza aglutinante de la etnicidad contestataria. Esta situación, lejos de colocarlos dentro de la ciudad en condiciones de segregación, los articula a una red social y política más amplia, no sólo en términos de ruralidad, sino en cuanto a su condición socio-cultural de pueblos. En este sentido, los indios urbanos, cultos y pudientes, son un factor importante en la contingencia política nacional¹².

Entre tanto, en forma simultánea al cambio de la imagen del indio, el significado de Otavalo se ha ido transformando de una manera dramática. Ante el incremento de indígenas

y el éxodo de las familias blanco-mestizas tradicionales, para cualquier ecuatoriano o extranjero, la ciudad está más representada por lo indígena que por otros símbolos “blancos”. Desde luego, el sector no indígena, con todo el derecho, también pulsa por reelaborar o crear nuevos símbolos que le afirmen en la ciudad de disputa. Pero, lo paradójico es que su esfuerzo inevitablemente tiene que pasar por el referente indio, sea para aprovecharlo como para combatirlo.

Pero esta imagen es engañosa: el poder de decisión todavía está en el sector blanco-mestizo. Por eso no se podría hablar de una auténtica transformación urbana, ya que, en virtud de esta constricción política, las familias indígenas se han visto obligadas a forzar sus costumbres y adoptar los patrones vigentes, ya sea en lo material como en las mismas expresiones de vida y organización social. Las nuevas generaciones de indígenas otavaleños urbanos, de hecho, se encuentran bajo el riesgo de homogenización, pese

al cuidado que existe por mantener rasgos propios dentro de sus círculos familiares. Incluso varios han caído en la dinámica económica mercantilista y explotadora, al punto de convertirse en expresión genuina del “progreso” a la manera “blanca”.

Desde la perspectiva de un proyecto indio global, en consecuencia, ante esta situación y riesgo, a los indígenas urbanos se les presenta una disyuntiva:

- a) “blanquearse”, en términos de asimilar matrices culturales que en plazo mediano bloquearía su propuesta india nacional; o,
- b) apuntalarse en un proyecto indio nacional, el que, además de interesarse por la situación de los demás indígenas del país, asegure sus derechos políticos y culturales al interior de su espacio urbano.

En cuanto al sector “blanco-mestizo”, la disyuntiva tam-

bién es doble:

- a) Entrar en un proceso de recuperación de espacios y símbolos, en abierta confrontación con lo indio; o,
- b) Abrirse a una posibilidad de tolerancia y apoyo a una modalidad de gestión y representación política multicultural.

A LA MANERA DE CONCLUSION

Por todo lo visto, efectivamente, lo étnico es un componente constitutivo de los procesos urbanos contemporáneos; pero, su incidencia no depende tanto de su persistencia “natural”, como de situaciones en que sus rasgos son evocados por grupos sociales concretos para dirimir conflictos relativos a la disputa de recursos y espacios.

En este sentido, los escenarios concretos, sean o no urbanos, constituyen campos de fuerzas, donde los grupos sociales se confrontan no sólo como

entidades étnica, cultural o económicamente adversas, sino como expresión de contradicciones estructurales de mayor escala que asignan sitio y sentido a las confrontaciones locales.

Por eso, en los espacios urbanos confluyen movimientos sociales que buscan plasmar sus propuestas de ordenamiento y semantización urbanos que chocan con las formas, símbolos y funciones urbanas anteriores. Esto configura un campo de fuerzas múltiple y las perspectivas de transformación urbana dependen tanto de esta correlación específica de fuerzas como de las contextualizaciones a nivel nacional. En todo caso, son los movimientos contestatarios los que marcan las posibilidades de transformación urbana, ya sea por su intervención directa, como por el desencadenamiento de un proyecto reactivo del adversario.

Desde esta óptica, la ciudad de Otavalo es un campo de confrontación de fuerzas; pero no de esferas étnicas contrapuestas, sino de múltiples vec-

tores de fuerzas de diverso contenido y peso, donde se dirimen posiciones e intereses de toda índole. Por lo visto, la confrontación no está matizada únicamente por aspectos que tienen que ver con la posición socio-económica de los involucrados, sino también por ingredientes de índole étnica y cultural. De todos modos, en lo que concierne a los indios, su acción es indicativa de lo que está pasando en la sociedad nacional: actualmente está en marcha un proyecto político que, adverso al neoliberal; pugna por la democratización de la sociedad civil, la ampliación de la representatividad política y la afirmación de la diferencia socio-cultural a todo nivel.

NOTAS

- 1 Su trabajo, lamentablemente, se truncó por su abrupto fallecimiento. Sus materiales, fueron aprovechados por John Murra y Aníbal Buitrón. Cfr. Frank, E. op. cit.
- 2 Según el Instituto Indigenista Interamericano, para 1978, la población urbana indígena de América Latina llegaba a los 5 millones (1979). Para varios autores, tales

cifras no reflejan la situación real ya que muchos indígenas ocultan su condición étnica ante las encuestas o censos tanto rurales como urbanos. Los indicadores, además, pecan por ser imprecisos y discriminantes.

- 3 Esta escuela enfoca los problemas sociales urbanos como procesos de adaptación ecológica: los grupos humanos compiten por el espacio disponible y se ajustan a sus constricciones en función a su pertenencia a tradiciones o esferas socio-culturales que determinan su particular forma de asentamiento y vida social. Cfr. Castells (1973).
- 4 Modo en que se combinan la fuerza de trabajo, la materia y la energía. Actualmente coexisten dos modos: el industrial y el informacional. El primero orienta a la sociedad hacia el crecimiento económico, en tanto que el segundo lo inclina más hacia lo tecnológico y la acumulación de conocimiento.

Los países más "avanzados" pertenecen a este último estilo (Castells, 1986: 414 y ss.).

- 5 Varios caciques otavaleños se localizaron en Sarance, que luego adoptó el nombre de Otavalo, para cumplir las funciones asignadas por el aparato colonial. algunas familias actuales son descendientes de esos primeros pobladores indios. (Cfr. Espinoza Soriano, 1988).
- 6 Ver el interesante trabajo de Alvaro San Félix (1974), donde con

- profusión se narra lo que Otavalo significa para los “blanco-mestizos”.
- 7 Caso paradigmático es la reapropiación del monumento a Rumiñahui, en el parque central de la ciudad. Pese a haber sido colocado por ediles indigenistas de los años sesentas, ahora es objeto de homenaje indio todos los años, dentro de su perspectiva de reivindicar la plaza como un “antiguo centro ceremonial indígena”.
- 8 Otavalo cuenta con tres mercados: además del de artesanías, hay uno de comestibles que actualmente ha sido readecuado como espacio cerrado. También hay una plaza para la venta de animales en el sector San Juan Capilla, en la periferia Oeste de la ciudad.
- 9 El mercado turístico, abierto por los indios, significa ingresos tanto para el municipio como para el resto de actividades terciarias en manos de los mestizos (transporte, finanzas, comunicación, etc.). La propia imagen “digna” del indio otavaleño ha beneficiado al conjunto de la ciudad, la que como atractivo turístico es calificada como “la más amable del Ecuador”.
- 10 Nada más complicado para los jóvenes mestizos de Otavalo, que ver a los indios en carro y cortejando por extranjeras, aspectos “embleáticos” de lo que querrían tener, pero que no pueden alcanzar no sólo por la falta de medios, sino por la condición socio-cultural.
- 11 En ésto, los indígenas ecuatorianos estarían relativizando la propuesta de Evers (1986) en cuanto a las características de los “nuevos movimientos sociales”. Asumiendo el discurso de la CONAIE, los indígenas otavaleños estarían gravitando explícitamente en torno a la problemática del poder.
- 12 Los otavaleños, a nivel político, no solo han incursionado en la dirigencia indígena regional y nacional, sino también en cargos públicos de alto nivel.

BIBLIOGRAFIA

- CASTELLS, Manuel
1973 *Problemas de Investigación en Sociología Urbana*, Siglo XXI Eds., México.
- CASTELLS, Manuel
1986 *La Ciudad y Las Masas: Sociología de los Movimientos Sociales Urbanos*, Alianza Editorial, Madrid.
- DE GREGORI, I. et. al.
1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo*, IEP, Lima.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1988 *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV y XVI. El Testimonio de la Etnohistoria*, Tomo I, Curiñán, IOA, Otavalo.
- FRANK, Erwin
1994 “La (Re) conquista Indígena del Otavalo Urbano”, Doc. inédito, Otavalo.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAME-
RICANO

1979 *Anuario Indigenista*, Vol. XXXIX,
México.

SAN FELIX, Alvaro

1974 *En lo Alto Grande Laguna*, IOA,
Otavalo.

WIRTH, Louis

1988 "El Urbanismo como Forma de
Vida", en Fernández, M. (comp.).
Leer la Ciudad, Icaria, Barcelona.

*Renneé Minnaar**

**INTERACCION
ENTRE ETNICIDAD Y
GENERO:
Ser hombre o mujer
indígena en Otavalo
(Ecuador)**

* Doctoranda en Antropología en la
Universidad de Leiden, Holanda.

**Los conceptos de etnicidad y
género**

Dentro de la antropología social y cultural existe actualmente un gran interés por la interacción entre los procesos mundiales de homogeneización cultural y el crecimiento del número de grupos étnicos que reivindican su identidad cultural. Etnicidad es un concepto complejo, con significados e intereses variados a distintos niveles y para diferentes actores sociales. Dentro de la discusión científica sobre etnicidad, se acentúa con fuerza la dinámica del proceso en el cual se realiza la construc-

ción de la identidad cultural (o. a.: Graburn, 1976; Morin, 1983; LeBot, 1983; Appadurai, 1986; Stephen, 1991; Binsbergen, 1992; Hannerz, 1992). Binsbergen define identidad como “la percepción del Mismo construido socialmente como miembro de un grupo” (1992). Esta definición se refiere tanto a la subjetividad del miembro del grupo mismo como a influencias de un contexto social más amplio. La etnicidad permite a los grupos circunscribir su propia identidad a través de la creación de límites entre ellos mismos y otro grupo, por medio de interacción (Barth, 1969). En cualquier momento esta demarcación se puede reconsiderar y modificar. Particularmente en la última década, los encuentros progresivos entre poblaciones, tanto directos por desplazamiento físico de individuos y grupos, como indirectos por los medios de comunicaciones de masa, han contribuido a diversas reformulaciones de identidades culturales a un ritmo acelerado. Esta adaptación se realiza y obtiene su significado en los niveles interaccionales de

simbólica y discursos, de prácticas diarias y de experiencia subjetiva.

Un ejemplo interesante de la interacción entre identidad étnica y la manipulación e incorporación de elementos de culturas ajenas ocurre en Otavalo, un cantón en el norte de los Andes ecuatorianos. Allí, desde hace unas décadas, la población indígena local explota con mucho éxito la artesanía textil y su comercialización a nivel internacional. De esa manera, los indígenas se ven progresivamente involucrados en un proceso mundial de uniformidad cultural. No obstante, de otra parte, utilizan explícitamente la identidad indígena a fin de enfatizar y delimitar su propia identidad y cultura. Sobre todo en la última década, los cambios socio-culturales han tomado un ritmo acelerado. Esto es provocado también por el número creciente de indígenas que migran temporalmente a Europa y a los Estados Unidos, donde logran mejorar considerablemente su situación

financiera como músicos o negociantes de textiles.

Hasta los años sesenta, la organización socio-cultural y económica de Otavalo se distinguió muy poco de otras regiones andinas: los indígenas vivían en comunidades relativamente cerradas en el campo, figuraban en la parte más baja de la escala social y estaban sometidos a la explotación y discriminación por la población blanco-mestiza. Contrariamente a otras zonas de los Andes, donde las comunidades indígenas se vieron incorporadas al sistema de la hacienda durante la Colonia, la mayor parte de los indígenas en Otavalo lograron mantenerse como dueños de sus tierras y, así, asegurarse de una relativa autonomía (Casagrande, 1976). Su artesanía textil se desarrolló a través los siglos y gozó de una fama creciente. En los años cincuenta, el Gobierno ecuatoriano generó proyectos con el objeto de fomentar el turismo: los indígenas otavaleños y su mercado hicieron parte de las atracciones promocionadas. De esta época datan también los

primeros programas de desarrollo, destinados al fomento de la comercialización de la artesanía textil. De estas iniciativas aprovecharon especialmente las comunidades más cercanas a las zonas urbanas, hacia donde se dirigieron con sus artículos para una clientela no indígena (Parsons, 1945; Salomon, 1973; Villavicencio, 1973; Walter, 1981). En los años cuarenta, hombres (y unas pocas mujeres) indígenas empezaron a vender su artesanía en las ciudades más grandes, otros viajaron hacia Colombia y Venezuela.

En los años setenta, los indígenas más prósperos se aprovecharon del turismo creciente. En la última década, el número de pequeños comerciantes en el mercado ha provocado una intensa competencia, lo cual ahora impide ganarse la vida únicamente con esta forma de negocio. Los indígenas enriquecidos por el textil y el turismo han extendido sus actividades hacia el terreno del comercio con el Occidente. Un reciente fenómeno constituyen los grupos de música: hombres jóvenes que salen

para Europa o los Estados Unidos con el fin de ganar en “dólares”. La ascensión social y económica se da en gran parte por medio del comercio.

Dentro de estas transformaciones, los significados de la etnicidad están experimentado cambios importantes para los indígenas. En la Colonia estuvieron considerados por los blanco-mestizos como seres inferiores, una visión que alteró sustancialmente en sentido negativo su propia percepción del Mismo. Sin embargo, en la última década, la identidad étnica a obtenido un contenido explícitamente positivo para una parte creciente de la población indígena en la región de Otavalo, esto a causa de los éxitos económicos visibles de un número de familias, como por la influencia del Movimiento Indígena en el Ecuador. Los significados de la identidad cultural obtuvieron una dimensión adicional: una fuente de beneficios y de estatus (Villavicencio, 1973; Walter, 1981).

Graburn (1976) distingue una identidad interna, externa y prestada. La interna sirve para el fortalecimiento de la cohesión entre miembros del grupo, basándose en un sistema simbólico reconocible y, generalmente, referido a un pasado glorioso: los valores y costumbres atribuidos a este pasado pueden ser tradiciones históricamente reales o un “invento de tradición” (Hobsbawm & Ranger, 1983). La identidad externa implica la presentación hacia el exterior. Los elementos étnicos no solamente son cruciales para un comercio lucrativo con extranjeros sino también, muchas veces, los productores intentan enfatizar ciertos valores de su cultura que estiman importantes y así manifiestan la exclusividad del grupo étnico. La identidad prestada está basada en la introducción de nuevos símbolos, generalmente originarios de profanos que gozan de un estatus elevado (Graburn, 1976). Con la población indígena de Otavalo se encuentran estas tres dimensiones. Al mundo exterior se presenta una imagen de

tradiciones auténticas, de solidaridad étnica, de reciprocidad y de una cultura artesanal secular. La identidad prestada incluye la selección de nuevos valores, costumbres y símbolos, introducidos particularmente de la clase media occidental o blanco-mestiza. Se ven incorporados dentro de la cultura indígena y tienen efectos en las relaciones sociales locales. La definición para la organización interna concierne al uso de una lengua propia y la participación obligatoria en instituciones sociales y culturales locales (Villavicencio, 1973). No obstante, aquí dentro se filtran en un lento proceso las contradicciones de nuevas formas de diferenciación y estratificación sociales.

Desde el momento en que los indígenas empezaron a viajar hacia el Occidente, valores y costumbres de la propia sociedad experimentaron transformaciones profundas, se abjuraron o se vieron especialmente acentuados. Sin embargo, reformulaciones de la identidad cultural están estrechamente relacionadas a intereses específicos.

El desarrollo socio-económico en Otavalo crea diferentes oportunidades para los miembros de diversos grupos locales: indígena y mestizos, productores de artesanía y comerciantes, población urbana y rural, mujeres y hombres. La manera en que individuos y grupos atribuyen forma y significado a su identidad, está ligada con oportunidades socio-culturales y económicas específicas. En este sentido vale dedicar atención particular a la interacción entre procesos de transformaciones sociales y cambios en la situación respectiva de mujeres y hombres. Es que en la construcción de identidad étnica, el género juega un papel crucial. "Género" implica la construcción histórica y social de feminidad y de masculinidad. De una parte considerable, el género estructura la organización social en el seno de una sociedad determinada y está basado en la creación de diferencias entre los sexos. Estas son presentadas como diferencias biológicas y, como tales, van gradualmente a formar parte del pensamiento, de la percepción y de la conducta

diaria. El proceso de diferenciación de sexo va junto con una valorización desigual de lo que es considerado como femenino y masculino, esto generalmente en favor de los hombres (Komter, 1990). Las diferencias jerarquizadas, interiorizadas por ambos sexos como siendo “naturales”, justifican la distribución asimétrica de derechos y deberes, acceso desigual a recursos, una conducta (social) diferenciada, esferas separadas de trabajo y una participación diferente en las estructuras de decisión.

En los procesos de transformación social y económico, las ideas sobre género cambian, tanto en las mujeres como en los hombres. Así es en todas partes, los procesos históricos complejos como colonialismo e imperialismo tuvieron efectos profundos en relaciones sociales y formas de organización en sociedades no occidentales. Dentro de este contexto en un lento proceso social, el contenido de género y las ideas sobre feminidad y masculinidad cambiaron, esto también en relación con

clase, casta, etnicidad y religión (para América Latina, ver e.o.: Nash & Safa, 1980; Perú, Chile: Deere, 1985; Perú: Silverblatt, 1987). Así, muchas veces, las mujeres desempeñan una función simbólica en la definición de la identidad cultural. Veremos que dentro de la cultura indígena en Otavalo, eso se manifiesta en: el vestido, la identificación de las mujeres con la tierra, la asociación, basada en género, con ciertos valores, principios e ideas sobre la manera en que la organización social debe estar reglada y modificaciones en los criterios para ganar respeto, prestigio y estatus. En las prácticas cotidianas, la división sexual del trabajo, la toma de decisiones y la base económica experimentan cambios importantes. También, la experiencia subjetiva de etnicidad difiere entre mujeres y hombres.

Las transformaciones socio-económicas tienen como efecto que ciertas diferencias entre los sexos desaparecen, otras se mantienen y también se crean nuevas diferencias. Bourdieu (1972) utiliza la noción de

doxa para la evidencia, y por esta invisibilidad, con las cuales las estructuras jerárquicas quedan intactas: la asimetría de las relaciones sociales está anclada en percepciones inconcientes de un orden “natural” y “evidente”. Risseeuw (1991) amplía esta noción para incluir género: mantener las ideas diferenciadas sobre “el eterno masculino” y “el eterno femenino”, vinculados con una diferencia de valoración, perpetúa el orden jerárquico que no se rebate.

Sin embargo, la interiorización de la diferenciación de género no quiere decir que las prácticas cotidianas son expresiones mecánicas de estructura social. Hasta cierto nivel, individuos y grupos siempre habrían podido actuar de modo diferente del que lo hacían en realidad. No obstante, las posibilidades de escoger están limitadas y definidas por una multitud de factores, entre los cuales están etnicidad y género (e.o. Bourdieu, 1972, 1979). En Otavalo también, las mujeres disponen de diferentes opciones que los hombres y, de acuerdo a esto,

adaptan (concientemente o no) sus estrategias. Su interpretación de etnicidad se funda en otros intereses que los significados en vigencia entre los hombres, intereses que defienden óptimamente con todos los recursos de los cuales ellas disponen.

Los datos en este ensayo fueron obtenidos de una investigación antropológica de seis meses en Otavalo, espaciada entre los años 1991 y 1993. Se acentúan especialmente las transformaciones de género y de etnicidad dentro de la zona urbana. En primer lugar, allí las transformaciones se realizan con mayor velocidad. En segundo lugar, una comparación entre las áreas urbana y rural no solamente muestra diferencias religiosas en los significados de etnicidad y de género, sino también los efectos de los cambios sociales en relación de parentesco y redes sociales de mujeres y de hombres. Entonces, por razón práctica de delimitación, etnicidad y género en el seno de las comunidades más aisladas no entran mucho en cuenta. En

los temas tratados se describen únicamente los aspectos más característicos de la interacción entre etnicidad y género. A fin de administrar justicia a la complejidad de este proceso, es necesario un análisis mucho más detenido para las diferentes dimensiones de simbólica y discurso, de prácticas cotidianas y de la experiencia subjetiva.

Ideologías de género en los Andes

En cada sociedad existe una interacción entre las ideas sobre el modo en que la organización social debe estar regulada y la posición que individuos y grupos ocupan en ella. El desenvolvimiento de género entre los indígenas de los Andes está estrechamente vinculado con sucesivas transformaciones históricas. La cosmovisión de la población andina ya data de antes del dominio incaico, la cual estuvo basada en las nociones de complementariedad y de oposición lo que, entre otras cosas, se traducían en términos de feminidad y masculinidad: cada elemento en el universo tenía su

pareja de sexo opuesto. Formalmente esto implicó que las mujeres dispusieran de la mitad del cosmos (Harri, 1985; Silverblatt, 1987; Sánchez Parga, 1990). El mundo de los dioses reflejó la organización cotidiana de la tierra. Illapa, el dios del trueno, del rayo y de la conquista, era el antepasado de los hombres y dominó el universo. Las mujeres descendieron de Pachamama, su pareja opuesta, quien simbolizó la tierra y la vida. Este lazo de parentesco garantizó a ambos sexos el derecho independiente a recursos naturales y materiales como el acceso a las tierras comunales. El sistema de herencia pasó igualmente por linajes paralelos de género (Harri, 1985; Silverblatt, 1987; Sánchez Parga, 1990).

El parentesco con Pachamama ató a las mujeres a todas las tareas, haciendo alusión a la tierra y a la defensa de la vida. Sin embargo, aparte de algunas actividades singularísimas, la división sexual de trabajo generalmente se manifestó en forma poco rígida (Murra, 1980, La-

piedra, 1985, Silverblatt, 1987). Además, las labores de las mujeres eran consideradas más como una contribución a la reproducción de la sociedad local que como un servicio privado para el conjunto (Silverblatt, 1987). Las capacidades de procreación y de lactación por parte de las mujeres no les impidió el acceso a funciones activas en el seno de la comunidad. Parteras y curanderas gozaron de un respeto considerable y en las ceremonias religiosas destinadas a las diosas, las mujeres jugaron un papel predominante. No obstante, parece que la base más prominente para su autoridad era su autonomía económica. Hay cronistas que hacen mención de curacas femeninas, pero la escasez de información no permite comprobar si se trata de excepciones.

Aunque los incas transformaron ideológicamente las diferencias de género existentes en una jerarquía de género, la organización social dentro de las comunidades pudo mantenerse en gran medida. En cambio, en la Colonia, esta se destruyó to-

talmente. Valores de mercado y propiedad privada sustituyeron principios de reciprocidad y de redistribución, mientras la complementariedad de género se vio puesta frente a la ideología de género del machismo, que calificaba legalmente a las mujeres como seres inferiores a los hombres. La ley española prohibió toda forma de acción autónoma fuera del terreno doméstico; las parteras y las dirigentes de ceremonias religiosas fueron perseguidas por brujería. Idealmente, el estatus de las mujeres en general se vio reducido al papel de ama de casa, esposa y madre. La individualización de la propiedad les volvió vulnerables para el abuso de poder de parte de los hombres, la ley aceptó únicamente la descendencia patrilineal y la obligación de dominio patrilocal debilitó las redes mutuas basadas en el parentesco de las mujeres (Silverblatt, 1987).

Las demandas tributarias punibles y la sustracción excesiva de la fuerza de trabajo masculina en las comunidades indígenas, ejercieron una alta pre-

sión en el principio de complementariedad: la responsabilidad del proceso de producción en el seno de las comunidades cayó en gran parte en las espaldas de las mujeres. También trabajaron en las haciendas: ordeñaron las vacas y en los períodos de labores agrícolas intensos fueron contratadas, ganando solo la mitad del sueldo que obtenían los hombres. La situación actual ha provocado que la carga laboral de las mujeres sobrepase largamente la de los hombres (Rosero, 1975; Silverblatt, 1987).

Después de la Independencia, la situación de los indígenas cambió apenas. Nuevas transformaciones solo ocurrieron en los años cincuenta con la influencia creciente del capitalismo que introdujo nuevas ideas: la valorización del hombre como matenedor de la familia, el cuidado interno de manejo de la casa y de los hijos como la tarea explícita de mujeres, el estatus en sí mismo por ganar dinero y del individual enriquecimiento material. En el seno de la sociedad andina la acumulación financiera era sobre todo

un elemento de las responsabilidades masculinas, para poder cumplir con las obligaciones socio-culturales (Villavicencio, 1973). No obstante, las transformaciones de las últimas décadas en Otavalo han aflojado los límites de las comunidades relativamente cerradas y han agudizado las diferencias de clases en el seno del grupo étnico; además, las nuevas oportunidades han beneficiado particularmente a los hombres. Esta situación ha provocado que la valorización del trabajo doméstico y productivo de las mujeres esté desmoronándose en medida creciente, así como su base de toma de decisiones y su relativa autonomía económica.

Migrantes

Una de las actitudes que más llama la atención de la población indígena en Otavalo, es el rápido proceso de acumulación material individual en y cerca de la zona urbana; esta prosperidad solo pudo llevarse a cabo a través de la intensificación de los contactos con el mundo exterior. En especial la

reciente migración hacia el Occidente ha provocado transformaciones drásticas en valores, normas y costumbres que existen en el seno de la sociedad indígena, lo que conlleva también nuevas interpretaciones de la identidad cultural. En consecuencia, vale distinguir entre indígenas que se han enriquecido por su trabajo laborioso a través del tiempo y aquellos que en poco tiempo tratan de ganar mucho dinero en Europa o en los Estados Unidos. Este último grupo consiste generalmente en hombres relativamente jóvenes, casados o no. Una parte de ellos experimenta el acto de viajar como un medio para obtener derecho a un estatus más elevado; sin embargo, hay también un número de mujeres que migran temporalmente, en general son jóvenes y solteras. Las mujeres casadas salen eventualmente con su esposo que, a menudo, ya estaba anteriormente en el Occidente. Muy pocas mujeres dejan al marido en Ecuador y viajan solas o en compañía de uno o de algunos amigos/as y/o parientes.

Parece que no existe una regla general que defina si o cuales mujeres pueden viajar. La tradicional división sexual de trabajo, hasta cierto nivel relativamente flexible, siempre ha permitido desviaciones de los modelos sociales corrientes. Las mujeres indígenas nunca han sido recluidas en una casa por motivos de un tabú explícito. Igual que los hombres, venden su parte de la producción doméstica en el mercado, generalmente algunos cultivos agrícolas o productos artesanales realizados por ellas. Muchas veces, muchachas jóvenes y solteras trabajan como domésticas en Otavalo y Quito. Para la investigación de Parsons en Peguche, una comunidad otavaleña, su informante principal era una negociante indígena casada, de treinta años, con tres hijos, que en los años cuarenta viajó hacia Quito para la venta de sus artículos (Parsons, 1945). Igualmente, ella y su hija hicieron parte de las cuatro mujeres que, en torno de 1950, fueron enviadas a los Estados Unidos por el entonces Presidente del Ecuador, en el marco de un progra-

ma de desarrollo con el objetivo de fomentar la artesanía textil. No obstante, en ese momento ya era viuda, lo que le proporcionó un estatus especial dentro de la cultura indígena; es impreciso si habría podido salir tan fácilmente como mujer casada, aunque por su fuerte personalidad, manifestada en el trabajo de Parsons, no parece improbable.

Es evidente que la migración de las mujeres depende de varios factores, y no implica únicamente el tomar la decisión para ello, pues las mujeres siempre tienen que pedir autorización a sus padres o a su esposo; también, la familia piensa que hay más peligros en el extranjero para las mujeres que para los hombres. Muchos hombres salen la primera vez en grupo y ganan su dinero en el Occidente haciendo música en la calle o en base de contratos. Desde muy jóvenes, casi todos los varones aprenden a tocar un instrumento de música; aparte de algunos instrumentos rítmicos y el canto, las mujeres están excluidas de hacer música en la cultura

andina. Esta distinción se acepta en ambos sexos como un hecho indudable. Los hombres que salen por primera vez, se sienten seguros cuando van con un grupo de músicos, de esta manera pueden ubicarse en el Occidente con menos riesgos y en situaciones difíciles pueden ayudarse entre ellos. Para las mujeres la venta de artesanías es la única opción abierta, lo cual exige una inversión financiera importante y conlleva más inseguridad en cuanto a su mantenimiento en el Occidente. En el extranjero, las mujeres solteras generalmente se relacionan también a un grupo; de una parte, esta situación funciona como respaldo y ofrece beneficios económicos pero, de otra, menoscaba su independencia, ya que muchas veces los hombres juegan un papel directriz y adoptan una actitud innecesariamente protectora.

Casi siempre, los padres autorizan más fácilmente a su hija a migrar que los maridos a su esposa. Muchas mujeres casadas de hasta cuarenta años quieren viajar a los Estados

Unidos o Europa, sin embargo, son relativamente pocas las que salen efectivamente. El obstáculo más explícito constituye la maternidad y las labores domésticas, relacionadas con el cuidado y crianza; ambos sexos experimentan como “normal” y “natural” que por esta razón, las mujeres deban quedarse en el ámbito familiar. Las mujeres que dejan a sus hijos y salen al extranjero como lo hacen los hombres son “malas madres”, mientras “malos padres” no existen. Sin embargo, en esta justificación para la distribución desigual de deberes y derechos se destaca una contradicción: es que la vinculación exclusiva entre los hijos y sus madres no constituye un hecho evidente dentro de la cultura andina, sobre todo cuando el período de lactancia ha terminado; además, un número creciente de mujeres reduce la lactancia hasta un año máximo. Hijas e hijos cuidan a sus hermanos menores, mientras hay niños que por cualquier razón son criados por sus padrinos, lo cual no constituye una excepción. Algunas mujeres que via-

jan al Occidente dejan a sus hijos con la familia, sobre esto, nadie se expresa en términos negativos; entonces, el argumento que las mujeres tienen que quedarse en su hogar por causa de la maternidad no encuentra una base explícita en la cultura andina, pero sí se lo utiliza con el fin de controlar su espacio de movimiento.

En la práctica, las mujeres disponen de menos medios de poder que los hombres para migrar sin autorización, aparte del rechazo directo por parte de los hombres, las inversiones considerables para el viaje exigen la contratación de un préstamo. Ya que las parejas conyugales indígenas siempre disponen de una cuenta en común en el banco, ambos tienen que firmar para poder obtener un préstamo. Si el hombre quiere un préstamo, su esposa no se niega a firmar, lo contrario si ocurre. También el ambiente social ejerce más presión sobre las mujeres que sobre los hombres. Una mujer que deseaba acompañar a su marido a los Estados Unidos escondió su pasaporte con la in-

tención de no devolverlo antes que su propio préstamo se hubiese arreglado, por presión de su familia se moderó. Muchas mujeres de más de cuarenta años consideran como algo cierto que el sufrimiento constituye el destino de una mujer, un hecho al cual es inútil resistirse. Sin embargo, las mujeres más jóvenes de la ciudad, de diversas maneras empiezan a rebelarse contra este tipo de evidencias. Según su concepción, la identidad indígena puede muy bien combinarse con la extensión de sus derechos.

Matrimonio y sexualidad

En la zona urbana y las comunidades cercanas, la edad de las mujeres para casarse es de dieciocho y veinte años; generalmente, hay libre elección del pretendiente para ambos sexos. Entonces, las mujeres solteras que viajan al Occidente son muy jóvenes, la mayor parte de ellas vacilan mucho frente al matrimonio, pues la idea de pasar los días dedicadas a las tareas domésticas les alegra muy poco. Aunque dentro de la so-

cialidad indígena el matrimonio continúa a ser la norma, el deseo de no casarse (de momento) es más aceptado que anteriormente, ya que antes prevaleció la suposición que las mujeres voluntariamente solteras eran libertinas. Son especialmente las madres quienes dan la razón a sus hijas cuando estas se relacionan con un hombre solo de una edad más avanzada. No obstante, la idea que una mujer decidiera conscientemente quedarse soltera es inimaginable, el principio de complementariedad impide un pensamiento en términos de individuos.

Por eso, el divorcio no armoniza con la organización social de la cultura indígena. Por influencia de la iglesia católica, la anterior institución del *sirviñacu* casi desapareció en Otavalo¹. Es notorio que en especial las mujeres indígenas de la primera generación que se instalan en la ciudad, vigilen severamente la virginidad de sus hijas hasta la bendición del matrimonio católico; rechazan el concubinato con el argumento que eso atenta contra las tradiciones in-

dígenas. Para los varones, las reglas son más flexibles con respecto al concubinato (temporal): es bueno que los hombres tengan más experiencia. Cuando las mujeres solteras se embarazan, sobre todo se culpa a ellas: "las mujeres disponen de la llave". Sin embargo, por este motivo las madres no impiden la migración a sus hijas. En las comunidades más aisladas, las normas respecto a la sexualidad y la virginidad son menos rígidas: eso corresponde más a la cultura andina.

Garcilaso de la Vega escribe que los Incas llevaron a las futuras sacerdotisas de su comunidad natal con la edad de ocho a diez años, a fin de tener certeza sobre su virginidad (1976), eso podría indicar que las niñas ya muy jóvenes tuvieron contactos sexuales. De otra parte, en la zona rural ocurre que las niñas de doce años están obligadas a casarse sin poder rechazar. Sin embargo, allí no existen prejuicios contra madres solteras.

Las mujeres solteras que viajan al Occidente por sus pro-

pios medios se distancian de manera relativamente fácil de las normas morales. En el extranjero, algunas viven con un compañero masculino, de lo cual pueden o no informar a su familia; se inclinan por la utilización de píldoras anticonceptivas y consideran como bastante normal tomar tales decisiones por ellas mismas. Parece como si las prescripciones católicas con respecto al matrimonio y a la virginidad armonizaran insuficientemente con la cultura andina para poder arraigarse profundamente. Aparte de eso, muchas mujeres dicen que disfrutaban mucho del acto sexual. Originalmente, los niños no obtienen educación sexual y frecuentemente las mujeres piensan que tienen su período fértil durante la menstruación.

La mayor parte de los hombres, también los más jóvenes de ellos, desaprueban a las mujeres solteras que tienen contactos sexuales. Una indígena casada que había viajado sola a Europa y se instaló en el apartamento de una amiga otavaleña y su novio, fue llamada la aten-

ción por el hermano de su cuñada sobre el hecho de vivir con una “mala mujer” que permanecía en concubinato; como resultado tuvo que buscar otra vivienda. Siempre, las mujeres pueden ser llamadas al orden por familiares masculinos, incluso parientes lejanos o compadres. Los hombres consideran que está bajo su control la sexualidad femenina, como un elemento de su propia cultura. Tampoco les gusta que las mujeres indígenas gocen del sexo, porque eso podría constituir un motivo para dejar todas las inhibiciones. Cuando hablan de “ambiente podrido” en Otavalo, se refiere sobre todo a las mujeres que, según la opinión de los hombres, se ponen demasiado exigentes con ellas mismas y tratan de limitar la libertad del esposo.

Con respecto a su propia sexualidad, los hombres son mucho más tolerantes, la ideología de género del machismo ha contribuido considerablemente a eso. Aunque el adulterio siempre ha ocurrido entre la población andina, el control so-

cial constituyó un remedio efectivo para restringirlo. La poligamia durante la época de los Incas valió únicamente como un privilegio para la élite (Silverblatt, 1987). Dentro del machismo, la virilidad de un hombre se mide en su mayor parte en función del número de mujeres conquistadas por él y la cantidad de hijos provocados. Hoy en día, los hombres indígenas experimentan sus relaciones extramatrimoniales como un hecho evidente y esta actitud la relacionan con su cultura. El argumento para no aceptar una conducta similar en las mujeres concierne a la responsabilidad de ellas en la sociabilidad de los hijos: tienen que dar buen ejemplo. Ambos sexos consideran este razonamiento como evidente, sin tomar en cuenta que los padres también (incluso los ausentes) dan un ejemplo.

Ciertas mujeres, en especial en la ciudad, empiezan a exigir una relación monógama por parte de los hombres o reflexionan sobre el divorcio. Como se mencionó anteriormente, el divorcio no aparece en el sis-

tema de pensamiento de la cultura andina, sí ocurre que el marido y la esposa se separan, puede ser el hombre o la mujer que abandona al conviviente: Los hombres salen por causa de otra mujer, en cambio si las mujeres salen por motivo de otro hombre, no es excepción que dejen a sus hijos con el padre. Al contrario, si salen para huir de una situación invivible para ellas (muchas veces frecuente, grave consumo de alcohol y maltrato físico), llevan a sus hijos. En los últimos años hubo algunos casos de divorcio en donde la iniciativa emanó de la esposa. Con esto deshonran a su familia, incluso en el caso de la joven indígena que descubrió que su marido se había casado otra vez en España. En serios conflictos entre esposa y marido, la familia trata de remediar. La tendencia todavía existe, especialmente con la generación mayor de cuarenta años, de concebir al matrimonio en primer lugar como una alianza entre dos familias, un reforzamiento de relaciones sociales dentro de las cuales las nociones

de cooperación y de reciprocidad juegan un papel crucial.

Relaciones sociales, prestigio y alcohol

En la cultura andina, las relaciones sociales y de parentesco apenas se distinguen. Por medio del sistema de compadrazgo introducido por los españoles, los extranjeros considerados importantes (y entonces, útiles) pueden incorporarse en la estructura familiar de los indígenas. Los vínculos de parentesco crean derechos y deberes definidos para todos los miembros. Aunque desde los años cuarenta, la estratificación social empezó a agudizarse, mecanismos característicos para la sociedad andina como la solidaridad, cooperación y reciprocidad impidieron la acumulación material individual. El prestigio de una familia se determinó, ante todo, por su participación en actividades sociales y culturales y por la compra de tierras. Para sobrevivir como miembro social del grupo, cada matrimonio era obligado a patrocinar uno de los costosos cargos reli-

giosos, impuestos por los españoles.

El estatus conseguido con esto, o el menosprecio y el aislamiento social en caso de no cumplir sus obligaciones, concernía a los dos sexos. El hombre, como jefe de familia, tuvo la tarea de reunir el financiamiento necesario, en cambio si la mujer aportó el dinero, el esfuerzo no fue valorizado y se lo consideró solo como despilfarro (Villavicencio, 1973). Su contribución obligatoria procedió de la responsabilidad de la administración y distribución de la producción doméstica. Entonces, la preparación de la comida para ocasiones ceremoniales debe considerarse más dentro de este cuadro que solo como simple componente de sus actividades domésticas. La anfitriona organiza la ayuda de sus parientes femeninos para la preparación de los alimentos y calcula las cantidades necesarias. Contrariamente a los hombres, las mujeres representan la estabilidad y el bienestar económico de la familia, lo cual debe ser considerado como de abundancia

(Lapiedra, 1985). Si falta comida y bebida se lo reprocha a ella. También es parte de su responsabilidad, junto con parientes femeninos, servir la comida a los invitados. A menudo, el anfitrión también contribuye a la distribución de los alimentos; igualmente, toma la iniciativa de servir las bebidas alcohólicas. El principio de responsabilidad implica que los parientes no solo prestan ayuda en la preparación, sino también traen comida y bebida.

El uso colectivo del alcohol funciona como un componente crucial para la consolidación y la reproducción de los vínculos sociales, el rechazo a tomar alcohol es visto como el rechazo de la relación misma.

Los últimos años, tanto la variedad de bebidas alcohólicas como la cantidad servida aumenta, por la mayor inversión de los indígenas prósperos. La costumbre andina de beber hasta que todas las botellas queden vacías o hasta que ya no se pueda andar, hace subir, más todavía el uso del alcohol. Aunque

dentro de la comunidad indígena siempre hubo una cantidad considerable de ocasiones para reforzar las relaciones sociales, estas se han extendido en las últimas décadas: actualmente, elecciones presidenciales, año nuevo, navidad, la primera comunión y la vuelta del Occidente de un pariente constituyen nuevos motivos de celebración. Las mujeres también toman mucho, pero sobre todo en fiestas y casi nunca tanto como los hombres. Las mujeres borrachas lloran frecuentemente y buscan apoyo entre ellas; a veces se ponen verbalmente agresivas: tienen entonces disputas, sobre todo entre madre e hija o entre suegra y nuera. En el primer caso son generalmente las hijas que han viajado y ya no quieren cumplir con las normas habituales; algunas veces las mujeres pelean entre ellas. Los hombres borrachos se ponen físicamente violentos y se descargan particularmente en su esposa, las lesiones corporales que causan pueden ser tan graves que la mujer debe ser hospitalizada o muere por las heridas. Las mujeres siempre han aceptado la

violencia como un derecho evidente del marido. Aunque con seguridad son indiferentes a esta norma, generalmente se defienden poco del esposo: dicen que en este caso “sabe pegar más duro”, solo cuando la mujer está muy borracha devuelve los golpes; sin embargo, en general esperan hasta que el marido vaya a dormir. Cuando se despierta ya no se acuerda de haber maltratado a su esposa y si algo o alguien lo lleva a su memoria, es el alcohol que sirve como justificación. La embriaguez es considerada por todos los indígenas como un fenómeno normal y no constituye un motivo de vergüenza. A pesar de la agresión, las mujeres tienen que guardar su lealtad con el marido, si por embriaguez cae en el suelo, la esposa se sienta al lado, como dice: por temor de robo o violencia por parte de los mestizos. A medida que el matrimonio envejece la agresión disminuye en intensidad.

La violencia física es inherente a la cultura andina y resulta del principio de complementariedad y oposición. Entre ele-

mentos opuestos existen armonía como hostilidad (Harris, 1985; Sánchez Parga, 1990). Este antagonismo entre los sexos ya se manifiesta cuando un hombre núbil muestra su interés en una mujer determinada de la manera tradicional. En primer lugar la sigue y llama su atención, si ella no se pone negativa trata de quitar su pachalina (manta). La mujer tiene que resistir, incluso si decide aceptar al hombre como esposo. En este caso, (finalmente) dejará simplemente su pachalina. Entonces, el principio de la relación ya está acompañado de lucha, aunque es mutua. Por eso, las mujeres no se quejan de los golpes en sí, sino sobre el carácter excesivo. Esta agresión se vincula estrechamente al alcohol. En la vida cotidiana enojo y violencia se desaprueban fuertemente en la cultura andina. En estado sobrio, los hombres indígenas se muestran generalmente apacibles y respetuosos, pero cuando están borrachos se comportan de manera tiránica como jefes de familia. En una situación tan explosiva, las mujeres consideran más prudente resignarse y

servir incondicionalmente al marido (o al padre) que ponerse agresivas también. Evidentemente, en este caso ya no se trata de un principio de complementariedad, hasta las mujeres sintieron la necesidad de pasar a la contraviolencia. Sin embargo, eso ocurre muy poco y algunas mujeres dijeron que devolver los golpes les daría vergüenza.

