

Revista Sarance N° 25

Comité Editorial:

Plutarco Cisneros Andrade
Marcelo Valdospinos Rubio
Susana Cordero de Espinosa
Hernán Jaramillo Cisneros
Elena Francés Herrero

Director: Fermín H. Sandoval

Publicación del Instituto Otavaleño de
Antropología y la Universidad de Otavalo
Casilla: 10 - 02 - 06
Otavalo - Ecuador
universidadotavalo@yahoo.com

Revista Sarance N° 25

Elaboración: Centro de Investigaciones Interinstitucionales IOA – UO.

ISBN-

Impresión: IOA – UO

universidadotavalo@yahoo.com

Casilla de Correo: 10 – 02 – 19

Avenida de Los Sarances s/n

Otavalo – Ecuador

©IOA - UO

Diseño portada: Fermín H.Sandoval.

Instituto Otavaleño de Antropología – Universidad de Otavalo

Primera edición. Otavalo - 2006

REVISTA SARANCE N° 25

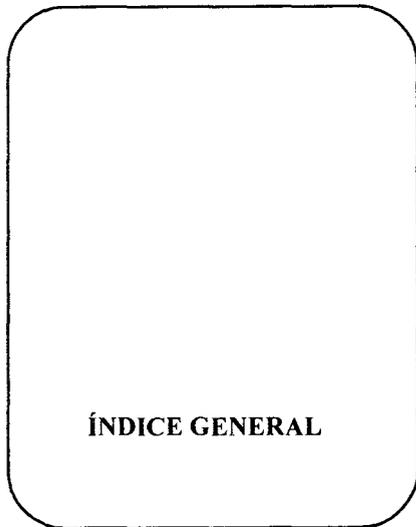
- La religión como virtud y sus relaciones en el pensamiento moral de Tomás de Aquino. Fernán H. Sandoval
- Otavalo en el siglo XVI. Fernando Jurado Noboa.
- La interculturalidad desde la perspectiva del desarrollo social y cultural. Luis De la Torre.
- Implicaciones socio-culturales de las migraciones indígenas en el norte del Ecuador. Magdalena Śniadecka-Kotarska.
- Aproximación a la economía otavaleña y su impacto cultural. Oscar Rosero de la Rosa.
- Concepciones mestizas del indígena urbano en Otavalo. Esben Leifsen.
- Desde Otavalo, como homenaje a la ciudad de San Miguel de Ibarra, en el cuarto centenario de su fundación. Susana Cordero de Espinosa.
- Cuadragésimo Aniversario del IOA. Fernando Tinajero.
- Ecuador: La cultura del cine y el nacimiento de una industria. José Rafael Zambrano Brito.
- Parámetros para la publicación.



Auspicia



MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA
SUBSECRETARÍA DE CULTURA



9.- Presentación

13.- La religión como virtud y sus relaciones en el pensamiento moral de Tomás de Aquino. Fermín H. Sandoval.

51.- Otavalo en el siglo XVI. Fernando Jurado Noboa.

62.- La interculturalidad desde la perspectiva del desarrollo social y cultural. Luis de la Torre.

88.- Implicaciones socio-culturales de las migraciones indígenas en el norte del Ecuador. Magdalena Śniadecka-Kotarska.

103.- Aproximación a la economía otavaleña y su impacto cultural. Oscar Rosero de la Rosa.

- 108.- Concepciones mestizas del indígena urbano en Otavalo. Esben Leifsen.
- 134.- Desde Otavalo, como homenaje a la ciudad de San Miguel de Ibarra, en el cuarto centenario de su fundación. Susana Cordero de Espinosa.
- 146.- Cuadragésimo Aniversario del IOA. Fernando Tinajero V.
- 151.- Ecuador: la cultura del cine y el nacimiento de una industria. José Rafael Zambrano Brito.
- 155.- Parámetros para la publicación.