No obstante, las indígenas con mucho éxito económico, empiezan a tener sentimientos ambivalentes frente a la manera tradicional de consolidar las relaciones sociales. De una parte, los vínculos de parentesco guardan su significado privilegiado, de otra parte, el bienestar individual obtiene más prioridad que aquello de la comunidad. Las relaciones familiares pueden ofrecer seguridad y apoyo pero también funcionar como obstáculo. Sin embargo, la ambivalencia tiene diferentes bases para mujeres y hombres. Los hombres critican sobre todo el principio de la redistribución material obligatoria, aunque todavía consideran las inversiones financieras, especialmente en

fiestas, como algo positivo, pero empiezan a experimentar las relaciones con parientes menos prósperos como una carga. Rechazan el patrocinio de cargos y hablan de manera despectiva sobre otras instituciones culturales como “son indígenas no más”. Particularmente en la ciudad, las mingas ya no realizan, la manera actual de construir una casa necesita el trabajo de un contratista en vez de ser un esfuerzo colectivo del grupo social y la huaccha carai (o: caridarta carancapac)² a lo sumo, aún juega un papel en el día de los difuntos. Dentro de todas las instituciones, la participación de las mujeres era considerada como importante.

El interés director de los hombres concierne de manera creciente en la acumulación material dentro de la propia familia y, a menudo, la manifestación de la riqueza hacia el exterior. Nuevos símbolos de estatus y de prestigio se toman en especial del capitalismo occidental. Invierten preferentemente en la compra de casas, carros, aparatos electrónicos, educación de

los hijos, reinversiones en turismo, la artesanía textil y otras empresas independientes. Un número de autores enfatiza en la compra de tierras, pero en la ciudad parece que la tierra apenas tiene prioridad. El domicilio urbano ya constituye una fuente de estatus en sí. Desde que se dejó de hacer vestidos para uso doméstico, la compra de ropa cae también bajo la responsabilidad de los hombres; para las mujeres traen telas del extranjero, su calidad indica prosperidad y aumenta el estatus de la pareja, el anacu tradicional manifiesta la identidad étnica. En cambio, vestidos costosos occidentales aumentan el estatus de los hombres, mientras demuestran su “indigenidad” por medio de una trenza y un sombrero particular. Sin embargo, se oponen vehemente a la idea de que las mujeres indígenas también usen ropa occidental. El argumento es que les sentaría mal y que ellas mismas tampoco lo querrían. No obstante, un número de niñas indígenas empieza a desarrollar una preferencia por lo trajes de “footing” y uniformes escolares.

Evidentemente las mujeres también experimentan la prosperidad creciente como algo importante. No obstante, su ambivalencia con respecto a las relaciones sociales contiene elementos menos materiales. Eso vale en especial para aquellos que han ido al Occidente. De una parte, siempre pueden contar con la ayuda práctica y moral, particularmente de parientes femeninos, de otra parte, este apoyo se limita al cuadro de la estructura social vigente. Las mujeres que quieren sustraerse de las normas, valores y costumbres existentes tropiezan generalmente con incomprensión y desaprobación, tal situación deja ver su ámbito social como altamente asfixiante. Dentro de ciertos límites, los hombres disponen de la más grande libertad para apartarse de los modelos fijos.

Las mujeres empiezan también a relativizar el evidente papel del alcohol para la cohesión social del grupo. Su crítica se dirige particularmente al factor financiero, a la agresión como resultante de la embriaguez

y a la disminución en los hombres de la responsabilidad de la familia porque ellos, según la opinión de las mujeres, prestan demasiada prioridad a las relaciones fuera de la casa. Al contrario, los hombres rechazan esta crítica, desde un punto de vista de respeto a las tradiciones. Sin embargo, frente al principio de complementariedad se muestran mucho menos “indígenas”: las mujeres se ven puestas ante una creciente intensidad de trabajo, tanto a nivel productivo como doméstico. Dentro de este proceso, su base de prestigio se desmorona.

La división sexual del trabajo, toma de decisión y propiedad

La interacción entre diferentes ideologías y discursos de género en Otavalo tuvo también efectos drásticos en la división sexual del trabajo, la base económica y el poder de decisión. Este punto provoca contradicciones.

La importancia económica creciente de la producción textil en ciertas comunidades

contribuyó al descuido de la agricultura, una de las bases fundamentales para la autonomía y prestigio de las mujeres, que mientras tuvieron acceso autónomo a la tierra desempeñaron funciones importantes de administración y distribución. Sus propiedades también les garantizó la participación en la toma de decisiones en asuntos agrícolas y ofreció una base estable para la sobrevivencia material de la familia; dentro del desarrollo actual se priva de este recurso de autobastecimiento a las mujeres. Los indígenas en la zona urbana ya no se ocupan de la agricultura. Esta situación reduce el papel productivo de las mujeres a las actividades artesanales, de prestigio más bajo. Los hombres consiguen nuevos recursos, por lo cual el trabajo pagado pasa en su mayor parte a sus manos. Autores que han descrito los acontecimientos de los últimos cincuenta años en Otavalo definen, sin excepción, el trabajo de tejer como una actividad masculina (p.e.: Parsons, 1945; Salomon, 1973; Villavicencio, 1973; Pita, 1985). No obstante, estudios históricos

muestran que las mujeres debieron mucho de su prestigio a la artesanía del tejido (Garcilazo de la Vega, 1976; Murra, 1980; Silverblatt, 1987). Durante la Colonia las mujeres fueron forzadas a producir vestidos para el comercio con España, aunque esto estuvo legalmente restringido a los hombres (Silverblatt, 1987). Sin embargo, la participación en instituciones no indígenas no sirvió como base de estatus en el seno del propio grupo (Lapiedra, 1985).

Según varios autores, existió dentro de la artesanía del tejido en las comunidades andinas una división sexual de trabajo que, entre otras cosas, correspondió con la fuerza física necesaria, la complejidad del trabajo y el tipo de telar (e.o. Rosero, 1975; Harris, 1985; Lapiedra, 1985). Pero la confección para el consumo doméstico perdió mucha importancia por la compra creciente de artículos industriales, mientras el tejido para el mercado obtuvo siempre más prioridad. Los cambios en el destino de la producción y las innovaciones tec-

nológicas ocasionaron modificaciones en la división sexual del trabajo: con la comercialización creciente, las actividades artesanales se transforman generalmente en especializaciones masculinas.

Este proceso también tuvo lugar en Otavalo. A principios del siglo veinte, algunas comunidades iniciaron la fabricación de casimires. A causa del trabajo barato de los indígenas, esta empresa resultó extremadamente lucrativa. Ya que la tela no pudo producirse con el tradicional telar de cintura, el primer telar de pie introducido por los españoles apareció en las comunidades indígenas en 1917 (Parsons, 1945). Muy pronto, un número creciente de hombres empezó a dedicarse a la fabricación de casimires. Entre las mujeres, su contribución textil se redujo fundamentalmente al lavado, cardado e hilado de la lana. Tradicionalmente, hilar fue parte de las labores de las mujeres mientras se realizó con el huso. Con la introducción de la rueca los hombres también empezaron a hilar para el mercado

(Parsons, 1945; Villavicencio, 1973; Pita, 1985).

El proceso de migración que se puso en marcha de los años cuarenta, provocó como consecuencia que las mujeres tuvieran que asumir algunas tareas masculinas en la agricultura y en la artesanía, entre ellas el control de la producción de tejidos por obreros asalariados y trabajadores domésticos. Al final de los años sesenta, los indígenas más afortunados empezaron a mecanizar su producción. El manejo de las máquinas era definido como trabajo de hombres y significó un sueldo mucho más elevado que la labor de costura de los artículos hecho por mujeres. Sin embargo, la migración al Occidente llevó otra vez a cambios en las ideas sobre el trabajo específico de ambos sexos: hoy en día, las mujeres también saben manejar las máquinas de tejer. En la zona rural, las viudas y madres solteras tratan de ganarse la vida con la fabricación de tapices en el telar de pie. Las mujeres casadas hablan de esto con cierta vergüenza: aunque entre

ellas, las más jóvenes son capaces de tejer, continúan considerando esta tarea como trabajo de hombres.

La obligación impuesta por la sociedad andina que los hombres deben entregar los recursos para la reproducción de las relaciones sociales, las nuevas concepciones que provienen del capitalismo determinan que los hombres tienen que generar la mayor parte de los ingresos. De otra parte mantienen el modelo de gastos andino, según el cual las mujeres garantizaron la sobrevivencia material de la familia por medio de su contribución equivalente a la producción. Aunque las mujeres de buena gana quisieron hacer un trabajo mejor pagado, casi no hay oportunidades de cumplir con estas expectativas (p.e: sueldos más bajos que los hombres, trabajo doméstico, desempleo). También su contribución necesaria al comercial textil, actividad con la cual los hombres ganan dinero en el extranjero va en detrimento de sus propias fuentes de ingreso. Muchas mujeres, esposas o madres que se

quedan en Otavalo, se ocupan de la compra, del acabado, de la exportación y, a veces, de una parte de la producción de las mercaderías. El estatus actual del dinero y de la persona que lo posee provoca que, a menudo, los hombres ya no consideren las labores de las mujeres como trabajo. A causa de la subvalorización de la responsabilidad doméstica y de los ingresos marginales de las mujeres, los hombres empiezan a reprocharles que no trabajan. Una identificación creciente con el discurso dominante de género hace que mujeres mismas se inclinen a calificar sus actividades como poco valederas. Las que han estado en el Occidente experimentan sus labores comerciales como más interesantes y se ponen a cuestionar la anterior vigencia de sus actividades. Así aspiran obtener los mismos derechos que los hombres, esperan más responsabilidad con respecto a la familia por parte de su marido y se quejan que este apenas está dispuesto a contribuir con las obligaciones domésticas. Este grupo estuvo confrontado al fenómeno que

los hombres occidentales actualmente contribuyen más o menos a tales labores. Aunque en el Occidente, los hombres indígenas se ven obligados a cocinar, lavar y limpiar, rechazan realizar trabajos domésticos a su regreso a Otavalo. Su temor de hacer el ridículo ante el ambiente social por la ejecución de tales actividades, parece sobre todo resultar de la interacción con el machismo que califica estas labores como trabajo inferior de mujeres.

Al descontento de las mujeres contribuye también que muchos hombres que vuelven del extranjero hacen pocos esfuerzos para manifestarse en el mercado de trabajo ecuatoriano, esto a causa de las ganancias insignificantes. Hacen deporte entre ellos y, cuando empiezan a aburrirse, algunos hacen un breve viaje comercial a unos de los países de la región latinoamericana. Lo anterior flexible división sexual del trabajo, cede en medida creciente el sitio a una definición más rígida de lo que cuentan como tareas explícitamente “femeninas” y “mas-

culinas”, y reduce las funciones de las mujeres a las de una ama de casa con ingresos marginales extra. Las tareas para la preparación de reuniones sociales apenas encuentran una base en su autoridad económica anterior, particularmente con las generaciones más jóvenes. Los cargos religiosos en donde las mujeres tuvieron derecho al mismo respeto y prestigio que los hombres se califican actualmente como despilfarro de dinero, por ambos sexos.

Sin embargo, algunas mujeres en la ciudad empiezan a reclamar por la evidente contribución femenina a la producción y aspiran a réditos provenientes de la manutención masculina de la familia. Contrariamente a la opinión de los hombres, esto implica para ellas que el marido tiene que mantener a su esposa y a los hijos; generalmente, se trata de mujeres de familias prósperas que nunca han viajado y que reciben ayuda en el hogar de parientes femeninas menos afortunadas. El argumento principal para no desear ser responsables de los ingresos

domésticos, tiene que ver con las escasas oportunidades para las mujeres de cumplir con la sobrevivencia material de la familia. No obstante, el trabajo realizado gratis por ellas en favor del comercio textil, las vuelve más dependientes que antes. Nunca están seguras si los hombres enviarán dinero, cuánto, cuándo y para qué necesidades. El modelo de gastos, separados por sexo, puede provocar que frente al exterior las familias manifiestan un alto grado de lujo mientras para las necesidades diarias apenas hay ingresos suficientes. Los cambios en la base económica hacen que los hombres se vean obligados a entregar una contribución en dinero a la familia. Frecuentemente, esta suma no basta, lo cual crea tensiones mutuas.

Contrariamente al pasado, las mujeres ya no tienen la visión de los gastos hechos por su esposo; ellas, tradicionalmente, administraron las finanzas. Para todas las compras el marido tuvo que pedir dinero. Evidentemente, puede dudarse del poder real que tuvieron las

mujeres de rechazar los pedidos, pero sí les permitió la manipulación, por ejemplo, diciendo que acabaron de gastarlo. Aunque, actualmente, las cuentas en el banco están a nombre de ambos cónyuges, las mujeres no pueden disponer libremente de ese dinero para uso doméstico. También las compras considerables durante el matrimonio son propiedad de la mujer y del hombre, sobre todo los bienes inmuebles. Sin embargo, mujeres y hombres pueden decidir de manera autónoma sobre propiedades que les pertenece explícitamente a ellos. Así, una mujer consideró la venta de su máquina de tejer a fin de migrar al Occidente contra la voluntad de su marido.

No obstante, el mejor acceso de los hombres a los nuevos recursos económicos, les permite una mayor autonomía que a las mujeres. Esta situación provoca que la base de la toma de decisión disminuya para las mujeres, lo cual las vuelve más vulnerables frente a las arbitrariedades de su esposo. Entonces, las mujeres dicen que quisieran

abandonar al marido, aunque raramente reflexionan en concreto sobre esta posibilidad. Su resignación no solo se determina por los mecanismos severos del control social; los factores económicos juegan igualmente un papel. Las propiedades en nombre de ambos cónyuges constituyen bienes indivisibles porque están destinados como herencia para los hijos, así que no pueden venderse con el fin de entregar a las mujeres un capital propio para empezar una empresa. Además, muchas mujeres están acostumbradas a su bienestar material, mientras una existencia independiente las reduce generalmente a la marginalidad. Al contrario, si es el marido el que abandona a su esposa, nada le inhibe para continuar su vida de la misma manera. Puede empezar más fácilmente una relación con otra mujer o se instala en casa de sus padres que tampoco le imponen restricciones.

Un alto nivel de educación no garantiza a las mujeres la certeza de encontrar trabajo bien pagado. Hay pocos em-

pleos en Otavalo y, además, casi todos los puestos están ocupados por mestizos. En la ciudad, frecuentemente, las mujeres indígenas tienen mejor educación que su esposo. Sin embargo, contrariamente a otros grupos indígenas en el Ecuador, los de Otavalo dan muy poco valor al nivel de educación: aunque el analfabetismo es visto como inferior, consideran los estudios ante todo como un acceso a una carrera comercial afortunada. La mayor parte de los varones en la ciudad siguen algunos años de colegios y después migran al Occidente, las niñas deciden a menudo abandonar al fin de la primaria. Hoy en día, las madres ejercen más presión que los padres para que sus hijas vayan al colegio. Así, esperan que un diploma ofrezca más oportunidades para ganarse la vida. En el caso que las niñas decidan continuar sus estudios, están más decididas a terminarlos que los varones, lo cual también sucede de manera creciente con la educación universitaria. Sin embargo, apenas pueden conseguir prestigio con sus estudios y cuando se casan, rom-

pen con su formación como un hecho evidente a fin de dedicarse al trabajo del hogar.

Tensiones y resistencia

Elementos evidentes en una cultura se afectan por un engrandecimiento del horizonte. En Otavalo, esto se produce en especial por el desarrollo de la artesanía de tejidos, del turismo y de la migración. Valores y costumbres de la propia sociedad y de culturas ajenas se comparan. Sin embargo, constatamos que mujeres y hombres utilizan criterios diferentes para la selección y el rechazo de elementos culturales en la reformulación de la identidad indígena. De ellos se desprende que los procesos de género están estrechamente vinculados con transformaciones sociales más amplias. No obstante, la rapidez del proceso de cambio en los últimos años permite apenas la construcción gradual de una síntesis cultural, dentro de la cual nuevos elementos se incorporan de una manera que obstruye lo menos posible la lógica de la organización social exis-

tente. Por esto, las transformaciones recientes en Otavalo provocan percepciones, interpretaciones y reacciones individualmente determinadas. Las contradicciones flagrantes que resultan de este proceso dentro de los discursos y entre los discursos y la práctica diarias, se disimulan y se legitiman siempre menos convincentemente.

Con respecto a la toma de decisión, la medida de libertad y el despliegue económico relacionado con el prestigio, las oportunidades creadas están generalmente en favor del hombre. Un hombre puede también imponer restricciones a su esposa para impedir, en lo posible, el engrandecimiento de su horizonte y así tratar que su propia interpretación de "indígena" tenga aceptación como definición absoluta. Las capacidades procreativas de las mujeres y, asociado con ellas, su responsabilidad "natural" del cuidado y de la crianza de los hijos, constituye uno de los argumentos más fuertes para el control de su libre movimiento. De otra parte, la esfera de influencia de

las mujeres en terrenos diferentes de la maternidad y el trabajo doméstico, se vio restringido considerablemente. Entonces, se comprende que muchas mujeres no quieren compartir esta responsabilidad con el marido, refiriéndose a la incapacidad masculina “natural” de cuidar a los hijos.

Por las nuevas actividades que la migración tiene para las mujeres, su autoconciencia aumenta inevitablemente: en este sentido son importantes los contactos con las autoridades oficiales, lo que anteriormente fue parte del terreno de los hombres y para lo cual las mujeres eran consideradas como incapaces, sobre todo a causa de su educación defectuosa o ausente. Actualmente, se dan cuenta de tener más capacidad de lo que pensaban o que se les hacía creer. Además, las mujeres que han viajado traen nuevas ideas sobre la interpretación de la identidad étnica en la sociedad indígena. Experimentan más resistencia que los hombres en los esfuerzos de introducir recortes de la definición de

identidad cultural según sus propios intereses. No obstante, ejercen influencia sobre otras mujeres, particularmente en la zona urbana.

Contrariamente a la idea común en el seno de la sociedad nacional, las mujeres indígenas en Otavalo no aparecen como imponentes. Es irónico que precisamente la parte blanco-mestiza de la población les describe como esposas incondicionalmente obedientes, siempre llevando cargas pesadas y pasivamente sufriendo la agresión física de sus maridos (ver también: Buitrón, 1956). En cambio, Parsons menciona el caso de una mestiza “que aceptó órdenes de su esposo como nunca lo hiciera una indígena” (1945). Un criterio que se puede escuchar frecuentemente y que sirve para demostrar el consenso de las mujeres con la violencia de su marido, dice así: “cuando un hombre pega a su esposa y otra persona interviene, ella dirá que tiene el derecho de golpearla, justamente por ser el marido”. ¿Sin embargo, se puede hablar de consenso si una sociedad

ofrece apenas otras alternativas que la resignación? Se mostró que las mujeres indígenas en Otavalo se expresan de manera diferente e irradian más autoconciencia en ausencia del hombre. Se dan cuenta del trabajo más que los hombres, tanto en sus "propias" tareas como en su contribución al trabajo con el cual su esposo gana dinero, y manifiestan su descontento por el hecho "que solo compra alcohol". También están convencidas de disponer de mejores capacidades para el negocio que los hombres y, frecuentemente, se quejan indignadas de la torpeza de su marido en las transacciones comerciales. Su conciencia innegable de dignidad parece estar relacionada a la socialización de los niños indígenas (ver también: Poeschel). Ya desde la edad de cuatro años, tanto a las hijas como a los varones se les hace gradualmente responsables del ejercicio de labores domésticas y productivas, aun cuando en este trabajo cometan errores, su contribución es respetada y tomada en serio. Generalmente, la educación se la da en forma pacífica: los ni-

ños tienen muchos derechos y pocos deberes, el proceso de aprendizaje se efectúa más por imitación espontánea que por instrucciones explícitas. Los niños permanecen en todas las conversaciones de adultos; su participación en el ciclo doméstico es total. Desde la edad de diez a doce años, la contribución a las labores en el hogar por parte de los varones disminuye considerablemente, en esta edad, las niñas son capaces de tomar el gobierno de la casa, mientras los varones trabajan más con los hombres en la agricultura y la artesanía.

La relación creciente de los indígenas con el mundo exterior provocó que, desde los años cuarenta, los padres empezaron a enviar a sus hijos a la escuela, sobre todo a los varones. Esto implica que el analfabetismo es más elevado entre las mujeres que entre los hombres de la generación mayor. Una identificación creciente con la valorización social dominante del nivel de educación, contribuyó a la inferiorización de las mujeres, tanto por ellas mismas

como por parte de los hombres. Además, la enseñanza constituyó una institución por medio de la cual las nociones explícitas del machismo penetraron en el sistema de percepción y en el pensamiento de la sociedad andina.

Dentro de la situación actual, los hombres tratan de defender y extender sus privilegios refiriéndose tanto a la anterior organización social de las comunidades cerradas, como a nuevas oportunidades ofrecidas por un individualismo creciente. La importancia de las relaciones sociales y, con esto, el alto uso colectivo del alcohol ya no cumplen la misma función que antes. Para su sobrevivencia social y económica, los indígenas especialmente en la ciudad, son actualmente menos dependientes de valores como la solidaridad, reciprocidad, cooperación y redistribución. La apelación a la importancia de las relaciones sirve en especial para legitimar las actividades de distracción de los hombres. Sin embargo, exigen a su esposa

una conducta tan devota como la de su madre.

Las mujeres también utilizan, en lo posible, los recursos que disponen para defender sus intereses. La base de su confianza en sí misma es lo que aprenden las mujeres indígenas en su niñez se manifiesta en numerosas situaciones. Hay el ejemplo de una mujer que se negó a enviar mercadería a su esposo en Europa, porque él nunca le mandó dinero. Finalmente, el marido se vio forzado a regresar a Otavalo y a restringir la venta de artesanías al mercado nacional³. Es notable la rapidez con la cual las mujeres indígenas en Otavalo logran transformar su autoconciencia latente en una actitud altamente asegurada, tan pronto como los nuevos procesos sociales les ofrecen un mínimo de espacio, esto las lleva hasta nuevas situaciones drásticas como tomar la decisión de migrar, sola o no, al Occidente.

NOTAS

- 1 Entre la población andina precedía un período más o menos largo de concubinato al matrimonio formal. Ya que la unidad doméstica constituyó la base económica dentro de la cual la contribución de ambos sexos tuvo un valor igual, la duración y la estabilidad de la alianza entre mujer y hombre era de una importancia fundamental: el bienestar de toda la comunidad dependió de esta unidad. El *sirviñacu* sirvió para descubrir si la pareja se entendió, un criterio esencial a fin de asegurar la estabilidad. Si no había respetado mutuo era posible que los conyuges se separan, aunque hubiera hijos de esta unión. Después de la ceremonia matrimonial formal, el control social contribuyó al mantenimiento de la continuidad de la pareja, una continuidad en el sentido de acceso a recursos (e.o.: Harris, 1985; Sánchez Parga, 1990).
- 2 La institución para conmemorar a los muertos. Cada semana los indígenas van al cementerio donde se distribuye comida; se ofrece a los que rezan por el alma del difunto.
- 3 Información obtenida de H. Jaramillo, antropólogo del Instituto Otavaleño de Antropología.

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, Arjun
1986 "Introduction". In: *The Social Life of Things: commodities in cultural*

perspective/ A. Appadurai (ed.).
Cambridge: Cambridge University
Press.

BARTH, Fredrick
1969 "Introduction". In: *Ethnic Groups and Boundaries/* F. Barth (ed.).
London: Allen and Unwin.

BINSBERGEN van, W.M.J.
1992 *Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen Staat en Traditie*. Inaugurele rede, Vrije Universiteit Amsterdam.

BOURDIEU, Pierre
1972 *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève: Droz.

1979 *La Distinction*. Paris: Editions de Minuit.

BUITRON, Aníbal
1956 "Situación económica, social y cultural de la mujer en los países andinos". In: *América Indígena*, XVI, 2: 83-92.

CASAGRANDE, Joseph B.
1981 "Strategies for survival: the Indians of Highland Ecuador". In: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador/* N.E. Whitten jr. (ed), pp 260-278. University of Illinois Press.

DEERE, Carmen D.
1985 *Rural Women and State Policy: the Latin American agrarian reform experience*. Working Paper 81, University of Massachusetts.

GARCILASO DE LA VEGA, "El Inca"
1976 *Comentarios Reales de los Incas (1609)*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

- GRABURN, NELSON H. H. (ed)
1976 *Ethnic and Tourist Art: cultural expressions from the Fourth World*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- HANNERZ, Ulf
1992 *Cultural Complexity: studies in the social organization of meanings*. New York: Columbia University Press.
- HARRIS, Olivia
1985 "Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y de la mujer". In: *Allpanchis*, 25: 17-43.
- HOBSBAWM, Eric & Terence Ranger (eds)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: University of Cambridge.
- KOMTER, Aafke
1990 *The Macht van de Vanzelfsprekendheid: relaties tussen vrouwen en mannen*. 's-Gravenhage: VUGA.
- LAPIEDRA, Aurora
1985 "Roles y valores de la mujer andina". In: *Allpanchis*, 25: 43-65.
- LEBOT, Yvon
1983 "Les idiologies du retour et la question indienne". In: *L'indianité au Pérou, Mythe ou Réalité?/CNRS (ed)*. Paris: CNRS, pp 117-167.
- MORIN, Françoise
1983 L'indianité comme Nation contre l'Etat". In: *L'indianité au Pérou: Mythe ou Réalité?/CNRS (ed)*. Paris: CNRS, pp 193-225.
- MURRA, John V.
1980 *The Economic Organization of the Inka State*. Greenwich, Connecticut: Jai Press Inc.
- NASH, June & Helen I. Safa (eds)
1980 *Sex and Class in Latin America: women's perspectives on politics, economics and the family in the Third World*. New York: Bergin.
- PITA, S.E. et al
1985 *Artesanía y Modernización en el Ecuador: análisis de la situación socio-económica de la artesanía ecuatoriana: perspectivas de desarrollo y políticas de fomento*. Quito: CONADE-Banco Central del Ecuador.
- PARSONS, Elsie C.
1945 *Peguiche: canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press.
- POESCHEL R., Ursula
1985 *La Mujer Salasaca: su situación en una época de reestructuración económico-cultural*. Quito: Abya-Yala.
- RISSEEUW, Carla
1991 *Gender Transformation: Power and Resistance Among Women in Sri Lanka: the fish don't talk about the water*. New Delhi: Ajay Kumar Jain.
- ROSERO de, Nancy
1975 *Le travail de la Femme en Equateur: la petite paysannerie de la Sierra*. Mémoire en vue du Diplôme de I le Cycle. Paris: Université Paris III.
- SANCHEZ P., José
1990 *¿Por qué Golpearla? Ritual, Estética y Ética en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP.

SILVERBLATT, Irene

1987 *Moon, Sun and Witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

STEPHEN, Lynn

1990 *Zapotec Women*. Austin: University of Texas Press.

VILLAVICENCIO, Gladys

1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo, Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

WALTER, Lynn

1981 "Otavaleño development, ethnicity and national integration". In: *América Indígena*, 41, 2: 319-337.

*José Echeverría Almeida**

**“SOY UN GRANO DE
MAIZ BOTADO EN EL
CHAQUIÑAN”¹**

¹ **Chaquiñán:** sendero de a pie.
Chaqui = pie; ñan = camino.

Introducción

En la investigación antropológica ecuatoriana, comúnmente, hemos dado mayor importancia al análisis descuidando a la analogía, que por parecernos muy familiar la hemos dejado en segundo plano. La sabiduría popular está llena de imágenes, de comparaciones, que pueden ofrecer pistas para entender mejor al ser humano en cada dominio de su vida diaria. La comunicación con los demás y con nosotros mismos puede ser más interesante, si logramos entender el movimiento metafórico que caracteriza a ca-

da contexto cultural. El presente artículo pretende ilustrar cómo el estudio de la metáfora ayuda a conocer mejor a la gente, especialmente en su experiencia interior.

Un día, por casualidad, mientras negociaba la compra de unos instrumentos de telar a don Rafael Conejo, artesano de la comunidad de Peguche, Otavalo, Ecuador, indígena de unos 65 años de edad, aproximadamente, como respuesta a mi insistencia en lograr una rebaja en el precio de las piezas de telar que quería comprarle, comenzó a lamentarse de su situación, de cómo era la vida antes, de lo caro que están las cosas ahora y de cómo él, "Don Rafael", se había quedado solo, sin familia. Metáforas, símiles, metonimias, sinécdoques salían espontáneamente de sus labios. "Soy un grano de maíz botado en el chaquiñán" dijo de pronto, con voz cansada, mezcla de resentimiento y de conformidad. La frase me impactó y un halo de solidaridad envolvió el ambiente. Lógicamente, don Rafael no estaba consciente, al menos, así me pa-

recía, de que había construido un tropo. Mi interlocutor, apenas había traspasado el umbral del total analfabetismo, sabía garabatear su nombre y entendía lo más elemental de las cuatro operaciones: suma, resta, multiplicación y división.

Como escribió Leach (1985: 14), "la comunicación humana se realiza por medio de acciones expresivas, que funcionan como señales, signos y símbolos" y como lo demuestra el caso que estudiamos, la falta de escolarización no es un impedimento para que el individuo pueda manifestar su propia experiencia a través de tropos.

Don Rafael, con sus expresiones, creó en mí una total adhesión a su causa y, además, consiguió venderme los artículos artesanales en el valor fijado por él.

Debo confesar que mi atención a todo lo dicho por el artesano, estaba estimulada por el curso "Simbolismo y Metáfora" (Fernández, FLACSO, Sede Ecuador, 1992). Normalmente,

no sabemos escuchar al otro y siempre tratamos de imponer nuestro verbo. Esta experiencia personal me hizo pensar: cuán poco hemos aprovechado los científicos sociales, antropólogos, sociólogos, en utilizar estos tropos como un medio para conocer mejor a la gente, especialmente en su experiencia interior.

Todos hemos observado que en los seres humanos hay una resistencia en nombrar a las cosas por sus propios nombres. Se recurre a sustitutos eufemísticos, a la analogía, a los sinónimos, se inventan nombres y términos nuevos.

Los individuos hacen tropos en una forma espontánea, utilizando los nombres de las cosas que les son familiares. No es una construcción artificial. No hay una selección de términos o palabras como si fuese un deber escolar. No hay una búsqueda intencional de adornar el lenguaje o de dar "color" al discurso, a la manera de los literatos; tampoco son tropos elaborados de manera forzada (Ri-

coeur 1977: 98-99). En muchas ocasiones, es una manera natural de expresar momentos especiales de la vida. A este nivel, creo que no hace falta ser genios (Cfr. Aristóteles 1964) para hacer tropos; esta particularidad, como dice Ricoeur (1977: 125) es la forma constitutiva del lenguaje.

De acuerdo a la edad, vamos seleccionando algún ser para equipararnos con él. En la infancia, por ejemplo, nos identificamos con animales; en la adolescencia, con algún personaje de la farándula, del cine, del deporte.

Comúnmente, cuando no logramos explicarnos algún fenómeno, recurrimos a imágenes, a analogías. La sabiduría popular es en este sentido, una explicación, a su manera, de todo lo que ocurre en la vida diaria. El tropo no puede ser tratado simplemente como algo literario; el antropólogo debe ir más allá de la forma, descubrir al hombre, entender su mundo, ese mundo, a veces misterioso, que solo puede ser comprendi-

do a través del lenguaje figurado; como escribe Barthes (1975: 14).

...parece cada vez más difícil concebir un sistema de imágenes o de objetos cuyos significados puedan existir fuera del lenguaje: para percibir lo que una sustancia significa, necesariamente hay que recurrir al trabajo de articulación llevado a cabo por la lengua: no hay sentido que no esté nombrado, y el mundo de los significados no es más que el mundo del lenguaje.

Por esto, el antropólogo debe averiguar el significado del léxico que se utiliza en cada lugar, en cada dominio de la vida cotidiana (Frigolé 1987; Fernández 1990, *inter alia*). Y, tomando a la inversa la crítica que hace Herbert Marcuse a los filósofos lingüistas (Barthes 1975: 7), en la investigación antropológica es necesario preocuparse realmente por el lenguaje establecido, hacerse cómplice de esa realidad, pero únicamente hasta

entenderla.

El tropo re-descubre la realidad, por esto, en el lenguaje figurado podemos descubrir aquello que no percibimos directamente con nuestros sentidos. Hacer un tropo es “una realidad que es al mismo tiempo, física, fisiológica y psíquica, individual y social” (Barthes 1975: 19). Es una necesidad que pone en movimiento el ingenio urdidor de voces y modos de decir. Como expresa Guiraud (citado por Rodríguez 1979: 16), las palabras “son siempre etimológicamente motivadas”.

El hacer metáforas, como decía Aristóteles, no es cuestión de aprender de otro, hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza (1458-1459: 102) y precisamente, estas relaciones de semejanza están en íntima relación con su propia experiencia. Como señaló Fernández (Clases FLACSO, Sede Ecuador 1992), la comunicación con nosotros mismos y con los demás se opera a través de analogías, de comparaciones, de sustituciones, todo, poniendo

en juego las propias experiencias.

Comúnmente, antropomorfizamos y zoomorfizamos las cosas, buscando los términos más adecuados para describir una determinada realidad. La metáfora está siempre al centro del entendimiento humano. En este orden de cosas, a veces logramos una comunicación científica, pero las más de las veces nuestra comunicación es crítica; es decir, nos entendemos en base a la experiencia, es una comunicación en comunidad, a nivel micro, y en este caso lo importante es el consenso, la solidaridad y no la verdad, el conocimiento científico.

Como he señalado anteriormente, estas frases “bonitas”, no pueden ser escuetamente recopiladas, como si se tratara de un trabajo literario. Su importancia está estrechamente relacionada con la cultura, en general, y con el contexto, con los elementos y circunstancias que le acompañan, en particular.

Es el contexto y la intencionalidad los que permiten establecer si en el proceso de la comunicación actual se está usando la palabra en su acepción propia o en la figurada. Aunque, como dice Ricoeur (1977: 172), las palabras tienen una significación permanente por la cual designan ciertos referentes y no otros, es importante para nuestros propósitos antropológicos superar el nivel meramente semántico.

El contexto hay que entenderlo en su relación compleja; la unidad de situación en que participan los interlocutores. Interpretar el contexto explícito: la expresión entera, con sus correlatos, gestos, alusiones a la situación concreta. Penetrar en el contexto verbal: el texto de naturaleza estrictamente lingüístico que rodea al sintagma, palabra o frase (Cfr. Slama-Cazacu 1970, citado por Rodríguez 1979: 25).

El significado de nuestras palabras está siempre en función del contexto en el cual se pronuncian y de acuerdo a los

campos léxicos y dominios (Fernández 1990). A este respecto, Lakoff (citado por Alverson 1991: 96) tiene razón en algunos detalles, cuando expresa que el significado en el lenguaje es parte de la significación de la experiencia, la base de lo cual es preconceptual o pre-predicativo.

Malinowski propuso la noción de “contexto de situación”; insiste este autor que la concepción del contexto “debe rebasar los límites de la mera lingüístico y trasladarse al análisis de las condiciones generales en que se habla una lengua...” (citado por Rodríguez 1979: 38). Para la comprensión de nuestro ejemplo, considero que debe tenerse en cuenta el “contexto cultural”. En algunos casos, hay una “identificación étnica” con determinados elementos de la naturaleza. Por ejemplo, para los ‘blancos’, el maíz es simplemente una gramínea, útil para muchas cosas. En cambio, para el indígena, la palabra ‘maíz’ tiene además una connotación alegórica; el maíz

es la vez signo y símbolo (Cfr. Ricoeur 1977: 96).

Por todo lo que hemos enunciado anteriormente, no nos debe interesar únicamente qué son las metáforas, sino cómo funcionan, qué significan en cada contexto, en cada dimensión, en cada momento de la vida del hombre. Las palabras son signos, pero también lo son los objetos y las imágenes. “El signo hace la cosa significada, el significante se identifica con la cosa significada que no existiría sin él, que se reduce a él” (Bourdieu 1988: 161).

Hay que prestar más atención al significado que a los significantes. Destaca Barthes (1975: 46), lo que interesa en nuestra metáfora es la significación: la significación puede concebirse como un proceso. Se trata del acto que une el significante y el significado, acto cuyo producto es el signo. Por otra parte, estimo que es necesario tener en cuenta la observación de Sahlins (1988): existe relación de la palabra no solo con el objeto sino con otras palabras.

Ninguna lengua es solo nomenclatura”.

Si la metáfora está en todas partes, es importante que seamos conscientes de aquello y lo aprovechemos antropológicamente, para conocer al hombre, al grupo humano que puede identificarse con aquellas expresiones, pues como expresó Fernández (Clases FLACSO, Sede Ecuador, 1992), las metáforas dan cohesión cultural e identidad cultural. La metáfora se comporta precisamente como un mecanismo que insufla a la persona valores y experiencias compartidas por la cultura. Conecta lo inicialmente inconexo y extiende lo corpóreo a lo social y viceversa. Expresamente, Fernández estudia la metáfora como un espacio cualificado. Señala este autor, el espacio cualificado de cada cultura se define como un continuum de ‘n’ dimensiones, susceptible de ser analizado. En el crecimiento de la identidad humana, el pronombre incipiente, el nicho pronominal inicialmente vacío de la vida social (“yo”, “tú”, “él”, “ello”) gana identidad predican-

do un signo-imagen o metáfora sobre sí mismo. En términos de G.H. Mead, dichos pronombres devienen objetos para sí mismos, tomando el punto de vista de “el otro”, antes que puedan considerarse propio y plenamente sujetos (Reynoso 1987: 42).

Don Rafael: su micro y macro contexto

Si en una conversación resultan varios tropos, se debe descubrir y determinar la metáfora principal o la metáfora dominante; inferir el contexto personal de su autor –la microrrealidad– y luego su relación con la macrorrealidad.

Cuando escuché la frase “soy un grano de maíz botado en el chaquiñán”, pensé en muchas cosas; tuve la intención de bombardear al artesano con mil preguntas; pero luego creí que lo más conveniente, en tales circunstancias, era dejarlo en completa libertad, para que hablara todo lo que buenamente quería decir. Don Rafael vive y trabaja en su casa ubicada en la parro-

quia de Peguche, un poco apartada del centro del poblado. Algunos animales domésticos y una pequeña chacra es todo lo que posee, además de su taller de tejidos y su carpintería.

Por sus quejas, conocí que vivía solo. Su mujer, hacía siete años que había fallecido y sus hijos, nueve en total, se habían casado y vivían en todas partes. “De vez en cuando vienen mis hijos con los nietos a verme”, “últimamente no ha venido nadie de mi familia”, “yo no puede dejar mi casita, mi terrenito, mis animalitos, mi trabajo”, repetía nuestro interlocutor, en sus lamentaciones. La pena de Don Rafael no se debía tanto a su situación económica, que al parecer era buena, sino a su soledad, “un grano de maíz botado en el chaquiñán”.

Peguche es una parroquia rural del cantón Otavalo, caracterizada por poseer una población eminentemente indígena, dedicada al trabajo artesanal de tejidos: tapices, chales, bufandas, fajas. El indígena, ordinariamente, combina su actividad

de artesano con la de agricultor y también con otras formas de trabajo: comerciante, jornalero o trabajador en las pequeñas industrias del cantón. La agricultura de subsistencia parcial es la base de la vida económica y social del campesino otavaleño que vive en el sector rural. Los cultivos más importantes son el maíz y las legumbres. Las familias que tienen posibilidades de pasto mantienen algunas cabezas de ganado que constituyen ingresos adicionales y representa una forma de reserva económica y seguridad social. La estrategia de complementar la agricultura de subsistencia parcial con ingresos obtenidos a través de la venta de productos artesanales es ya una ‘vieja tradición’. Obviamente, la extensión, la calidad y la ubicación, así como también el sistema de cultivo empleado, determinan tanto el grado de autosubsistencia alimenticia de la familia campesina, cuanto la cantidad de mano de obra destinada a la agricultura.

Típico de la economía campesina tradicional es la de-

pendencia de la mano de obra familiar, en forma casi exclusiva. La familia bajo las órdenes de un jefe masculino organiza el tipo de trabajo destinado a conseguir los medios para la subsistencia y a producir para el mercado.

Las relaciones de parentesco y de comunidad son muy importantes en este sector, ya que permiten la producción de autosubsistencia y refuerzan el mantenimiento de la familia nuclear. Al mismo tiempo, las ganancias que obtienen por la venta de sus artesanías exige una continua dependencia en la agricultura de subsistencia y requiere que la red amplia de relaciones de parentesco no sea destruida.

La relación de los indígenas de esta zona geográfica con los blancos se inició desde la conquista española, manteniendo casi siempre una actitud servil, una posición humilde y resignada. En los últimos tiempos, con la Reforma Agraria y con la consolidación de las organizaciones indígenas, la vida

del indígena ha mejorado notablemente, hay mayor dignidad y bienestar económico.

Actualmente, se observa que existe ambición y vanidad en los indígenas que han alcanzado éxitos, desean reconocimiento. Según su tradición, para alcanzar posición y respeto dentro de la comunidad, el indígena tiene que gastar dinero y la forma aprobada de gastarlo es patrocinando una fiesta. Este gesto de generosidad hacia toda la comunidad da honor a una persona, es una manera segura de ganar prestigio. La presión social ha hecho de esto la más importante obligación en la vida del indígena. El hombre trabaja duro para estar en capacidad económica de ser sacerdote o capitán. Esto es un objetivo primordial, ya que entre indígenas, el peor insulto es que le digan que es un pobre que no ha podido "pasar el cargo".²

Ultimamente, los problemas económicos, el atractivo de las grandes ciudades, entre otros factores, han estimulado la salida de los indígenas del

sector rural hacia las grandes urbes. Como es lógico deducir, esto ha influido en la desintegración de la familia nuclear y ha causado la indiferencia o la despreocupación por el valor afectivo que mantiene unida a la familia. Se ha perdido la memorización afectiva que da al individuo la conciencia de pertenecer a un territorio determinado. Hay, en síntesis, una deshumanización del ambiente ecológico. Las relaciones intersubjetivas entre los habitantes también se van desmoronando ante la introducción de nuevos valores que paulatinamente se van imponiendo a los valores tradicionales. En nuestro caso, lo simbólico y lo estético están siendo reemplazados por lo práctico y lo económico.

Volviendo a nuestro personaje, don Rafael, había “pasado el cargo”, era muy conocido y respetado en la población, pero se había quedado solo, sin familia. Sus hijos habían tomado nuevos rumbos y el interés afectivo hacia lo propio se había esfumado en ellos. Como hemos anotado, la familia entre los in-

dígenas es muy importante, no solo en el aspecto económico sino también afectivo. Quedarse a vivir solo, parece ser entre los indígenas una grave anomalía. Precisamente, las quejas de nuestro interlocutor se referían a esta situación, más que a los aspectos económicos. Su frase: “soy un grano de maíz botado en el chaquiñán” sintetizaba su vida y su situación actual: un hombre importante, pero abandonado.

Estimo que esta experiencia es un claro ejemplo de lo que algunos autores han señalado: “la metáfora es una comparación condensada por la cual el espíritu afirma una identidad intuitiva y concreta” (Esnault) y “la metáfora es en último análisis una comparación abreviada. Más que contestar explícitamente analogías, uno las comprime en una imagen que tiene el aire de una identificación” (Ricoeur 1977: 182).

“Soy un grano de maíz botado en el chaquiñán”

La capacidad de transportar elementos de una dimensión

a otra, expresar una idea con el signo de otra con la cual guarda analogía o semejanza, tiene que ver no solamente con la propia experiencia sino con un sentimiento especial para saber utilizar las palabras más adecuadas, que exterioricen lo más fielmente lo que en verdad es y quiere decir el sujeto. Dice Aristóteles: “Para adornar, la metáfora utiliza lo mejor de las cosas y para difamar, lo peor” (en Fernández 1988: 10).

Hay muchas cosas en la vida, en nuestra experiencia, que podemos seleccionar para estos propósitos, pero el definirse por uno u otro elementos tiene que ver con el “contexto anímico” que vive el sujeto, de su sensibilidad, de su intención de crear un mensaje, de producir solidaridad. Los varios sentidos que en la vida diaria, y en una determinada cultura, y en un determinado contexto tiene una palabra, se define en una sola, según la intencionalidad de quien lo dice. En nuestro caso, el sujeto logra sintetizar en una sola frase, su vida, y su situación actual. Es una estrategia porque

la metáfora aclara y oculta a la vez... deja al que escucha en un ‘re-descubrir la realidad’.

En este sentido, vemos como la metáfora “es una aserción basada en un sentido interno de la semejanza del pronombre con algún aspecto del mundo exterior (Fernández 1974: 32). La predicación de una imagen-sonido sobre cualquiera de los conjuntos de pronombres incoados (los sujetos sociales esenciales)” o, como más adelante señala el autor: El estudio de la metáfora es el estudio del modo en que estos sujetos toman objetos para sí, o del modo en que estos les son asignados (según Mead, los sujetos “toman al otro” u otra parte de sí mismos, en el caso de la metonimia). La misión global de la metáfora y de la metonimia es convertir pronombres, sacándoles de su incoada e inapropiada condición (Fernández 1974: 47). Una investigación etnológica válida de la cultura experiencial, debería concentrar su atención en las vicisitudes por las que atraviesan objetos y sujetos, a medida que van siendo rela-

cionados en complejos de predicación metafórica y metonímica.

La conexión provisional entre varias dimensiones que crea la metáfora produce también nuevos significados. Frigolé (1987: 136) anota, al respecto, que la metáfora crea nuevos significados mediante la intersección de dos campos semánticos; procedimiento que permite comprender y experimentar una realidad en términos de otro. La metáfora, como escriben Lakoff y Johnson: “impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción” (1986). El significado puede estar oculto o puede manifestarse claramente, puede ser expresado por el portador o ser descubierto por el estudioso. Intentaremos hacer una aproximación exegética de los símbolos, en mención: “Soy un grano de maíz...” culturalmente seleccionado, tiene un significado étnico especial; no es lo mismo decir “soy un grano de trigo”, “soy un grano de cebada”. En la cultura indígena, el maíz es consi-

derado un regalo de los dioses. Todas las actividades relacionadas con esta gramínea, especialmente la siembra, la cosecha, tienen sus rituales específicos, importantes en la vida social y religiosa del individuo y de la comunidad. La veneración que el maíz inspiró a los antepasados persiste aún hoy día en situaciones sencillas de la vida cotidiana y en las celebraciones colectivas (Cfr. Echeverría y Muñoz 1988).

Para un indígena, compararse con el maíz es un privilegio y causa de orgullo. No todos los individuos están en estas condiciones. Es decir, incluso en esto habría una jerarquía: seleccionar los elementos que me son familiares, pero manteniendo cierto paralelismo entre las dos dimensiones y al mismo tiempo crear entre los oyentes un sentido de solidaridad hacia el individuo y hacia la comunidad.

De acuerdo a Sapir (1977: 3) hablar de metáfora es hablar de tropos, estas figuras literarias operan más en el significado

que en la forma de las palabras. Fernández (Clases, FLACSO, Sede Ecuador 1992), por su parte, señala que antes de lo simbólico está el lenguaje, y por lo tanto, antes de los símbolos están los tropos. La predicación metafórica da origen a lo simbólico. Además, manifiesta este autor que las teorías de los tropos son más adecuadas que las teorías de los símbolos para entender las correspondencias. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la metáfora es un argumento de imágenes, y sin imágenes no hay metáfora. Sin embargo, personalmente, tengo una duda: al crear ciertos tropos, no estamos creando al mismo tiempo ciertos símbolos? Al respecto, Emiko Ohnuki-Tierney (1991: 162) tendría razón cuando dice que todos los tropos: metonimia, metáfora, sinécdoque y la ironía son símbolos en un sentido amplio.

En este aspecto, ¿qué papel juegan el inconsciente y el subconsciente? Mircea Eliade (1979: 12) propone que "el pensar simbólico es consustancial al ser humano: precede al lenguaje

y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad, los más profundos, que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique, responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser".

Personalmente, pienso que no se pueden crear límites exactos entre los tropos y el símbolo, ambos están íntimamente relacionados y ambos tienen que ver con el lenguaje, con la cultura de un determinado grupo humano.

En el caso del maíz, habría también una asociación por contigüidad; sería una asociación paradigmática, pues se basa en una semejanza en el plano real, en la equivalencia de función. El grano que germina y crece produce abundante fruto, de gran utilidad para la mayoría de seres vivientes y en particular para el ser humano. El hombre, en su función reproductora, tiene hijos y los mantiene hasta

que puedan desenvolverse por sí solos. La espiga o fruto del maíz, la mazorca, puede ser imagen de la familia. Así como los granos se hallan insertos a lo largo de un eje formando un conglomerado; los hijos, los padres y los parientes forman una unidad monolítica. Como habíamos anotado, la familia es muy importante en la vida económica, social y cultural del indígena. Por eso, el considerarse simplemente 'un grano', algo suelto, fuera de su núcleo, puede indicar, en nuestro ejemplo, estar solo, sin familia. El estar solo, aislado, es estar incompleto socialmente, pues la familia encarna la unidad orgánica de las más diversas relaciones entre los hombres-la comunidad de intereses, la ayuda mutua y los sentimientos de amor recíproco y de respeto.

"Soy un grano de maíz botado en el chaquiñán": a más de considerarse como un sujeto aislado, separado, solo, está 'botado en el chaquiñán': un lugar público, de continuo tránsito de personas, de animales y cosas; espacio en el cual no está sujeto

a diferentes tratamientos, tanto de propios como de extraños.

Esta segunda parte de la frase 'botado en el chaquiñán', parece relacionarse con una vieja costumbre que todavía se puede observar entre los indígenas y mestizos campesinos de escasos recursos económicos. Cuando un indígena encuentra en el camino un grano de maíz o de cualquier otra semilla, lo recoge con respeto, lo besa y lo guarda. Muchas veces, al llevar el grano a los labios dicen: "San Francisco Bendito". Este comportamiento tiene que ver originalmente con la antropomorfización del maíz y con su condición de grano sagrado. Al respecto, muchas comunidades de América aún consideran a los granos de maíz "seres vivientes que están llorando mientras permanecen en el suelo" (Jiménez Borja 1953: 117).

Conclusión

La forma de pensar de los pueblos del Nuevo Mundo, particularmente de los indígenas, tiene sus peculiaridades propias

y constituye un venero inagotable no solo para conocer lo que se manifiesta exteriormente, sino muchos aspectos de dominios interiores. La metáfora basada en el sentido común y que aflora cotidianamente en cada dominio de actividad humana, como síntesis de las experiencias individuales y sociales, nace dentro de un contexto cultural a la vez lo refuerza.

Si los tropos, especialmente la metáfora y la metonimia, crean cohesión e identidad cultural, su estudio puede ofrecer pistas insospechadas para una mejor interpretación de los fenómenos sociales que investigamos.

BIBLIOGRAFIA

ALVERSON, A.

- 1991 "Metaphor and Experience: Looking Over the Notion of Image Schema", in James Fernández (ed) *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford: Stanford Press, pp. 94-117.

ARISTOTELES

- 1964 *Poética (1457-1459)*, Madrid, Aguilar, pp. 48-105.

BARTHES, Roland

- 1975 *Elementos de Semiología*, Comunicación Serie B, Edición Original: *Elements de Semiologie*, Traducción de Alberto Méndez, Talleres Gráficos Montaña, Madrid.

BOURDIEU, Pierre

- 1988 *Cosas Dichas*, Título original en francés: *Choses dites*. Traducción: Margarita Mizraji, Editorial Gedisa, S.A. Buenos Aires.

DORFLES, Gillo

- 1975 *Del Significado a las opciones*. Editorial Lumen, Printed in Spain.

ECHEVERRIA, José y Cristina Muñoz

- 1988 *Maíz: Regalo de los dioses*. Colección Curiñán N° 1 Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

ELIADE, Mircea

- 1979 *Imágenes y símbolos*. Ensayos sobre el Simbolismo Mágico-Religioso. Taurus, Madrid.

FERNANDEZ McCLINTOCK, James W.

- MS "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el asturiano moderno".

- 1974 "Misión de la Metáfora en la Cultura Expresiva", in *Current Anthropology*, vol. 15, N° 2, junio, pp. 119-133.

- 1988 *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Bloomington.

- 1990 "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el Asturiano Moderno" *Lletres Asturianas*, 35, Jan/Feb., pp. 51-66.

- FRIGOLE REIXACH, Joan
1987 "Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el Area Mediterránea: Aproximación a un sistema conceptual", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 40, pp. 135-157.
- LAKOFF, G. y M. Johnson
1986 *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra: Madrid.
- LEACH, Edmund
1985 *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko
1991 "Embedding and transforming polytrope: The Monkey as self in Japanese Culture", in J. Fernández (ed) *Beyond Metaphor*, Stanford Press.
- ORTEGA Y GASSET, J.
1963 "Las dos grandes metáforas", *Obras Completas (Vol. II) Revista de Occidente*, sexta edición, Madrid, pp. 387-400.
- REYNOSO, Carlos
1987 *Paradigmas y estrategias en Antropología Simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paúl
1977 *La metáfora viva*, Texto original: *La métaphore vive* (1975), Traducción de Graziella Baravalle, Ediciones Megápolis, Impreso en Argentina.
- RODRIGUEZ CASTELO, Hernán
1979 *Léxico Sexual Ecuatoriano y Latinoamericano*, Ediciones Libro Mundi e Instituto Otavaleño de Antropología, Impreso en Editorial Gallo capitán, Otavalo-Ecuador.
- SAHLINS, Marshall
1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- SAPIR, J. David and H. Christopher C.
1977 *The Social Use of Metaphor, Essays on the Antropology of Rhetoric*. University of Pensylvania Press, Inc.
- TURNER, Terence
1991 "We Are Parrots", "Twins Are Birds": Play of Tropes as Operational Structure", in J. Fernández (ed) *Beyond Metaphor*, Stanford, pp. 121-158.

NOTAS

- 1 Chaquiñán = Sendero, senda, camino estrecho; chaqui = pie, ñan = camino.
- 2 En los últimos tiempos, especialmente entre los indios "urbanos" han aparecido nuevas formas de ganar prestigio en la comunidad; realidad que requiere un estudio sistemático, que aún no se ha realizado.

*Guillermo Zúñiga Benavides**

EL CAMINO INDIGENA DEL CONOCIMIENTO

* Egresado del Programa de Maestría en Etnoliteratura. Universidad de Nariño, Colombia.

EL HOMBRE Y EL CONOCIMIENTO

Tratar de definir el conocimiento implica contemplar varios enfoques que llegan siempre al “aprehender”, al acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. Una base elemental definiría el conocimiento como el acto de tener noción, idea de algo relacionado generalmente con la interpretación del entorno y con la vida interna de cada quien. El conocimiento permite llegar a explicaciones cosmogónicas como también resolver los problemas que la cotidianidad coloca sobre la senda del desa-

rrollo del hombre no solo material sino también de la esfera sutil del espíritu.

EL CAMINO “CIENTIFICO”

La forma corriente, generalmente aceptada como “científica” de entrar en relación con el entorno circundante, ya sea el natural o aquel creado por el ingenio y habilidad del hombre, está agenciada por los sentidos. Absolutamente todo lo que es susceptible de conocimiento tiene una base, una vinculación directa con las sensaciones que penetran a través de las puertas de los cinco sentidos. Es la ruta que Occidente ha trajinado, que ha hecho posible toda la estructura tecnológica, símbolo típico del presente siglo; son los moldes en los cuales se funden los modelos actuales que pretenden alcanzar el desarrollo de la Humanidad. Todo es medible, todo cuantificable, aparentemente todo se puede controlar, a excepción de la plena gratificación y armonía de las masas. Existe un interés social de convertir a la gente razonable, en la medida en que racionaliza el mundo y

lo violenta rompiendo las relaciones naturales porque no encajan dentro de los parámetros de su limitado entendimiento. Se crea el instrumento de la ciencia para dominar la Naturaleza, pero como también se dice que el hombre es dueño de todas las criaturas y debe ejercer dominio sobre ellas, entonces el conocimiento sirve para dominar a los demás hombres, derivándose una consecuencia nefasta, aquellos que tengan más conocimientos tendrán más poder, pero entendido el poder como dominio de unos sobre otros sin el componente de servicio social.

LA SENDA INDIGENA

Subyacente, existe otra vía para llegar al conocimiento, parte de los orígenes de los iniciales pobladores de Indoamérica, es parte consustancial de nuestro ancestro. Sin embargo, apenas se registran sus destellos, signos inequívocos de su existencia. Sus exponentes están dispersos, no sustentan un desarrollo material sobresaliente, son comunidades indígenas afe-

rradas a ancestrales concepciones de la vida, a muy especiales relaciones de armonía y de equilibrio con la naturaleza. A lo largo de los años han ido encontrando en cada árbol, bejuco, arbusto o mineral la fuerza intrínseca, el alma vital capaz de restablecer la energía desequilibrada, para curar no solamente el soma sino también el alma. Esta sabiduría se concentra en el shamán, manejador de un lenguaje secreto que convierte la curación en algo más que un ritual, en una danza de vibraciones cósmicas muy poderosas, donde el canto es el vehículo fundamental de lo imaginario-curativo, centrado casi siempre en una planta sagrada. Se asegura que shamanizar es un ejercicio del saber, es configurar lo que está disperso en el mundo.

En la medicina indígena el medicamento, el rito, y el conjuro son elementos esenciales de la práctica mágica; el medicamento se refiere al uso de plantas enteógenas (término propuesto por Watson et al. (1980) para designar las plantas que al ingerirlas posibilitan la unión

con la Fuerza Divina; se deriva del griego, en-theos-genia, “hacer nacer al Dios en nuestro interior”¹⁾ que son capaces de activar ciertos centros internos que se convierten en canales de contacto y comunicación con el conocimiento.

Los shamanes siempre han manejado con sobresaliente habilidad y acierto las plantas enteógenas como el vehículo extraordinario que los relaciona con un nivel más sutil de vibración; éstas se cortan al amanecer de los días propicios y se consumen aprovechando el silencio y la oscuridad de la noche. Su manejo exige complicados actos de purificación en los que intervienen el tabaco, los sahumerios, las velas y también el fuego. Así se opera el milagro de convertir gentes sencillas y humildes en omnipotentes y omniscientes sacerdotes de la Divinidad.

A través del estudio de las plantas enteógenas se ha penetrado en el origen del hombre indoamericano, cuyas huellas van siendo identificadas no en

piedras, no en fósiles, no en vestigios perdurables, sino en la fragilidad de un hongo, en la ductilidad de un bejuco, como el Taita Yagé, en las prácticas shamanísticas, en los delirios y éxtasis que bajo las nieves siberianas y bajo los frondosos árboles del trópico indoamericano, nos hablan de una unidad espiritual, de una nostalgia y de un deseo que permanecen vivos en el corazón de los hombres².

El aprendizaje en las comunidades indígenas, que aún persisten en sobrevivir al margen de la influencia “civilizadora” occidental, dispone de formas propias y efectivas de transmitir el saber; saber que está inmerso en mitos, ritos, y leyendas.

El saber más profundo y complejo es compartido en el ritual diario y sagrado, que noche a noche, une a los hombres de la selva con los niveles superiores de vibración: el mambeo de la coca. La coca se asimila con la palabra, y ésta, para usar una bella expresión de Fernando Urbina, con la noche para

construir la palabra-noche del abuelo. En el abuelo sabedor se deposita una sabiduría exquisita, celosa guardiana de milenios, de experiencias, de saberes, de vuelos shamánicos, curaciones, en fin... de la cotidiana búsqueda de encontrar el nicho de equilibrio que el hombre tiene con su entorno.

PLANTAS DEL SABER

Todas las comunidades indígenas en Indoamérica tienen o dispusieron de plantas sagradas para llegar al conocimiento; dicen que es el espíritu sutil y especial de estos vegetales el vehículo que transporta la mente del aprendiz más allá de los límites de esta dimensión tridimensional donde la noción del tiempo y el espacio se confunden en una y eterna categoría. Por eso los shamanes afirman que en un viaje del “Taita Yagé” se aprende a distinguir entre plantas que curan y aquellas que matan, entre la enfermedad producida por daño o maleficio y la derivada de causas naturales.

Este camino hacia el conocimiento corresponde a una historia ágrafa, transmitida secularmente en forma oral, llena de ceremonias, mitos, y ritos. Cada grupo indígena, cada tribu, tiene su especial forma de concebir su mundo, de interpretarlo y manejarlo. Tienen en las plantas sagradas el vehículo ritual para potenciar la memoria, organizar la atención y penetrar al conocimiento a través de vivencias que les permiten conocer mundos, entablar relaciones con vibraciones de niveles superiores a la dimensión encarnada, ejecutar curaciones, intervenir y manejar energías naturales. Esta es una dimensión que no tiene antecedentes en el mundo de la civilización porque ella privilegia la relación de interdependencia con la naturaleza y no el sometimiento de la naturaleza a los designios de las fuerzas del mercado. El hombre civilizado vive para consumir y pelear por la producción de la plusvalía en un horizonte de las ganancias multiplicadas hasta el infinito. Aquí puede residir la barrera conceptual para entender la lógica del

indígena frente a la producción y transmisión del conocimiento.

Si se quiere penetrar en este intento de aproximación a la vía del conocimiento indígena, será preciso despojarse de los preconceptos impuestos por la lógica racionalista dominante en occidente y penetrar con respeto y viva expectación a las experiencias que han dejado y siguen legando las comunidades indígenas aún presentes como tabla de salvación, que este planeta tiene para entender la relación armoniosa que el hombre civilizado debe recuperar con la madre naturaleza.

ESPACIOS DESCONOCIDOS DEL CONOCER OCCIDENTAL

Nuestras formas de pensar el mundo e interpretarlo no solamente deberían tener la capacidad de dar cuenta de lo que contiene, según el momento en que pensamos de él, sino deberían ser capaces de circunscribirlo, fijar sus límites y fronteras, pero también de trascenderlo, de contener la infinidad

de posibilidades realizables. Aquí puede estar la limitación que llevamos como lastre en relación no sólo a aceptar sino a desarrollar las nuevas posibilidades que se presentan frecuentemente ante nuestra percepción, casi siempre relacionadas con el mundo de las vibraciones sutiles del espíritu, que no pueden ser captadas por los instrumentos de la actual tecnología. Se requiere, entonces, de una mentalidad abierta capaz de pillar las ondas ancestrales que señalan el sendero a seguir.

De lo contrario estaremos ejerciendo una incapacidad constitutiva para percibir lo que está más allá del alcance de nuestras sensaciones primarias, como consecuencia de la fragmentación de nuestra conciencia. De ahí que aquello de lo cual no somos capaces de dar cuenta con la racionalidad, tenemos la tendencia a no considerarlo, o mejor, a considerar que no existe. Pero desafortunadamente estamos equivocados, porque habitualmente todo suceso está emparentado con una amplia gama de otros sucesos,

en una sucesión interminable, dando origen a la extraordinaria riqueza y diversidad del universo; como consecuencia, gran parte de la existencia alrededor nuestro se oculta a nuestra capacidad de percepción, observación o análisis. Pero el que no veamos algo de percepción, observación o análisis. Pero el que no veamos algo o que carezca de significado para nosotros no significa que no exista. David Bohm (1988), citado por Elizalde, habla de la existencia de un universo explicado y de otro universo implicado; afirma que del primero somos capaces de dar cuenta, del segundo no. Sin embargo, ambos están íntimamente imbricados y constituyen una realidad indisoluble, posible solo de diferenciar mediante aproximaciones analíticas.³

APROXIMACION COSMICA AL UNIVERSO

En el acto creativo es la expresión del verbo a través de la palabra el vehículo que permite la existencia material; tanto en la Amazonía como en la Sierra Nevada noche tras noche

es un ritual que se repite con el estímulo de las plantas enteógenas y los abuelos, intermedios entre el tiempo ancestral y el actual, recrean los mitos para adecuarlos a la solución de los problemas corrientes de la vida. Toda la Historia se arma alrededor de la cotidianidad, es el pensamiento concreto que permite la generación del concepto.

Para los indígenas el buscar la palabra-saber se convierte en una necesidad vital, porque ella es la guía para sus actividades materiales y espirituales; de ahí que ellos le den tanta importancia a su participación en los rituales que los unen con el shamán ancestral, que incorpora cada noche en el abuelo sabedor que les proporciona las hojas de poder para generar en su cuerpo la potencia del conocer qué viene a través de la palabra-saber. Precisamente las hojas del saber son un elemento integrante y definitivo en la preparación para aprender la Historia, para entender y apropiarse el mito que luego, en la cotidianidad, le servirá para aplicar el poder que ha recibido. La capa-

citación en el aprendizaje del mito tiene su contraparte cotidiana en la preparación de la chagra donde se levantarán las hojas del saber.

El espacio del ritual para recibir el conocimiento ancestral de los orígenes siempre lo toman como la representación donde el centro del universo se produce y donde existe un lugar como espacio de la palabra. En el relato de los mitos de creación el proceso va acompañado del canto, la invocación sonora que con la melodía precisa es el vehículo para solicitar de los niveles superiores del conocimiento los requerimientos de la potencia que se precisa para el saber y el actuar. La unión en el uso de las hojas del poder con el canto es colocar en la vía vibratoria el acercamiento a la fuente ancestral del conocimiento, aquello que está pegado, fundido con la naturaleza, con el ser integrado que posibilita la entrada en la percepción de los símbolos y signos de la cultura.

Por eso la creación del hombre, en el caso de los Uito-

tos, va aparejada con la existencia de la maloca como espacio de encuentro entre los diversos mundos y como posibilidad de comunicación con las palabras del origen, donde lo creado es la concreción del pensamiento, es la materialización de la palabra, es la existencia del verbo creador; en el ritual diario de contar la Historia, llegan al mambeadero los espíritus para entrar en contacto con la tribu y participar en la ayuda que requieren las tareas cotidianas. Así el conocimiento se vive, está en la aplicación de la tarea diaria ligado a la sociedad o la naturaleza, es aprender en una forma activa.

El conocimiento que aprenden se da en su globalidad, no sólo en su aspecto positivo de contribuir en lo benéfico particular y colectivo sino también en su característica maléfica, porque como en todo, en el conocimiento también se presentan los dos componentes del desarrollo, lo importante es que cada quien aprenda a diferenciar lo positivo de lo negativo y su repercusión al aplicarlo en la

realidad; así aprenden a manejar el conocimiento en su integralidad.

Cuando en la apropiación del mito entran en las alas del Taita Yagé penetran en el devenir-animal para actuar en alianza con el poder de las plantas y los animales; este ejercicio del conocimiento shamánico los hace sentirse como parte del gran ecosistema cósmico, como un componente de él, para disfrutar de la visión totalizante del arriba y el abajo en el descubrir de su correspondencia. El ejercer la visión del águila en lontananza para dominar el entorno desde arriba y ejercer el sentir de la serpiente para llegar a la causa primordial de las cosas o al interior de los seres les permite desplegar la interrelación en las diferentes expresiones de los mundos, en los diversos niveles de la vida interior, de los inframundos, de las emociones, de los pensamientos, de las ensoñaciones... en fin en todos los elementos que componen la unidad ecosistémica del universo.

El experimentarse como seres interrelacionados con la creación en su integralidad les permite sentirse ligados al pulso de la naturaleza, al palpitar de la Madre Tierra, a disfrutar de los vínculos reales del amor filial con la Causa Creadora. Es comprensible, entonces, que esta riqueza espiritual se traduzca en una relación respetuosa y armónica con el entorno no sólo externo sino con el que se vibra, con el estímulo de los enteógenos, en los otros mundos diferentes al tridimensional de esta encarnación. Viven una igualdad de fondo, donde es posible el diálogo y la reciprocidad, porque conciben el cosmos viviente que iguala entre sí al hombre, a las plantas, los animales, las montañas, los ríos... toda la creación.

Para las comunidades indígenas los mitos primordiales son el referente para dirigir su comportamiento ante las situaciones cambiantes de la vida diaria, por eso el shamán recrea los mitos y los actualiza para guiar en el aquí y el ahora. El elemento cohesionador en los

mitos de creación es la figura de la Madre como espíritu creador ambivalente, donde coexisten tanto lo femenino como lo masculino, a partir de ahí se configuran como el comienzo de la creación.

La creación parte del mar, del agua como el inicio del proceso; esta simbología coincide con las explicaciones de la filosofía oriental que ubica en el gran mar de la subconsciencia la potencialidad de toda creación, como una posibilidad energética, como pensamiento, como espíritu y memoria por venir. Sobre todo en los Kogi es persistente que la creación sea primero en el pensamiento, antes de existir como realidad material; por eso en los diferentes etapas a través de los nueve mundos, que ellos tienen como referentes primordiales, existieron primero las personas y las cosas en alguna, es decir en la mente.

Toda la base filosófica que sustenta los mitos de creación está nutrida en la vida, en la fertilidad, donde la habilidad y ex-

perencia del shamán conecta el hilo que permite la relación entre lo ancestral con lo cotidiano. Esta sabiduría es el sustento espiritual que engrandece las cosas corrientes, que a veces aparecen como rutinarias y faltas de sentido.

En la cultura indígena, con el estímulo de las plantas sagradas, consideradas como enteógenas, se experimenta la realidad no ordinaria, aquella que se percibe en los niveles diferentes a la materialidad pero con la intensidad de haber vivido experiencias tan nítidas y profundas que dificultan la diferenciación con la realidad ordinaria; pero son espacios y tiempos diferentes a la cotidianidad los que componen la realidad no ordinaria.

Estos dos conjuntos de explicarse el mundo marcan dos formas de aproximación a la realidad: la definida por el método científico y aquella marcada por lo intuitivo, lo artístico, donde esa misma materialidad se vuelve transparente porque se permea por la realidad subjetiva

del mundo interno de quien la analiza, con unos indicadores sutiles, pues sólo es posible aproximarse a ella en términos del alma, el manejo del sueño, el destacar los sentimientos, es tal vez, decir lo que se sabe con el calor de lo que se siente. Es tornar cálido el frío dato objetivo, es encontrar en el decir la vibración profunda de cómo expresarlo, es aceptar que somos el producto del entrecruzamiento de la capacidad razonadora con la posibilidad de ejercer las emociones.

Así se entiende cómo en la cultura indígena es posible que el hombre viva en función del todo, que se sienta como un elemento componente de la naturaleza y pueda descubrir en ella los vehículos naturales para penetrar en niveles profundos del conocimiento.

NOTAS

- 1 Urbina, Fernando. Las hojas del poder. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1992. p. 18.

- 2 Benítez, Fernando. Los indios de México. Los hongos alucinantes. Ediciones ERA S.A. 1964. p. 39-67.
- 3 Elizalde, A. Avances hacia una economía ecológica: aportes desde América Latina. CEPAUR y Universidad Bolivariana. p. 9.

*Bernarda Pupiales
de Verdugo**
*Iván Bravo Ortega**
*Mauricio Verdugo Ponce**

**CULTURA
Y CREATIVIDAD
EN LA REGION DE
OTAVALO**

* Egresados del Programa de Pedagogía de la Creatividad. Universidad de Nariño.

INTRODUCCION

Pretender abarcar todos los aspectos de la cultura de una comunidad es tarea bastante compleja. Porque la cultura es un concepto global; en ella caben las creencias, valores, ideales y acciones de los pueblos, forjados a lo largo de siglos por intrincados procesos históricos. Tal es la razón por la cual hemos optamos por partir de algunas generalizaciones en torno a la noción de cultura, la realidad cultural latinoamericana, la idea de cultura como creación colectiva, etc., para luego recurrir a ejemplos ilustrativos de la

manera como la tradición y la creatividad colectiva se entretienen.

Limitado el marco geográfico a la región de Otavalo, en el Ecuador, y desplazando nuestro interés a los grupos étnicos indígenas que, demográficamente, predominan, abordaremos tres de sus expresiones culturales más sobresalientes: la indumentaria tradicional, las artesanías locales y los festejos populares de índole religiosa. Dada la inabarcable complejidad del tema, no es nuestra intención agotarlo exhaustivamente. Tan sólo pretendemos exponer algunas ideas y reflexiones desatadas por la observación directa de algunos parajes del paisaje cultural de Otavalo y localidades vecinas, tarea que ha sido complementada por información obtenida de fuentes bibliográficas. Sin ocultar que gran parte del estudio tiene un carácter descriptivo y, hasta cierto punto, didáctico, hemos considerado oportuno exponer sucintamente algunos planteamientos acerca de la cultura y la tradición como conceptos diná-

micos y fluctuantes que no riñen con la idea de avance y progreso.

Hemos intentado, asimismo, y de manera muy superficial, a nuestra pesar, trazar analogías entre el horizonte cultural de la zona andina ecuatoriana y el suroccidente colombiano, concretamente la región andina de Nariño, dada la gran afinidad cultural e idiosincrásica que presentan estas dos áreas. Solo nos resta confiar en que el presente trabajo monográfico revele aspectos que merezcan el interés del lector y suscite saludables reflexiones tendientes a un mayor conocimiento de nuestra naturaleza como productores de cultura.

CREATIVIDAD Y CULTURA

Usualmente, la definición de “cultura” entraña un concepto global de la misma, abarcando aspectos diversos de lo que se considera como característico de un pueblo (Ruth Benedict: “Un patrón de pensamiento y de acción que fluye a través de las actividades de un pueblo y lo

distingue de todos los otros pueblos”¹). Y aunque su determinación no es tarea fácil, la mayoría de las definiciones coinciden en considerarla como una totalidad (Edward B. Tylor: “La totalidad compleja producida por los hombres en su experiencia histórica”²).

Entre los escollos que plantea cualquier intento definitorio de la noción de cultura, se encuentra su reducción a las llamadas actividades nobles o superiores. Se trata, entonces, de establecer una concepción tal que evite generalizaciones demasiado difusas y reduccionismos que limiten el ámbito cultural a determinadas actividades humanas. En tal sentido, la cultura podría entenderse como un modo específico del “existir” y del “ser” del hombre, concepto que remite a considerar la pluralidad como inherente a la noción de cultura.

Las culturas son, por lo tanto, fenómenos de índole vital³ propios de todos los grupos humanos, sin importar su nivel de desarrollo social, político,

tecnológico, etc. En este punto, es preciso insistir en la necesidad de eludir concepciones inmovilistas que consideran la cultura de un pueblo como algo inmutable, mediante lo cual se perpetúan valores y tradiciones. No; la cultura es un fenómeno dinámico, cambiante y, por lo tanto, histórico. Sólo desde esta perspectiva es posible una cabal comprensión de la idea de cultura. Pero, además de ser histórica, la cultura está enraizada en un suelo, en un medio geográfico cuyas peculiaridades suelen, en gran medida, condicionar la configuración de sus expresiones.

De otro lado, la cultura es supraindividual, en el sentido en que excluye al sujeto biográfico, diluyendo la personalidad individual en el alma colectiva, en el pueblo que es, en realidad, el verdadero creador de cultura. El sujeto creador se convierte, entonces, en un simple vehículo, catalizador de la legítima aspiración de un pueblo a dotar de sentido su habitar en el mundo⁴.

Nos remitimos, ahora, al ámbito latinoamericano, cuyos países, aunque comparten un común sometimiento secular al colonialismo extranjero, presentan una evidente diversidad cultural producto, a su vez, de la particular simbiosis del mundo aborigen con la cultura del Viejo Continente. De ahí que, al decir de Juan García Ponce, América sea “una creación cultural”, un “extraño agregado” que condicionó, para siempre, su destino histórico. Y así, la evidencia de ser un continente mestizo, lugar de encuentro y mezcla de razas, costumbres, tradiciones e instituciones, nos coloca frente al gran interrogante de nuestra verdadera identidad cultural, al dilema entre la nostalgia de un pasado histórico irrecuperable, cortado de raíz por la acción genocida del conquistador, y el apremio por “hacer suya sobre un suelo que le pertenece una historia que no vivió”⁵, con su inevitable bagaje cultural implantado por la fuerza de la espada y la cruz. Sólo resta asumirnos como somos y encontrar en las peculiaridades de ese sincretismo cultural (por

otra parte, no hay cultura que no sea híbrida) nuestro auténtico modo de ser. Lo malo fue que, como consecuencia del mestizaje, una cultura, la europea, impuso su hegemonía. Es la cultura cristiana traída, en el siglo XVI, por conquistadores y misioneros, dispuesta, en nombre de la civilización y el celo evangelizador de la Iglesia, a hacer que el indígena renuncie a sus propias expresiones culturales, a “un pasado que parece ser más obra del demonio que de Dios”⁶. Se inicia así un largo camino de colonialismo y servidumbre, realidad que las gestas independentistas de nuestros países modificarán en lo político, pero no en lo cultural.

Sin embargo, la yuxtaposición de culturas no elimina por completo la presencia de elementos nativos que siguen formado parte, casi subrepticamente, de la nueva cultura mestiza. Francisco Stastny lo señala con las siguientes palabras:

“...frente al avasallador impacto de la cultura de Occidente la población

nativa sufre un intenso proceso de 'aculturación' en los centros urbanos. El mismo proceso será menos vigoroso en las zonas rurales, donde, en forma decreciente a medida que se produce un alejamiento de los centros 'metropolitanos', los mecanismos de 'transculturación' actúan de manera más lenta y progresiva. Sería ilusorio imaginar que hubo grupos de población que mantuvieron su cultura precolombina de modo intacto. Todos, en mayor o menor medida, estuvieron expuestos a las nuevas formas occidentales. Pero es también evidente que, transformadas por siglos de continua exposición a esas formas, aún hoy existen comunidades agrícolas que participan de modalidades culturales que se remontan, a través de muchos cambios y adaptaciones, a los antiguos núcleos aborígenes. Esas comunidades, que se expresan en los idiomas nativos, son

las creadoras de un folklore narrativo, musical y plástico de excepcional interés para la historia artística y cultural del continente"⁷

Esta es la realidad cultural de Latinoamérica, compleja, intrincada, ambigua, siempre debatiéndose en medio de sus contradicciones, pero de una extraordinaria variedad y riqueza.

Cabe, ahora, una breve reflexión en torno a la cultura como creación, como suma de actos creadores, como el escenario donde se despliega el potencial creativo de las comunidades que se han ido, históricamente, construyendo a sí mismas movidas por elevados ideales de progreso, paz y bienestar. Esta creatividad colectiva es, pues, un motor de desarrollo cultural porque permite el cambio, la emergencia de lo nuevo, el abandono de modelos caducos, la adaptación a nuevas circunstancias. Una creatividad centrada en lo cotidiano pero proyectándose a las formas más com-

plejas de la vida social. La creatividad es también, por otro lado, un factor importante en el desarrollo de nuevas formas de relación con el entorno y en la generación de nuevos modos de concebir la realidad desde nuestra condición de seres culturales, es decir, creadores de cultura, productores de sentido, comprometidos en la tarea de poblar de signos y símbolos el mundo en que vivimos.

El marco geográfico objeto de este estudio, corresponde al cantón de Otavalo, enclavado en la región andina del norte ecuatoriano, provincia del Imbabura. Esta zona está poblada, predominantemente, por grupos étnicos indígenas que se concentran tanto en el casco urbano de Otavalo, como en los sectores rurales vecinos. Estas comunidades comparten tradiciones, religión y lenguaje, constituyendo un complejo cultural coherente y de gran interés para los estudiosos del folclor autóctono.

La economía regional está sustentada, básicamente, en la

producción de artículos artesanales, característicos de cada localidad, elaborados en pequeños talleres domésticos al interior del ámbito familiar, o en pequeñas y medianas industrias.

Por otra parte, las condiciones ambientales y climáticas propias de la cordillera andina han favorecido el asentamiento de grupos humanos, tanto de comunidades nativas como de sucesivas oleadas de población blanca, originariamente europea. Como resultado de esta mezcla de razas y culturas se fueron configurando, paulatinamente, rasgos idiosincrásicos comunes que vinculan, culturalmente, a las comunidades que de sur a norte habitan la zona cordillerana y los valles interandinos de Suramérica. Sin embargo, no sería acertado hablar de una cultura unitaria y compacta, siendo evidente la presencia de matices diferenciadores, determinados por las particulares circunstancias socio-históricas de cada región.

TRADICION Y CREATIVIDAD

La conciencia de una tradición rica y vigorosa prevalece aún entre las comunidades mencionadas que, a través de sus prácticas e instituciones, mantienen viva y actuante, a pesar de la amenaza constante del influjo cultural foráneo. En este punto es preciso aclarar que la tradición, entendida como el legado que cada generación deja a las que le suceden, es, a nuestro modo de ver, un concepto dinámico. Cada comunidad transforma, actualiza y adapta creativamente la tradición, con lo cual se supera el conflicto entre tradición y progreso. Estos procesos, en los cuales intervienen en múltiples factores de naturaleza muy diversa, constituyen un verdadero acto creativo de carácter colectivo.

Hechas estas consideraciones previas, el acercamiento directo al ámbito vital de estas comunidades nos permite comprobar cómo el rico bagaje de tradiciones seculares se manifiesta tanto en aspectos externos

y evidentes, como la indumentaria y las artesanías o, de manera más compleja, en festividades populares que se remontan a la época prehispánica pero a las que se han ido incorporando elementos de la más diversa índole cultural. Serán estos tres aspectos los que expondremos a continuación como ejemplos ilustrativos de la presencia de una intencionalidad creativa que se inserta en el seno mismo de la tradición.

LA INDUMENTARIA

El atuendo, aparte de satisfacer necesidades prácticas, es, para la población indígena de Otavalo, un verdadero símbolo de su identidad étnica. De ahí que haya una marcada diferencia en la forma de vestir de cada comunidad, convirtiéndose la indumentaria en un auténtico distintivo de clase o de filiación étnica. No obstante, si bien la peculiar vestimenta indígena es socialmente aceptada, la penetración de las modas urbanas es ostensible, acusando un inexorable proceso de aculturación.

Un autor describe el atuendo característico de algunas localidades de la provincia de Imbabura:

“En la comunidad de Zuleta la mujer usa un traje muy vistoso que consiste en grandes polleras de colores claros, camisa bordada, pañolones de seda y gran cantidad de ‘hualcas’ doradas alrededor del cuello. El pelo se sujeta en un ‘huango’ que se adorna con cintas... El hombre de Zuleta usaba pantalón blanco y poncho rojo pero actualmente se viste al modo occidental.

“En La Rinconada las mujeres utilizan anacos negros y camisones blancos bordados con colores llamativos, fajas anchas, y pañolones de lana de diferentes colores. Adornan el cuello con hualcas de colores, por lo general rojo y dorado, y las muñecas con manillas de color rojo. Usan un sombrero de pa-

ño blanco. El hombre viste pantalón de liencillo de color blanco, camisa blanca, chaleco de color oscuro, poncho de color rojo o azul marino y al igual que la mujer usa sombrero de color blanco.

“En Otavalo las mujeres usan blusas blancas bordadas en colores claros, dos anacos, uno blanco y otro negro, que se sujetan con dos fajas, una ancha y otra angosta; fachalina de color negro, azul o blanco y hualcas doradas. El hombre otavaleño se caracteriza por tener el pelo largo y trenzado, lleva camisa y pantalón blanco a media pierna, poncho bicolor liso o a cuadros”.

La vestimenta tradicional actual, por otra parte, no difiere significativamente del atuendo que los indígenas usaron en el pasado, como se puede comprobar en la siguiente descripción hecha en el siglo XVIII por Antonio de Ulloa y Jorge Juan:

“Si algún vestuario puede parecer particular, será por lo corto, y pobre el de los Indios; pues consiste en unos calzones de lienzo blanco, o ya del Criollo, que se fabrica allí de Algodón, o ya de alguno de los que se llevan de Europa. Estos les llegan hasta la mitad de la pantorrilla, y quedan sueltos por abajo, donde le guarnecen con un encaje correspondiente a la tela: la mayor parte no usan camisa, y cubren la desnudez del cuerpo con una Camiseta de Algodón, así en grandes como en chicos es negra, tejida por las indias para este intento: su Hechura es como un Costal con tres aberturas en el fondo opuesto a la boca; una en medio por donde sacan la cabeza, y dos en las esquinas para los brazos; y quedando éstos desnudos les tapa el cuerpo hasta las rodillas: después ponen un Capisayo, que es una Manta de Jerga con un agujero en medio, por

donde entran la cabeza, y un sombrero de los que se fabrican allí: con lo cual quedan finalizadas todas sus galas; de que no se despojan aún para dormir; y sin mudar de traje, ni acrecentarlo, sin cubrir las piernas con ropa alguna, ni calzarse los pies caminan en los parajes fríos, no menos que en los calientes”⁸.