PRESENTACIÓN

El Instituto Otavaleño de Antropología, en los últimos años, ha centrado la atención de sus actividades en dos vertientes de investigación: la primera, denominada de los imaginarios urbanos, recolecta la cultura viva en los protagonistas (adultos mayores), de este ámbito da cuenta *Testimonio*, periódico de circulación local. La segunda, dedicada al análisis metódico y sistemático de los datos, encuentra voz en la *Revista Sarance*; en este año conmemorativo de su trayectoria, el Centro Regional de Investigaciones de la Sierra Norte del Ecuador, después de impulsar la creación de la Universidad de Otavalo y mantener su función, reafirma su interés por responder las diversas interrogantes que plantea el quehacer científico contemporáneo, con más firmeza por el mismo hecho de afrontar la tarea de transmitir conocimientos en las aulas, máxime cuando se aspira renovar el medio e inspirar el protagonismo a cada uno de los actores sociales.

Estos primeros cuarenta años del IOA reseñan el empeño de una organización dedicada a la Antropología cultural, sus publicaciones testifican el trabajo de docenas de investigadores. Otavalo, por este medio, alcanza un reconocimiento no solo como

un gran mercado para visitar los fines de semana, o un sitio de recolección de datos, sino que la actividad del IOA creó un año académico, latente en varios conceptos y propuestas actuales en la sociedad ecuatoriana, así mismo imprimió el nombre del cacique Otavalo, no solo como referencia que diera de unas tierras el adelantado Sebastián de Benalcázar, sino como sello editorial para importantes libros bien recibidos en las estanterías de las bibliotecas universitarias europeas y americanas.

Los aportes de la Antropología cultural se pueden apreciar en diferentes campos y aunque no pocos afirman la crisis de estos estudios hay que subrayar la actualidad de las investigaciones sobre el hombre, de manera particular, los que tienen relación con la ética y la moral, que en nuestros días basa la atención y ha convertido a la problemática en nudo gordiano.

La investigación, la divulgación y la enseñanza constituyen los ítems objetivos de los estudios universitarios y caerían en el vacío si las comunidades no fueran afectadas por los mismos, igual que en las personas humanas las acciones no son simplemente transitorias o transeúntes (*facere*) sino que son inmanentes y con cada una se hace el sujeto (*agere*). Las contribuciones que reclaman las comunidades a los centros universitarios son permanentes y la esclerosis que muchas veces las afligen son consecuencias de la ausencia del trabajo universitario. La responsabilidad que pende sobre los centros educativos superiores está en relación con los tiempos y los espacios determinados deben proponer y propender soluciones a la problemática que advenga.

El departamento de publicaciones del Instituto Otavaleño de Antropología y la Universidad de Otavalo propone en esta ocasión algunos artículos: se reflexiona sobre el tema de la religión como elemento que configura la existencia de cada hombre y por ello de la sociedad, se trata sobre Otavalo en el siglo XVI, la interculturalidad, las implicaciones socio-culturales de la migración en Otavalo, una aproximación a la económica otavaleña y su impacto cultural y las concepciones mestizas del indígena urbano. Incorporamos un homenaje a la ciudad de Ibarra, capital de la provincia de Imbabura, en su cuarto centenario de fundación, unas palabras con ocasión del cuadragésimo aniversario de fundación del Instituto Otavaleño de Antropología y una opinión sobre la cultura del cine y la industria que la promueve. Adjuntamos, también, unas indicaciones para quienes en lo posterior tengan a bien enviar sus colaboraciones para publicarlas en este medio.

Nuestro reconocimiento a todos los autores de los artículos, que en esta ocasión publicamos, de forma particular a los profesores Magdalena Śniadecka-Kotarska del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Łódź, Oscar Rosero de la Rosa de la Universidad de Nariño, Esben Leifsen del Instituto de Antropología Social de la Universidad de Oslo, quienes años atrás confiaron sus artículos para la *Revista Sarance*.

El deber y el empeño de cada docente de la Universidad de Otavalo y de los investigadores del Instituto Otavaleño de Antropología, irreducible a la simple nemotécnica, buscan establecerse como compromisos permanentes, y serán parte del pulso de la joven universidad, lo cual se podrá medir en pocos años más, cuando sus egresados desempeñen el protagonismo al que están convocados y para el cual se preparan. Por ello nuestra gratitud a los estudiantes que honran las aulas y que son los herederos del patrimonio de varias generaciones, quienes acuñaron el término Otavalo como vocablo digno de la dedicación académica y universitaria, justo homenaje para un pueblo y su gente.

**LA RELIGIÓN COMO
VIRTUD Y SUS RELACIONES
EN EL PENSAMIENTO
MORAL DE TOMÁS DE
AQUINO**

Fermín H. Sandoval
Instituto Otavaleño de Antropología

El tema de la virtud de la religión tiene especial vigencia en los últimos años; ciertamente, se puede afirmar que en el trascurso de la historia no ha sido descuidado, pues se encuentran con facilidad constantes y abundantes referencias; pero, en mi opinión, debido al debate de la especificidad de la moral cristiana, se acentúa la consideración religiosa del ser humano y por ende de la virtud de la religión, que facilita la práctica concreta de la relación del hombre con Dios.

La enseñanza de santo Tomás de Aquino, recomendada con insistencia por el Magisterio de la Iglesia¹, tiene la urgente necesidad de ser considerada en

las diversas perspectivas que permitan avanzar en moral. Este motivo fundamenta el presente intento por fijar la atención en la virtud de la religión, con especial matiz en la relación de la misma con las demás virtudes.

El empeño se inicia en el oportuno acercamiento a las ediciones críticas de las obras de santo Tomás de Aquino, particularmente, y en función del manejo digital, al *CORPUS THOMISTICUM*², que recoge a la edición crítica *Leonina*.

El trabajo fue delimitado en la consulta de los vocablos en el *Index Thomisticus*, para de esta manera atender a los lugares donde el Aquinate trata de la virtud de la religión. Posteriormente, cada texto fue considerado en su correspondiente contexto, ya sea dentro de la misma obra, ya sea con relación al pensamiento global; sin olvidar la existencia histórica³ de su autor, pues la vida es una herencia⁴ y está marcada por los dones, aceptados o no, de Dios.

El presente trabajo expone los primeros resultados del estudio encaminado a profundizar en la relación de la virtud de la religión con las demás virtudes en Santo Tomás de Aquino y pende de los conceptos imbricados entre sí que, en mi opinión, vertebran la síntesis del Aquinate: orden, perfección y jerarquía.

El trabajo se divide en tres capítulos. El primero está dedicado a proponer un acercamiento a la virtud de la religión; en el segundo se aproxima a la relación de la virtud de la religión con las virtudes teologales; y en el tercero se intenta reconocer las relaciones de la religión con las virtudes cardinales. El desarrollo de los capítulos se encuentra enmarcado en el planteamiento de exposición de la *Summa Theologiae*, donde Tomás de Aquino estudia primeramente las virtudes teologales y en segundo lugar las virtudes cardinales.

CONTENIDO

Abreviaturas

Introducción

La virtud de la religión

Los actos interiores de la virtud de la religión

Los actos exteriores de la virtud de la religión

Los sacramentos y la virtud de la religión

La virtud de la religión y el pecado

La Virtud de la Religión y las Virtudes Teologales

Virtud de la Religión y Virtud de la Fe

Virtud de la Religión y Virtud de la Esperanza

Virtud de la Religión y Virtud de la Caridad

La Virtud de la Religión y las Virtudes Morales.