El uso de la indumentaria tradicional como distintivo étnico cultural demuestra claramente la voluntad de insertarse en la tradición ancestral, prolongándola, pero sin que ello implique cerrar los ojos a los cambios que la modernidad ha traído consigo, los cuales van siendo asimilados y sometidos a un proceso de adaptación a sus propios patrones culturales, con lo cual la tradición se revitaliza.

LA ARTESANIA

La artesanía, por su parte, en cuanto expresión genuina de la cultura y presencia permanente de los más profundos va-

lores estéticos, míticos y simbólicos, refleja las vivencias más profundas del hombre, de ese hombre artesano, depositario de una tradición colectiva a la que une la creatividad individual.⁹

Una de las características más importantes de la artesanía en la región de Otavalo, es que las pequeñas unidades productivas, de menor escala, no requieren para su funcionamiento de grandes inversiones de capital, porque también desarrollan tecnologías apropiadas utilizando materias primas que les procura el medio y ocupando al máximo la mano de obra del grupo familiar, con lo cual se contribuye a atenuar uno de los principales problemas que afectan a las economías de los países en vías de desarrollo, el desempleo y la subocupación.

Para el caso de la provincia de Imbabura, cabe destacar que la producción artesanal comprende una producción rural y otra urbana. La primera caracterizada, principalmente, por ser una actividad familiar,

doméstica, diferente a la producción urbana que, por el contrario, permite la concurrencia de trabajadores asalariados, ajenos al grupo familiar. El artesano, en el sentido tradicional de su oficio, es, en consecuencia, propietario de los medios de producción, de las materias primas y las herramientas, que pone al servicio de un proceso cuyo conocimiento ha recibido por tradición oral en el seno del núcleo familiar. Sin embargo, como hemos podido observar, la creciente demanda de estos artículos ha promovido la transformación del artesano indígena en empresario mercantil, generando la producción en serie, a nivel de pequeña y mediana industria, con el consecuente detrimento de las técnicas tradicionales y el deterioro de la autenticidad del producto típico. No obstante, en las poblaciones rurales la producción sigue estando en manos de pequeños artesanos que, con medios rudimentarios, mantienen líneas de producción especializadas, características de cada localidad (la cerámica en La Rinconada,

la cestería en Rumipamba, los textiles en Peguche, etc.).

Un ejemplo elocuente de lo expuesto nos lo ofrece la producción textilera. Hay, en la región, un gran número de tejedores que utilizan telares artesanales pero, últimamente y según pudimos constatar, hay también unas cuantas personas que han montado fábricas dotadas de maquinaria moderna. Esto ha dado lugar a un aumento en las tasas de productividad, pero también a la introducción de fibras sintéticas en lugar de la tradicional lana de oveja y a la pérdida de los diseños originales, de alto valor simbólico, los cuales han sido, en gran parte, reemplazados por motivos foráneos. No creemos, desde luego, que esto sea tan nefasto e insistimos en el error de considerar el concepto de “tradición” como irreconciliable con la idea de progreso. Porque, pese a todo, la artesanía local sigue dando muestras de una gran imaginación, recursividad y sentido creativo.

Comparativamente, en el suroccidente colombiano, donde la producción artesanal es igualmente un renglón importante, pese al escaso apoyo por parte del sector estatal, la modalidad productiva predominante sigue siendo la del pequeño artesano quien, por sus propios medios, debe buscar la comercialización de sus artículos. Aquí también se advierte, por otra parte, la adopción de motivos foráneos, pero sin que esto implique renegar de su identidad y de la rica tradición de la que el artesano es heredero.

LOS FESTEJOS POPULARES

Otra de las expresiones culturales donde es posible, de manera especialmente evidente, percatarse de la vigencia de tradiciones ancestrales y de la incorporación de nuevos ingredientes en principio ajenos al horizonte cultural de estas comunidades, son las festividades populares autóctonas, mezcla de ritual, ceremonial mágico-religioso y ejercicio lúdico. Aunque sus orígenes se remontan a

épocas remotas, anteriores a la llegada de los primeros colonizadores, se ha producido una fusión de los cultos ancestrales con las prácticas piadosas cristianas, introducidas por frailes y misioneros. La aceptación, por parte de los indígenas, de tales prácticas se vió facilitada, según Abadía Morales,¹⁰ por el hecho de que el indio es “naturalmente religioso y establece una coincidencia entre su mentalidad profundamente ‘moral’ e inclinada a la justicia y la piedad, y las pláticas edificantes de la doctrina de Cristo”. El mismo autor señala, más adelante: “Pero en la aplicación de sus músicas y danzas (antiguos ritos) y que tenían indudablemente el carácter de festejos religiosos, fácilmente adaptados a las celebraciones de fechas católicas, rápidamente decae el espíritu sagrado de lo ritual para quedar en un simple ‘festejo profano’¹¹.

En la cabecera cantonal de Otavalo y en las localidades aledañas, tienen lugar festividades importantes, de carácter eminentemente religioso. Tal es el caso de la fiesta de San Juan,

versión cristianizada de la fiesta del Inti Raimy o de las cosechas. A ella concurren los indígenas de todas las comunidades vecinas, que conforman grupos de danzantes, disfrazados con caretas, máscaras de Ayahumas (cabeza de diablo), sombreros grandes, gorros de militares, etc. Se celebra a partir del 21 de Junio, prolongándose por varios días. Como dato curioso que demuestra la supervivencia de antiguos rituales mágicos, cabe anotar que, en la víspera del 24 de Junio todos los hombres se bañan en los riachuelos con el objeto de adquirir poderes especiales para el baile.¹²

Otra festividad característica de esta región es la llamada de Los Corazas. Se celebra en el mes de agosto y “es la proyección folclórica más importante de Imbabura”.¹³ Es una fiesta de homenaje a los dioses en agradecimiento por las cosechas recibidas en la persona del coraza o gobernador de la comunidad. Este personaje, con un atuendo característico, cabalga junto con los Yumbos, precedido por una banda de músicos.

Después de hacer la entrada oficial, el grupo da la vuelta a la plaza, tras lo cual entra a la iglesia. Luego, al salir, el sacerdote y los yumbos galopan alrededor de la plaza, deteniéndose en el atrio de la iglesia y lanzan un discurso alabando el trabajo del sacerdote y la santidad del Cura. A continuación, los corazas salen al galope, perseguidos por los yumbos, que tratan de alcanzarlos para pegarles en la cara con raspadura (¿vago remedo de antiguas gestas caballerescas?).¹⁴

Como puede verse, ya en la particular simbiosis de antiguas prácticas rituales y cultos católicos, es evidente la presencia de una voluntad de creación colectiva que va añadiendo, a lo largo del tiempo, nuevos elementos a lo que, a primera vista, pudiera parecer una tradición inmutable y estática. Lo sagrado y lo profano, lo ancestral y lo moderno, lo ritual y lo lúdico, ligados por obra y gracia de la creatividad popular, anónima, suprapersonal y colectiva, en unas comunidades que han sabido afianzar su identidad al interior de un largo proceso de

mestizaje, de hibridación, de intercambio, que aún continúa.

NOTAS

- 1 Citado por: HELL, Victor. *La idea de cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Pág. 13.
- 2 Ibid., pág. 12.
- 3 SPRANGER, Eduard. *Ensayos sobre la cultura*. Buenos Aires, Argos, 1947. Pág. 9.
- 4 KUSCH, Rodolfo. "Dos reflexiones sobre la cultura", en *Temas de Filosofía de la Cultura Latinoamericana*. Bogotá, El Búho, 1982. Pág. 125.
- 5 GARCIA Ponce, Juan. "Diversidad de actitudes", en *América Latina en sus Artes*, 3ª ed. México, UNESCO-Siglo XXI, 1980. Pág. 141.
- 6 ZEA, Leopoldo. "América Latina: largo viaje hacia sí misma", en *Temas de Filosofía de la Cultura Latinoamericana*. Bogotá, El Búho, 1982. Pág. 201.
- 7 STASTNY, Francisco. "¿Un arte mestizo?", en *América Latina en sus Artes*, 3ª ed. México, UNESCO-Siglo XXI, 1980. Pág. 155.
- 8 CARVALHO-Neto, Paulo de. *Antología del Folklore Ecuatoriano*. Quito, Edit. Universitaria, 1964. Pág. 10.

- 9 “En el objeto artesanal, la creatividad se concreta en una tradición colectiva, cuya expresión artística se constituye en una mutua relación, impulsa la creatividad individual y ésta, a su vez, enriquece la tradición. El artesano le imprime al objeto la identidad cultural”. (FERNANDEZ, Ana María et. al. *El Hombre y su Oficio. Cerámica, cestería y tejidos en Boyacá*. Bogotá, Litografía Arco, 1983. Pág. 18).
- 10 ABADIA Morales, Guillermo. *Compendio General de Folklore Colombiano*. Bogotá, Colcultura, 1977. Pág. 457.
- 11 Ibid., Pág. 458.
- 12 OBANDO A., Segundo. *Las tradiciones de Otavalo*. Quito, Abya-Yala, 1985. Pág. 16. Los danzantes protagonizan festividades similares en otros lugares del Ecuador, como en San Gabriel (provincia del Carchi) y, en el sur de Colombia, como en las poblaciones de Males y Sapuyes (departamento de Nariño).
- 13 Ibid., Pág. 16.
- 14 Ibid., Págs. 16-17.

*Isabel Benavides**
*Stella Delgado O.**
*Juanita Melo Bastidas**
*Javier Lasso Mejía**

**OTAVALO: CULTURA,
TRADICION
Y PUEBLO**

* Postgrado en Pedagogía de la Creatividad, Facultad de Artes, Universidad de Nariño.

GENERALIDADES

Hablar de vida cotidiana en espacios “ajenos”, distintos al que acostumbramos a manejar, implica el adentrarse con el suficiente tino y cuidado, en la casa del otro. Por costumbre, el ser humano a través de su ejercicio de vida, fácilmente puede entablar relación con los distintos grupos de individuos y tal vez, ningún espacio, cultura, raza o lengua, pasan desapercibidos al encuentro de su convivencia.

Incondicionalmente, todos los sitios por donde vamos,

nos muestran una múltiple diversidad de formas de vida, puntos de correlación que el ser humano y su quehacer le exigen; la calle, la esquina del barrio, la banca del parque, la plaza y el mercado etc. se crean como piezas de un escenario en la exigencia de la participación de un juego de actores.

Nos encontramos frente a un ejercicio ante todo de observación más que participativo y de análisis; si bien el tiempo que se destina al propósito de una práctica de campo, que busca la aproximación y contacto de otro grupo humano, tan solo nos permite emitir algunas sugerencias y diferenciaciones frente a sus costumbres y aspectos generales de su cotidianidad.

Abrir esta primera puerta de entrada, al encuentro de unas generalidades existentes innegables en la relación con la cultura del pueblo Otavaleño, implica el tratar de esbozar una radiografía de los ciclos de correspondencia cultural que vienen modificándose al interior de la misma. Se busca entonces,

ubicarnos dentro de ese quehacer cotidiano y enfocando nuestra atención en los oficios, labores y ocupaciones que marcan precedentes importantes en este tipo de interrelación, como lo son: producción artesanal, actividad textil, algunas de sus festividades y sitios geográficos, su turismo y tradición histórica que rodea este hermoso lugar.

EL LATIR DE LA TIERRA

Se recuesta Otavalo en un valle esmeraldino; muy allá, después de recorrer los senderos tan amplios, las nubes serenas, rodeadas de un paisaje de idílicas praderas, se acomoda a la vista el gran Imbabura, custodio fiel de los pueblos que lo circundan. Otavalo es imán para quienes tienen alma de artistas e investigadores, porque es sede de pensamiento, de progreso y de ensueños, teniendo todas las febriles actividades de las ciudades comerciales.

Un día en Otavalo es vertiginoso, las personas pasan y vuelven en rondas incesantes, la ciudad parece un gran taller,

una fábrica en pleno trabajo, mueve un pleno comercio entre extranjeros, mestizos e indígenas, asemeja un envidiable y hermoso escenario de carreras tras la fortuna.

El impacto cultural español y criollo, modificó los modos de vida de la población otavaleña, persistiendo grupos aborígenes en los que predominan ampliamente elementos culturales de raigambre prehispánica. Actualmente, este peso de lo indígena incide fuertemente en la problemática socioeconómica, observando en la región una población aproximada entre un 80% de indígenas y un 20% de mestizos.

La persistencia de otras comunidades, ha hecho que se asocien con los cultivos andinos en las modalidades de riego, uso del abono, haciendo de estas tierras fértiles un paraíso, labradas con esa herramienta natural, la mano del hombre; acariándola cual joya preciosa, predominando la siembra del maíz, destinado a la preparación de muchos de los platos que sus-

tentan su alimentación, como también la preparación de la chicha, bebida indispensable en las grandes celebraciones y festividades indígenas.

El sistema de trabajo colectivo en forma de minga y compadreo expresan la ayuda mutua; peculiaridades específicas de hábitos de consumo y costumbres sociales. Se debe destacar en este trabajo la participación muy activa de la mujer indígena, que con su valor y coraje ayuda al hombre en todas las actividades en favor de su familia y comunidad. No extraña verlas en la construcción y reparación de caminos, fabricación de tapias, colocación de adobes y transporte de carga; además de los quehaceres del hogar y de la crianza de sus hijos, enmarcan su vida cotidiana.

La creciente urbanización y comercio de esta región, se debe principalmente a la participación activa del indígena con el deseo de incorporarse a la vida y a la economía contemporánea, evitando de este modo el marginamiento a que se veían

avocados, dando oportunidad a sus hijos a que acudan a centros educativos, adquirir derechos que tienen las demás personas y contribuir de esta manera a reducir el porcentaje de analfabetismo de la comunidad.

La artesanía ha ocupado el primer lugar de la economía otavaleña siendo su principal producto los tejidos en lana, manejado por las manos mágicas de los artesanos, dándole variados matices, impregnándole en cada bordado toda la imaginación y la creatividad nativas. Productos puestos a disposición, exhibidos en ferias y mercados que son los sitios que determinan lo que más se vende. Son familias enteras las que se dedican al manejo de los telares destinados a la elaboración de sacos, fajas, gobelinos, tapetes, chalecos, bolsos y otros productos los cuales son comprados por comerciantes indígenas a bajos precios para luego ser revendidos en los días de mercado.

No es raro ver en esta ciudad a indígenas viviendo en

grandes edificios y en casas muy modernas, demostrando así su gran apogeo económico, ante todo debido a la comercialización de sus tejidos, dando en cierta manera y compitiendo por un cierto tipo de status social; se observa a los hijos de éstos, paseando en lujosos automóviles; situación contraria la que vive y presenta el artesano menor, el productor en cierta manera en manos de los grandes comerciantes y acaparadores.

El indígena otavaleño aparte de ser un excelente ARTESANO, es muy buen COMERCIANTE, porque vende todo lo que produce; el día sábado es por excelencia el mercado de diversidad de productos, es un enorme centro de acopio, con un movimiento económico incalculable, tanto a nivel de consumo y de venta, como también la actividad de servicio hotelero y de restaurantes.

Los indígenas artesanos, continúan en su condición de asalariados tejiendo por obra en sus casas, en donde poseen sus

telares tradicionales; allí toda la familia colabora, desde el más pequeño hasta el abuelo, constituyéndose esta actividad en una transmisión de costumbres y valores de generaciones.

POR LAS VIAS VENAS DE LA SENSIBILIDAD

Una de las formas, tal vez la más adecuada, para entender la evolución de toda cultura, es el estudio de la tradición y la producción que surge de ellas mismas. Por regla general toda sociedad se ha conformado alrededor de aspectos comunes al cotidiano hacer de los grupos humanos, llevando esto a desarrollar sus propias manifestaciones, observando características singulares del entorno geográfico, de las actividades sociales cotidianas, sus creencias, mitos y leyendas, que en la medida de participación del juego, pasan a convertirse en fundamento de sus festividades.

Por regla general, será el juego, el interventor lúdico dentro de todas sus actividades, conservando hoy tan solo parte

de sus tradiciones, producto marcante de todos los procesos de mestizaje dentro de sus relaciones sociales y culturales.

Es Otavalo, el centro de confluencia y mercadeo de la producción cultural tradicional, donde podemos apreciar una rica diversidad que en la mayoría de veces no pertenece exclusivamente a esta región. El ya famoso mercado de Otavalo del parque de los Ponchos, nos ubica en el mejor de los sitios de apreciación del sistema cultural desarrollado; común denominador: la comercialización.

El mercadeo de la producción textil llama mucho la atención por sus ricos y variados diseños de colores, mezcla de diseños, copia de algunos otros, cambios en los originales, creación de nuevas propuestas utilitarias etc, desarrollando un rol de producción, que deja ver de antemano, las capacidades creadoras de artesanos, que juegan con la imaginaria popular y la competencia atenta a la demanda de necesidades y modas.

Las manifestaciones culturales de estos pueblos, a través de las épocas, han sido un precedente de estudio en la integración de sus mitos, sus leyendas, sus costumbres antiguas y su mestizaje; por ser un pueblo donde las cualidades artísticas son la materia prima dentro de sus cotidianas tareas, será la creatividad el ingrediente marcante dentro de sus festividades, recogiendo en ellas las capacidades musicales, plásticas y lúdicas de integración.

Entre lo divino y lo profano que nos muestra el mestizaje de sus festividades, se logra apreciar importantes características que mantienen sus ancestrales expresiones; hoy fuera de lo que podemos observar y lo que es también parte de su atención comercial.

Nos ubicamos en territorios ajenos, simples invitados a observar el transcurrir del tiempo en el reflejo de sus quehaceres, cotidiano vivir, marco referente del modo de vida optado, en acuerdo asumido del proceso cultural que han sufrido los

pueblos de América; persistencia de costumbres que tan solo podríamos entender al interior de las comunidades, en una activa participación en su entorno y su modo de vida.

Inevitablemente los tiempos cambian y con ello, la época moderna trae consigo el desarrollo, la tecnología, aproximación de cambios, instrumento de la nueva sociedad, que da respuesta a los procesos de desarrollo cultural de toda comunidad; factor de incidencia y transformación de los valores, relegando y, en el peor de los casos, llegando al extremo de desaparecer muchos de ellos.

Tan solo el volver los ojos al pasado, invitación al retorno, al estudio de la historia de la cultura en búsqueda de cimentar seguros pasos al futuro; donde el conocimiento no se detenga tan solo en la acumulación de datos y estadísticas; la naturaleza de convivir como seres reflejo de seres creadores permitirá un encuentro con las raíces de nuestra cultura.

*Hernán Jaramillo Cisneros**

**EL BORDADO EN LA
INDUMENTARIA
INDIGENA DE
OTAVALO**

* Instituto Otavaleño de Antropología.

Casi no hay información sobre los vestidos indígenas de Otavalo de épocas pasadas y en los tiempos actuales solo algunos autores han tratado este tema. Los datos, a más de escasos y dispersos, poco dicen sobre los bordados que adornan las prendas femeninas y acerca de los elementales bordados que hasta unos años atrás tenían las camisas de los hombres.

La más antigua referencia específica sobre la indumentaria de los indígenas de Otavalo se encuentra en la "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo", escrita por

quien fuera su Corregidor entre 1580 y 1582, Don Sancho Paz Ponce de León (1965: 237):

“El hábito que traían antiguamente los hombres antes que el Inga viniese, era una manta de algodón grande que le daba dos vueltas al cuerpo, y después que el Inga vino, traen unas camisetas y unas mantas cuadradas de algodón. Las mujeres traen una manta de algodón grande, que llaman **anaco**, pegada al cuerpo y prendida con unos prendedores de plata o cobre, la cual manta prenden con los dichos prendedores en los hombros, y ciñen la manta con una faja de algodón muy labrada y pintada de colores que le da seis o siete vueltas al cuerpo, y sobre esta manta traen otra más pequeña cuadrada prendida con otro prendedero, y esta manta pequeña llaman **líquida** (**lliclla**) los indios, y la grande llaman **anaco** y los prendedores llaman

topos. Y éste es el hábito que agora traen estos indios”.

Hay detalles importantes en el texto que acabamos de transcribir: se advierte que con la conquista incásica se dio un cambio en la indumentaria masculina, pues de la “manta de algodón grande que daba dos vueltas al cuerpo” se pasó al uso de “unas camisetas y unas mantas cuadradas de algodón”. En el caso de la indumentaria femenina, a pesar de haber transcurrido más de 400 años desde que escribiera su **Relación** el Corregidor de Otavalo, las prendas por él descritas siguen en uso hasta hoy, con pequeñas variantes: la manta grande, ya no de algodón sino de lana, del color negro natural de las ovejas, ceñida al cuerpo y sujeta en los hombros, la usan todavía las ancianas de algunas comunidades de la parroquia San Rafael, del cantón Otavalo; esta prenda llamada **tupullina** se la sujeta en los hombros por medio de nudos hechos en los extremos de la tela, ya que hace algunos años desaparecieron los **topos**. El

anaco, en la actualidad, es una tela rectangular que llevan las mujeres indígenas a manera de falda, sujeta a la cintura con una faja de algodón, la cual tiene diversos motivos decorativos. La **lliclla** o **fachalina** se la lleva a manera de una capa muy corta, anudada en el pecho por las mujeres que la usan de la manera tradicional, o anudada sobre uno de los hombros, por las mujeres más jóvenes, que adoptaron esa manera de usarla hace no mucho tiempo.

En 1738, los marinos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1938: 93-96), proporcionan información que muestra significativos cambios en la indumentaria de los hombres indígenas, pues a ese tiempo ya usan calzones de lienzo blanco de algodón, una camiseta de algodón de color negro, un “**capi-sayo**, que es una manta de jerga con un agujero en medio, por donde entra la cabeza”, y un sombrero. Según la misma crónica, las “**indias comunes**” usan un saco de la misma hechura y tela que las camisetas de los hombres, que le llaman **anaco**,

el cual se sujeta en los hombros por medio de **tupus** y en la cintura con una faja; también llevan una **lliclla** de color negro. Esto deja ver que las mujeres seguían apegadas a sus antiguos atuendos.

Las observaciones de 1802 de Francisco José de Caldas (1933: 52) reflejan la pobreza del indio, pues las prendas de vestir, para el caso del otavaleño “...no llegan a cinco: un calzón, una camiseta, una ruana, un sombrero, es todo su aparato, es todo su lujo”. Este autor no hace mención de las prendas femeninas.

La indumentaria indígena masculina, como se puede notar en las informaciones anteriores, se ha transformado a lo largo del tiempo; en el caso de las mujeres los cambios han sido menores, puesto que se mantienen las mismas formas cuadrangulares de ciertas prendas, que se las usa como salen del telar, sin necesidad de corte y confección para que se amolden al cuerpo.

En “El Valle del Amanecer”, libro publicado originalmente en 1946, encontramos datos importantes acerca de los vestidos usados por hombres y mujeres indígenas de Otavalo, casi medio siglo atrás. Buitrón y Collier Jr. (1971: 64-66), dicen:

“El hombre usa camisa y calzones de una gruesa y blanca tela de algodón tejida en telar español, o de una tela similar hecha en las fábricas ecuatorianas. Los indios que viven en estrecho contacto con el pueblo, generalmente visiten camisa con puños y cuellos de una tela blanca más fina, comprada en los almacenes. Las costureras en el pueblo bordan el cuello, los puños y la pechera en sus máquinas de coser con diseños geométricos y con hilos de colores vivos. Cuando los indios mismos cosen sus camisas, bordan el cuello y puños con pequeñas figuras estilizadas —un caballo, un perro, un hombre pequeño o un sol naciente—

casi siempre con hilo rojo de lana. Los pantalones cortos les llegan hasta poco más abajo de la rodilla y no tienen ningún adorno.

La mujer usa una camisa de muselina blanca tejida en la casa o hecha en la fábrica, que llega hasta los tobillos. Casi siempre las mujeres bordan esta prenda alrededor del cuello y de las cortas mangas, o hacen que se las borde alguna india o mestiza que hace de ello su negocio.

...sobre su camisa, la mujer se envuelve una pieza rectangular de franela color azul marino o negro, para formar una falda, **anaco**, con un lado abierto que le permite libertad de movimiento. Esta franela puede ser tejida por los mismos indios o hecha de un material importado más fino. La tela importada se borda a veces en la orilla inferior, con hilo de color y con dibujos geo-

métricos ...Sobre sus hombros lleva una pieza rectangular de bayeta fina, llamada rebozo, con borde inferior bordado con hilos de colores en diseños geométricos. Las indias ricas o de parcialidades cercanas a los pueblos, usan rebozos de bayeta importada de colores brillantes: azul, rojo y verde son los más populares. Las mujeres de las parcialidades usan únicamente rebozos de bayeta del país, azul oscuro o negro, y cuando caminan visten solamente una fachalina de algodón sobre sus hombros y llevan el rebozo de lana sobre el sombrero o al brazo”.

Con respecto a los motivos de los bordados, enunciados ligeramente por Buitrón y Collier Jr., los esposos Costales (1966: 225-229), ofrecen información sobre los símbolos y colores utilizados en la provincia de Imbabura:

“Las (parcialidades) de Ilumán bordan en azul acero... Las de Otavalo preferentemente en colores verde y rojo. Con los mismos diseños cubren las mangas y la parte posterior de la camisa. En uno u otro color los símbolos son iguales: rayos, serpiente, flores, maíz, agua...”

Las cotonas de los hombres, en Imbabura, también son bordadas. En el cuello llevan estilizaciones del maíz y el símbolo entrecruzado del rayo. Verde y azul son los colores predilectos”.

Situación actual del bordado en Otavalo

En la región de Otavalo, donde el oficio textil es la actividad más importante para los indígenas varones, se ha prestado poca atención al bordado, actividad totalmente femenina que sirve –casi con exclusividad– para adornar las prendas de su indumentaria.

En efecto, las mujeres indígenas, sentadas en las puertas de sus casas, a la orilla del camino o en medio del campo, a la hora de cuidar sus pocas cabezas de ganado, aprovechan el tiempo para dar puntadas de alegres colores, con diferentes técnicas, sobre la tela que formará la parte superior de una larga camisa de uso diario.

El bordado –arte de ornamentar telas con trabajo de aguja– se trasplantó a América en la época de la conquista española. En el Lejano Oriente esta técnica fue conocida desde tiempos muy remotos; chinos y japoneses se distinguieron por sus bellos paisajes bordados sobre telas de seda. Los más notables son los realizados en seda coloreada combinada con hilos de oro y plata.

Durante la Edad Media y en el Renacimiento, el arte del bordado tuvo su período de esplendor. De esas épocas sobresalen los bordados de Italia, los Países Bajos, Inglaterra y Francia, con los cuales adornaron ornamentos religiosos y los tra-

jes de los nobles; para el primer caso con escenas del Antiguo y Nuevo Testamento y, para el segundo, se crearon efectos con motivos espirales y diseños florales.

En España, los árabes establecieron escuelas de bordados en Córdoba, Almería y Granada; por tanto, lo que recibimos como herencia de los españoles proviene de la influencia que ejercieron los moros en sus bordados.

En el cantón Otavalo se puede distinguir dos tipos de indumentaria indígena femenina: el sector de las mujeres que usan **anaco**, que corresponde a la zona en que los hombres llevan el cabello largo (**huangudos**); mientras la otra zona –jurisdicción de las parroquias de González Suárez y San Pablo– donde las mujeres utilizan el **centro** o falda plizada y los hombres tienen el cabello corto (**mochos**).

En la zona del **anaco**, los motivos más tradicionales bordados en la blusa, son pequeñas

flores silvestres, de color rojo o rosado, con diminutas hojas de color verde. En general, los motivos parecen estar inspiradas en humildes plantas nativas: ñacchas, pacungas, cholanes, tzímbalos, hierba mora, mientras las hojas se semejan a pequeños helechos, culantrillo del pozo, trébol, etc.

En el sector donde las mujeres usan el centro, el bordado cubre las mangas, los hombros, el pecho y la espalda, los motivos son tomados de las plantas de su medio ambiente, correspondiente a las zonas altas y frías: hay una profusión de hojas y pequeñas flores. Aunque aquí los colores más tradicionales son el verde y el rojo, actualmente entre las jóvenes se observa bordados en colores de tono pastel, entre los que sobresalen el rosado, amarillo, lila y celeste. Es digno de anotar que las bordadoras dejan espacios en medio de las hojas para bordar novedosos motivos para ellas: escudos nacionales, mariposas, aves o frutas como piñas, fresas, peras, etc.

En estos últimos tiempos, acorde a los cambios producidos en todas las actividades humanas, han cambiado los motivos bordados en las camisas de las mujeres indígenas de Otavalo. Poco a poco se ve que van desapareciendo las flores de los páramos, de los campos y de las orillas de los caminos, para dar paso a motivos de flores cultivadas, flores de jardín: rosas, claveles, violetas, pensamientos, fucsias, etc.

Marcelo Naranjo (1989: 105-106), al referirse al bordado de la zona de Otavalo, en su trabajo sobre la cultura popular en Imbabura, manifiesta:

“En Otavalo y su zona de influencia, el diseño (de los bordados) no es tan complicado, se realiza sobre tela blanca de seda; por lo general se utilizan uno o dos colores como máximo (rosado, azul, verde, morado sobre todo) aunque en la actualidad se puede encontrar blusas multicolores bordadas a máquina. Lo más

llamativo en estas blusas son los cuellos y mangas de encaje.

...tomando en cuenta el conjunto de la provincia, en algunos sectores predominan colores determinados, puntadas o diseños, pero el motivo de las flores se repite con mucha frecuencia en todas partes”.

La bordadora necesita para su trabajo lo siguiente: un aro doble, en donde se coloca la tela para mantenerla tensada y facilitar ciertas puntadas, especialmente cuando se borda en la máquina de coser; agujas, hilos de diversos colores y una pequeña tijera, con lo cual se completa el utillaje.

Dentro de las cambiantes tendencias de las usuarias, actualmente se prefiere las prendas con bordados hechos a mano; hasta un tiempo atrás, había mayor demanda de blusas bordadas a máquina. Hay, también, quienes prefieren coser apliques industriales, con alguna seme-

janza a los motivos bordados, como forma de seguir una moda o por falta de tiempo para hacer sus propios bordados.

El bordado de la blusa, que en un tiempo fue una de las formas de identificar la comunidad de procedencia de la mujer que usa la prenda, hoy casi ha desaparecido por una tendencia a uniformizar los bordados, porque las blusas se las compra listas en el mercado o por el uso de los apliques industriales. Si bien esto sucede en la zona de las mujeres que usan anaco, en la región que se utiliza el centro son las propias mujeres quienes la bordan, puesto que es un trabajo que les tomará varios meses de paciente labor.

La camisa de los hombres indígenas de Otavalo dejó de bordarse hace muchos años. En el presente, el anaco se borda a máquina solo en su borde inferior, con líneas en zigzag y motivos estilizados de plantas y mariposas; mientras el rebozo lleva, también en su borde inferior, varias líneas en zigzag, he-

chas a máquina, con hilos de colores variados.

Por lo que se puede ver, el bordado es elemento indispensable en la ornamentación de la indumentaria indígena femenina de Otavalo. Su uso, a pesar de los cambios aquí anotados, persistirá por mucho tiempo todavía.

BIBLIOGRAFIA

ARRIOLA DE GENG, Olga

1989 *Técnicas de bordado en los trajes indígenas de Guatemala*. Litografías Modernas, S.A., Guatemala.

BUTTRON, Aníbal y John Collier, Jr.

1971 *El Valle del Amanecer*. Publicación del Instituto Otavaleño de Antropología, Imp. del Instituto Geográfico Militar, Quito.

CALDAS, Francisco José de

1933 *Relación de un viaje hecho a Cotacache, La Villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzado el 23 de julio de 1802*. Agustín Barreiro (Editor), Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

HOFFMEYER, Hans

1985 "Diseños salasacas". En: *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, Vol. VII, N° 21 a, Quito.

JARAMILLO CISNEROS, Hernán

1990 "Indumentaria indígena de Otavalo". En: *Sarance*, N° 14, Instituto

Otavaleño de Antropología, Otavalo.

1991 "Bordados indígenas de Otavalo". En: *Shimi Shitachi*, N° 7, Boletín trimestral del Centro de Desarrollo Comunitario "Incapirca Ecuador", Peguche, Otavalo.

JUAN, Jorge y Antonio de Ulloa

1938 "Descripción de la ciudad de Quito. Comprende las noticias del vecindario de Quito; las castas que hay en él; sus costumbres y riquezas". En: *Quito a través de los siglos*, Vol. I, Eliecer Enríquez (Editor), Imp. Municipal, Quito.

MEISCH, Lynn

1987 *Otavalo: Weaving, costume and the market*. Ediciones Libri Mundi, Quito.

NARANJO, Marcelo (Coordinador)

1989 La cultura popular en el Ecuador. Tomo V: Imbabura. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho

1965 [1582] "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo". En: *Relaciones Geográficas de Indias*, Vol. 3, Marcos Jiménez de la Espada (Editor), Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.

PEÑAHERRERA DE COSTALES, Piedad y Alfredo Costales Samaniego

1966 *El Quishihuar o el árbol de Dios*, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Serie Llacta, Vol. 23, Quito.

Susan Engel

**LOS CONSEJEROS
SOCIALES LLAMADOS
CHARLATANES EN EL
CENTRO HISTORICO
DE QUITO**

Introducción

En estos días de crisis, cuando la competencia para los trabajos disponibles es grande, los salarios son muy bajos y el costo de vida es alto; la gente de la ciudad, sobre todo aquellos de los sectores populares, redescubren las llamadas prácticas mágicas como un viejo remedio para enfermedades nuevas. Dichas prácticas no son sui géneris; mucho de su vigor, forma y atractivo se lo deben a aquellas antiguas modalidades de curanderismo shamánico que aún sobreviven en el campo, de las cuales, por cierto, derivan bue-

na parte de sus poderes mágicos (Taussig, 1982: 563). Este tipo de prácticas toman una nueva vitalidad, adaptándose a nuevos problemas, nuevas formas, congruentes con el medio y la época. Esto es bastante evidente, al constatar el incremento de los Consejeros Sociales, llamados Charlatanes por la cultura dominante, hoy en día en la ciudad de Quito.

Estas personas últimamente han incrementado el número de adeptos y clientela. Los más directos se encuentran en las calles y plazas de las ciudades, vendiendo y ofreciendo hierbas medicinales y utensilios mágicos. Los otros, en cambio, trabajan en consultorios.

Aunque generalmente llevan un marcado carácter comercial, tienen cabida en un medio de desarraigo social, que crea un público dispuesto a escuchar soluciones que antes eran dadas por la familia y la Iglesia (Arroyo, 1994: B-1). La fe religiosa del pueblo y la mayor libertad ideológica, las vulnerabilidades creadas por la po-

breza y la crisis actual, así como las debilidades propias de la Iglesia Católica, han contribuido a crear una cierta apertura frente a estos sujetos en tanto que dan respuestas y consuelo a los problemas e inseguridades personales, especialmente de los sectores populares (Cfr. Bamat, 1986: 176).

Ellos, los Consejeros Sociales, los que son capaces de curar algo más que las dolencias físicas, que dicen poder encontrar objetos perdidos o robados, adivinar ciertos hechos y circunstancias, asegurar el éxito en proyectos personales y negocios, curar el alcoholismo, la demencia y anular los filtros de amor y brujería, se encuentran en varios lugares del Centro Histórico de Quito.

El antiguo Centro Histórico de Quito y parte de la moderna ciudad albergan en su interior a más de cuarenta y tres de estos sectores. Desde la calle Ambato hasta el Ejido¹ se encuentra una gran parte de sus consultorios y puestos de trabajo. Muchas de las oficinas están

ocultos a la vista del peatón y la única señal de que ahí existe un consultorio es un pequeño rótulo con el nombre del Consejero y una flecha que señala hacia arriba. Otros en cambio, tienen grandes letreros que anuncian sus consultorios, mantienen programas diarios en las radio-difusoras más populares del Ecuador y anuncian sus consultorios por costosos avisos de prensa:

MAESTRO NATURISTA SILVER

Le regreso al ser amado.
No importa la distancia.
Vea la cara oculta de sus
enemigos; le retiro para
siempre a los contrarios;
le muestro el mal que le
han puesto; reciba trata-
mientos naturistas para la
impotencia, frigidez o
males incurables; quemo
hechizos; doy secretos pa-
ra el estudio, el trabajo y
el amor.

1. Vías y formas de transmisión de su trabajo

Los Consejeros Sociales afirman haber realizado varios cursos en parapsicología. Sin embargo, toda su preparación que se fundamenta, según ellos, en cursos, seminarios y lecturas no son reconocidos oficialmente. En ninguna facultad o instituto existe una carrera que les permita obtener un título de Consejeros Sociales y es por esto que se ven en la necesidad de validar su profesionalismo a través de la autoeducación y la práctica cotidiana de su trabajo.

Me autocalifico autodidacta, yo leo muchísimo, soy un autodidacta pragmático. He estudiado control mental Silva, fui instructor, he leído mucho a Stier, he leído a Joseph Murphy. Hay muchas personas que se sienten mal por no tener un título académico, mas me atrevo a decir algo, hay muchos profesionales que salen de la Universidad y no saben nada, el profesional que realmente se pule es el autodidacta, el médico que toma su especialidad y

constantemente está renovando sus conocimientos ese es el profesional que vale. Entonces por eso hablamos de parapsicología, tengo bases señorita, tengo bases. Día a día voy aprendiendo más, voy conociendo más al género humano, voy conociendo más de las ciencias ocultas, voy adquiriendo o sea mayor práctica (Entrevista a Luis Acosta, 28/11/1991).

Ninguno de estos aspectos constituyen ámbitos especializados de una determinada profesionalización, sino mas bien forman parte de una totalidad cultural, sobre la cual los Consejeros han organizado su estrategia de supervivencia, su forma de reproducción social. Los Consejeros no son más que los agentes de una práctica heredada tradicionalmente por vía informal, en cuyo ejercicio se han constituido como Consejeros Sociales.

Esto creció en mi familia, es por mi padre. Mi padre

es el profesor Malacán, es el pionero, es digamos el patriarca de todos los profesores. En ese vaivén de idas y venidas íbamos aprendiendo el trabajo del padre de nosotros. En mi caso yo soy el primer hijo, atrás de mis espaldas hay veintisiete hermanos porque somos veintiocho en total. Mi papá pues ha hecho tres generaciones: la familia Luna Paredes, la familia Luna Sandoval, la familia Luna García; entonces en esas tres familias yo soy el primero de todos ellos; qué pasa de que me gustó el trabajo y como yo le acompañaba siempre a mi padre fue pues él que me encarriló al trabajo, al sistema de trabajo y como tan joven me comprometí, me hice de hogar, entonces las obligaciones me llevaron pues digamos a introducirme más en el sistema para yo salir adelante con mi familia y así fue como surgió esto. Después mi hermano, andaba atrás

mío, todo eso y entonces el hombre también aprendió. Luego siguió mi hermano Patricio Luna, le gustó y, siguió de ahí, siguió mi otro hermano el Henry y de ahí siguió mi hermana la Rocío, mi madrastra y mis otros medios hermanos. Luego cuando ya tuve familia le gustó a mi señora y mi señora como siempre me ha acompañado, la verdad del caso había aprendido. De ahí, de mi señora yo quería tener una persona que siga mis pasos y créame no es que yo le haya obligado a mi hijo, sino que yo quería alguien que quede con esta profesión y más que todo sepa servir a la humanidad, entonces le comencé yo a enseñar a mi hijo. El está pues digamos iniciándose, le digo así recién iniciándose, porque él tendrá unos tres años en esto y todavía pues está en pañales, entonces al lado mío como tiene ese respaldo pues entonces yo le se guiar en

programas de radio, en conferencias explicativas en la calle, etc... Entonces lo que yo quiero dejar es una imagen en mi hijo (Entrevista a Vicente Luna, 12/12/1991).

En esta profesión, de una u otra forma, se ven envueltos todos los miembros de la familia y es así como se trasmite de padre a hijo, de hermano a hermano y de esposo a esposa este trabajo. Su proceso de aprendizaje se restringe, casi siempre, al entorno familiar en donde se evoca a una tradición que surge principalmente de los mismos parientes. Es una herencia, de los conocimientos adquiridos por el padre o algún miembro familiar, a través de los años a otra persona del grupo familiar. Tal forma de transmisión es, hasta cierto punto muy entendible, en la medida en que casi siempre la cabeza de familia incorpora a todos los miembros de su familia en la labor de la Consejería.

Y es así como, por lo general, el aprendizaje se inicia

desde temprana edad a través de la misma práctica diaria. Y aunque cabe destacar que también hay otras formas de transmisión, casi todas se reducen a un ámbito informal que se extiende únicamente a los amigos cercanos, en donde el proceso de socialización de los conocimientos está generalmente ligado a un Consejero ya constituido.

El profesor Malacán, él ha sido mi maestro; él me ha criado desde muy pequeño, cuando yo tenía unos trece años yo trabajo aquí con la bola de cristal. Pero yo me he criado desde muy pequeño, ya le digo en esto de Consejero Social, que yo he tenido un buen maestro que es el maestro Malacán. El es a quien yo puedo agradecerle al profesor Malacán de que me ha guiado, porque desde muy pequeño él me ha guiado, me ha enseñado muchas cosas. El ha sido como mi padre porque desde los trece

años él me ha criado, me ha enseñado, me ha guiado, entonces, yo le agradezco a él todo lo que soy hoy día. Le agradezco es a él, porque él ha sido un buen maestro y padre para mí (Entrevista a Marcelo Madrid, 9/12/1991).

Cada Consejero Social es el depositario de un discurso desarrollado socialmente y labora sobre un producto social; cada Consejero depende de otros Consejeros Sociales para adquirir su conocimiento. Y es así como los Consejeros conforman un sistema informal, una red de expresiones e ideas que tiene la fuerza de integrarlos. Tal aseveración hace referencia a un saber, sin duda, propio de los Consejeros. En otras palabras, el Consejero es el depositario de un conocimiento y a la vez el transmisor de ciertas tradiciones, prácticas y hábitos de su propio grupo, condensado en el amplio espectro de su trabajo como Consejero Social (Cfr. Taussig, 1982: 576).