Virtud de la Religión y Virtud de la Prudencia

Virtud de la Religión y Virtud de la Justicia

Virtud de la Religión y Virtud de la Fortaleza

Virtud de la Religión y Virtud de la Templanza

Conclusiones

Bibliografía

Obras de Santo Tomás

Estudios

ABREVIATURAS

S. Th. Summa Theologiae
SCG Summa Contra Gentiles
Super Sent Scriptum super libros Sententiarum
C. D. Rth. Contra Doctrinam Retrahentium a Religione
C. I. Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem
Super Col. Super Epistolam ad Colossenses Lectura
Super Eph. Super Epistolam ad Ephesios Lectura
Super Gal. Super Epistolam ad Galatas Lectura
Super Tes. Super Primam Epistolam ad Thesalonicenses Lectura
Super I Tim. Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura
Super Tit. Super Epistolam ad Titum Lectura
Super Johannis Super Evangelium Johannis Lectura
Super De Trinitate Expositio super librum Boethii de Trinitate
Sententia Ethic. Sententia Libri Ethicorum.
Catena in Io. Catena Aurea.
AAS Acta Apostolicae Sedis
C.I.C. Codex Iure Canonici
O. T. Decreto Optatum Totius
VS Veristatis Splendor
Enc. Enciclica.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

La religión, dice Tomás de Aquino, «es la virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto a Dios. Por ello se llaman religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios»⁵.

La materia de la virtud de la religión, según el texto citado, son los actos por los cuales el hombre «entrega algo para el servicio y culto a Dios».

Así, los actos de la religión tienen como finalidad «el servicio y el culto a Dios». El servicio⁶ es la sujeción del hombre⁷ a Dios y el culto⁸ es la consideración de la excelencia de Dios por parte del hombre.

La religión, por lo tanto, implica una relación del hombre con Dios. Esta relación es observable en los actos externos y a esta observación responde la definición de religión que utiliza Tomás de Aquino: «La religión, como dice Tullio, honra con solicitud, ritos sagrados y culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divinidad»⁹.

Mas, la virtud de la religión abarca no solo los actos rituales, como enseña el concepto de Cicerón, sino, como expone Tomás de Aquino, además de los

actos elícitos, que refieren al culto, le pertenecen los actos que son imperados por la virtud de religión en las demás virtudes¹⁰.

Los actos de la virtud de la religión tiene como sujeto el apetito intelectual¹¹, pues la voluntad humana puede desear a Dios (el Bien). La potencia apetitiva es capaz de desear incluso aquello que le es superior¹². El deseo de Dios es un acto especial de la voluntad y con relación a este acto apetitivo, la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias¹³.

El culto y el servicio a Dios implican a la totalidad del ser humano, alma y cuerpo, que los actos de la virtud de la religión manifiestan en su dinámica. Por ello los principales y esenciales actos de la virtud de la religión son los actos interiores, la devoción y oración, y en referencia a ellos, los actos exteriores, secundarios y subordinados¹⁴, que son los actos de adoración, de sacrificio exterior y comprende también, aquellos actos por lo que se hace uso de las cosas divinas¹⁵ (sacramentos¹⁶).

El acento en los actos interiores¹⁷ concuerda con la organización jerárquica de orden de santo Tomás, donde lo superior perfecciona lo inferior.

Los actos interiores de la virtud de la religión

Los actos interiores perfeccionan la mente, permiten que el hombre se entregue al culto y al servicio a Dios¹⁸, es decir, que la mente se disponga a unirse con lo superior y consiga su propia perfección. Santo Tomás señala como actos interiores¹⁹ la devoción²⁰ y la oración. La devoción implica la razón práctica²¹, mientras que la oración inmiscuye a la razón especulativa²².

La devoción es el acto especial de la voluntad con el cual el hombre «se entrega» con prontitud al servicio y al culto de Dios²³, «que es el fin último, de aquí se deduce que ella impone el modo a los actos humanos, ya se trate de los de la propia voluntad acerca de los medios para conseguir el fin, ya de las demás potencias que obran movidas por la voluntad»²⁴.