2. Descripción e implicaciones de las diferentes modalidades de trabajo y propaganda

Esto es como cualquier profesión, usted para ser doctora tuvo que estar en primer grado, segundo hasta sexto ya llegó a la secundaria, fue a la universidad, se graduó muy bien tiene su profesión, el sistema de nosotros es el siguiente: primeramente se principia arrimado a un maestro, a un profesor, entonces él es quien le enseña a uno, él es el que le abre y así se viene aprendiendo desde abajo la manera como por ejemplo cuadrar al público, como entregar la conferencia. Si usted está dos, tres meses va a poder, con eso que pasa, que usted va a llegar a una etapa de que a usted ya se le da una pequeña remuneración, de esa etapa usted pasa a otra de vender una reliquia, de hacer una conferencia, entonces usted ya tiene otro sistema (Entrevista a Vicente Luna, 10/12/1991).

La persona que quiere iniciarse en esta labor es, en una primera instancia, siempre el ayudante o el secretario de un Consejero ya constituido. El maestro le comienza a enseñar, por ejemplo, a preparar una conferencia explicativa o a vender un talismán al público en la calle. Después de unos dos o tres años el aprendiz ya trabaja solo y, por lo general, empieza su labor en la calle vendiendo únicamente a los transeúntes, a través de una tzantza o bola de cristal, un sobre dentro del cual viene un horóscopo, una guía astrológica cuesta \$ 200. Esta forma de trabajo no implica en términos económicos una mayor ganancia. Y es por esta razón, que a la larga tal actividad se va complementando con otro tipo de trabajo que es la de dar una conferencia explicativa en la calle y llevar a los clientes a un consultorio.

Yo vendo el horóscopo y luego llevo a la gente a atender, entonces allí vienen y yo les hago esperar, que voy a darles una consulta gratis, les voy a obse-

quiar un talismán, entonces la gente espera, y les indico, les explico que voy a darles una consulta gratis, que la oficina tengo a dos cuadras, entonces, la gente espera, ya cuando termino, yo les voy llevando a la gente, les doy una consulta gratis. Cualquier problema que tenga la persona, entonces ahí ya conversando entre los dos, se trata de pasar a resolver el problema de la persona. Yo más prefiero la forma de llevar atender a la gente a dar consultas a la gente; esa es la forma que más me gusta, vender el horóscopo y llevar a la gente para poder atenderles, para poder ayudarles con cualquier problema que la persona tenga; darles la consulta, regalarles un talismán, un secreto, entonces me gusta más esa forma de trabajar (Entrevista a Marcelo Madrid, 9/ 12/ 1991).

Para el Consejero es importante tener un consultorio

porque es una de las formas de comenzar a consolidar una clientela. Sin embargo, cabe destacar que la combinación de las dos formas de trabajo se puede dar, únicamente, si se tiene un pequeño capital ya que el arrendar un cuarto implica una mayor inversión. Por ejemplo, una habitación en una residencial del Centro Histórico, como las que alquilan los Consejeros Sociales, costaba en 1992 alrededor de tres mil sucres por día. No obstante, una de las mayores desventajas de trabajar en la modalidad calle-consultorio es que en la mayoría de los casos el Consejero Social solo tiene como Clientes a las personas que pasan por la calle.

Al no buscar el Cliente directamente al Consejero Social, ellos por lo general no se someten a un tratamiento, que es la forma mediante la cual los Consejeros Sociales perciben una mayor ganancia, en tanto que cada tratamiento se hace a lo largo de varias sesiones, fluctuando su precio entre 5.000 a 25.000 sucres.

Yo estaba pasando y me llamó la curiosidad qué había. Yo, verá, sinceramente, vengo por la novedad, por curiosidad (Entrevista a María, 24/ 02/ 1992).

Otra desventaja de esta forma de trabajo es que el Consejero casi nunca llega a constituir una Red Clientelar sólida, en primer lugar por el mismo hecho de que sus Clientes son personas que, por lo general, pasaron por casualidad por el lugar en donde estaba dando su conferencia explicativa y, en segundo lugar, no tienen un consultorio establecido a donde pueda volver el Cliente, ya que las habitaciones de la Residencia son únicamente alquiladas por unos pocos días.

Por otra parte, el solo hecho de trabajar en la calle hace que los Consejeros se vean expuestos a una serie de trabas. Por un lado, se enfrentan constantemente a personas desconocidas que pueden llegar hasta agredirles físicamente. Además, son molestados constantemente

por la policía municipal porque necesitan de un permiso para trabajar en la calle; pero que en realidad nunca les es dado en tanto que su trabajo es ilegal.

Hay un poquito de dificultad porque la charla de la calle está mal vista porque la verdad del caso pues, en la calle uno se tiene ciertos problemas, y los problemas son a veces grandes, no falta por ahí el patán de la calle, no falta por ahí alguna persona que quiere hacernos problemas o que trata de chantajearnos. Por ejemplo hay veces que yo estoy haciendo la conferencia y hay personas que se acercan y le echan piedras. Otras veces hay gente que entra gritando mentiroso, brujo (Entrevista a Vicente Luna, 2/12/1991).

En ciertas circunstancias hasta el mismo clima pide al Consejero desempeñar su trabajo. Y es por esta razón, que aunque tienen establecidos ciertos días y horas para trabajar su

práctica misma, al depender de tantos factores externos a su voluntad, se vuelva completamente inestable y por ende poco rentable.

Créame no es lo mismo que el trabajo en una radio donde que usted está sentado en la cabina de locución, la gente le escucha y la gente acude pues, es diferente, o sea digamos ya acude directo a donde el profesor sin trabas o cosa por el estilo y ya no sale a la calle en donde el profesor es mal visto (Entrevista a Vicente Luna, 2/ 12/ 1991).

El trabajar en un consultorio, en definitiva da al Consejero una mayor estabilidad laboral. Además, el trabajo en la calle es considerado entre los mismos Consejeros Sociales como el primer peldaño en su profesión. La persona que trabaja en este tipo de modalidad goza de menos prestigio que uno que se encuentra ya establecido en un consultorio.

Le voy a sintetizar en pocas palabras, dice un dicho vulgar y común, en el argot internacional de viajeros, por la maleta y por el equipaje se conoce al pasajero, ¿conocía ese dicho?, maleta de palo, pasajero ordinario, es lógico; el que juzga, el que está en la calle lo dice calle, callejero (Entrevista a Pedro Moreno Grey Remediano Boncolta, 26/11/1991).

Las ventajas que tiene el Consejero Social al trabajar en un consultorio son varias. Por una parte, en el instante en que una persona acude directamente a un consultorio tal persona tiene que pagar la consulta que puede fluctuar entre 2.000 y 5.000 sucres, y si a eso se le suma el costo de los diferentes tratamientos, a los que son sometidos los clientes, su ganancia aumenta considerablemente. Además no se ven tan expuestos a las autoridades como en la calle.

Sin embargo, cabe destacar que para que un Consejero pueda dejar de trabajar en la ca-

lle es necesario que tenga una Clientela constituida y es por esta razón que muchos de ellos necesitan invertir en propaganda.

Las formas más utilizadas para este fin es la radio y el periódico, ya que son —exceptuando a la televisión— los medios de comunicación de mayor difusión en la sociedad. Se ha generalizado la creencia de que la radio es inevitable en los hogares de los sectores populares. Esto se justifica, en cierto sentido, por el bajo costo de los receptores y la profusión de emisoras. En Quito, el 54.1% de los entrevistados que oyen radio lo hacen entre 1 y 3 horas diariamente hecho que constituiría a la radio como medio de compañía cotidiana, muy importante para un buen segmento de la población (Cfr. Checa, 1991: 23-26).

Cuando uno tiene un programa radial vienen de 15 a 20 personas diarias, por eso sí valen la pena los programas radiales (Entrevista a Soraya, 9/ 12/ 1991).

Porque me han dicho que las personas que salen en esas propagandas de la radio que dicen que vaya a la consulta, a la oficina donde ellos, ayudan bastante. Entonces yo creo que tal vez me pueda ayudar la señorita (Entrevista a Fanny, 24/02/1992).

No obstante se necesita de una gran capacidad adquisitiva para acceder a este medio de difusión. Las emisoras, en las que se puede llegar a transmitir los programas de los Consejeros Sociales, son privadas y comerciales. Por ejemplo, una media hora de Lunes a Viernes en la Radio Cristal o el Sol costaba en 1992 trescientos mil sucres. Es así como, aunque existen Radiodifusoras más económicas la mayoría de los Consejeros Sociales optan por transmitir sus programas en las radios de mayor preferencia como son: Radio Cristal, Radio Espejo, radio Zaracay, Radio El Sol y Radio Sucre, ya que esto sin duda, a la larga, les va a representar una mayor Clientela y por ende una mayor ganancia (Cfr. Ibid: 31).

Claro que en la radio, así como se gasta también uno a veces se gana, porque ahí si uno a veces se invierte a veces, un medio millón, un millón, porque no es no más que la gente viene enseguida. Si yo pago una radio, cierro la radio hoy día o abro mañana, la gente no viene de un día para otro, la gente me comienza a llegar desde el mes después del programa que uno se haga, depende como uno tenga también la manera de llamar a la gente (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

A pesar de ello esta forma de propaganda es mucho más asequible que la de la prensa.

La prensa, usted debe saber que el centímetro de prensa está muy caro y ahorita cinco centímetros en cualesquier periódico pasa de los doce mil, entonces usted póngase a pensar son doce mil diarios que le viene a salir a la semana sesenta mil y le

viene a salir al mes doscientos cuarenta mil y usted debe saber doscientos cuarenta mil es un capital y para que usted me trabaje en un año son dos millones cuatrocientos mil casi sale, sabe que, dos millones ochocientos por ahí y usted ese capital en el año, discúlpeme que le diga es bárbaro, bárbaro (Entrevista a Vicente Luna, 12/12/1991).

Sin embargo cabe mencionar, que esta forma de hacer propaganda tiene ciertas ventajas sobre la de la radio.

A pesar de que los periódicos son caros la propaganda escrita es diferente a la hablada, la publicidad escrita pues queda impresa tenemos que dar esos pasos que por derecho le corresponde dentro de la filosofía que alguien paga por sacar a circular ya que la escrita se puede hacer semanalmente, pasando un día, incluso yo hace más de cinco meses que

no he escrito a la prensa y todavía yo recibo pacientes que por el periódico me visitan (Entrevista a Pedro Moreno Grey Remediano Boncolta, 26/ 11/ 1991).

Sin embargo, aunque el periódico tiene ciertas ventajas sobre la radio, estas dos formas de hacer propaganda son las más comunes; además son estas las que permiten llegar a un tipo de personas que va directamente al Consejero con un problema, dispuestos a pagar una consulta y por ende resueltas a someterse a los diferentes tratamientos que le imponga el Consejero Social.

La gente de la radio o sea, por ejemplo, vienen es, ya vienen con el dinero para pagar la consulta, uno ya se basa en la consulta y ya no sale a la calle (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

Por ejemplo, la gente de prensa, bueno, digamos en esa parte, por ejemplo, uno guarda la esperanza

cuando yo voy a invertir en la prensa, entonces es una gente que ya viene a pagar la consulta (Entrevista a Pedro Moreno Grey Remediano Boncolta, 26/ 11/ 1991).

La prensa o la radio es igual, porque van a pagar su consulta, a contar su problema que tienen (Entrevista a Soraya, 9/ 12/ 1991).

Sin embargo, muchas veces la gente no acude enseguida al Consejero y es así como este necesita hacer una inversión muy fuerte sin que esto por lo menos, al comienzo, le represente una mayor ganancia. En muchos casos, esta cuantiosa suma ya no es rentable porque existen ocasiones en las que el Consejero Social trabaja exclusivamente para pagar la propaganda. Este problema suele acentuarse en ciertas épocas del año. Y es así como, muchos de los Consejeros Sociales, al no tener una Clientela abundante, necesitan volver a hacer la propaganda de la calle en tanto que

cualquier transeunte puede convertirse un posible Cliente.

Por ejemplo, yo para que también el otro año, por ejemplo, también estuve con consultorio, estuve con consultorio, pero sin embargo, no tenía mucha clientela, no tenía mucha gente, entonces yo salía a hacer las propagandas acá en La Marín, por la plaza del Teatro, por el Banco Central, entonces, yo hasta el tiempo que era navidad, o sea, digamos por ahí, por el veinte, por el veinticuatro de la navidad que era, yo tenía la oficina llenita de gente porque yo salía a buscar, no porque la gente llega de por sí. Claro que llegaban unas cinco personas, diez personas, no llegaban más, pues uno, cuando uno está en la oficina, uno está acostumbrado a consultar diario, cuando hay clientela, a diario unas quince, unas veinte personas al día, cuando es temporada buena, en cambio, cuando

está mala no le viene casi nadie y es por lo que la temporada está mala, es que la gente queda gastada por las fiestas de Quito. Entonces de por ley, me guste o no uno tiene que salir a buscarla a la calle, hacer la propaganda en la calle o sea a dar las conferencias en la calle, es por la época que está bien mala. En la época siempre de clases siempre se decae por eso es lo que uno sale así a la calle o sea a hacer la propaganda en la calle para tener clientela, para jalar la clientela; es como aquí, por ejemplo, aquí los días Martes tengo gentes por motivo de que yo salgo a la calle, salgo a buscar (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

La calle nunca le dejen, la calle es un arma. vuelve al primer sistema, ejemplo yo tengo que pagar hoy día esta habitación y si estoy aquí sentado entonces el paciente no me viene, entonces yo voy a quedar

en deuda, entonces digo no, cojo mi maleta y salgo a la conferencia explicativa de la calle, entonces con la conferencia explicativa de la calle yo ya tengo para la habitación, entonces yo regreso al principio, entonces ese principio me entiende me ha dado para solventarme. Cojo, a la mañana trabajo la bola de cristal de nueve a doce del día, vendiendo horóscopos personales, obsequiándole una entrevista con mi persona que no les cobro ni un solo centavo, ya, entonces yo trabajo eso de nueve a doce, entonces la persona que me compra su cartita a cien sucres, ¿me entiende?, tiene derecho a su consulta, entonces, póngale que yo me haya vendido unas cincuenta cartitas, son cincuenta direcciones que yo he enviado, ejemplo, sí, de las cincuenta direcciones póngase usted que me vengan unas dos o tres personas, ¿sí? No hago nada más en

la tarde, y digo quédese hijo usted en el consultorio, yo me voy hacer una charla explicativa pero de las grandes, ya no con la bola de cristal a vender horóscopos sino de las grandes a la medalla, póngale que le haya vendido a unas diez o quince personas y esas diez o quince personas acuden a mi consultorio, ¿sí?, de esas diez o quince personas habrán unas dos que quedan en tratamiento (Entrevista a Vicente Luna, 12/12/1991).

En definitiva, lo que consagra a un Consejero Social como tal es su Clientela. Por ende, también la propaganda está relacionada con la cantidad de Clientela que un Consejero tenga, una persona conocida ya no necesita invertir en propaganda, se vale exclusivamente de la propaganda de sus propios Clientes. Es así como, se puede llegar a afirmar, que la propaganda más importante es la que se da a través del mismo Cliente

ya que eso asegura y reafirma al Consejero Social como tal.

Lo mismo hay personas que no me conocen que viven en el extranjero pero por una conversación de otra persona llegan a conocerme, pues por teléfono me llaman me piden de favor. La gente por una por otra, por bocas me han llegado a conocer tantas miles de personas no sólo de aquí de Quito de todo el Ecuador hasta del extranjero (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/ 11/ 1991).

La gente siempre vienen trayendo personas recomendadas, entonces, para uno es lo máximo, le traen la confianza. Usted soluciona el problema y así viene, es una cadena, "yo también, yo estuve al borde de la muerte, mire como estoy yo ahora, ¿no sé cómo hizo?, pero lo hizo, vaya usted también y visítele al Faraón o al fulano o al zutano (Entrevista

a Ben Hur Viteri, 20/ 11/ 1991).

Sin embargo, en un medio tan competitivo, los Consejeros Sociales establecen una diferencia y jerarquía entre su persona y los otros Consejeros. El proceso de revalorización de un Consejero no se da sin conflicto y tensión, y a veces hasta toma formas desleales de comportamiento ético, sobre todo por parte de los Consejeros Sociales que tienen el mismo o menos prestigio que otro colega. Por eso, y a pesar de formar una gran red, el individualismo y el secreto distinguen la labor de la Consejería.

Por fin en el Ecuador algo diferente, original, el último Faraón increíble y en tercera dimensión. Yo Faraón suprema autoridad porque tengo el supremo conocimiento. Si ustedes quieren visitar el Faraón, por favor no trate de venir por fe, la ciencia perfecta no se trata de fe, una cosa es la ciencia y otra cosa es la fe. Se han dado cuenta

que en este programa nosotros utilizamos términos realmente científicos, es que realmente nosotros conocemos la profundidad de las ciencias ocultas. Más nosotros conocedores de la ciencia y conocedores de la verdad nosotros explicamos cómo realmente son nuestros trabajos para que su vida sea de éxito y de felicidad. Amigos míos los problemas en el campo del amor, en el campo económico, en el campo sentimental, en el campo de la salud realmente tienen solución. Este programa comienza mientras los otros terminan, diseñado y construido para dar total y definitiva solución a todos sus males que no han podido ser curados por los falsos profetas (Fragmentos del programa radial "Culto Satánico" transmitido por Radio Cristal, 7pm. - 7.30pm. el 10 de Diciembre de 1991).

No obstante, se puede afirmar que si no hay un consenso entre la gente de que sus prácticas son efectivas, el Consejero Social se anula. Por ello, no es tanto el problema de cuanto invierte en la propaganda cuanto el reconocimiento de su práctica por parte de una abundante Clientela, lo que en definitiva consagra tanto el prestigio profesional como su estatus de Consejero Social (Cfr. Sánchez-Parga, 1985: 520).

3. La consejería social, una práctica que forma parte de los sectores populares

La Consejería Social no posee una institución formal u otra manifestación semejante, su carácter radica más bien en la estructuración informal de las ideas y actividades que constituyen la cultura popular. Su manera de alcanzar cierta "formalización" se da justamente a través de un sistema, casi clandestino, de redes que vinculan a los Consejeros y a sus Clientes (Taussig, 1982: 565).

La gran mayoría de los Clientes de los Consejeros Sociales del Centro Histórico de Quito son personas adultas, pertenecientes al sexo femenino que viven en barrios populares de Quito y se dedican a actividades tales como: la albañilería, mecánica, venta en mercados, etc.

Soy albañil (Entrevista a Luis Agustín Puma, 24/02/1992).

Soy mecánico industrial, trabajo en la fábrica Aymesa (Entrevista al señor Grache, 23/11/1991).

Yo vivo arriba en el Placer y tengo un puesto de legumbres en el mercado San Roque (Entrevista a Susana de Chilusa, 23/11/1991).

Yo soy ama de casa y mi esposo es técnico en teléfonos. Nosotros vivimos acá por la ciudadela Santa Rita (Entrevista a Laura Grache, 23/11/1991).

Yo vivo en la Gasca y soy auxiliar de enfermería (Entrevista a María, 24/02/1992).

Sin embargo, según los antropólogos Alicia Torres y Jorge Trujillo, los Consejeros Sociales no solamente tienen su Clientela en los sectores populares sino en otros estratos de la sociedad. Para ellos, al igual que para los mismos Consejeros Sociales, no es una práctica netamente popular sino que, cada vez más, la realizan todas las clases de la sociedad (Arroyo, 1994: B-1).

Toda clase de gente, discúlpeme que le diga toda clase de gente, puede ser un peón de albañilería como puede ser, discúlpeme que le diga, el Rey de España que puede llegar hasta donde nosotros, en eso no hay ningún problema. El de arriba tiene mayores problemas que el pobre; el rico siempre tiene más problemas que el pobre. El peón vuelta él siempre acude donde no-

sotros porque él quiere salir adelante (Entrevista a Vicente Luna, 2/12/1991).

Se comprende, todas las personas a uno le buscan o sea, digamos, tanto de la baja categoría como de la alta. Pero obviamente las mujeres son menos prejuiciosas que los hombres, entonces si hay una relación de un diez por ciento de hombres y un noventa por ciento de mujeres. A los hombres les da recelo venir porque piensan a veces que el estar aquí les hace débiles y no les gusta mostrar la imagen de que están recurriendo donde alguien que les puede ayudar (Entrevista a Javier Harb, 2/07/1990).

Aunque tales afirmaciones hablan por si solas, es necesario aclarar que son en definitiva los sectores populares los que acuden con mayor frecuencia a los Consejeros Sociales del Centro Histórico de Quito. No obstante, esto no excluye que personas de otras clases sociales hagan

uso de estas prácticas. Tal afirmación permite esclarecer de paso, un mal entendido que limita el concepto de “cultura popular”, al restringirlo solo a determinados sectores sociales se sustrae esa transversalidad propia que poseen todas las manifestaciones de la cultura popular. Esto resulta también pertinente en el caso de la Consejería Social, la cual más allá de sus rasgos específicamente clasistas se encuentra caracterizada por un alto grado de condensaciones y acumulaciones de todos aquellos elementos que configuran la cultura popular. Según esto habría que entender también lo “popular” de la cultura como aquellos sedimentos que estratifican y en cierto modo unifican a los más diferentes sectores y clase de una sociedad, proporcionándoles los más amplios y no menos fijos referentes de identidad colectiva (Sánchez-Parga, 1988: 185).

4. La Consejería Social una forma de concebir el mundo

Esto no puede desaparecer, ni va a desaparecer,

quizás se cambie de nombre, quizá en una época futura se nos denomine metafísicos, pero esta actividad no va a desaparecer por perseguida que sea. Sigue creciendo en los pueblos, en las aldeas, en los barrios, no hay ciudad donde no haya una persona que trabaje en algo relacionado a esto, sea como parapsicólogo, sea como orientador, sea como brujo, como limpiador, como cartomántico, como hechicero. No hay ciudad, porque aunque no se lo reconozca socialmente, en algún punto escondido, habrá alguien que esté trabajando en esto, aunque sea para sus amistades, esto es parte de la cultura del hombre y de la incultura del hombre. Esto es parte del hombre, de su esencia, de su ser porque dentro de esto hasta están los cuentos infantiles: con sus nomos, sus hadas, sus unicornios, porque esto surge de la fantasía del hombre y la

fantasía es como la magia y el hombre por naturaleza es un ser mágico y esto está dentro de su esencia mágica (Señor Javier Harb, 2 de Julio de 1990).

Los rasgos culturales e incluso la crisis de ciertos estamentos de la sociedad, dan cabida a determinadas prácticas mágicas, carentes de todo fundamento científico pero que son medios en los que diversos grupos de personas, sobre todo de los sectores populares, confían como “terapia contra múltiples enfermedades”.

Muchas veces se culpa en la medicina oficial por la difusión de tales prácticas ya que las personas pobres, sobre todo en los países latinoamericanos, viven a la sombra de la medicina oficial. Sin embargo, no es el alto costo del uso de la medicina convencional la que propiamente deriva a los pacientes hacia los Consejeros Sociales. En realidad tales creencias han sobrevivido porque permiten y otorgan la posibilidad a las personas de acceder a una práctica dife-

rente y en cierto modo complementaria y alternativa a la del sistema médico convencional. Estos dos diferentes tipos de “terapias medicinales” componen el espectro del enfrentamiento del infortunio que aflige a las personas. Son dos opciones diferentes: la medicina oficial nutre la esperanza ofrecida en el futuro basado en el progreso, la otra en cambio es parte fundamental de la cultura de ciertos sectores de la población. En definitiva la gente no va a los Consejeros Sociales porque escaseen los médicos modernos o porque ellos cuesten menos; de hecho, a menudo los Consejeros cuestan más. De todos los casos indagados ha sido siempre el paciente o su familia quien toma la decisión de recurrir a tales prácticas cuando ha agotado los recursos de los médicos y clínicas del sistema convencional (Cfr. Sánchez-Parga: 1985: 521-522).

Acudí primero a un médico que es especialista en medicina bioenergética y me diagnosticó que había energía negativa y me envió a donde doña Blan-

quita para que ella haga el baño de limpieza y lo que tenga que hacer. Ella me explicó que si habiendo este tipo de energía negativa cualquier tratamiento que me hagan no me iba a hacer efecto e incluso si había algún efecto iba a ser más negativo que positivo. Esas son las razones por las cuales estoy aquí (Entrevista al señor Fercilla, 23/11/1991).

Es que mi suegra me mandó porque me vio ya bien mal y me dijo: “váyase” porque esto no es para el doctor (Entrevista a Washington Chilusa, 23/11/1991).

Yo me iba al doctor y el doctor me decía que no tenía nada que simplemente me estaba haciendo, yo me fui a donde tres doctores, pero unos doctores buenos, y me dijeron que prácticamente me estaba haciendo, que prácticamente todo lo que sentía yo es por mi mismo,

que yo me estoy haciendo para que me tomen más cuidado en mi casa, pero no era eso porque a mí cuidado de mi familia nunca me ha faltado, simplemente no se que es lo que me pasaba, que no podía caminar. En el colegio también me pusieron un suero, me acuerdo que me pusieron un suero casi no podía hablar y allí y me llevaron al hospital también pero me dijeron que no tenía nada en el hospital o sea estaba bien mal y al momento de entrar en el hospital se me quitó todo, me sentía nuevamente bien y al momento de salir del hospital nuevamente me sentí mal, entonces mi mamá escuchaba los programas de aquí y ella me comunicó, como yo no vivía con mi mamá y ella me comunicó, entonces yo también me puse a sintonizar ese programa y me gustó bastante verdaderamente (Señorita Verónica Zapata, 20/11/1991).

Muchas veces tales prácticas surgen de las tensiones emocionales. Y es así como, pueden llegar a ser consideradas como actividades supletorias en aquellas situaciones en que faltan medios prácticos para conseguir un fin; su función es catártica o estimulante y da al hombre valor, consuelo, esperanza y tenacidad (Evans-Pritchard, 1976: 63).

Sin embargo, tales características no son exclusivas de la magia. El mismo estado emocional se puede encontrar en otro tipo de prácticas que son diferentes e incluso opuestos a la magia. En definitiva, tal tipo de análisis solo podría engendrar caos al pretender clasificar un fenómeno social a través de los sentimientos o emociones que este engendra y motiva en los individuos. Tales estados, varía no solo, de un individuo a otro, sino también en un mismo individuo en diferentes ocasiones e incluso en distintos momentos (Cfr. Ibid, 1976: 77-78).

No obstante, no se puede descartar absolutamente estas

interpretaciones. Los deseos y los impulsos, conscientes o inconscientes, en gran parte motivan y dirigen los intereses del hombre, y sin duda, juegan un papel importante en la magia. Esto, en definitiva, no se puede negar ya que los sentimientos son un elemento básico en la conciencia cotidiana de las personas pero en todo caso es necesario hacer un intento objetivo y serio de captar la lógica interna de aquello que superficialmente parece “carente de sentido” o “ilógico”.

Una explicación sobrenatural o lógica, según los casos son igualmente plausibles, se pasa de una a otra según la ocasión y el momento, y ambas pueden coexistir sin duda en la conciencia de las personas. En lugar de oponer la magia y la ciencia, el pensamiento mágico y el científico, como si el primero fuera solo un borrador torpe del segundo, hay que colocarlo paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos pero no por la clase de operaciones mentales que

ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican (Cfr. Lévi-Strauss, 1987: 199-201).

Dicho de otro modo, los dos tipos de pensamiento —el mágico y el científico— no corresponden a etapas superiores o inferiores del desarrollo humano, sino a distintos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento. El punto de partida es que contrariamente a lo que sostiene el pensamiento mágico no es meramente utilitario, instrumental o un estado primigenio. El pensamiento mágico responde a una exigencia del orden que sin duda parte de una abstracción que no se sustenta meramente en lo afectivo. Hay una convicción de que los hechos tienen una causa y que estos pueden llegar a ser explicados (Cfr. Ibid: 201-208).

Es así como tampoco se puede hablar de las prácticas mágicas según lo hacen los fenomenólogos de la religión

(Otto, Eliade) y aun ciertos antropólogos (Duvignaud), como ruptura de lo cotidiano, un pasaje de lo profano a lo sagrado, una búsqueda de un tiempo original. Al contrario, en ella se refleja la vida cotidiana de las personas (Canclini, 1986: 78-79).

¿De qué hablan los Consejeros Sociales? No de un tiempo sagrado, ni mágico, sino de los problemas y necesidades cotidianas de las personas.

Las personas vienen con muchos problemas, han tenido problemas dentro del hogar, dentro de un negocio, problemas relacionados hasta en el plano sentimental del amor; problemas de robos, pérdidas, muchos, muchos problemas, hasta de enfermedades físicas (Entrevista a Marcelo Madrid, 9/12/1991).

Las personas o sea generalmente vienen cuando están mal. Yo también los

puedo dividir de acuerdo a la clase social, porque mucha gente recurre ahora por la situación económica, es decir la gente que tiene su comodidad, vienen por situación de tipo sentimental, no quiero decir que las personas tampoco no tengan ese tipo de problemas pero le dan prioridad al aspecto económico: saber si tendrán un trabajo, si podrán quedarse en su trabajo, si conseguirán el adquirir un bien, una propiedad, si sus hijos podrán culminar sus estudios, es decir se incrementa conforme los tiempos cambian, ¿no?, los problemas de la gente varían. Entonces antes si se podía haber dicho que un porcentaje elevado era de tipo sentimental pero, ahora hay una muy amplia variedad: salud, economía, suerte, amor (Entrevista a Javier Harb, 2/07/1990).

Unos con problemas de hogar, otros de estudio, otros de salud, entonces como yo le decía no solo vienen con un problema, vienen por salud, por el hogar, por los estudios, a veces se van los hijos, por robos, por, bueno por distintas cosas que a veces uno no se acuerda pero, ¿más o menos le explico, no?, que ya no puede caminar, que tiene un dolor bastante grande, que le van a operar, ¿que cómo va a salir una operación?, es por esas situaciones vienen acá (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/ 11/ 1991).

Y, es justamente por esta razón, que no se puede llegar a aceptar que la esencia de tales prácticas sea la huida del orden social, la búsqueda de un lugar “sin estructuras y sin códigos”, de un mundo mágico en donde se ejercen solo las fuerzas de lo “sobrenatural” (Ibid). Las consecuencias fundamentales de esa representación son dobles: por una parte, se presenta como

un medio y como una voluntad de conocer la realidad, de explicarla, es decir de dar cuenta del encadenamiento de causas y efectos que fundamentan el orden de los problemas; por otra es un medio de acción sobre la vida de las personas. El saber mágico permea por entero la concepción popular del mundo. No es una mera actividad o un sentimiento, es “una cierta calidad de la vida y muerte” (Martín-Barbero, 1987: 101). La magia existe espontáneamente bajo una forma de representación del mundo y como un medio para explicar la vida y los problemas de las personas.

Es a partir de esta comprensión de la Consejería Social como estructura social que se puede volver inteligible lo que hay en ella de acontecimiento o de reflejo de la vida cotidiana. La Consejería Social forma parte de la cultura popular en tanto que constituye un modo de concebir y de vivir el mundo y la vida. A través de ella se elabora de modo simbólico los problemas que afectan a las personas en su diario vivir.

En otras palabras, estas actividades reafirman tradiciones y costumbres que son fundamentales para ciertos sectores de la sociedad. A través de la interacción entre Consejero y Paciente, se elabora activamente una estructura de ideas inmanentes en la cultura a la cual se trae al plano de la conciencia, lo que permite manifestar conflictos y problemas que de otro modo permanecerían inconexos (Cfr. Taussig, 1982: 563).

En definitiva, tales prácticas reproducen en cierta medida las contradicciones existentes de la misma sociedad. Por eso, no cabe duda de que tales creencias están enraizadas en aquellas ideas tradicionales mediante las cuales clasifican y ordenan las culturas populares el universo que las rodea.

5. La magia y brujería: una forma de explicar los infortunios que afligen la vida cotidiana

Las ideas acerca de la brujería y la magia cumplen una función explicativa para las personas que creen en tales prácti-

cas, porque a través de ellas el individuo puede llegar a comprender todos los infortunios que le afligen en su vida cotidiana. Muchas veces se sospecha y atribuye a la brujería como causa de muchas enfermedades. Las acusaciones de brujero son aplicadas a enfermedades en los términos más amplios que los puramente somáticos. Por ejemplo, cualquier tipo de dificultad económica puede ser atribuida a la brujería. Por eso, no es inusual que los pacientes lleven sus taxis, autos, animales o hasta mercancías de sus almacenes a los Consejeros para una limpia ritual en contra de la envidia.

Mi esposo tiene enemigos que le hacen el mal. O sea, porque tenemos un negocio y nos iba mal en el negocio y todo, o sea mas antes ¿no?, nosotros vendíamos, se nos quedaba la carga (Entrevista a Washington Chilusa, 23/ 11/ 1991).

Resulta que tenemos un carrito, un carro, que estaba bien y prácticamente

hace unos cuatro meses se le sacó al carro de la mecánica y si viera ni pasó cuatro meses y el carro se nos quedó allí, ni para adelante ni para atrás y estando tan bien ya no se movió el carro; bueno pasa que después de eso le llevamos al mecánico y todo eso y total nos dice que hay que bajar nuevamente la máquina y que había que comprar otro motor ¿imagínese?, claro que es bien cierto que no somos de una posición económica bien solvente ¿no?, tenemos tres chicos en un colegio y solamente mi esposo trabaja yo no, entonces estamos esperanzados en preguntar a la señora Blanquita que ¿qué ha pasado con el carro?, de pronto se nos daño y no sabíamos que explicación darnos a nosotros mismos, entonces le quiero pedir ayuda. O sea ¿cómo le digo?, yo no tengo ninguna explicación, no sé por qué se me dañó el carro, aparentemente an-

daba bien el carro y no se le camina mucho porque mi esposo pasa fuera de aquí de la ciudad y el tiene el carro de la oficina y el carro pasa estacionado en la casa, y en tres meses diga usted se dañó, entonces no sé que explicación dar (Entrevista a Laura Grache, 23 de Noviembre de 1991).

El motivo que a mi me trae es que quiero que me ayuden en el trabajo, que me vaya bien en mi trabajo porque yo tengo un niño, que me vaya bien con mi familia. También quiero que me ayude con mi mamacita que le vaya bien en el matrimonio porque le va mal en el hogar que ella tiene, porque mi padre tiene mujeres fuera del hogar (Entrevista a Fanny, 24/02/1992).

Saber de mi vida, de mi trabajo porque hoy estoy un poco decaído en mi trabajo. Soy albañil y ahorita estoy sin pega. Tam-

bién tuve un percance recientemente, con mis hijos y también me asaltaron (Entrevista a Luis Agustín Puma, 24/ 02/ 1992).

También los problemas interpersonales como la infidelidad, promiscuidad, violencia doméstica, problemas legales, divorcios, desobediencia de los hijos son muchas veces atribuidas a la envidia.

O sea mi esposo tiene otra mujer con otros hijos y esta mujer quiere volver con mi esposo, quiere que nos separemos. O sea la señora Blanquita nos dice que nosotros a veces sufrimos mucho porque a mi esposo le hacen esos trabajos. Le hacen maldades, así, con la foto de él, algo así, se van donde esas personas (Entrevista a Susana de Chiluisa, 23/11/1991).

Porque yo vengo por el caso de un matrimonio, yo tengo otra mujer y ella me está trabajando para

que me separe de ella. Me está haciendo la maldad, la brujería (Entrevista a Washington Chiluisa, 23/11/1991).

Por otra parte también cabe resaltar que ciertas enfermedades que no responden a los tratamientos médicos también son motivo para sospechar; heridas que no sanan, dolores de cabeza y hasta parálisis.

Mi esposo estaba un poco enfermo ¿o sea como decirle?, no tenía ánimo de nada, solo andaba con sueño, tenía vómito, no tenía acción a nada (Entrevista a Susana de Chiluisa, 23/11/1991).

Yo estaba bien mal. Bien decaído, solo tenía sueño, no comía. No me da ni ganas de trabajar, nada de eso. Si no me hace decaimiento del dolor de cabeza, me dejan es como un niño sin movimiento, eso es (Entrevista a Washington Chiluisa, 23/11/1991).

El cuñado de mi hermana que vive en Nueva Jersey, en los Estados Unidos, también había tenido un problema ¿no?, de malas voluntades de otras personas ¿no?, su esposa se embarazaba y no le nacían los niños. Malas voluntades o sea, ¿cómo le digo?, tal vez sea yo entiendo un concepto de envidia pero, ¿cómo le digo?, es algo anormal, es algo malo que le hacen ¿no?, entonces por eso es que se suscitan estos problemas de atraso o en este caso de la señora que no podía dar a luz (Entrevista a Laura Grache, 23/11/1991).

Partiendo de esta concepción es necesario destacar varios aspectos. En primer lugar son “enfermedades” difíciles de identificar en términos científicos, no solo porque los médicos se niegan a reconocerlas, sino también porque los síntomas típicos son múltiples. Tal desorden tiene la virtud de confundir al médico ya que las características de los síntomas del brujero

son justamente su aspecto confuso (Muñoz-Bernand, 1986: 123-124).

El primer síntoma que la persona presenta en su cuerpo es el dolor en cualquier parte del cuerpo, ya sea cabeza, espalda, estómago, piernas o pies, cuando el organismo siente la presencia de una energía extraña obviamente esta se manifiesta a manera de dolor, se manifiesta como dolor.

El segundo síntoma es la pérdida del sueño o exceso de sueño. La persona pierde el sueño justamente porque hay un choque de energía, ya está receptando la energía contraria a su propia energía y por lo tanto, la persona como segundo punto presenta la pérdida de sueño o exceso de sueño.

El tercer síntoma que presenta la persona es que se torna pensativa, taciturna, mal genio, muy nerviosa como existe una energía extraña que es receptada por su mente, por su espíritu la persona realmente se transforma en taciturna, pensativa, me-

lancólica e incluso con variaciones del carácter que parten desde el mal genio hasta un estado completamente nervioso.

El cuarto síntoma es el siguiente: todo lo que ella hace le sale mal, absolutamente todo, la persona que está sujeta a una energía contraria a su propia energía realmente está viviendo en un mundo de pesimismo, hay un choque energético, hay un choque espiritual, es esta la razón por lo que todo lo que ella hace le sale mal.

El quinto punto es el siguiente, concierne al plano del amor le va mal, ustedes saben que el amor parte del espíritu y si el espíritu está enfermo por supuesto el ser humano irradia magnetismo y uno de los generadores a más de la mente es el espíritu por lo tanto cuando esta persona se acerca donde otra persona del sexo contrario buscando amor automáticamente es rechazada.

Hablando del sexto punto, negocios o trabajo, aunque se esfuerza como el cansado buey

no progresa, ésto podemos asociar a las explicaciones anteriores.

El séptimo y el último síntoma de una persona que está afectada con un mal extraño es el siguiente: el dinero que recibe se deshace como la sal en el agua. Realmente este fenómeno para-normal es muy discutido entre eminencias de parapsicología y de ciencias ocultas; realmente aunque tú te esfuerces, aunque tengas dinero, todo, aquella sustancia económica se te deshace como la sal en el agua, producto de una influencia para-normal, o sea fuera de lo normal. Estos síntomas son los que acompañan a una persona que está afectada con un mal extraño (Fragmentos del programa radial "Culto Satánico" transmitido por Radio Cristal, 7pm. - 7:30pm. el 12 de Diciembre de 1991).

Tal tipo de "enfermedad" no es tanto una categoría nosológica precisa, sino es un evento personal cuyo significado es a la vez biológica, social y psicológica. El mal siempre tiene un ori-

gen lejano y está ligado directamente con la vida del individuo enfermo. En casi todos los casos la persona alude a una pérdida de control y se refiere a lo que se puede llamar “elementos desencadenantes” (Muñoz-Bernand, 1986: 55-56). Tal concepción, se sitúa en el polo opuesto al del médico, para quien la enfermedad es una disfunción o una avería que afecta a un órgano particular, y que repercute sobre el conjunto. Lo patológico en el brujo supone ante todo un acontecimiento desconcertante que interviene en la norma del propio individuo. Esto no debe sorprender, ya que la “enfermedad” es desgracia y por lo tanto, interrogación sobre la vida y sobre los lazos que unen al hombre con el entorno (Cfr. Ibid: 193-194).

Por ejemplo, yo empecé a notar ¿qué se yo? ahora reflexionando empecé a notar que desde un tiempo, puedo decir más de un año, yo empecé a decaer, a decaer, a decaer, no

me interesaba por las cosas, no me interesaba por la música, ni por la televisión, ni por el cine y cada vez más aislado y siendo yo una persona bastante sociable, bastante participativa en una serie de actividades que tenía, entonces yo me sentía anímicamente mal, si bien físicamente también me deterioré muchísimo pero incluso a la final no tenía deseos ni de trabajar. Un fin de semana ya me moría, eso es lo que sentía que me moría y lo único que sentía era el deseo de suicidarme, me tuvo prostrado en cama. Por ejemplo antes para hacer una comparación; este fin de semana se me cortó automáticamente el deseo de comer y el sueño. Yo asisto a un gimnasio estaba muy bien y se me cortó el deseo de todo, de todo, incluso hasta de vivir (Entrevista a Raúl Fercilla, 23/11/1991).

6. Formas de diagnosticar la “Enfermedad”

La fase del diagnóstico generalmente se inicia una vez enunciado el problema del paciente al Consejero Social. En base a esto el Consejero da su diagnóstico.

Hace 8 días vine acá y yo ya no trabajaba, me fui a comer en un salón y me dolía la cabeza y me daba ganas de dormir, vine acá donde la señora Blanca y doña Blanca me dijo que me están trabajando otra vez (Entrevista a Washington Chiluisa, 23/11/1991).

Hacía algún tiempo que estaba algo enfermo, entonces asistiendo de médico en médico, de consulta en consulta con tratamientos y los tratamientos no me hacían efecto y cada vez peor, peor y peor, me empezaron a dar una serie de cosas así extrañas y entonces el día martes me levanté y me pasó así

como por la cabeza una idea de que podía ser esto y ahí me fui donde la doctora bioenergética, ella me hizo un examen, unas pruebas y me comprobó en el realidad había energía negativa, ella me envió para acá porque estaba en contacto directo con doña Blanquita (Señor Fercilla, 23/11/1991).