La devoción requiere dos causas, una extrínseca y otra intrínseca. La «causa extrínseca y principal es Dios»²⁵. La causa intrínseca -por parte del hombre- es la «meditación o contemplación»²⁶.

La oración es la expresión y la intérprete de la devoción²⁷, por eso es llamada como «la razón que se expresa en palabras»²⁸, concretamente como «la súplica a Dios para lograr lo perfecto»²⁹. En la oración «el hombre hace entrega

de su mente a Dios, sometiéndose por reverencia y, en cierta manera, poniéndola delante de sus ojos»³⁰.

La oración está orientada, por ser súplica, al diálogo. Los actos de la virtud de la religión son la respuesta del hombre a un Dios que habla primero. El diálogo que pretende la oración esta exigido por el amor de dos maneras. La primera por el fin que se implora, que es la perfección propia, esto es alcanzar su fin último, que es Dios. Y la segunda por la dignidad de quien pide³¹.

La oración establece una relación entre el hombre y Dios condicionada por la dinámica del afecto, como en cualquier amistad³².

Los actos exteriores de la virtud de la religión

Los actos exteriores de la virtud de la religión son dependientes de los actos interiores de la misma virtud, se puede decir, que son la concreción material de lo interior, por esa razón se los considera secundarios. Mas, la importancia³³ de los actos exteriores reside en que llevan al hombre de lo sensible a lo inteligible³⁴, por este motivo los actos exteriores son medios que disponen a la perfección humana, esto debido a la unidad sustancial del ser humano.

Los actos externos de la virtud de la religión son los actos de adoración, de sacrificios y por los cuales se hace uso de las cosas divinas³⁵.

- Los actos de adoración testifican la reverencia a Dios³⁶.

- Los actos de ofrenda de sacrificios pertenecen al derecho natural³⁷. La obligatoriedad del sacrificio exterior depende de la prescripción de la ley, y por lo tanto, debe ser promulgada por la autoridad. Las prescripciones de la ley incluyen: oblações y primicias, los diezmos, el voto y el juramento

- Santo Tomás al ocuparse de la tercera clases de actos exteriores de la virtud de la religión dice: «los actos exteriores de latria por los que los hombres usan algo divino, ya sea un sacramento, ya el mismo nombre de Dios. Pero del uso que hacen de los sacramentos nos ocuparemos en la tercera parte de esta obra»³⁸. Así, Tomás de Aquino anuncia un posterior desarrollo de los sacramentos en la *Tercera Parte*³⁹ de la *Suma de Teología*, mientras, prosigue con el tratamiento en la *Segunda Parte* de los actos por los cuales los hombres hacen empleo del nombre de Dios como son: el juramento, el conjuro y la alabanza⁴⁰.

Los sacramentos y la virtud de la religión

Los sacramentos son «signos rememorativos de la pasión de Cristo»⁴¹ por los cuales el hombre participa del «sacrificio en la cruz, acto de culto por excelencia».

El alma, donde se produce el efecto sacramental, recibe una marca por la acción de Dios⁴², que permite la realización del culto divino⁴³. Esta acción dispone para la ejecución de los actos propios de la virtud de la religión por medio de las potencias del alma⁴⁴. Porque el alma es perfeccionada y curada del pecado precisamente por los sacramentos, en función del culto⁴⁵, que compromete integralmente la existencia humana.

Los sacramentos, actos de la virtud de la religión, no son solamente manifestación externa del culto interno sino que proveen y restauran el orden de las virtudes por la fuerza del Espíritu Santo, que mueve hacia la vida eterna. Al hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina, le hace hijo de Dios por adopción y, en consecuencia, heredero⁴⁶ del Padre, de quien por «Cristo Cabeza fluye a todos sus miembros la plenitud de gracia y virtud»⁴⁷, que se entregan por los sacramentos.