La principal técnica utilizada por los Consejeros Sociales para diagnosticar los problemas que afligen al individuo es la adivinación. Los instrumentos usualmente más utilizados para la adivinación son: las cartas, la bola de cristal, el tabaco y la mano. Sin embargo, cabe resaltar que muchas veces el Consejero Social utiliza sus propios métodos y formas para adivinar.

Yo me apoyo en una psicografía que empleo para interpretar la energía de las personas. O sea de acuerdo a lo que voy captando de las personas yo hago unos dibujos, yo voy sintiendo y de acuerdo a

eso les voy diciendo, entonces puedo quedar como un adivino pero después comienzo a conversar, comienzo un dialogo, me cuentan su problema, yo trato de ver si es psicológico, si es creado, si es inducido, etc... (Entrevista a Javier Harb, 2/ 07/ 1990).

Yo prendo el tabaco y lo único que le digo: “¿en qué le puedo servir?”, después cojo y le veo y le voy diciendo todo lo que le está pasando y si en algo yo me equivoco, como soy humana me puedo equivocar, usted me dice: “sabe señora que no es así”, y si estoy diciéndole la verdad me dice: “esta diciéndome la verdad”, entonces yo le veo en la cenizita conforme va prendiéndose el tabaquito y así van reventando las cosas, y así me doy cuenta de qué se trata, allí le voy diciendo: “esto es así, esto es de este otro modo” y me dicen: “gracias señora, Dios le

pague, esta diciéndome todo (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/11/1991).

Indíqueme la palma de su mano pero si yo le digo la verdad, usted me dice: “sí”, y si no le digo la verdad delante del público usted me hace quedar mal, esta ¿correcto? El color que le pertenece es el negro que significa luto, su metal es el acero negro, su número de suerte es el cinco, el contrario es el diez, téngase un poco de cuidado por el mes de Noviembre que suele tener dificultades en las partes estomacales, está correcto ¿sí o no? (Entrevista a Vicente Luna, 9/ 12/ 1991).

La consulta adivinatoria es la fase o episodio central del diagnóstico, con el que se hace frente al infortunio. Con la mirada puesta atrás en las causas y delante en el tratamiento el Consejero trata de profundizar y dar una explicación a los problemas del individuo. Tanto el

problema, como la enfermedad y el infortunio, se atribuyen usualmente a la exacerbación de las tensiones sociales, expresadas en forma de rencores y disputas personales —que se sintetizan en la envidia, cargada con el poder místico de la brujería o la hechicería— los Consejeros Sociales intentan extraer de sus Clientes respuestas que les den pistas sobre las causas del problema. La adivinación, en consecuencia, se convierte en una especie de análisis psicológico, en el curso del cual son sacadas a la luz los conflictos y problemas que más afligen a la persona. Desde este punto de vista, se puede afirmar que la adivinación es un mecanismo que permite resaltar y evidenciar los conflictos, tensiones y problemas de la persona (Cfr. Turner, 1967: 401-402).

Para usted ha habido muchos problemas, dificultades, injusticias, tristezas, amarguras, desesperación, pensamiento de dolor, personas que le dan la espalda con hipocresía, bastante envidia; no se confie

de mucha gente que usted está frecuentando porque hay bastante ¿cómo le puedo decir? hipocresía. A usted le ha venido muchas bajas, mi hijita, su vida le ha venido como una escalera, a veces parece que todo se pone bonito, todo se pone lindo, pero se atranca, se detiene, se va así atrancada, no puede surgir como deverasmente debiera surgir, no le florece directamente su vida porque está un poquito atrancada, tiene decaimiento, cansancio, hay bastante envidia, bastante hipocresía de los que le rodean. El amor para usted está flojo niña, a veces se siente confundida, sufrida, desesperada hijita. Lo que hay es envidia y le decía enantes hay personas que le rodean que tienen mucha hipocresía (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/11/1991).

7. Formas y medios de curación

Entre el diagnóstico y la terapia no existe una clara dife-

rencia. La “nosología” que se somete a tratamiento por parte de los Consejeros, la que estos conocen y saben curar es reducible a una sola “enfermedad” o un solo mal causado por la brujería. Esto, sin embargo, no significa que el Consejero Social trate a la enfermedad de acuerdo a un síntoma y una característica, en tanto que la enfermedad es muy variada por las modalidades o sintomatologías que adquiere en cada paciente particular. Tanto el Consejero Social como el médico, a pesar de lo que les separa, tienen en común el hecho de encarar la enfermedad como una dificultad técnica, a la cual deben enfrentarse armados de saber para curar sus causas y efectos (Cfr Muñoz-Bernand, 1986: 53).

La terapia de sanación de los Consejeros Sociales siempre se orienta al origen del mal y consiste en una acción fundamental: la limpieza del cuerpo del enfermo de acuerdo a una misma técnica, cualquiera que sea la naturaleza del síntoma o tipo de enfermedad, y cuyas únicas variaciones obedecen

más bien a los diferentes modos que tienen los Consejeros de denominar a esta técnica, que a una nosología diferencial. En toda la acción de limpieza intervienen siempre varios elementos, entre los cuales cabe destacar: el trago, el tabaco, ciertas plantas como la chilca, la ortiga y en algunos casos el huevo (Cfr. Sánchez-Parga: 1985: 543-549).

Si a alguien le han hecho una enfermedad sucia, entonces uno está para limpiarle. Por ejemplo, el sucio se ve en el huevo; es como limpiar a un mal de ojo, un mal de espanto, uno ala persona se le limpia. Usted sabe que en los tejidos del huevo uno ve cuando hay mal negativo, un sucio o una enfermedad de Dios, uno en el huevo ve que es lo que tiene la persona. Se le parte en un vaso de agua y sale cuando es mal de ojo, cuando es mal sucio, etc..., en el huevo sale (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

Cuando detecto que hay el mal simplemente le digo: “mí hijita hagámosle un baño” para mí la solución es el baño le digo, porque hay que ser realistas, yo le hago el baño, le limpio todo lo malo y del resto se encarga Dios. Después de nueve días le llamo para ver cómo va la reacción de la persona, si ha avanzado, si va cediendo la enfermedad, le veo si ya se ha ido la enfermedad y le digo: “ya estamos más o menos bien, pero dejemos un poquito más para saber si es cierto que le he curado” (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/11/1991).

El ritual de curación pone de manifiesto la creencia de los Consejeros Sociales, de que no existe una frontera claramente definida entre el mal orgánico, objeto de un tratamiento físico o psicológico tal como lo concibe la medicina oficial, y el mal de origen sobrenatural. Ambas “enfermedades” pueden ser sanadas recurriendo a procedimientos de carácter mágico-re-

ligiosos. El rezo de “oraciones cristianas”, el sahumero e incluso los talismanes son, bajo la perspectiva de los Consejeros Sociales, un medio eficaz para enfrentar a las enfermedades y los problemas de los individuos (Cfr. Ibid: 536).

Fácil, yo cojo un poco de sahumero o tabaco, con un tabaco le limpio el cuerpo con el otro le prendo, le renuncio todas las malas voluntades de la gente, envidias, habladurías todo eso, le digo a la misma persona “renuncie”, entonces yo le cojo le prendo, le sahumo, le cojo el humito, todo ese humito les ayuda a despejar todo lo malo porque un sahumero bendito, ayuda ¿no?, entonces les sahumo (Entrevista a Blanca Salcedo, 23/11/1991).

Lo que te voy a regalar hoy día es un santo, es una virgen, es la Virgen de Copacabana, la Samarita Virgen, el remedio de los pobres. Al talismán, lo vas

a cargar en tu cuerpo, así como yo lo cargo. Como lo que me dan y jamás me enfermo, bebo lo que me dan y nunca me enfermo, aunque parezca mentira, señores, hoy en día, amigo, me recibes acá esto y esto me recibes preparado y rezado, acá vienen la Santísima Virgen en bulto, sí, señor, amigo, acá vienen con dos coralines de mármol virgen. Usted mañana, el día martes, hágame lo siguiente, hombre o mujer, vayánsen a un mercado, a una galería y pídanme que le regalen siete granos de trigo, significan pan para su casa, para su hogar. Esto le preparas, amigo, así: el hombre le pone en una funda verde y la mujercita en una funda amarilla; después en el mercado mismo pida amigo, que le regalen unas lentejitas que pones también en la fundita. El talismán, la reliquia es un poder que le vale para su vida. Así mismo cósale en la funda con

el trigo, la lenteja y la Samarita Virgen, me vas a coserme o a amarrarme la punta arriba, me coses o me amarras un cordoncito o una cinta blanca chiquitita; le hace tres nudos y le amarras todos los días, de lunes a viernes, amárrame la mujer, acá en el sostén, el hombre en el bolsillo izquierdo del pantalón. Esto lo recibes preparado y rezado, curado (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

8. El papel social que cumple el Consejero

La efectividad del tratamiento hecho por el Consejero Social se debe en gran parte a que el mismo ritual dota al paciente de un lenguaje que le permite expresar sus sentimientos. A través del ritual el paciente logra verbalizar los problemas y conflictos que más le afligen en su vida. (Cfr. Glass-Coffin, 1989: 43). Así, por lo general, el Consejero entrega al enfermo un lenguaje de naturaleza simbólica, mediante el cual

puede expresar ciertos estados o situaciones, que de otro modo no podrían ser formulados.

En todo el proceso terapéutico la palabra se vuelve un elemento fundamental; no solo porque el paciente puede llegar a manifestar sus sufrimientos, emociones y conflictos más íntimos sino también porque la función social del Consejero es la de dar consejos y orientar a sus pacientes. Por eso, y al margen de otras explicaciones más “científicas”, se puede llegar a definir a las palabras del Consejero como un elemento fundamental para la sanación del paciente, en tanto que el empleo de la palabra por parte del Consejero Social tiene un carácter persuasivo y de sugestión en el paciente.

Ellos me aconsejaron. Yo odiaba que me den consejos, nunca me ha gustado recibir consejos. Yo vine en abril, me acuerdo porque estaba mal, y ellos me aconsejaron, me dijeron o sea que prácticamente lo que estaba haciendo esta-

ba mal que después de un tiempo en vez de ir para adelante voy a echarme para atrás y que eso me a a perjudicar bastante para mi vida, como chica que soy. Claro que eso me va a perjudicar bastante y por eso me aconsejaron bonito y me gustó la forma como me aconsejaban por eso mi mami me decía: “tú nunca te has dejado aconsejar de nadie y de ellos te dejaste aconsejar”, es que digo las palabras que ellos dicen son bellísimas y me gustaron más y las puse en práctica y me resultó bien porque ahora ya estoy bien, estudio, trabajo al mismo tiempo, me visto con mi propia plata sin necesidad de que mis padres me estén dando; eso es (Entrevista a Verónica Zapata, 20/11/1991).

A cada quien le doy un consejo, cuando tienen problemas en el hogar, en el negocio, para poder progresar. Muchas veces las personas no pueden

solucionar sus problemas solitos, entonces, se les da un consejo más apropiado, se analiza el problema, se les enseña a que vivan en paz, en armonía. Se les da una guía, se les indica como tiene que portarse si es que está mal. Por ejemplo, hay gente que, a veces, en el hogar, a veces, por la mínima cosa hacen problemas, cuestiones de celos, por ejemplo, se les dice: “sabe que esto es así”, una enfermedad debe curarse así, mantenga el hogar, cuídese usted mismo, etc... Las personas vienen acá a buscar el consejo, entonces uno está para darles un aliento, una guía espiritual, una orientación. Me gusta ayudar, o sea saber el problema de la persona (Entrevista a Soraya, 9/12/1991).

La palabra sumada a los otros elementos, descritos anteriormente, son las técnicas terapéuticas utilizadas por los Consejeros Sociales para curar a sus pacientes. Sin embargo, cabe

preguntarse ¿cómo es posible que cuadros clínicos de síntomas tan diferentes como los descritos en el punto anterior, puedan ser tratados en base a una terapia y con recursos curativos idénticos? En otras palabras no deja de sorprender las escasas e imperceptibles variables que tiene los Consejeros Sociales para curar a sus pacientes (Cfr. Sánchez-Parga: 1985: 550).

¿Es que cuando el organismo carece de su “equilibrio” vital es simultáneamente ocupado por la fuerza maligna, o mas bien la limpia tiene el efecto de “recomponer” el cuerpo enfermo cualquiera que sea el síntoma? La concepción médica de los Consejeros Sociales parece gravitar entre estas dos ideas en tanto que todas las “enfermedades” son reducibles a un solo mal: la brujería (Cfr. Ibid: 551).

Si a usted todo le sale mal es porque está salado, si su esposa le traiciona o su marido le es infiel es porque hay embrujamiento, si padece de una enferme-

dad rebelde y no encuentra mejoría es porque le han practicado magia negra, si siente despechado o con inclinaciones suicidas es porque le han hechizado, si su negocio está en quiebra es porque le han hecho un trabajo de budú. La mala suerte es un fenómeno que le atrapa tarde o temprano a todas las personas de buena voluntad, y las prácticas de budú, magia negra y brujería son el último recurso del hombre cuando ya ha agotado todos los medios conocidos por la ciencia (Fragmentos del programa radial "Culto Satánico" transmitido por Radio Cristal, 7pm. - 7.30pm el 12 de Diciembre de 1991).

A través de la orientación del Consejero Social el individuo puede llegar a explicarse lo que es justo o malévolo en las relaciones que unen al hombre con otros y a este con su entorno y la sociedad.

Yo creo que estos males existen ¿de qué forma?,

bueno de cualquier forma ¿no cierto?, y ¿cómo se materializan? por el estado físico que se empieza a deteriorar, la persona se empieza a enfermar, a enfermar, se empieza a decaer anímicamente, físicamente y eso redundando en un deseo de no hacer nada, es mi caso, pero incluso sé que hay gente que se ha muerto y no se sabe ni porqué y que justamente se cree que es causa de esto. Conocí un caso de estos, de un político, de un abogado que trabaja en el Congreso y que el señor a la final se murió y nunca supieron de que se había muerto hasta que llegaron a descubrir pues que había sido por la causa de una gente que le había hecho daño a este tipo (Entrevista a Raúl Fercilla, 23/11/1991).

Y es así como, la Consejería se convierte una forma de restañar las fisuras del cuerpo social, al mismo tiempo que li-

bera al paciente de sus síntomas patológicos (Turner, 1967: 400).

Aunque en la mayoría de los casos estas prácticas son evasivas al interpretar resignadamente la desdicha y desgracia de las personas; es necesario recordar –contra la reducción de lo mágico a mera ideología, que solo ve su aspecto cognitivo, por tanto su distorsión– que tales prácticas y rituales mágicos tienen también funciones sociales: de cohesión, resignificación, catarsis y reforzamiento (Canclini, 1986: 81).

Y aunque sea evidente que la ideología en este tipo de prácticas apartan, hasta cierto punto de lo real y del presente en tanto que simulan operar sobre la naturaleza y la sociedad actuando de verdad solo sobre sus representaciones, no se puede negar que la operación en el nivel de los símbolos puede llegar a ser eficaz cuando la causa del mal –como en algunas enfermedades, conflictos y problemas– reside en lo psíquico o en lo emocional, aunque se sepa su inutilidad y lo ilusorio de su efecto,

cuando lo que se quiere modificar es algo estrictamente económico o social, por ejemplo el desempleo o el robo de algún objeto. (Cfr. *Ibid*: 189-190). No obstante, es indiscutible que la creencia de los pacientes en cuanto al poder del Consejero y la fe en sus habilidades, es la clave para validar a este tipo de prácticas.

O sea la gente de aquí sale agradecida porque prácticamente a los quince días que ya terminan los tratamientos yo he visto que le vienen a dejar regalos, le vienen a dejar agradecimientos, hasta vienen recomendadas, muchas personas vienen más recomendadas que por escuchar la radio, dicen: “sabe que tal persona se hizo atender aquí y me recomendó que hable con cualquiera de los Consejeros” porque les había curado o si no cuando me vienen o sea les digo: “que esperen turno” y me dicen: “no solo vengo a agradecer y a darle este

pequeño obsequio por lo que me había hecho (Entrevista a Verónica Zapata, 20/11/1991).

Según el sentimiento que sea, el caso es que hay que creer, la creencia es la que obra (Entrevista a Luis Agustín Puma, 24/ 02/ 1992).

Yo vengo ya hace algunos años donde los Consejeros. Yo recomiendo que la gente vaya donde un Consejero porque en todo me ha dado resultado. La gente consulta de todo y les resuelve todo, ellos resuelven todos los problemas con que vengan las personas. Todo lo que le pregunten, le resuelven" (Entrevista a María, 24/ 02/ 1992).

La señora Blanquita hace un baño con su técnica que la desconozco, lo cual es increíble pero sí ayuda, en el sentido en que uno se siente liberado y se siente bien y empieza a re-

cuperarse ¿qué se yo?, de la forma como uno era antes. Ahora por ejemplo ya estoy recuperando como era antes dinámico, ¿qué se yo? haciendo mi trabajo con agrado, yo trabajo con niños; ¿qué se yo? volviendo a lo que me gustaba, a lo que me gusta. Con el baño automáticamente recuperaré sueño y apetito y después me hicieron los sahumeros, me iba sintiendo mejor, me iba sintiendo mejor, ahora ya no tomo ningún medicamento. ¿Cómo le digo? recuperaré el sueño, el apetito, empecé nuevamente a comer bien, dormir bien (Entrevista a Raúl Fercilla, 23/11/1991).

En definitiva, en la medida en que la gente persiste en creer que las tensiones interpersonales se materializan efectivamente a través de la magia, y mientras sigan existiendo los Consejeros Sociales, este sistema seguirá existiendo y desempeñará un rol importante en la vida social y cultural de las per-

sonas creyentes (Cfr. Taussig, 1982: 580).

NOTA

- 1 En esta investigación se tomó como delimitación espacial, siguiendo la Ordenanza Municipal de Quito N° 2342, al parque el Ejido y sus calles circundantes ya que existe una unidad, que aunque no se refiera al aspecto arquitectónico se la encuentra a nivel de las actividades tanto socioeconómicas como culturales.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Ileana

- 1984 "Cultura nacional. Cultura nacional popular. Culturas nacionales oprimidas", *Revista Cultura*, N° 18, pp. 101-111.

ANDRADE, Elisie

- 1989 "Magia Negra para Violar", en: *Revista Vistazo*, Quito, Julio 4.

ARROYO, María Belén

- 1994 "Charlatanería, alivia pero cuesta", en: *El Comercio*, b, Panorama, Domingo 19 de junio, pp. B 1-2.

BAMAT, Tomas

- 198 ? *¿Salvación o Dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador*, Quito, Ecuador, Editorial El Conejo.

BUITRON, Darío Rubén

- 1990 "La Hora de los Brujos, La magia, un fenómeno cultural basado en la medicina tradicional andina, que sobrevive a pesar de adivinos y

charlatanes", en: *Revista 15 Días*, Quito, Revista 15 Días, Número 4, 12 de Marzo, pp. 34-37.

BOURDIEU, Pierre

- 1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.

BURGOS, César

- 1985 "El Retorno de los Brujos Criollos", en: *Revista Vistazo*, Quito, Junio 21.

CIRESE, A.M.

- 1982 "Ensayos sobre las culturas subalternas", Cuadernos de Apoyo X Seminario Esconsulta 'Nación y Cultura' Néstor García Canclini, Quito 7-11 junio, pp. 1-20 (1ra. edición 1979).

CLIFFORD, James

- 1987 "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage Paradigm'", en Hal Foster (ed.), *Discussions in Contemporary Culture*, N° 1, Seattle Bay Press, pp. 121-130.

- 1987 "Verdades Parciales", en: *Marcus y Fisher Retóricas de la Antropología*, Madrid, Ed. Judcar, 1991.

CHECA, Fernando

- 1991 *Medios y sectores populares, acceso y preferencia de los medios y mensajes en los sectores populares urbanos y rurales del Ecuador*, Material de Trabajo # 10, Quito, Ediciones CIESPAL, Departamento de Investigación.

DALMAU, Francisco

- 1985 *Magia y psicoterapia*, Guayaquil, Ecuador, Lit. e Imp. de la Universidad de Guayaquil.

Dario EL COMERCIO

- 1993 "Operativo anti-brujos", en: *EL COMERCIO*, Quito, EL COMERCIO, sábado 2 de Octubre.

Diario HOY

- 1994 "Migraciones, inseguridad, concentración de actividades... Un diagnóstico para el centro", en: *Diario Hoy*, Quito, Diario HOY, ciudad, Sección B, jueves 8 de diciembre, 12-B.
- 1993 "Sorpresa operativo realizó la Independencia de Policía de Pichincha. Entre, brujos, talismanes y avivatos", en: *Diario Hoy*, Sucesos, B, Quito, *Diario HOY*, sábado 2 de Octubre, 8-B.

DOBKIN DE RIOS, Marlene

- 1988 Testimonios Curación Urbana Amazónica ¿Concordancia o Discrepancia Doctrinal?, en: *Amazónica Peruana*, Vol. VIII, N° 15 Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Agosto, pp 99-105.

DOMINGUEZ, Virginia

- 1987 "Of other peoples: Beyond the 'Salvage Paradigm'", en: Hal Foster (ed.), *Discussions in Contemporary Culture*, N° 1, Seattle Bay Press, pp. 131-137.

DOUGLAS, Mary

- 1973 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Editorial Siglo XXI.

ENGEL, Susan, Ana María Larrea

- 1992 *Concepciones teóricas sobre la cultura popular en el Ecuador*, Monografía para el Seminario de Teoría Etnológica Ecuatoriana II, Quito.

ESPINOSA, Rolando Tello

- 1991 "De la increíble vida real Macartur Salomón", en: *EL COMERCIO*, A, Quito, Viernes 10 de Mayo, pp A-2.

EUSSE, Agustín A.

- 1994 "Quito en cifras", en: *Diario HOY*, Quito, Sección C, 1C, 7 de junio.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1976 *Las Teorías de la Religión Primitiva*, Madrid, siglo veintiuno editores, s.a.

HARRIS, Marvin

- 1988 *Vacas, Cerdos y Brujas*, Madrid, Alianza Editorial.

HELLER, Agnes

- 1972 *Historia y Vida Cotidiana*, México, Editorial Grijalbo.

HERNANDEZ, Sonia

- 1994 "Los 'culebreros', ¿simples charlatanes? Entre amuletos y serpien-tes", en: *EL COMERCIO*, Quito, *EL COMERCIO*, Crónicas, B, miércoles 30 de Marzo, B-1.

GARCIA CANCLINI, Néstor

- 1986 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen.

- 1991 "Cultura y Nación. Para qué nos sirve ya Gramsci", en: *Revista Nueva Sociedad*, N° 115, Caracas, Editorial Texto, Septiembre-Octubre, pp. 98-103.

GEERTZ, Clifford

- 1957 "ETHOS, VISION DEL MUNDO Y ANALISIS DE LOS SIMBOLOS

- SAGRADOS”, en: lecturas para Antropología Religiosa, Coleccionadas por Marco Vinicio Rueda. Publicado originalmente en inglés: “Ethos, World View and Analysis of Sacred Symbols”, Antioch Review, Vol. 17, N° 4.
- 1973 “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures. Selected Essays of Clifford Geertz*, New York, Basic Books Inc. Publishers, pp. 3-29.
- 1983 “From the native’s point of view. On the nature of Anthropological Understanding”, en: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books Inc. Publishers.
- RENE, Girard
La violencia y lo sagrado, Barcelona, Editorial 1983 Anagrama.
- GLASS-Coffin
 1989 “Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru”, in: *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Washington D.C., November 15-19.
- JULIANO, María Dolores
 1992 “Cultura Popular”, *Cuadernos de Antropología*, N° 6, Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1964 *El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, (1era. edición en francés, 1962).
- 1987 *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires.
- LOMBARDI, L. M.
 1974 *Antropología Cultural: Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Editorial Galerna.
- MANTILLA, Alvaro
 1991 “En busca de la medicina tradicional, la limpia del cuy”, en: *Diario HOY*, Sección C, Quito, Sábado 20 de julio, C-1.
- 1992 “Curanderismo”, en: *Diario HOY*, Sección C-1, Quito, Sábado 4 de abril, C-1, Quito.
- MARCUS, George y Fisher Michael
 1986 *La Antropología como Crítica Cultural*, Chicago, The University of Press.
- MARTINEZ, Juan
 nd. “La investigación de la cultura popular en el Ecuador” *Artesanías de América*, Revista del CIDAP, Número extraordinario, pp. 25-27.
- 1986 *La Antropología como Crítica Cultural*, Chicago, The University of Press.
- JESUS, Martín-Barbero
 1987 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Ediciones Gustavo Gili, S.A.
- MUÑOZ-BERNARD, Carmen
 1986 *Enfermedad Daño e Ideología*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

- NARANJO, Marcelo
 1989 *La Cultura Popular en el Ecuador*, Tomo V Imbabura, Quito, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares CIDAP.
- 1992 Entrevista realizada por Susan Engel.
- NUÑEZ, Jorge
 1984 "Cultura popular: problemas y perspectivas", *Revista Cultura*, N° 18, pp. 169-177.
- PACHANO, Simón
 1993 "Liderazgo, sociedad y crisis de legitimidad del Estado. Quizá la sociedad no existe..." en: *Diario HOY*, Sección C, Cultura, Domingo 27 de junio, 3C.
- PAREDES, Kléber
 1992 "La ciudad en manos de los "dueños del convencimiento. Vendedores de fortuna", en: *EL COMERCIO*, Primera parte, Quito, Ciudad D-1, Domingo 2 de Febrero, D-1.
- 1992 "No todos los "charlatanes" actúan con sinceridad. El poder de la palabra", en: *EL COMERCIO*, Segunda parte, Ciudad D, Quito, Domingo 9 de Febrero, D-1.
- PIÑA, Carlos
 nd "Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas"; en: *Espacio y poder. Los pobladores*, Chile, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- PITA, Edgar
 1991 "Relaciones entre los sectores formal e informal", tomada de: "Industrialización sustitutiva, empleo y sector formal", El Ecuador en la encrucijada, Quito, Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalba Ecuatoriana, 1986, pp. 264-272, en: "La estructura social ecuatoriana entre 1960 y 1979", en: *La Nueva Historia del Ecuador, Epoca Republicana V*, Volúmen 11, Quito, Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalba Ecuatoriana, pp. 133-140.
- QUIJANO, Aníbal
 1980 *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosa Azul Editores.
- ROSALDO, Renato
 1989 "Imperialist Nostalgia"; en *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, pp. 68-87.
- ROSEBERRY, William
 1989 *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*, New York, The State University.
- 1989 "Las peleas de gallos en Bali y la seducción de la Antropología" (traducción mimeo) en: *Anthropologies and Histories*, London, Rutgers University Press.
- SAHLINS, Marshall
 1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Editorial Gedisa, (Ira. edición 1976).
- SANCHEZ PARGA, José
 1988 *Actores y discursos culturales Ecuador: 1972-1988*, Cuadernos de dis-

- cusión popular, N° 18, Quito, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- 1989 *Contra la cultura popular*, ponencia presentada en la mesa redonda organizada por la Asociación Escuela de Antropología, P.U.C.E.
- 1989 “Cultura, Sociedad y Estado”, en: *Revista Ecuador Debate*, N° 18, Quito, CAAP, Septiembre.
- 1989 ¿Quién dijo “culturas oprimidas”?, en: *Revista Ecuador Debate*, N° 18, Quito, CAAP, Septiembre.
- 1990 “Contra la cultura popular”, en: *Difusión Cultural*, N° 10, octubre, pp. 6-11.
- 1990 “Contra la cultura popular”, en: *Revista Difusión Cultural*, N° 10, Quito, Ediciones Culturales UNP, octubre.
- SANCHEZ-PARGA, José y otros
1992 *Identidades y Sociedad*, Quito, CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos (PUCE).
- SANCHEZ-PARGA, José y Pineda, José Rafael
1985 “Los yachac de Ilumán”, en: *Revista Cultura*, N° 18, Quito, Banco Central del Ecuador.
- SINGER, Milton
1977 “Cultura”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo III, Madrid, pp. 298-311.
- SHARON, Douglas
1988 *El Chamán de los Cuatro Vientos*, México, Editorial Siglo XXI.
- TAUSSIG, Michael
1982 “Estructura de la Conquista en el Suroeste de Colombia” en: *América Indígena*, Vol. XLII, N° 4, Octubre-Diciembre.
- 1987 “Envy and Implicit Social Knowledge” en: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, TWENTY-FIVE, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1987 “FLITH AND THE MAGIC OF MODERN” en: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, SIXTEEN, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1987 “Orden y Desorden en Ritos Curativos Neocoloniales: Brecht, Benjamín y el Desorden Mismo”, Versión en español del capítulo XXVII de M. Taussig en: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, SIXTEEN, Chicago, The University of Chicago Press.
- TURNER, Victor
1967 *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*, Madrid, Editorial Siglo Veintiuno editores, S.A.
- VINUEZA, Noroña Patricia
1991 “En el Ecuador: Satanismo”, en: *Revista Vistazo*, Quito, Marzo 7, pp. 21-26.
- WILLIAMS, Raymond
1984 *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península.

YALMAN, Nur

1975 "Magia", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo IV, Madrid, Editorial Aguilar, 717-723.

*Marco Vargas A.**

**INVESTIGACIONES
ARQUEOLOGICAS
EN EL SECTOR DE
MORAN, PROVINCIA
DEL CARCHI**

* Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

**NUEVAS EVIDENCIAS AR-
QUEOLOGICAS DE LA ET-
NIA PASTO**

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, consciente de la problemática cultural de nuestro país, viene desarrollando una nueva política cultural, para la investigación, conservación, preservación y puesta en valor de nuestro patrimonio cultural arqueológico; el presente trabajo espera ser el reflejo de esta política, que busca aportar al conocimiento de nuestras raíces.

El proceso de desarrollo cultural en la sierra Norte del

Ecuador, especialmente para el área Pasto, es aún poco conocido, los estudios realizados en la zona por lo general se han limitado a breves análisis de carácter descriptivo (cerámica, metalurgia, tumbas o vivienda), por lo general, encaminados a establecer tipologías. Este enfoque convencional deja de lado aspectos interrelacionados muy importante como medio-ambiente, ecología, geología, patrón de asentamiento, demografía, comercio, etc., a través de los cuales es posible entender como las sociedades mantuvieron un continuo proceso dialéctico con el medio ambiente y con otros grupos sociales.

Desde el punto de vista arqueológico, la zona de estudio se halla ubicada en el Area Septentrional Andina, ésta constituye una unidad histórica en donde existió una profunda relación hombre-naturaleza a través de la conjugación de diferentes componentes medio ambientales con diferentes pisos ecológicos, dando como resultado una combinación de recursos del mar-cordillera-región

amazónica, que permitió proveerse no solamente de bienes materiales, sino de referentes ideológicos (Lumbreras 1981a-82a).

Este proceso permitió que las diferentes sociedades asentadas en ésta área, hayan alcanzado un desarrollo precoz, llegando al nivel dominado indistintamente como cacicazgo, jefatura, señorío, curacazgo, etc. (Steward 1963; Service 1964; Manzanilla 1983; et. al); a partir del período formativo (3.400 A.C) pero sin llegar al nivel de sociedades estatales; en lugar de ello aparece una sucesión de cacicazgos de carácter regional y de tamaño y complejidad variada (Meggers 1966; Feldman y Mosley 1983; en Zeidler 1994).

El nivel de cacicazgo hace alusión a sociedades que carecen de una división social en clases, presentando más bien una estructura social jerárquica (Sarmiento 1986). En la presente investigación se hace referencia al término cacicazgo y es entendido como un concepto general para categorizar a estas so-

ciedades; pero no como indicador de un proceso de desarrollo unilineal estable y simplista, sino como indicador de “formaciones sociales inherentemente inestables y altamente variables, que interactuaron con el medio ambiente como con otras sociedades fuera de su territorio” (Zeidler 1994: 2).

En este sentido una gran cantidad de investigaciones han enfocado su estudio en esta temática, con el objeto de resolver el problema de los cacicazgos, pero generalmente han sido realizados de manera aislada enfocando uno u otro aspecto sin tomar en cuenta que todos ellos deben ser entendidos en conjunto como un proceso racional de desarrollo.

En esta investigación el objetivo fue determinar el tipo de construcción de las viviendas (bohíos), la relación entre las estructuras agrícolas y el emplazamiento de las viviendas y su asociación con otros elementos culturales (p. e.: centros de control, ritual funerario, bienes exóticos, etc).

Asumimos que la variabilidad e inestabilidad social definida como cacicazgo, es el resultado de la continua interacción hombre-naturaleza, ya que ésta influye en los sistemas sociales, marcando límites; a su vez el hombre influye en la naturaleza, modificándola y muchas veces adaptándose a ella. Esta relación dinámica, habría permitido el desarrollo no solo del sistema estructural de la sociedad, sino también de aspectos generalmente poco considerados durante las investigaciones, como: desarrollo tecnológico, estandarización del utillaje cotidiano y ritual, aumento demográfico, patrón de asentamientos, etc.

En nuestro caso específico este proceso habría sido el causal para la apropiación, manejo y control de zonas alejadas en los centros de control. La evidencia arqueológica sobre la dispersión espacial de los asentamientos, como la distribución diferencial de bienes suntuarios, recursos e información permitió obtener datos muy útiles sobre el desarrollo de estas socie-

dades complejas en la sierra norte del Ecuador.

Cronológicamente se han determinado tres fases culturales: fase Capulí, Piartal y Tuza, todas ubicadas dentro del período de Integración 500-1500 D.C. (Uribe 1979-88; Echeverría 1981; Groot 1991; et. al). Estas han sido definidas casi exclusivamente en base al componente cerámico y contextos funerarios (especialmente por el tipo de tumbas y ajuar); de acuerdo con las fechas obtenidas por Uribe (1978) la fase Capulí se ubica en el 750-800 C.D., hasta el 1500 D.C.; la fase Piartal a partir del 700 D.C., hasta el 1250 D.C.; finalmente, la Tuza a partir del 1250 hasta el contacto con los españoles.

La secuencia cultural en la zona es muy confusa, ya que hasta el momento se desconoce la naturaleza de estas fases; en especial, la fase Capulí, de la cual, hasta el presente, no se ha podido identificar contextos domésticos, que permitan tener información específica sobre su aparición y desarrollo, como

grupo social. Este estudio ha dado poco énfasis a esta discusión puesto que, no se cuenta con la información necesaria para su enfoque, en su defecto, se lo citará brevemente, con fines comparativos. El análisis enfoca el problema de la presencia del grupo étnico de los Pastos, los cuales de acuerdo a Uribe (op. cit.), están plenamente relacionados con las fases cerámicas Piartal y Tuza o Cuasmal (Protopasto y Pasto respectivamente).

ASPECTOS GEOGRAFICOS

La zona de estudio se encuentra ubicada en el extremo norte de la sierra ecuatoriana, en la provincia del Carchi, hacia la vertiente occidental de la cordillera occidental (Mapa 1), se halla encerrada entre una cadena de montañas formada por los cerros Pan de Azúcar, Los Olivos y Moras Cucho, cuyas alturas oscilan entre los 3.000 y 3.800 m.s.n.m.

Este sistema montañoso forma pendientes muy fuertes, con quebradas abruptas muy

profundas. Entre las quebradas de la zona, corren innumerables cauces de orden 1, 2 y 3; los cuales forman dos sistemas hidrográficos: el Río Morán y el Río Plata, estos se unen aproximadamente a unos 6Km. del caserío de Morán; para finalmente unirse en el Río San Juan que corre hacia la región costera para desembocar en el Pacífico (mapa 2).

La zona corresponde a la región bio-climática Lluvioso Templado (Región 21), y a la zona de vida de bosque muy húmedo Montano Bajo (bmhMB), este tiene muchas afinidad con el bosque húmedo Montano Bajo (bhMB). Estas características corresponden a las estribaciones extremas de las dos cordilleras (occidental y oriental), cuyas cotas están entre los 2.000 y 3000 m.s.n.m., con temperaturas promedio de 12-18° C (Cañadas 1983).

El clima responde a las características especiales de la zona (ceja de montaña), ya que siempre está expuesto a las masas de aire caliente y húmedo,

tanto de la costa como del oriente, que suben enfriándose adiabáticamente, produciendo frecuentes precipitaciones, estas tienen un promedio anual de 2.000 a 4.000 mm; por lo general llueve todo el año, aunque se acentúa entre los meses de diciembre a mayo, siendo los de menor precipitación entre julio y agosto. (op. cit.; carta ecológica IGM, hoja Tulcán. 1984).

Geológicamente, la región se caracteriza por presentar una serie de depósitos sedimentarios, como son los Sedimentos Chontal (Kch), estos se hallan parcialmente cubiertos por sedimentos volcánicos terciarios; litológicamente presentan arcillas negras, argilitas grises, turbiditas, lutitas negras, Wackes gris oscuro y areniscas gris verdosa, cuya estratificación va de milimétrica a decimétrica.

Estos sedimentos tienen rumbo Norte-Sur, el buzamiento es mayor a los 60° hacia el Este. Se han diferenciado sedimentos cretácicos en la zona en base al ambiente de deposición y al material aportante,

mientras que los sedimentos San Jerónimo han tenido un depósito menos profundo, lo que comprueba el tamaño de grano. Los sedimentos Chontal poseen características batiales y abisales similares a la formación Yunguilla, pero diferenciándose de esta por presentar una litología más variada (mapa geológico Hoja Maldonado 1982).

Varias fallas regionales atraviesan los sedimentos, creando zonas de metamorfismo de bajo grado; en contacto con los sedimentos San Jerónimo es fallado, siendo el límite de dos cuencas diferentes. El sedimento Chontal tiene una potencia aproximada de 2.000 mts., de acuerdo con el buzamiento y extensión de las capas, se le atribuye una edad perteneciente al Cretáceo medio (op. cit.).

Estas características geológicas han dado lugar a la formación de suelos clasificados como HYDRANDEPTS y/o CRYANDEPTS (tipo D5 de acuerdo a la clasificación del MAG-ORSTOM). Son suelos con un alto

índice de retención de agua (pF3 más de 200%); presentan una textura franco, negros, profundos, con mucho material orgánico en el horizonte superior. Por otro lado se ha podido diferenciar una zona con mayor capacidad de retención de humedad que se presentan generalmente sobre ondulaciones suaves o de fuerte pendiente, son suelos negros profundos, de textura pseudo limosa muy suave y esponjosa (Cañadas op. cit.). El uso de estos suelos permite el desarrollo de una limitada agricultura, por la humedad y baja fertilidad, especialmente por la falta de magnesio (op. cit.).

RECONOCIMIENTO DE LA ZONA

Este fue realizado a lo largo de los senderos abiertos por los moradores del sector, esto es desde el cacerío El Laurel hasta Morán, siguiendo por las cuchillas formadas por los cerros San Antonio, Pan de Azúcar, Los Olivos y Cuchilla González. Durante este recorrido se definieron los sitios Z2-B4-002, Z2-B4-003 y Z2-B4-004. Además se

realizó el reconocimiento de los alrededores del sitio Z2-B4-001, definiendo otras estructuras agrícolas que si bien se encuentran en asociación con el segmento excavado, serán descritos por separado (mapa 3).

Sitio Z2-B4-002 Pan de Azúcar.- Este sitio fue reportado por el padre Vicente Ponce (1993) párroco de Tulcán, cuando realizó una inspección al sitio epónimo dándole el nombre de “Ciudad Perdida de los Quilcas”, se halla localizado en las faldas orientales del Cerro Pan de Azúcar, sobre una pequeña planicie o meseta al parecer aluvial, abarca un área aproximada de 3000 m², a una altitud de 3.100 m.s.n.m.

El drenaje más cercano es el río Plata del cual dista aproximadamente 1 Km hacia el Nor-Este. Su asentamiento corresponde con la región bio-climática Muy húmedo Subtemperado (región 14) y a la zona de vida de bosque muy húmedo Montano (bmhM), geológicamente a la formación Kch y a

suelos D5 (hidrandepts y/o cryandepts).

La zona se halla completamente modificada, debido a la presencia de grandes terrazas que presentan un talud de piedra, de 1 m. de altura y aproximadamente de 100 m. de largo por 4 o 5 m. de ancho. Asociados a estas estructuras se encuentran varios bohíos, algunos de los cuales aparentemente tenían paredes de piedra, lamentablemente casi la totalidad de estos han sido destruidos por los huaqueros. En la superficie es posible observar restos de material cultural disperso, no sabemos si son producto de la presencia de basurales o son restos abandonados por los huaqueros.

En los alrededores se pudo determinar una serie de caminos al parecer prehispánicos que van en diferentes direcciones y que posiblemente estén interconectando los otros sitios, éstos generalmente tienen de 1 a 2 m. de ancho, aunque el padre Ponce manifiesta haber encontrado un camino ancho empe-

drado que no pudo ser verificado.

Al parecer este sitio reviste gran importancia, debido a su tamaño y cantidad de estructuras, creemos que se trataría de un sitio importante de control, ya que se halla ubicado en una zona estratégica entre el interior de la hoya del Carchi y el flanco occidental de la cordillera.

Sitio Z2-B4-003 Los Olivos.- Este sitio fue definido sobre el flanco Este del cerro Los Olivos, ocupa un área aproximada de 800 m². a una altitud de 3000 m.s.n.m., se trata de una serie de terrazas agrícolas trazadas sobre la pendiente del cerro, se halla separado del sitio 002 por aproximadamente 1,5 Km. en línea recta.

Su ubicación corresponde con la región bio-climática Muy húmedo Templado (Región 17), y a la zona de vida de bosque muy húmedo Montano Bajo (bmhMB), geológicamente a la formación Kch y a suelos D5. El drenaje más cercano es la Quebrada Palacios a la cual

confluyen una serie de cauces de orden 1 permanentes e intermitentes.

No presenta ningún resto material en superficie; consideramos que se trata de un asentamiento agrícola periférico al sitio 002.

Sitio Z2-B4-004.- Fue definido sobre el flanco Norte de la Cuchilla González ocupa un área aproximada de 500 m²., a una altura de 3000 m.s.n.m., se trata de una serie de aterrazamientos pequeños sobre los cuales se encontraron un sinnúmero de piedras de forma tronco-cónica de diferentes tamaños, algunas con cierta orientación circular y otras removidas de su sitio original debido a las excavaciones por parte de huaqueros.

El drenaje más cercano es la Quebrada Palacios de la cual dista unos 200 mt. el línea recta. Su asentamiento corresponde a la región bio-climática Muy húmedo Templado y a la zona de vida de bmhMB, geológicamen-

te a la formación PiPb y a suelos D5.

En superficie se encontró material cultural muy disperso, al parecer se trata de un sitio de ocupación doméstica asociado a las estructuras agrícolas, desconocemos la función de la serie de piedras troco-cónicas encontradas in situ. Aunque no existen referencia bibliográfica sobre estas piedras, de acuerdo a la disposición de éstas, la variedad de tamaño y la presencia de pozos de huaquero en el lugar, se infiere que posiblemente fueron utilizados con fines ceremoniales, pudiendo tratarse de señaladores de tumbas.

Sitio Z2-B4-001 Zonas agrícolas.- Este sitio corresponde al área excavada, (las referencias medio-ambientales fueron descritas en el ítem aspectos-geográficos), por lo que no se dará mayores detalles al respecto, se hará únicamente referencia a los hallazgos.

Al realizar un reconocimiento de la parte superior de la concentración de los bohíos,

aproximadamente a 300 m. hacia el Sur-Este, se encontró una serie de nuevas terrazas, pero esta vez se pudo observar pequeñas lomas (a manera de camellones?), que se hallaban distribuidas sobre dos de estas terrazas (mapa 4).

Se limpió un sector de estas lomas, notando que se trataba de una especie de pequeños camellones alineados en sentido Este-Oeste en la primera terraza y en sentido norte-sur en la segunda (mapa 4). Estos ocupan un área aproximada de 200m². cada uno, tienen 1 m. de ancho y 0,25m. a 0,30m. de altura, separados por una depresión de 0,40m. a 0,50 m. de ancho.

Por el momento desconocemos la utilidad de estas estructuras agrícolas (camellones sobre terrazas?) en este sector montañoso, pero por comunicación del Sr. Leovigildo Castro, actual propietario de la tierra, conocemos que el área ocupada por éstos era mayor, ya que cuando él ocupó la zona, existían más hacia el Este, justo en

el lugar ocupado actualmente por el caserío de Morán.

Consideramos de suma importancia que se realice un estudio sistemático en la zona, específicamente del complejo agrícola, ya que hasta el presente no se ha reportado este tipo de estructuras para el área Pasto.

LAS EXCAVACIONES

Luego de realizar el reconocimiento sistemático del área se determinó la existencia de una serie de estructuras habitacionales y agrícolas (sitios Z2-B4-001, Z2-B4-002, Z2-B4-003 y Z2-B4-004), se decidió realizar las excavaciones en el sitio 001 Morán 1, en donde se verificó la existencia de seis estructuras habitacionales (bohíos) asociados a una serie de terrazas (Plano 1).

La excavación fue realizada en la estructura 1, abriéndose dos unidades, la primera en sentido norte-sur, siendo sus dimensiones 3.25 m. de largo por 1 m. de ancho; la segunda estu-

vo orientada en sentido este-oeste y sus dimensiones fueron 3.95 m. de largo por 1 m., las unidades anteriores formaron una especie de L, que se extendía hasta cortar las paredes, y abarcaba a una serie de depresiones que se podían observar en el suelo (Plano 2). Fueron excavadas en niveles arbitrarios de 0.20 m., mediante raspadas de 0.10 m., definiéndose cuatro estratos. Dentro de estas unidades se definieron los siguientes rasgos: rasgo 1-tumba 2, rasgo 2-tumba 1, y rasgo 3-concentración de piedras.

El primero y segundo estrato al parecer corresponden al material colocado para nivelar el piso y/o podría contener además restos de las paredes derrumbadas ya que se encontraron fragmentos de carrizo quemado y carbón.

Los estratos siguientes (3 y 4), corresponden a los niveles naturales del suelo y se hallan inclinados hacia el norte de la unidad, corresponden al suelo geológico (canghua) y no pre-

sentan evidencia de modificación ni de restos culturales.

En general en el primer nivel se recuperaron varios fragmentos de carrizo y/o suro quemado (com. per Leonor Buri), y carbón, además de varios fragmentos de piedras naturales no modificadas. En los restantes niveles se recuperaron fragmentos de piedras naturales sin modificar.

RASGO 3 CONCENTRACION DE PIEDRAS

De forma algo circular este rasgo fue definido desde la superficie de la unidad 1, está conformado por una serie de piedras que aparentemente conformaban una especie de fogón, luego de realizar la limpieza de los contornos, se encontraron asociados a este rasgo pequeños fragmentos de carbón, que se distribuían además sobre el resto de la unidad.

PROCESO CONSTRUCTIVO DE LA ESTRUCTURA 1

Del estudio de la estratigrafía de los perfiles expuestos,

se determinó que la superficie natural fue modificada para adecuar el espacio a ocupar en la vivienda, se pudo determinar con claridad la intención de nivelar la superficie inclinada a fin de obtener una superficie más o menos plana que permita su habitabilidad.

En cuanto a la arquitectura de las estructuras, estas presentan una planta circular o algo ovoidal (Plano 1), con la entrada orientada siempre hacia el Este. Las paredes fueron construidas a partir de tierra apisonada y bahareque, el hallazgo de varios fragmentos de carrizo quemado, asociado a tierra quemada permiten hacer esta afirmación. Su presencia en el piso se debe posiblemente a la caída de las paredes; las descripciones realizadas por Echeverría (1988) y Martínez (1977), confirman lo anteriormente señalado ya que indican que las casas de los Pastos fueron hechas “con tierra apisonada, de tapial, de bahareque, vigas de madera, techos cónicos de paja, con una sola entrada”.

Las excavaciones realizadas por el INPC en el sitio OII-C1-044 Iglesia Matriz en la ciudad de San Gabriel, Provincia del Carchi (Bolaños, Vargas 1992-94), en un contexto de filiación Cuasmal, ayudan a la interpretación de la información registrada en el sitio Morán 1. En el sitio 044 se efectuaron análisis de fitolitos y carbones, determinándose la presencia de paja, carrizo, maíz, aguacate, arrayán, palma y leguminosas (Buri y Veintimilla 1994).

La paja y carrizo de acuerdo con la información etnohistórica, fueron elementos utilizados para la construcción de viviendas, las otras especies son características de la zona y son indicadores indiscutibles de un contexto doméstico.

La ausencia de otros rasgos asociados (basureros, fogones, evidencias estratigráficas, etc.) que indiquen una ocupación prolongada de la zona, sugieren que las viviendas del lugar, tuvieron un período corto de ocupación, posiblemente se trate de viviendas utilizadas

temporalmente, mientras sus ocupantes se dedicaban a las labores agrícolas.

LOS CONTEXTOS FUNERARIOS

Rasgo 1 Tumba 2.- Tumba de pozo con cámara lateral, con el piso inclinado en aproximadamente 30° hacia la cámara; en superficie muestra una depresión de forma circular, presenta un relleno suelto de textura limo-arcillosa a arenosa.

La tumba tiene 0.70 m. de largo por 0.74 m. de ancho y 1.66 m. de profundidad, la cámara se halla orientada hacia el Sur-Este, con el piso del fondo inclinado hacia la cámara. En la cámara y hacia el costado Sur-Oeste se encontró a manera de ajuar una pequeña olla trípode; no se registró la presencia de osamentas humanas.

Rasgo 2 Tumba 1.- Tumba de pozo con dos cámaras laterales y el piso inclinado en aproximadamente 25° hacia la cámara más grande, ubicada hacia la pared Este; fue localizada den-

tro de la unidad 2 junto al límite Oeste, presenta un relleno de textura limo arcillosa algo arenosa suelta de color 10 YR 2/1 black. En planta la tumba presenta un forma algo redondeada y en sección es ovoidal, se inicia aproximadamente a 0.20 m. de la superficie y corta los estratos 1, 2, 3 y 4.

La tumba tiene 1.50 m., de largo (en sentido Norte-Sur) y 1.50 m. de ancho (en sentido Este-Oeste) y 1.64 m. de profundidad, las cámaras se encuentran orientadas en sentido Nor-Este y Sur-Este respectivamente.

Aproximadamente a 0.89 m., de profundidad y hacia el costado Nor-Este se encontró una compotera decorada con pintura roja y una olla globular. Al continuar la excavación, a 1.28 m. de profundidad se definió una pequeña cámara de forma ovoidal de 0.52 m. de altura, por 0.70 m. de profundidad; justo en la entrada de esta cámara se recuperó otra olla. Hacia la pared Sur-Este, se definió otra cámara más grande que la

anterior, algo alargada, dentro de ésta se descubrió una olla pequeña y una piedra de forma redondeada.

Al igual que la tumba 2, aquí tampoco se pudo determinar ningún resto de osamenta humana pese a que se realizó un minucioso chequeo y registro.

Rasgo 4 Tumba 3.- Se trata de una tumba de pozo con cámara lateral, su forma en planta es circular, lados rectos y fondo inclinado en aproximadamente 30° hacia la cámara. Esta tumba fue definida junto a la pared S.O. de la tumba 1, separada por una especie de pared de cangahua algo pedregosa, color 10 YR 2/2 Brownish Yellow. Su relleno es de tipo limo-arcilloso hasta aproximadamente los 0.80 m. de color 10 YR 2/2 Black, a partir de aquí el relleno es más claro y menos arcilloso color 10 YR 5/6 yellowish brown.

La profundidad máxima es de 1.72 m. desde la superficie, su largo es de 1/42 m. (Este a Oeste), su ancho es de 1.32 m.

(Norte a Sur). Se abre a partir del depósito 1 aproximadamente a 0.20 m. de la superficie y corta los estratos 1, 2, 3 y 4.

Se halla orientada de Nor-Oeste a Sur-Este de acuerdo a la ubicación de la cámara, como ajuar se encontró una compotera con decoración interior en bandas horizontales y cinco cuencos pequeños no decorados, no se hallaron osamentas humanas.

Se excavaron en total tres tumbas de pozo con cámara lateral y piso inclinado (lámina 1), su profundidad tiene un promedio de 1,60 m. todas fueron localizadas dentro del bohío. De acuerdo con la asociación contextual, estas corresponden al componente cultural Tuza o Cuasmal, plenamente identificados con la etnia de los Pastos. Grijalva en su clasificación señala que este tipo de contextos corresponderían al Segundo grupo de "bohíos circulares, con la diferencia que pueden encontrarse dentro de una misma habitación varias se-

pulturas", este grupo lo relaciona con la ocupación de los Pastos del siglo XVI (Grijalva 1937: 111-112).

La totalidad de las tumbas fueron excavadas a partir de los 0.20 m., posiblemente estas se hallaban a nivel de la superficie, pero con el derrumbamiento de las paredes de la vivienda, el nivel del suelo aumentó los 0.20 m. descritos, bajo los cuales se encuentran las tumbas. Por otro lado la totalidad de los bohíos presenta más de dos depresiones en el interior, estas con toda seguridad corresponden al tipo de contexto estudiado por nosotros.

Un hecho curioso es la falta de restos humanos, aunque no fue posible determinar si esto se debe a problemas de conservación o si efectivamente no tenían entierro; la primera hipótesis sería explicable, pero si se tratara de lo segundo, podría ser indicador de una actividad eminentemente ceremonial desligada del proceso de inhumación de un cadáver.

ANALISIS CERAMICO

El análisis cerámico fue realizado siguiendo los criterios del método de análisis modal (Spaulding 1960, Rouse 1971; Marcos 1978; Zeidler 1984; Zedeño 1985 et. al), el mismo que permite trabajar con unidades culturalmente significativas definidas como modo, estos se establecen a partir de los atributos, presentes en el complejo cerámico.

En este caso el material cerámico analizado en el sitio Z3-B4-001, proviene de las tumbas 001, 002 y 003. Las dimensiones analizadas son: acabado de superficie, decoración y morfología, de los cuales se describirá exclusivamente los atributos presentes en nuestro conjunto cerámico, y a partir de los cuales se establecieron la filiación y tipología descritos.

Desde el punto de vista arqueológico conocemos que las sociedades cambian, estos cambios son perceptibles a través de las evidencias materiales que se han acumulado con el paso del

tiempo. En este sentido es necesario resaltar la importancia de los restos materiales y su relación con el entorno; esta relación dialéctica juega un papel muy importante para el estudio de la problemática planteada. Estos no figuran solo como un objeto importante, sino como un intermediario entre el hombre y su medio (Watson, Redman y LeBlanc 1987), es decir, los artefactos y la organización social no deben ser tratados como entidades independientes, sino, atendiendo su relación mutua y su relación con el ecosistema general del hombre y la naturaleza, es lo que se conoce como "espacio social" (Lumbreras 1981b: 139).

Es decir que los restos materiales deben ser estudiados como resultado de una actividad social y entendidos como "un evento o conjunto de eventos concurrentes en un mismo punto del tiempo y del espacio" (Lumbreras 1984: 9); esto implica que para el análisis e interpretación es imprescindible que éstos sean estudiados de manera integrada con su entorno, esto

se traduce en los principios de asociación, superposición y recurrencia definidos por Lumbreras (1982b), a través de los cuales se podrá realizar inferencias de carácter social.

ACAB EX - IN	1	2	3	4
Nº	2	2	1	6

La mayoría de los artefactos presentan un acabado tosco, lo que refleja la poca importancia que se dio al terminado de la vasija, denotando más bien que se trata de artefactos de carácter utilitario. Por otro lado solo dos artefactos presentan un alisado uniforme en ambas caras, estos corresponden a la clase morfofuncional 2 (compoteras), se hallan decorados con pintura positiva roja aplicada directamente sobre la superficie alisada, los diseños son geométricos, con rectángulos concéntricos (Lámina 2-3) y líneas finas horizontales.

Estructuralmente, los artefactos fueron ordenados a

El conjunto cerámico está compuesto de once vasijas, las cuales presentan tres tipos básicos de acabado: alisado uniforme, alisado en líneas y alisado rugoso o irregular.

- 1.- Alisado uniforme ambos lados
- 2.- Alisado rugoso interior
Alisado líneas exterior
- 3.- Alisado uniforme interior
Alisado rugoso exterior
- 4.- Alisado rugoso ambos lados

partir de los atributos geométricos externos directamente observables, basados en los criterios definidos por Sheppard (1980), a través de estos se podrá definir la forma y función de la vasija.

Cuatro artefactos corresponden a la clase no restringida de contorno simple; cuatro a la clase restringida simple y dependiente de contorno inflexionado; dos a la clase no restringida de contorno inflexionado y finalmente una no fue definida por su pésimo estado de conservación; la totalidad de los artefactos corresponden a la clase no restringida de contorno inflexionado.

Estos presentan el labio redondeado; los bordes se caracterizan por ser evertidos simples, de estos solo cuatro presentan cuello, los cuales son cóncavos. El cuerpo presenta más variabilidad formal, cuatro son esferoidales, tres son ovooidales, dos son trapezoidales invertidos, uno es carenado (06) y uno indefinido. Finalmente nueve de las vasijas presentan base convexa y dos descansan sobre un pedestal tronco cónico; por otro lado una vasija presenta los restos de tres prolongaciones (podos).

Estas características permiten determinar que estos artefactos corresponden a las siguientes clases morfofuncionales: cuatro corresponden a la clase 2, no restringida de contorno inflexionado (cuenco, artefactos 007-2-3-4 y 5, Lámina 4); tres corresponden a la clase 3, no restringida de contorno complejo (olla, artefactos 003-2-3 y 4, Lámina 5), dentro de esta categoría se incluyó una olla trípode (artefacto 005-1, lámina 6); dos corresponden a la clase 6, restringida simple y de-

pendiente de contorno compuesto (computera, artefactos 003-1 y 007-1, Lámina 2); una corresponde a la categoría restringida simple y dependiente de contorno inflexionado (8); finalmente una no pudo ser definida por hallarse muy fragmentada.

ESTRUCTURAS AGRICOLAS

La zona presenta una gran cantidad de vestigios agrícolas, construidos sobre las laderas de los cerros circundantes, siendo la mayoría de éstos terrazas. Al parecer estas sirvieron no solo para actividades agrícolas, sino también para establecer sobre ellas estructuras habitacionales.

Gondard y López (1983) en su Inventario Arqueológico, señalan la existencia de terrazas en la zona, no percatándose de la presencia de bohíos asociados a estas estructuras, tampoco hacen referencia a una especie de lomas pequeñas muy similares a un camellón construidos sobre estas terrazas. Al parecer los constructores de estas estructuras serían los Pastos, de acuerdo

con la evidencia material definida en los rasgos excavados (sitio 001).

Desconocemos la utilidad de esta especie de camellones en este sector montañoso, ya que su funcionalidad ha sido plenamente definida para zonas anegadizas que requieren de esta tecnología para “el control del agua” (op. cit.), aunque Gregory Knapp (1988) propone que también habrían servido para controlar las heladas. Estas características no las encontramos en el sector investigado ya que no existen zonas anegadizas, puesto que la topografía es muy irregular con fuertes pendientes, como tampoco se producen heladas en ninguna época del año.

Estas estructuras podrían haber sido utilizadas como una suerte de “canterón”, el cual consiste en la construcción de una serie de surcos en pendientes fuertes a fin de que el drenaje del agua por la pendiente no acelere el proceso de erosión (Knapp 1988: 98). Esta especie de camellones o canterones construidos sobre las terrazas

habrían permitido drenar el agua, impidiendo de esta forma que se erosione el suelo y consecuentemente las terrazas, ya que la zona (ceja de montaña) se caracteriza por un elevado índice de pluviosidad, lo que provoca que los suelos tengan un alto porcentaje de retención de humedad (200%).

La presencia de estas estructuras agrícolas nos plantea varias hipótesis respecto de su naturaleza y función. Es posible que la alta densidad poblacional alcanzada por los Pastos, los haya obligado a buscar nuevas zonas para establecerse y aumentar su productividad agrícola, esta necesidad de enfrentar y resolver el problema de una geografía y medio-ambiente a la que no estaban acostumbrados, los llevó a la construcción de las mismas.

La segunda hipótesis que explicaría la presencia de estas estructuras agrícolas, estaría basada en la posibilidad de que la zona haya sido apta para determinadas especies que no podían ser cultivadas en otros sectores,

productos que posiblemente luego eran transportados por mercaderes mindaláes (Groot 1991) hacia los Tiangués, como el que existió en el antiguo asentamiento Tuza (La actual ciudad de San Gabriel).

Todo lo anteriormente señalado conlleva a señalar que los Pastos ampliaron el área de ocupación territorial, manteniendo enclaves agrícolas altamente desarrollados para producir suficientes alimentos y poder sostener la población de los pueblos ubicados en el altiplano Carchi-Nariño. Estos enclaves necesariamente deben haber estado regidos por una autoridad o cacique que seguramente se encontraba en algún poblado importante cercano que bien podría ser el sitio 002 (Pan de Azúcar).

CONCLUSIONES

La presente investigación ha permitido el estudio de algunos aspectos muy poco entendidos y estudiados de la sociedad Pasto; el control y manejo de zonas apartadas al área de ocupación característica de esta so-

ciudad, el tipo de construcción de su vivienda, su relación y tecnología agrícola.

La pobreza del ajuar, el contexto de los hallazgos, y la ausencia de otras evidencias, sugieren que tanto el asentamiento del sitio 001, 003 y 004, corresponden a pequeños asentamientos de agricultores los cuales posiblemente ocuparon la zona por un lapso corto de tiempo, ya que no se registraron evidencias de una ocupación larga. Estos posiblemente fueron movilizados por los caciques o jefes principales desde los pueblos principales ubicados en el interior del altiplano Carchi-Nariño, hacia zonas alejadas como el presente caso, dando como resultado un patrón ocupacional disperso, formando pequeños núcleos de vivienda, entre las zonas de cultivo. Debido al tamaño y la cantidad de evidencias, creemos que el sitio 002, posiblemente debió constituir una suerte de centro de control de la zona.

Por otro lado se ha podido confirmar la existencia de

varias sepulturas (según Grijalva) en el interior de las estructuras. Estas tumbas son muy diferentes a las definidas para el complejo Piartal y Capulí (o Negativo del Carchi), ya que estas se caracterizan por presentar un pozo profundo con cámara lateral, igual cosa ocurre con el material cultural asociado a estas sepulturas, ya que mientras para Piartal se define el uso de pintura positiva y negativa, para Capulí prima el uso del negativo. Las sepulturas encontradas por nosotros, presentan un material típico Cuasmal (compoteras decoradas con pintura roja, con diseños geométricos y lineales), muy similares a las encontradas por otros investigadores.

El problema es que las sepulturas del sitio Z2-B4-001, no presentan restos o evidencias de que allí fuera depositado un cadáver. Este problema podría ser explicado por la escasa posibilidad de conservación de los restos orgánicos en zonas muy húmedas; pero la recurrencia de este tipo de hallazgos en el sitio Morán, como en Colombia, es-

pecíficamente en el Municipio de Pupiales, permiten plantear la posibilidad de que este tipo de hallazgos (sepulturas?) no tenga nada que ver con una actividad funeraria, sino que tenga relación con otro tipo de actividad ceremonial, posiblemente relacionada con la agricultura.

En cuanto a la estructura 1 excavada, la información recabada ha permitido determinar que a más de modificar el paisaje mediante la construcción de terrazas, también se modificó la superficie para nivelar el suelo y poder implantar la vivienda. Tecnológicamente estas presentan la base de la pared construida con tierra apisonada y sobre esta se construyó la pared que con toda seguridad fue de bahareque, con el techo de paja con la puerta orientada hacia el este.

En cuanto a las estructuras agrícolas, se ha determinado que la topografía de la zona ha sido modificada debido a la presencia de gran cantidad de terrazas, esto nos plantea la interrogante respecto de la cantidad

de mano de obra necesaria para su construcción y sobre la productividad alcanzada.

Por otro lado se determinó la existencia de una serie de lomas a manera de camellones, contruidos sobre las terrazas, la información con la que contamos no nos permite determinar la naturaleza de estas estructuras pero podría tratarse de un mecanismo encaminado a detener la erosión de los suelos, debido a la escorrentía del agua que baja de las laderas de los cerros a manera de canterón.

En conclusión creemos que se debe dar continuidad a las investigaciones en la sierra norte de nuestro país, ya que a la luz de la nueva información recabada, se plantean nuevas interrogantes respecto del proceso de desarrollo de la sociedad Pasto.

En cuanto al problema del componente Capulí, creemos que se debe realizar una profunda evaluación de los estudios realizados hasta la fecha y plantear nuevas alternativas de in-

vestigación; ya que si se asume que Capulí tuvo un desarrollo contemporáneo con las fases Piartal y Cuasmal, deben también haber alcanzado el nivel de los dos anteriores (cacicazgo), más aún si comparten un mismo entorno geográfico.

BIBLIOGRAFIA

- BOLAÑOS, Mónica; VARGAS, Marco.
1992 Prospección Arqueológica en la Ciudad de San Gabriel. Informe final (Inédito). INPC-OEA, Quito.
- BOLAÑOS, Mónica; VARGAS, Marco
1993 Proyecto Arqueológico San Gabriel II. Informe final (inédito). INPC, Quito.
- BURI, Leonor y VEINTIMILLA, César
1994 Análisis de los carbones del sitio OII-C1-044. Iglesia Matriz.
- CAÑADAS, Luis
1983 Mapa Bioclimático y Ecológico del Ecuador. Ed. Asociados. Quito.
- CARTA TOPOGRAFICA, HOJA CAROLINA
1981 Ed. por el IGM.
- CARTA ECOLOGICA, HOJA TULCAN
1984 Ed. por el IGM.
- ECHEVERRIA, José
1981 "Breves anotaciones sobre la cronología de las unidades culturales de la Sierra Norte del Ecuador". En: revista SARANCE, N° 9, año 7, IOA. Ed. Gallo Capitán.

- 1988 "Los Primeros Poblados". En: Nueva Historia del Ecuador. Epoca Aborigen. Corporación Editora Nacional, Vol. I, pp. 185-222, Quito.
- GRIJALVA, Carlos Emilio
1937 La Expedición de Max Uhle a Cuasmal o sea la Protohistoria de Imbabura y Carchi. Tomo 1. Ed. Chimborazo, pp 1. Quito.
- GONDAR Pierre y LOPEZ, Fredy
1983 Inventario Arqueológico Preliminar de los Andes Septentrionales. MAG-PRONAREG-ORSTOM. Quito.
- GROOT DE MAHECHA, Ana María
1991 Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el Altiplano Nariñense. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- KNAPP, Gregory
1988 Ecología Cultural Prehispánica del Ecuador. Ediciones del Banco Central del Ecuador. Biblioteca de Geografía Ecuatoriana.
- LUMBRERAS, Luis
1981a Arqueología de América Andina. Ed. Carlos Milla Bartres. Lima-Perú.
1981b Arqueología como Ciencia Social. Ed. Inca S.A., Lima-Perú.
1982a "Andes septentrionales", en Gaceta Arqueológica Andina. Vol. 1, Nº 4-5 pp. 1 Lima-Perú, nov.
- 1982b "La Arqueología Científico Social: 3 principios, 3 criterios, 3 factores", en Gacetas Arqueológica Andina Vol. 1, Nº 4-5 pp. 3 Lima-Perú, nov.
- MAPA GEOLOGICO, HOJA MALDONADO
1982 Ed. por el IGM.
- MANZANILLA, Linda
1983 "La distribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes", en Boletín de Arqueología Americana Nº 7, pp. 1-18, Julio.
- MARCOS, Jorge
1978 The Ceremonial Precint al Real Alto: Organization of Time and Space Valdivia Society. Tesis Doctoral. Univ. Illinois. Urbana.
- MARTINEZ, Eduardo
1977 Ethnohistoria de los Pastos. Editorial Universitaria, Quito.
- PONCE, Vicente
1993 "La Ciudad Perdida de los Quilcas", en El Universo, segunda sección "Actualidad", pp. 1, Guayaquil, marzo 22.
- ROUSSE, Irving
1971 "The clasification of artiacts in archaeology", en Man's Imprint from the Past: Reading in the methods of archaeology, J. Deetz compilador, Little Brown and Co. San Francisco USA.
- SARMIENTO, Griselda
1986 "La sociedad cacical agrícola, Hipótesis y uso de indicadores ar-

- queológicos”, en Boletín de Antropología Americana N° 13, julio.
- SHEPARD, Ann
1980 Ceramic for the Archaeologist. Carnegie Institution of Washington, publ. 609 Washington DC 11ava. edición.
- SERVICE, Elman
1964 Primitive Social Organization, Random House, New York.
- SPAULDING, Albert
1960 “Statistical description and comparison of artifacts assemblages”, en The Application of Quantitative Methods in Archaeology, R.F. Heizer y S.F. Cook, compiladores, Viking Found Publications # 28, New York, USA.
- STEWART, Julian
1963 Theory of Culture Change, Univ. of Illinois Press, Urbana.
- URIBE, Ma. Victoria
1979 Asentamientos prehispánicos en el Altiplano de Ipiales, Colombia. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI (1977-78), Bogotá.
- 1988 La estratificación social entre los proto-pasto, 45° Congreso Internacional de Americanistas. Etnohistoria de las Américas, Vol. 3, Bogotá.
- WATSON, L; LEBLANC Y REDMAN
1987 El método científico en arqueología. Alianza Editorial. Madrid - España.
- ZEIDLER, James
1984 Social Space in Valdivia Society: Community Patterning and Domestic Structure al Real Alto, 3000 - 2000 BC. Tesis Doctoral Univ. Illinois. Urbana.
- 1994 Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador, Ed. James Zeidler y Deborah Pearshall Vol. 1 Univ. Pittsburg.
- ZEDENO, María
1985 “Análisis de Cerámica Chorrera del Sitio Peñón del Río”. Tesis de Grado CEAA-ESPOL, Ecuador.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BINFORD, L.R.A.

- 1964 “Consideration of Archaeological Research Design” en An archaeological Perspective Academic Press, New York. USA.

ECHEVERRIA, Jose

- 1983 “Los primeros pobladores”. en Nueva Historia del Ecuador, Vol. 1. Epoca Aborigen, Ed. Grijalva, Quito.
- 1991 “La vivienda prehispánica en los Andes Septentrionales del Ecuador”. en Revista SARANCE, N° 14, IOA.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar

- 1988 Los Cayambes y Carangues: Siglo XV-XVI. El testimonio de la etnohistoria. IOA. Colección Curiñán, Tomo 1, N° 3, Otavalo.

- FRANCISCO, Alice de
1969 An Archaeological sequences: Siglo XV-XVI testimonio de etnohistoria, Colección Curiñán, Tomo 1, Ed. IOA.
- GARDELE DE SCHRIMPF, Mariane
1977-78 Textiles Arqueológicos de Nariño. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI, Bogotá.
- GRIJALVA, Carlos Emilio
1947 Toponimia de las Provincias del Carchi Obando y Túquerres para el estudio del idioma de los Pastos. Editorial Ecuatoriana, pp. 234, Quito.
- GONZALES SUAREZ, Federico
1915 Notas Arqueológicas. Imprenta del Clero, Quito.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto
1941/47 El Ecuador Interandino y Occidental antes de la Conquista castellana, por ---, 4 vols. Editorial Ecuatoriana, Quito.
- 1951 La Cultura de la alfarería negativa del Carchi y de los sepulcros de pozo de Imbabura. Antropología prehispanica del Ecuador. La Prensa Católica, Quito.
- 1952 Antropología Prehispanica del Ecuador. Resumen de Jacinto Jijón y Caamaño. La Prensa Católica, pp. 412, Quito.
- 1956 Las Culturas andinas de Colombia. Imprenta Colegio Salesiano "Don Bosco", pp. 1-227, Quito.
- LANDAZURI, Cristóbal
1990 "Territorios y pueblos: la sociedad Pasto en los siglos XVI y XVII". En Revista Memoria. Instituto de Historia y Antropología Andina, Año I, N° 1, Noviembre, Quito.
- LARRAIN BARROS, Horacio
1980 Demografía y asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el Siglo XVI. Colección Pendoneros N° 11, IOA, Otavalo.
- 1980 Demografía y asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el Siglo XVI. Colección Pendoneros N° 12, IOA, Otavalo.
- MOLESTINA, Ma. del Carmen
"Investigaciones arqueológicas en la zona Negativo del Carchi o Capulí". En revista Cultura N° 24a, publicaciones del Banco Central del Ecuador.
- MORENO RUIZ, Encarnación
1971 "Noticias sobre los primeros asentamientos españoles en el Sur de Colombia". Revista Española de Antropología Americana (Trabajos y conferencias), Vol. 6, pp. 423-37.
- MORENO, Segundo
1983 "Formaciones Políticas Tribales y Señores Etnicos". En: Nueva Historia del Ecuador. Vol. 2, Epoca Aborigen II. Ed. Corporación Editora Nacional, Quito.
- OBBEREM, Udo
1976 El acceso a recursos diferentes de diferentes ecologías en la Sierra Ecuatorian, siglo XVI. Actas del 42° Congreso Internacional de Americanistas. París. Vol. 4.

ORTIZ LOPEZ, Alejandro

- 1935 Sobre la fundación de la ciudad de San Juan de Pasto. Boletín de Estudios Históricos, Vol. 6, Noss. 66-67, pp. 173-82, Pasto.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho

- 1965 "Relación y Descripción de los pueblos del Partido de Otavalo". Relaciones Geográficas de Indias Perú, III, Biblioteca de Autores Españoles..., t. CLXXXIV. Ediciones Atlas, pp. 233-42, Madrid.

PLAZAS, Clemencia

- 1977-78 Orfebrería Prehistórica del Altiplano Nariñense, Colombia. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI, Bogotá.

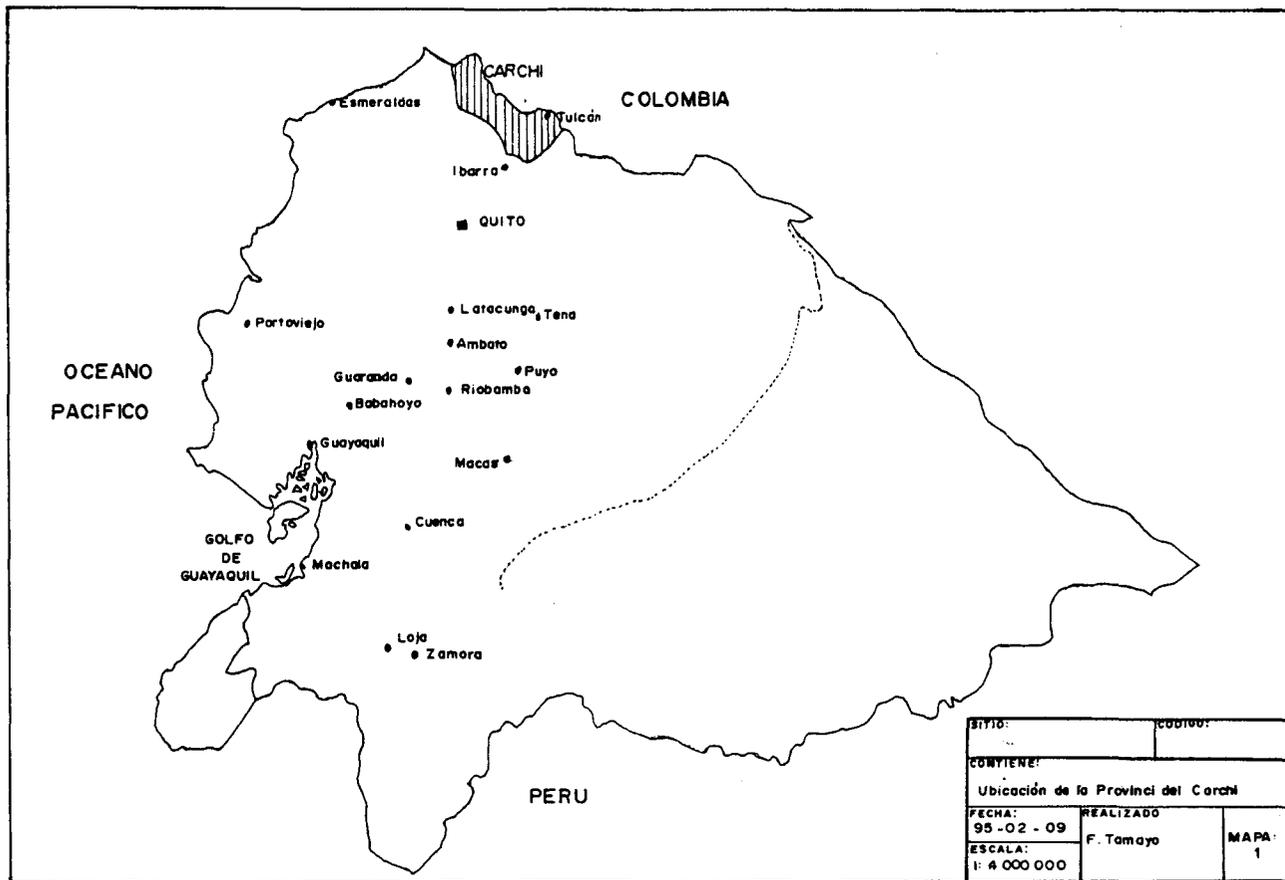
RAPPAPORT, Joanne

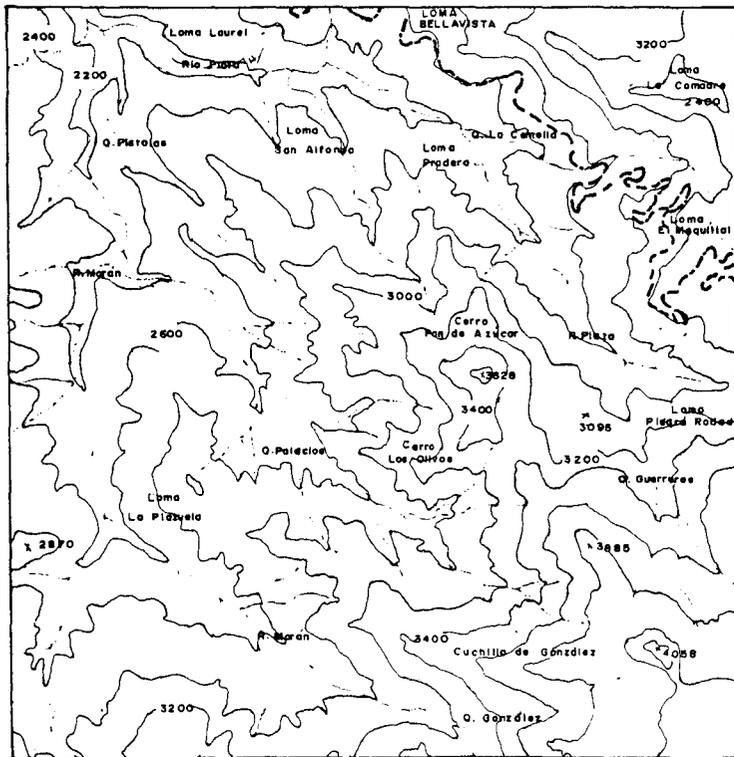
- 1988 "La organización socio-territorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo". En: Revista de Antropología, Vol. IV, N° 2, Departamento de Antropología Universidad de los Andes, pp. 71-103, Bogotá.

UHLE, Max

- 1928 Las ruinas de cuasmal. Imprenta de la Universidad Central del Ecuador, Quito.

- 1933 Estudio sobre las civilizaciones del Carchi e Imbabura. Talleres Tipográficos Nacionales, Quito.