La virtud de la religión se identifica con la santidad, pues, el fin de la religión es purificar la mente para que ascienda a Dios⁴⁸. La denominación de la virtud de la religión como piedad⁴⁹ tiene como referencia el hecho de que por la virtud de la religión los hombres «rendimos sumisión a Dios como Padre bajo la moción del Espíritu Santo»⁵⁰.

El don de piedad es la perfección de la virtud de la religión, pues libera del temor e impulsa al servicio filial, libre, por saberse y percibirse —con fuerza— el ser amado⁵¹. La vida de cada hombre es condicionada por la realidad de tener como Padre a Dios; la relación filial implica configurar de su existencia de acuerdo a la ser hijo de Dios: «*Pues si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está la honra que me corresponde?* Por eso el nombre de piedad dirijase al culto de Dios, como dice San Agustín. De donde eusebeia es lo mismo que piedad.»⁵²

La virtud de la religión se refiere a Dios como Padre⁵³, fruto del don de piedad⁵⁴; así, por medio de las virtudes teológicas, la virtud de la religión capacita al hombre a ofrecer el sacrificio adecuado a Dios⁵⁵, en el marco de los mandamientos, que indican, a su vez, el horizonte de la Caridad⁵⁶.

La virtud de la religión esta en íntima

relación con los tres primeros mandamientos del Decálogo, que versan sobre los actos ilícitos, mientras los demás preceptos refieren a los actos imperados por la virtud de la religión.

Santo Tomás relaciona la virtud de la religión con las bienaventuranzas de dos modos: el primero en razón del orden, a la virtud de la religión le corresponden las bienaventuranzas de los pobres de espíritu y a los mansos de corazón, y a estas bienaventuranzas se relacionan los dones de temor y de piedad. El segundo modo, en razón de la naturaleza, a la virtud de la religión le corresponden la bienaventuranza de quienes tienen hambre y sed de justicia y a la bienaventuranza de los misericordiosos, que se relacionan con el don de la piedad, aunque la mansedumbre coincidiría con la piedad⁵⁷.

La virtud de la religión restablece el orden entre el hombre y Dios, e implica lo característico del ser humano, lo que permiten definirlo dentro de las sustancias espirituales, esto es el intelecto⁵⁸, que lo especifica entre los animales, y puede por ello relacionarse de modo distinto a las sustancias que no son espirituales, esto es por medio del conocimiento y el amor, que compromete a todo el hombre⁵⁹.

Santo Tomás trata la religión desde la perspectiva de «dos órdenes: por vía de

generación y de materia, donde lo imperfecto procede de lo perfecto. El otro es el orden de la perfección y según lo perfecto por naturaleza es anterior a lo imperfecto»⁶⁰. En mi opinión, el orden por naturaleza es introducido por la Creación (*Exitus*) y por la Redención (*Reditus*)⁶¹, que constituyen un don perfecto y se ofrecen al hombre para su realización en el tiempo, de aquí el segundo orden, llamado de generación y materia, que refiere a la consecución de lo perfecto en el tiempo desde lo imperfecto.

El orden es la referencia a un principio⁶², pero se puede hablar de orden porque existe una razón que refiere una cosa con otra de acuerdo con un principio. Santo Tomás enseña que la razón es principio de orden⁶³, porque, igualmente enseña el Aquinate, que la razón tiene dos fines, con relación al orden: por una parte comprenderlo (razón especulativa) y por otra causarlo (razón práctica). Este último fin, esto es causar un orden, lo realiza de dos maneras: imperando por sí misma o aplicando para que se realice por otros⁶⁴.

El orden es la perfección propia del ser. La perfección, a la vez, se relaciona con la subordinación jerárquica⁶⁵, pues lo inferior se perfecciona en lo superior, o mejor dicho, lo superior perfecciona lo inferior. El servicio o la subordina-

ción del hombre a Dios se realiza por la virtud de la religión. Esta relación perfecciona⁶⁶ al hombre en su unidad personal (alma-cuerpo). La perfección de la virtud de la religión es lograda en los actos, los cuales restablecen el orden entre el hombre y Dios.