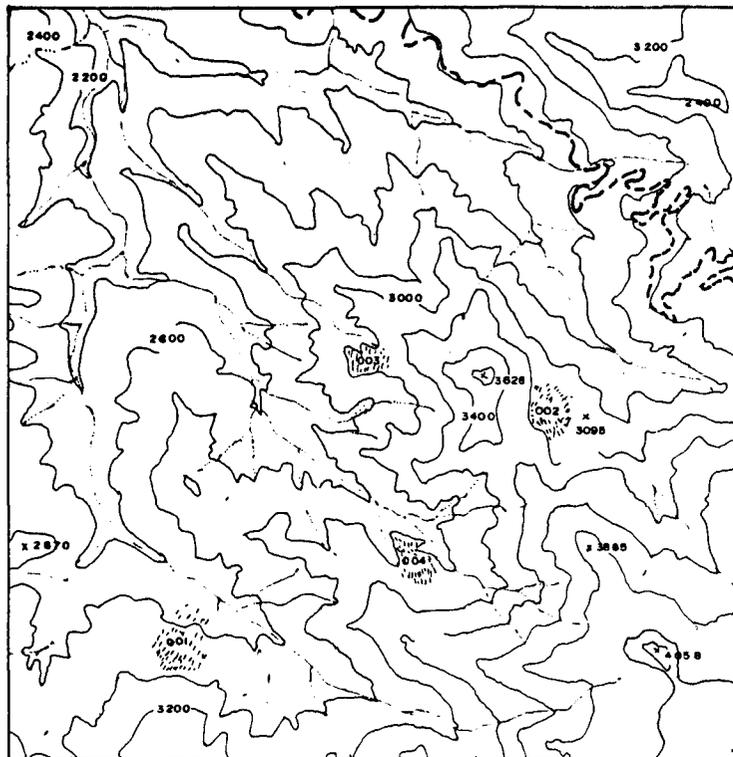




SIMBOLOGIA:

----- Carretera

SITIO: MORAN I		CODIGO: Z2 B 4-001	
CONTIENE: OROGRAFIA E HIDROGRAFIA			
FECHA: 95-02-01		REALIZADO: F. Tamayo	
ESCALA: 1:50000		MAPA 2	



SIMBOLOGIA:

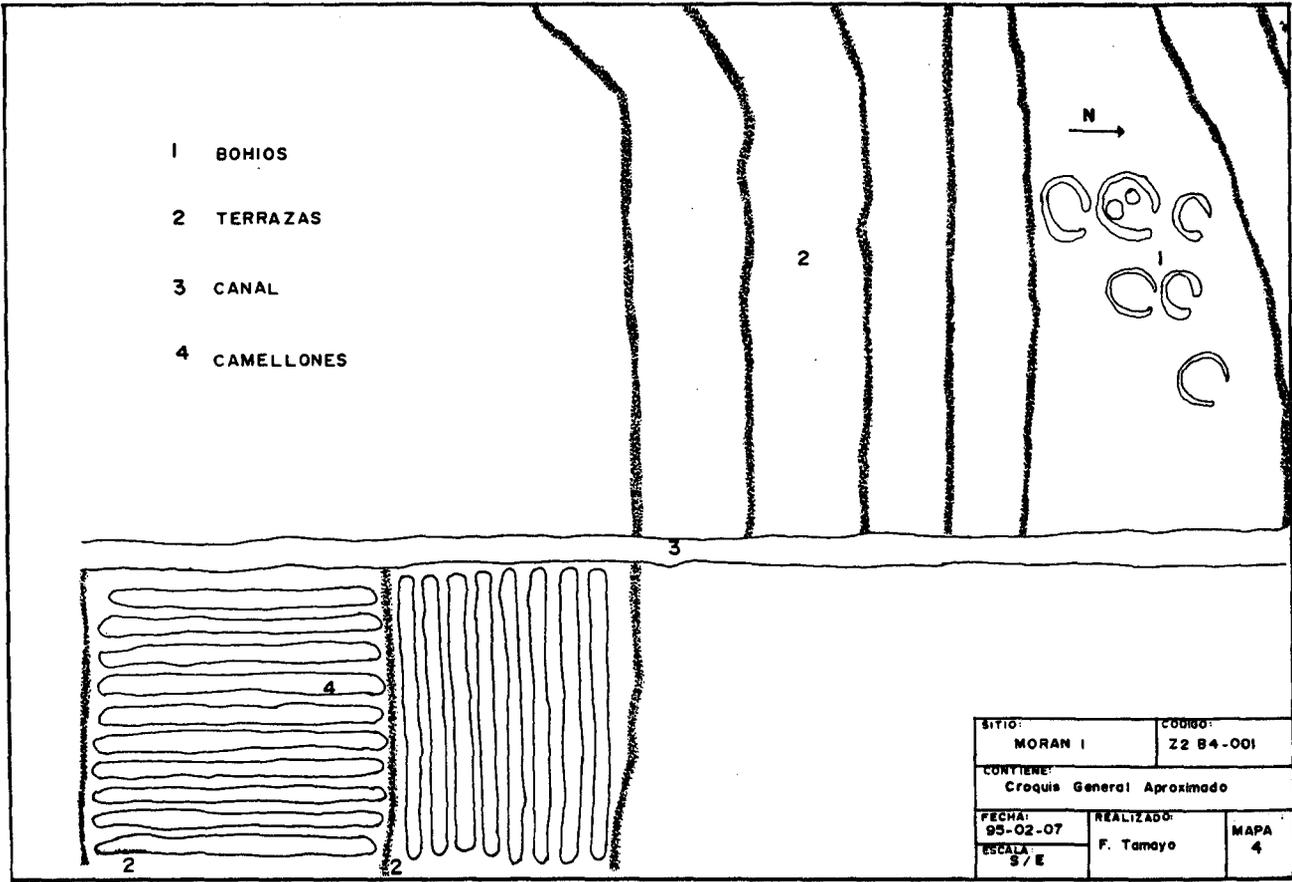
----- Carretera

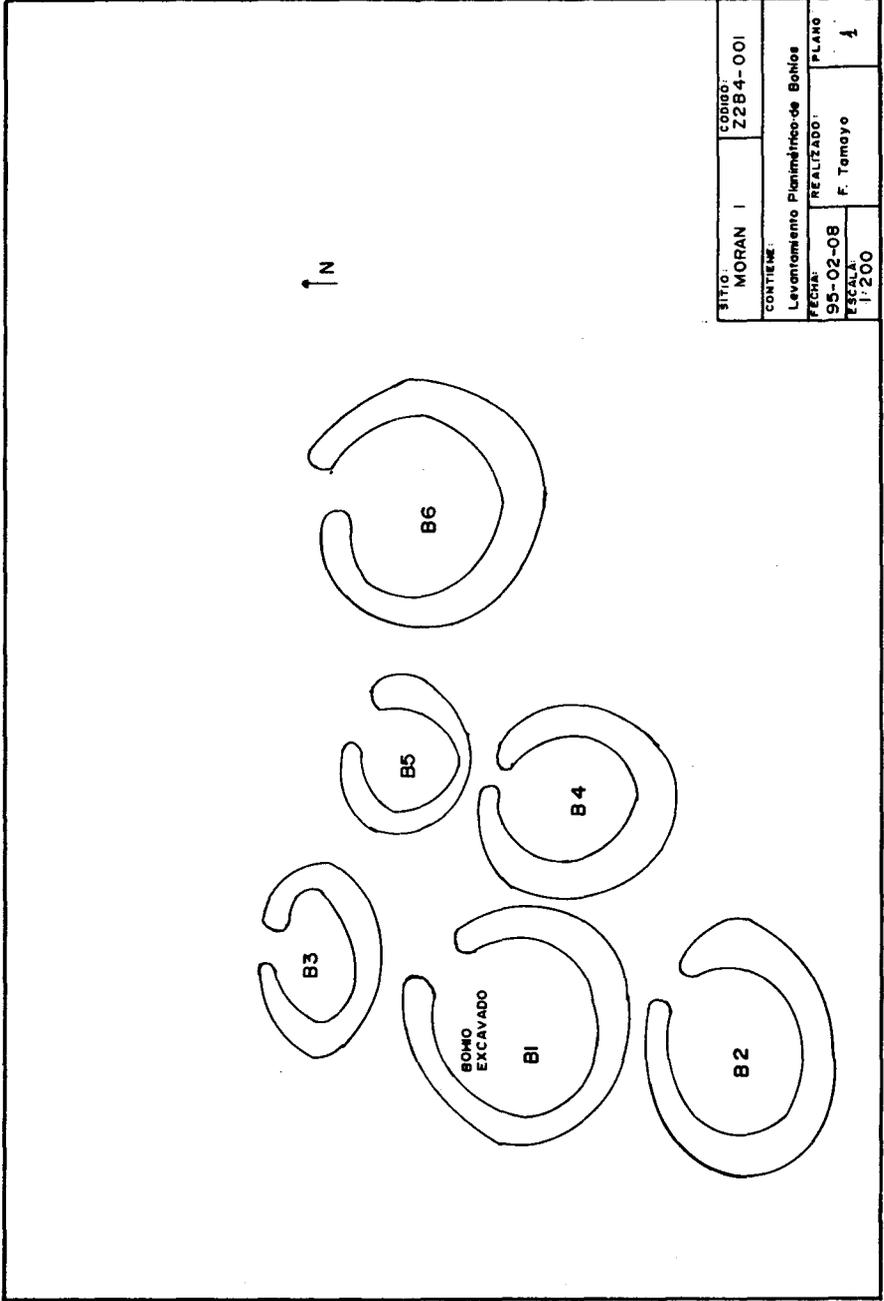
001 Sitio Habitacional con Tumbas,
Terrazas y Camellones002 Sitio Habitacional con Terrazas
de Piedra

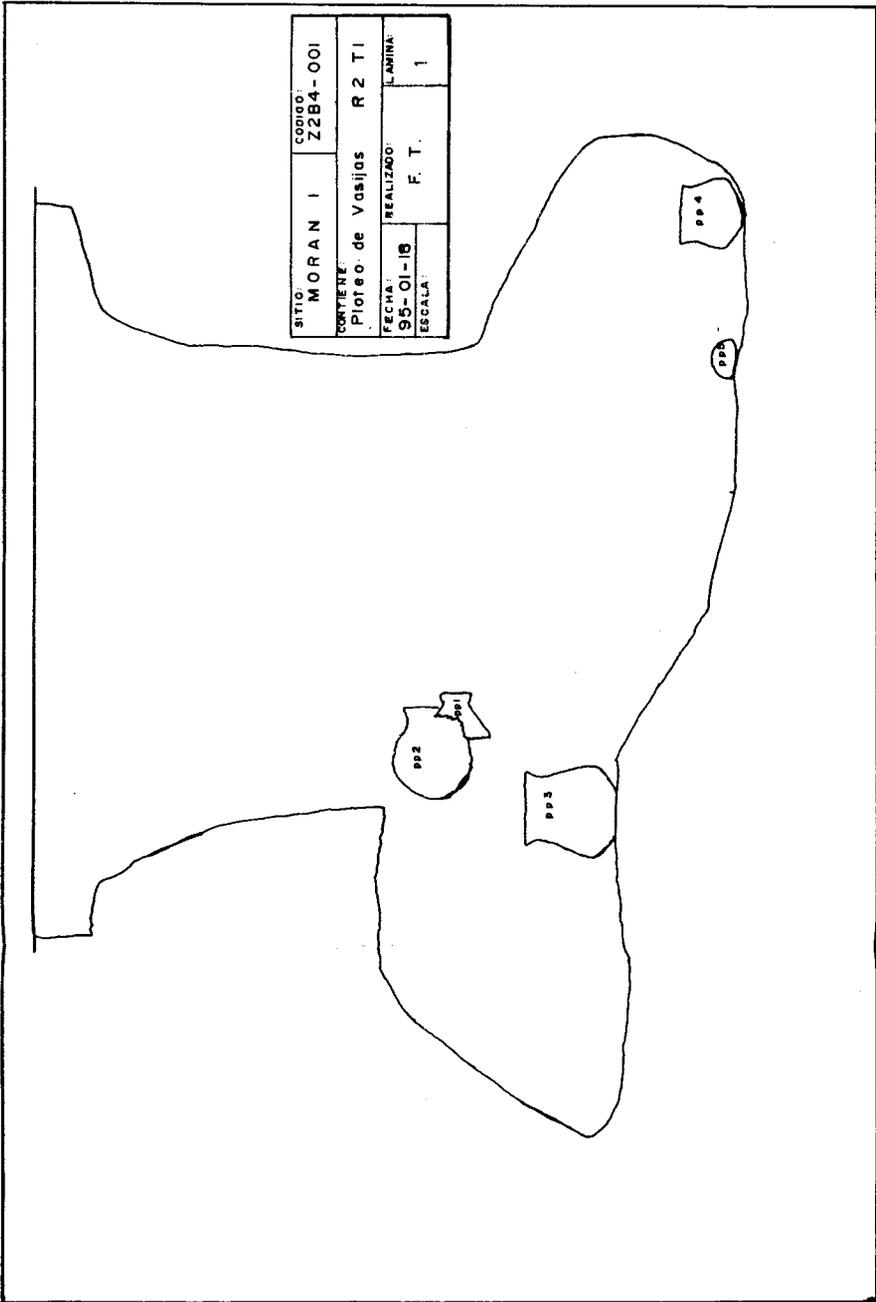
003 Sitio con Terrazas

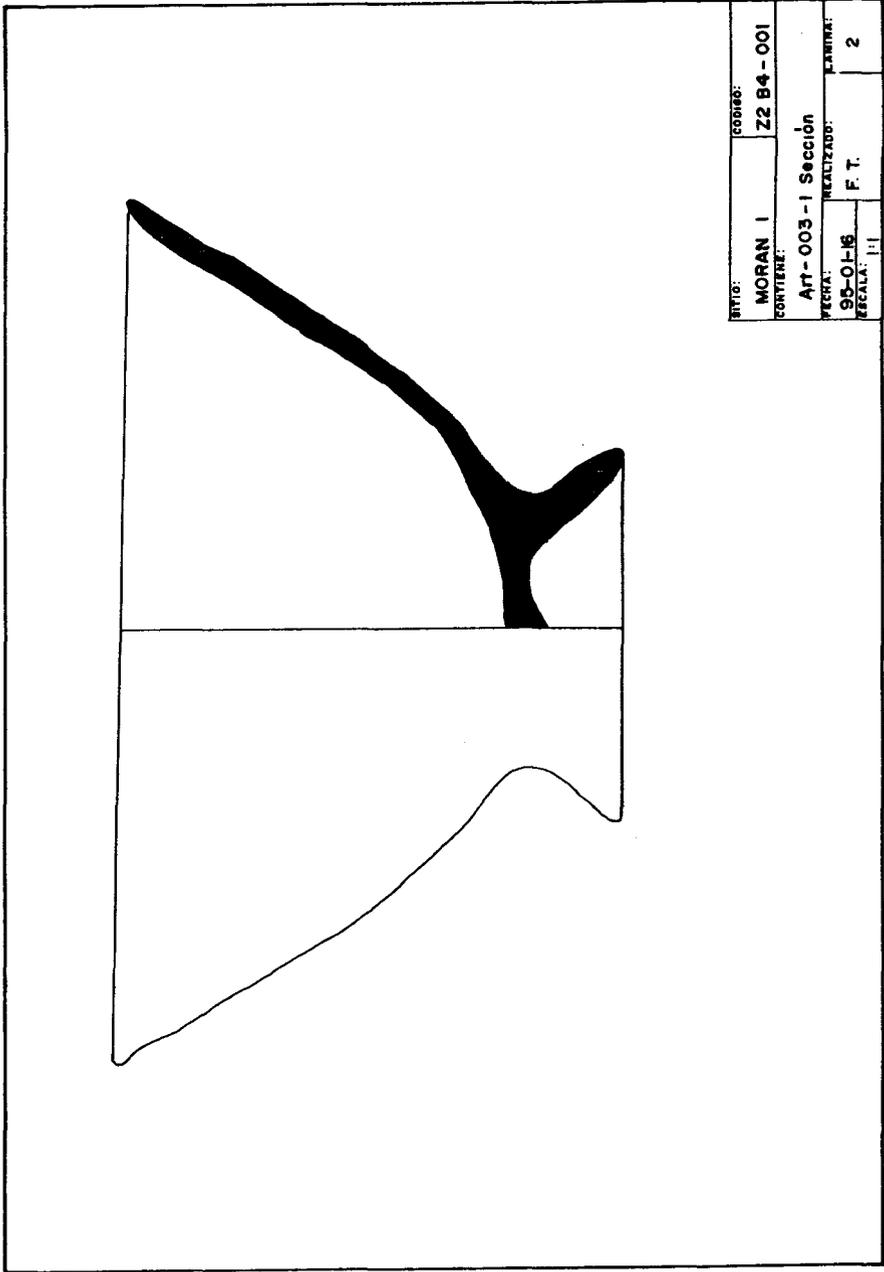
004 Sitios con Terrazas, Tumbas, y
Piedras Cónicas Alineadas

SITIOS 001-002-003-004		CODIGO: Z2B4	
CONTIENE: UBICACION DE SITIOS			
FECHA 95-02-02	REALIZADO F. Tamayo	MAPA 3	
ESCALA 1:50 000			

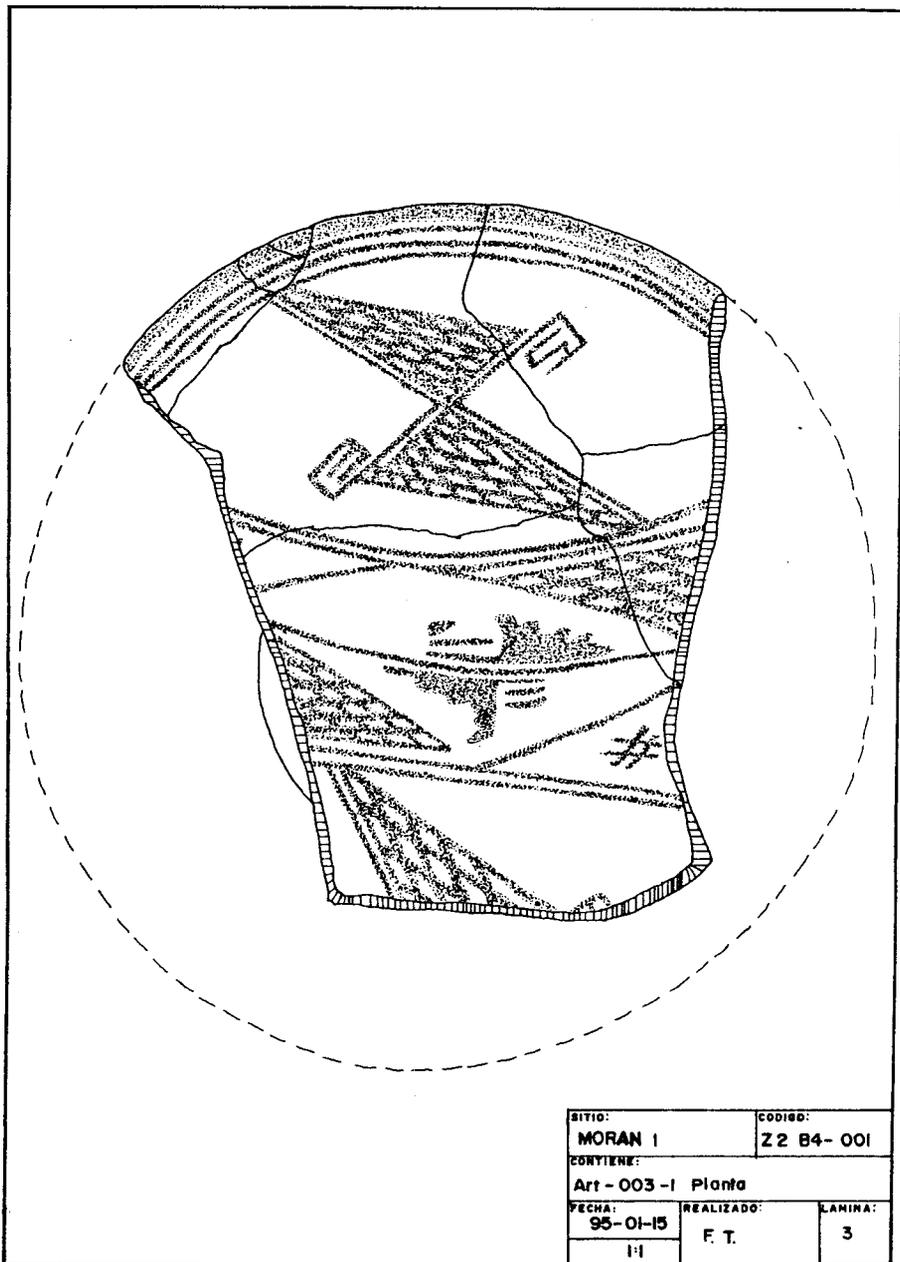




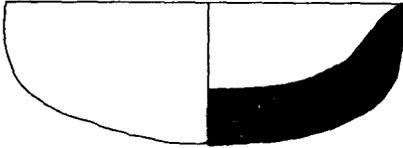




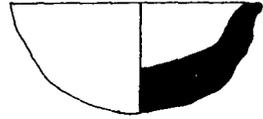
ITEM:	MORAN 1	CODIGO:	Z2 B4 - 001
CONTIENE:	Art - 003 - I Sección		
FECHA:	95-01-16	REALIZADO:	F. T.
ESCALA:	1:1	LAMINA:	2



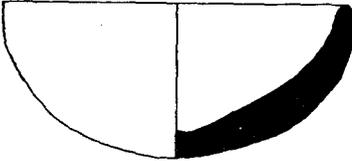
SITIO:		CODIGO:	
MORAN I		Z 2 B4- 001	
CONTIENE:			
Art - 003 -I Planta			
FECHA:	REALIZADO:	LAMINA:	
95-01-15	F. T.	3	
I-I			



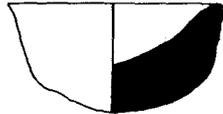
Art 007-2



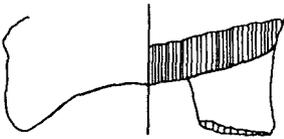
Art 007-3



Art 007-4

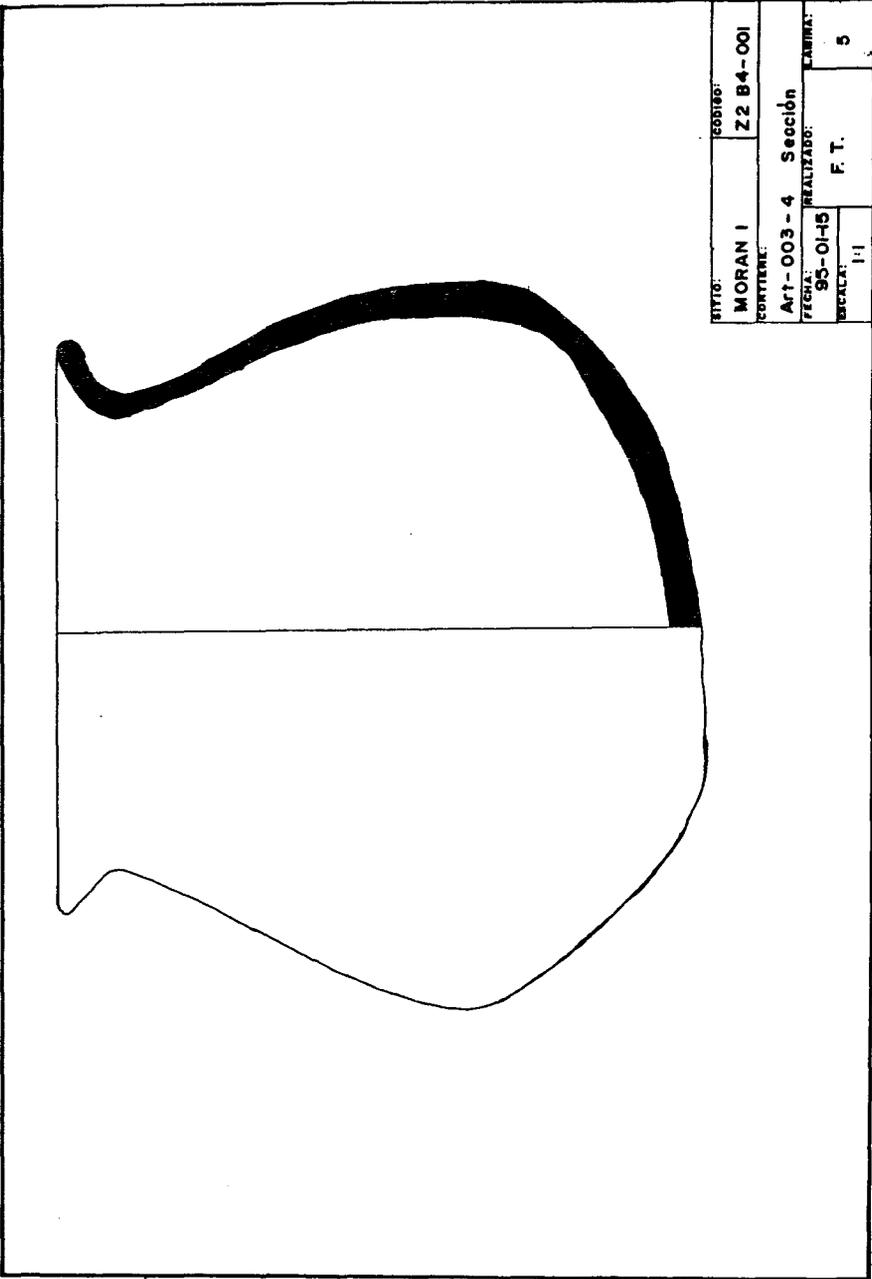


Art 007-5

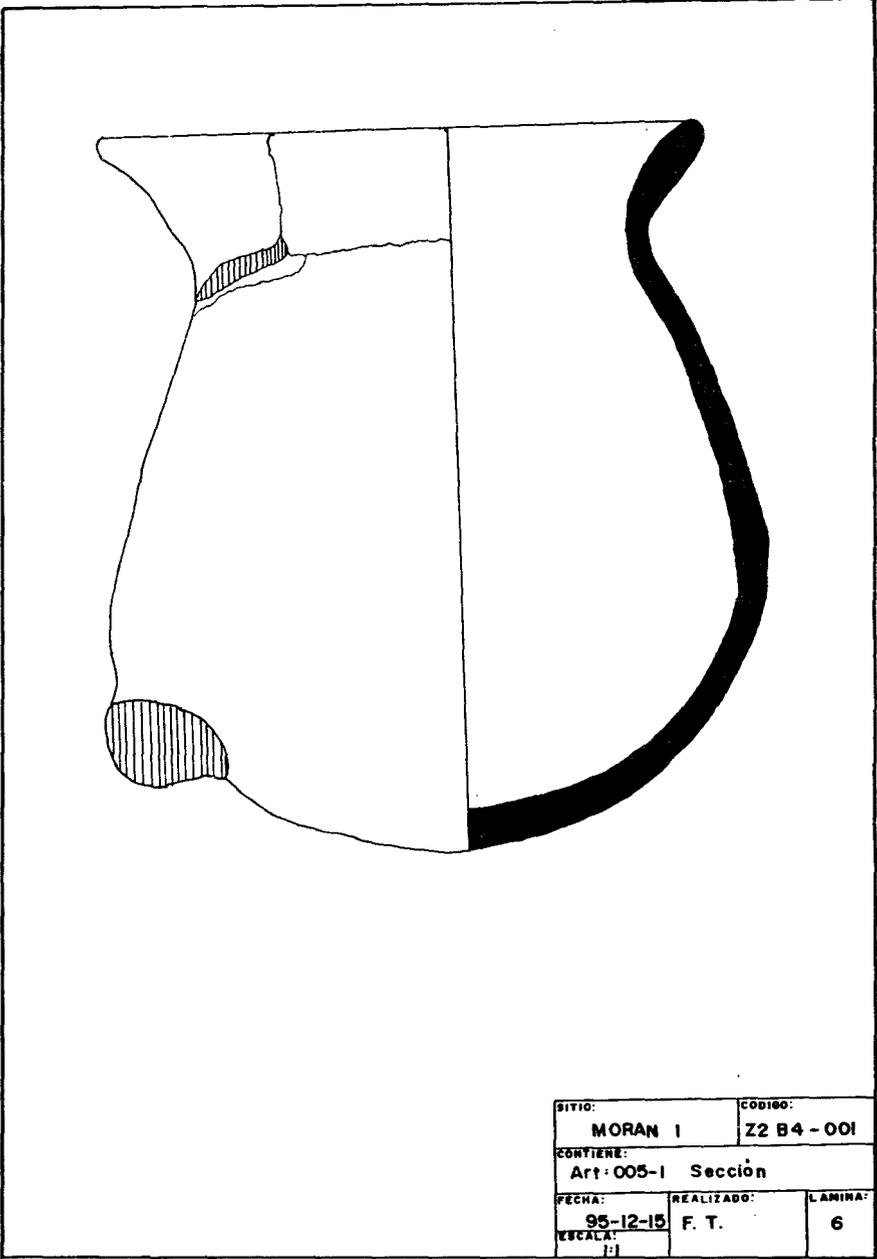


Art 007-6

SITIO: MORAN 1		CODIGO: Z 2 B 4-001	
CONTIENE: Art-007-2-3-4-5-6 Sección			
FECHA: 95-01-16	REALIZADO:	LAMINA:	
ESCALA: 1:1	F. T.	4	



TITULO:		CODIGO:	
MORAN I		Z 2 B4-001	
CONTIENE:			
Art-003 - 4 Sección			
FECHA:		REALIZADO:	
95-01-15		F. T.	
BRILLO:		LÁMINA:	
1:1		5	



*Carlos Alberto Coba Andrade**

**EL PASILLO:
FORMA MUSICAL DE
CREATIVIDAD
POPULAR**

* Instituto Otavaleño de Antropología.

“Los talentos en composición musical son muy raros y escasos, y cuando aparece uno en cualquier parte del país, sirve como embellecimiento de su patria.

Los reyes y los príncipes son olvidados, pero los genios son inmortales y conocidos en todo el mundo, siendo orgullo de las naciones a las que pertenecen.

El señor Constantino Mendoza Moreira de Portoviejo, tiene un talento

extraordinario en composición musical, y tomando en cuenta que no ha estudiado en parte alguna. Es sorprendente. He tocado varias de sus composiciones que abundan con bella melodía, lógica temática, rica inspiración e invenciones.

Este talento merece ser mandado al extranjero para estudiar la música para la cual ha nacido y un día seguramente sería una gloria nacional.

Es lastimoso que un talento como el suyo esté abandonado como un diamante sin pulimento”.

(Bogumyl Sykora, Portoviejo, 1932)

Introducción

Cómo no hablar en este instante sobre la creatividad de una de las formas musicales más sentidas del cancionero ecuatoriano: el pasillo. Cómo no hablar de los hombres que

crearon canciones hermosas que por ser hermosas son bellas. Cómo no hablar de los cultores del espíritu, de los que transformaron la materia en algo inmaterial. Cómo no hablar de los eternos, de los compositores y artistas, que por eternos son divinos. Estos son los creadores del pasillo. Hombres que cantaron al amor, que traspasaron los umbrales de la vida y se fueron para siempre con su aureola de creatividad. Crearon pasillos, sonidos, nuevas formas, canciones y letras de la nada. Estos seres fueron creativos, creadores del pasillo ecuatoriano.

Creatividad

Mi espíritu se siente pequeño al advertir que la creatividad es un acto de creación. Esto nos recuerda a Dios, al Creador del Universo. La creatividad, por lo tanto, no es de este siglo, va de la mano con la existencia misma del hombre.

Todos somos creativos. Creativos han sido Alejandro, Napoleón, Bolívar, Eisenhower, en el oficio de la guerra; creati-

vos Miguel Angel, Leonardo, Picasso, Caspicara, Miguel de Santiago, Legarda, en la arquitectura y el arte; creativos Einstein y Pasteur, en las ciencias; creativos Canelos, Bustamante, Casares, Rentería, Nicasio Safadi, Carlos Amable Ortiz, etc, en el pasillo. Todos somos creativos. El músico que compone y el que interpreta; el que toca la guitarra, el requinto o el bandleón; el que toca la trompeta, el saxofón o la batería; todos somos creativos y por creativos tenemos un lugar en la historia, en la historia del pasillo.

La creatividad no se estudia, se la aprende de las musas y de los seres divinos. Ellos son los que iluminan nuestras mentes. Ellos son los que soplan un halo de su divinidad y nos transforman en creativos, en seres fuera de serie. La creatividad es algo que se empieza a atesorar desde la infancia: escuchando música, oyendo al maestro, yendo a conciertos, leyendo todo tipo de literatura, historia, filosofía, dibujando, admirando el arte, escribiendo, fotografiando, viajando, cantan-

do y también siendo bohemio. Este es el hombre creativo que desde los primeros años de la vida va acaudalando conocimientos y experiencias; y, a la hora de crear, da aquello que tiene, aquello de lo que se ha nutrido y se transforma en un manso caudaloso río de creatividad.

El hombre es creativo por naturaleza. Mucho se puede discutir sobre el origen del pasillo, sobre su forma, su estructura y llegar a grandes disquisiciones sobre la técnica de esta forma musical. Dejemos, por el momento, estos aspectos para luego tratarlos con mayor amplitud. Miremos por un instante a los creadores del pasillo, a los que le dieron forma y trazaron su prototipo.

Arquetipos

Los primeros pasillos de los que habla Eugenio Espejo en el siglo XVIII, fueron alegres; los segundos, por orden cronológico fueron tristes; y, los terceros, mezcla de tristeza y alegría, de tranquilidad y de movimien-

to. Estos tipos y formas son los arquetipos o prototipos del pasillo.

Los protopasillos fueron escritos en 3/4 y cada uno de ellos llevaban movimientos diferentes. Los primeros, como hemos dicho, eran rápidos y muy alegres. La gente los bailaba a manera de vals y por parejas. El hombre llevaba un pañuelo en la mano y de vez en cuando se arrodillaba ante la dama y viceversa. El segundo era triste y únicamente para ser cantado; y, el tercero tenía movimiento alternos, la primera estrofa lenta, la segunda alegre y retornaba al primer movimiento. La forma o estructura de estos pasillos era: estribillo, estrofa, estribillo. Casi por lo general, la primera estrofa se iniciaba en modo menor y la segunda estrofa pasaba al modo mayor y regresaba al menor o viceversa. Siempre con el estribillo que es invariable y constante en su estructura.

Estado anímico

Cómo no pensar en la transmutación anímica de los

creadores del pasillo. Cómo no pensar en el desgarrarse el alma para entregar algo de sí a los demás. Cómo no pensar en el amante, el que rasga la guitarra y compone un pasillo a su negra mala.

Creo que tenemos que compenetrarnos en su yo para llegar a conocer al compositor y saber: qué piensa, qué siente, acaso ríe o quién sabe llora. Llegar a lo más recóndito de su ser, a lo más íntimo de su alma. Conocer de dentro hacia afuera, el resultado de esa tortura o ese trasunto de euforia o de alegría, porque así es el estado anímico del compositor: unas veces triste, otras alegre; quizá descorazonado o tal vez lleno de esperanza. Llegar a su pensamiento-sentimiento escuchando el sonido solitario y de a poco la primera frase, la primera parte, la canción entera, para oír adentro, esa exclamación jubilosa: ¡está!, ¡he terminado!, ¡he creado!

Es ahí donde se pone a prueba ese proceso sincrético pensamiento-sentimiento. Es

ahí donde se entiende y se siente: la parte y el todo. No escuchamos el resultado, sentimos el proceso, para en un feedback escuchar el universo. Solo así se puede entender aquella frase, o mejor dicho, aquella exclamación: ¡parí, he dado a luz!. Esta exclamación es propia de los hombres creativos, de aquellos seres que se desgarraron el alma y entregaron parte de su vida a los demás, que como el ave fénix mueren y renacen de sus propias cenizas. Ya que morir es vivir eternamente.

Nuevos planteamientos

Las nuevas generaciones ya no quieren seguir los patrones anteriores, quieren ser creativos, quieren sentirse creativos y quieren vivir una vida diferente. Es por esta razón que las nuevas generaciones dejan las viejas estructuras y construyen nuevas, acordes a su manera de pensar y de sentir.

¿Qué podemos hacer para que a las nuevas generaciones les guste la música nacional? Creo que tenemos que darles al-

go nuevo, algo novedoso. Al pasillo, como a las demás formas musicales nacionales, tenemos que darles otro ropaje. Al pasillo hay que vestirlo de novia. Que esté hermosamente vestido, con adornos y encajes, con tela vaporosa y blanca, pintada y adornada con joyas, que se mire a través de su hermosura, su esencia y su forma, para las nuevas generaciones. Creo que ahí el joven, el muchacho de nuevos gustos; de este tiempo, de su tiempo; cantará un pasillo y saboreará la rebeldía de él y de su generación. Amará como él ama y como aman los de su generación. Será él y no otro, en su tiempo y espacio.

Dos generaciones

Cómo no cantar aquel pasillo de Angel Leonidas Araujo en donde se fusiona la rebeldía de la juventud con la angustia de la vejez, al decir:

¡Señor! No estoy conforme con mi suerte,
ni con la dura ley que has decretado
pues no hay una razón

bastante fuerte
para que me hayas hecho
desgraciado.

Te he pedido justicia, te
ha pedido
que aplaques mi dolor,
calmes mi pena,
y no has querido oírme, o
no has podido
revocar tu sentencia en mi
condena.

Casi nada te debo. No me
queda
sino un amor inmensa-
mente triste;
ya saldaré mi cuenta
cuando pueda
devolverte la vida que me
diste.

Todos los pasillos pueden
ser cantados con un nuevo esti-
lo de voz y orquestación porque
todos llevan un mensaje común
a jóvenes y ancianos. Todos ha-
blan de la vida y la pasión, sir-
ven para todos los instantes y
para todas las edades.

Ojos cansados de mirar la
huída
del placer juvenil, ojos

traviosos;
lagos en cuyo fondo están
impresos
los paisajes más tristes de
la vida.

Ojos que enloqueció la
muchedumbre
y la tristeza los tornó sere-
nos;
ojos apasionados, ojos lle-
nos
de misericordiosa pesa-
dumbre.

Ojos que fueron castos y
amorosos,
apasibles, mansos y pia-
dosos
como dos silenciosas ora-
ciones.

Y que vieron a lo largo del
camino
todas las injusticias del
destino
y la fuga de muchas ilu-
siones.

Este sentimiento íntimo
debería ser cantado con un nue-
vo estilo, acorde a las nuevas ge-
neraciones. Solo así, la juventud
vivirá y cantará el pasillo y no

consumirá música exógena a nuestra idiosincracia.

Para llegar a la juventud, al pasillo hay que darle un nuevo tratamiento, una nueva fisonomía y para esto, hay que ser creativos. El nuevo ropaje corresponde a una nueva orquestación, a una nueva voz, sin perder la esencia y la forma del pasillo; caso contrario, dejaría de serlo. Lo único que falta es, por tanto, ese toque, ese instante y esa gracia. ¡Hagámoslo!

Origen del pasillo

Mas, ¿de dónde viene el pasillo? ¿Acaso podemos considerarlo nuestro o proviene de alguna otra región? Los estudiosos han dado diferentes versiones sobre el origen del pasillo. Hugo Delgado Cepeda, en su artículo: “El pasillo sigue vigente en labios del pueblo ecuatoriano”, es categórico al decir:

“El pasillo, de origen colombiano, comenzó a conocerse más en el Ecuador cuando ya se había inicia-

do la República, en 1830” (Delgado, 1988: 8).

Por otra parte, Gerardo Falconí, en su trabajo “Música y danzas folclóricas”, advierte:

“Han venido afirmando que, simple y llanamente nuestro ‘pasillo ecuatoriano’ no es tal pasillo ecuatoriano, sino que es una danza criolla que nos vino de Venezuela, etc...” (Falconí, 1988: 42).

Finalmente, Segundo Luis Moreno en su trabajo “La música en el Ecuador”, al tratar sobre “El toro rabón”, danza criolla, afirma:

“En esta danza se encuentra el lejano germen de nuestro pasillo, no tanto en la línea melódica cuanto en el ritmo del acompañamiento” (Moreno, 1930: 224).

Este dato es confirmado por el Padre José María Vargas en su artículo: “La música en la Colonia”, cuando dice:

“En todas estas fiestas públicas, las bandas entonaban los pasillos, albazos, pasacalles y sanjuanitos” (Vargas, 1988: 16).

Sin entrar a discusiones vizantinas sobre la paternidad del pasillo, creo que esta forma musical es nuestra y se ha convertido en patrimonio de la colectividad ecuatoriana.

Al respecto, Celso Lara advierte:

“Por lo tanto, al hecho o fenómeno etnomusical se le debe considerar como un hecho social porque es una resultante de los hombres que conviven en sociedad durante un lapso de tiempo, más o menos largo, y se sigue transmitiendo como producto colectivo y anónimo de una parte de dicha sociedad” (Lara, 1977: 34).

En otras palabras, no puede negarse que el fenómeno cultural haya tenido un creador inicial, individual, pero desde el

momento en que se colectivizó, adquirió categoría social al punto de que su vigencia depende del consenso social, importando poco la existencia del creador primero. Por ninguna parte aparece el creador de la forma y esencia del fenómeno, pero en cambio surgen muchos recreadores, y cada uno de ellos incorpora al mismo tiempo algo de lo suyo, pero siempre conservando mucho o poco, según los casos particulares de la primera creación.

Por consiguiente, en el proceso de transmisión de un fenómeno cultural popular, se está legando no el recuerdo de un hombre, sino el de muchos que han creado y recreado el hecho individual que le dio origen y que ahora se ha socializado. Este es el legado cultural de nuestros ancestros, fruto de su experiencia, de su creatividad y de su cotidianidad.

La creatividad, entendida en este sentido, es la facultad de introducir al mundo algo nuevo, o como afirma Carl Rogers.

“El proceso creativo supone la aparición de un producto original que surge de la irrepetibilidad del individuo y de las circunstancias únicas de la vida” (Rogers, 1992: 21).

Sólo así se puede entender las creaciones musicales de los niños y de los adultos, el construir instrumentos musicales e interpretarlos, el formar bandas infantiles y de adultos, el tocar un pasillo o un sanjuanito, el componer un pasillo rocolero o un pasillo andino, el bailar un pasillo con pañuelo en mano y con arrodilladas o escuchar el mismo gimiendo, suspirando y llorando. Todos estos son actos de creatividad, son valores culturales irrepetibles.

Cada artista deja algo de sí, deja algo de su vida; en otras palabras, deja huella en el mundo de la creatividad. La vida tiene sentido, el momento que el hombre deja su impronta; caso contrario, no tiene razón de ser.

La experimentación del acto creativo

La creatividad es un acto de experimentación, es un acto que se repite una y otra vez hasta alcanzar, hasta lograr lo deseado. El compositor revisa cada nota, cada motivo, cada frase y cada período. Mira una vez más si la línea melódica como la armónica se encuentran bien realizadas. Además, debe coincidir la letra con la música. La música debe expresar el dolor o la alegría, la vida o la muerte, el encuentro con el bien amado o el desencuentro, las penas o alegrías, los ojos tristes o tentadores, la madre o la amante, etc. Es aquí donde el músico experimenta una y otra vez, hasta que su obra exprese cada uno de los diferentes estados anímicos y coincida con el texto de la letra. Para lograr este resultado debe repetir tantas y cuantas veces sean necesarias hasta lograr aquello que desea expresar por medio de la música.

Es admirable pensar que Paul Cézanne duró 40 años tra-

tando de hacer visible lo invisible y esta experiencia tuvo éxito en tres o cuatro de sus cuadros. Van Gogh tardó diez años en resolver un problema de su que-hacer artístico: ¿cómo hacer visible la energía turbulenta de la naturaleza? ¿cómo poder palpar el calor de las tres de la tarde? De igual forma, los músicos se preguntan ¿cómo hacer audibles las fuerzas inaudibles? ¿cómo captar los sonidos del cosmos, la música de los cuerpos? Y los creadores del pasillo se interrogan: ¿cómo describir la *Vida errante* o los *Despojos* de mis ilusiones? ¿cómo sentir musicalmente *Sombras y Penas*? ¿cómo poder encontrar el verdadero colorido de *Al morir de las tardes* y *Chorritos de luz*? ¿cómo escuchar *Arias íntimas* o *Lamparilla*? ¿cómo poder objetivizar el *Pasional* y *Confesión*? ¿cómo poder musicalizar *La ventana del olvido* y *Angustia eterna* o *Al oído* y *Cómo podré curarte*? ¿cómo podemos transmutar los sentimientos cuando cantamos: *Yo me he visto en tus ojos* y *Endechas* o *Negra mala* y *Rubia buena*? Estos pasillos y todos los que se han escrito has-

ta el momento actual tienen un interrogante de realización. En resumen, es preguntarse: ¿cómo hacer visibles las fuerzas invisibles? ¿cómo percibir lo imperceptible? o ¿cómo musicar lo inmusicable?

El músico popular para componer sus canciones no parte de escalas comunes y universales, sino que en cada experimentación crea sonidos, escalas y canciones propias, haciendo posible el surgimiento de pasillos nuevos, producto de su imaginación y creatividad.

El acto creativo es, por consiguiente, el impulso interior de crear cosas nuevas o de recrear las viejas, es una especie de fuerza interna que motiva al hombre a crear algo nuevo, a materializar lo inmaterial y a humanizar lo divino. Crear es lanzarse al infinito, en busca de la luz, la verdad y la vida.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Angel Leonidas
1961 "Rebeldía". En: *Florilegio del Pasillo Ecuatoriano*; ed. Fray Jodoco Ricke, Quito.

DELGADO CEPEDA, Hugo

- 1988 "El pasillo sigue vigente en labios del cuerpo ecuatoriano". En: *Opus 28*; revista de la musicoteca del Banco Central del Ecuador, 8-9 pp., Quito.

FALCONI, Gerardo

- 1988 "Música y danzas folclóricas". En *Opus 28*; revista de la musicoteca del Banco Central del Ecuador, 22-44 pp., Quito.

JAUREGUI, Julio y Carlos Amable Ortiz

- 1961 "A unos ojos". En: **Florilegio del Pasillo Ecuatoriano**; ed. Fray Jodoco Ricke. Quito.

LARA FIGUEROA, Celso A.

- 1978 "Consideraciones sobre el problema de la folklorología como Ciencia Social". En: *Sarance*, N° 6; Instituto Otavaleño de Antropología, 21-48 pp., Otavalo.

MORENO, Segundo Luis

- 1930 "La música en el Ecuador". En: *El Ecuador en cien años de independencia*, Tomo segundo; ed. Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios, 187-276, Quito.

MORLAS GUTIERREZ, Alberto

- 1961 *Florilegio del Pasillo Ecuatoriano*; ed. Fray Jodoco Ricke, Quito.

PAVON, Consuelo

- 1992 "Creatividad y experimentación". En: **Ampliando espacios por la creatividad**. Memorias del 1er. Congreso Internacional de Creatividad. Publicaciones de la Pontificia Universidad Javeriana, 39-44 pp., Santa Fé de Bogotá.

ROGERS, Carl

- 1992 "Innovación y cambio". En: **Ampliando espacios para la creatividad**. Memorias del 1er. Congreso Internacional de Creatividad. Publicaciones de la Pontificia Universidad Javeriana, 22 p., Santa Fé de Bogotá.

SYKORA, Bogumyl

- 1932 "Carta a Constantino Mendoza Moreira". En: **Florilegio del pasillo ecuatoriano**; ed. Fray Jodoco Ricke, Quito.

VARGAS, José María

- 1988 "La música en la Colonia". En: *Opus 21*. Revista de la Musicoteca del Banco Central del Ecuador, 11-16 pp., Quito.