La virtud de la religión, por sus actos, cualifica⁶⁷ la existencia humana, porque a la virtud de la religión «pertenecen no solo la oblación de sacrificios y otras cosas propias de la religión, sino que los actos de todas las virtudes se convierten en actos de religión en cuanto dicen una relación al servicio y honor de Dios»⁶⁸; y constituye «regla de vida»⁶⁹.

La existencia humana de la caridad es perfecta en el orden natural, porque procede de Dios, y es introducida en el tiempo por Jesucristo⁷⁰ (sumo y eterno sacerdote). Esta existencia la recibe cada hombre por los sacramentos, con la dinámica propiamente sacramental que permite entrar en lo invisible partiendo de lo visible. La introducción en el tiempo de esta existencia de caridad supone un orden de generación que tiene como fin la perfección propia del ser humano.

Acorde con el orden natural y el orden de generación o material, en mi opinión, se pueden extraer dos formas de

relación del hombre con Dios: la primera es aquella que se puede llamar natural, aunque en un primer momento disponga de unas peculiaridades «preternaturales», que desaparecerán juntamente con la armonía primigenia por el pecado original⁷¹, y que en un segundo momento será restaurada por el Redentor en una dignidad más sublime, la intimidad divina. La segunda forma es la introducida por la alteración del orden, el pecado, la sujeción no a lo superior sino a lo inferior, no a lo interior sino a lo exterior⁷². Cada una de estas formas se conoce en la misma naturaleza, en el misterio del mal y por la Revelación, a cada una de estas formas les corresponden unos modos concretos de servicio y culto a Dios.

Santo Tomás enseña que en el hombre hay una doble vida, esto es según la naturaleza corporal y según la naturaleza espiritual. Según la vida corporal el hombre no puede conversar ni tratar a Dios, ni a los ángeles; mientras que según la vida espiritual el hombre puede tratar con Dios y con los ángeles, pero en el estado presente (tiempo) el trato es imperfecto⁷³ y necesita saber *amar al prójimo para saber como se puede amar de Dios*⁷⁴.

La virtud de la religión y el pecado

Los vicios que corrompen la virtud de la religión establecen el desorden entre el hombre y Dios, porque alteran la ofrenda debida de algo para el culto o el servicio de Dios. Estos pecados contra la religión no se establecen con relación a la moderación de las pasiones como en otras virtudes morales, sino con la referencia al logro en la igualdad relativa en de los actos de culto y la aprobación divina.

Santo Tomás enseña que en los actos en contra de la virtud de la religión «pueden haber excesos en lo referente al culto divino en circunstancias distintas de cantidad; por ejemplo, en que se dé culto a quien no se debe, o se dé culto cuando no se debe, o de algún otro modo inconveniente». ⁷⁵ (otra traducción)

Los vicios contrarios a la religión son: superstición, idolatría, adivinación, tentación, perjurio, sacrilegio y simonía⁷⁶.

Los actos contrarios a la virtud de la religión subyacen en el desorden que introduce el pecado, pues el hombre sin el orden a Dios no logra la perfección propia; porque el hombre sin la virtud de la religión carece de la recta razón como principio superior que unifica los dinamismos inferiores. Esto es, como

dice santo Tomás, «que la razón y la voluntad no se encuentran en lo sublime de lo superior sino volcada a lo inferior.

El desorden se encuentra en la esencia del mal. Esta razón sirve para definir al mal como «la privación del orden»⁷⁷, pues en sí carece el mal de entidad.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES TEOLOGALES

La antropología de santo Tomás considera al hombre como un «ser compuesto de sustancia espiritual y corporal»⁷⁸. El alma «es incorpórea y subsistente»⁷⁹. En ella se diferencian la esencia de las potencias⁸⁰, porque el «alma es el acto del cuerpo, que tiene vida en potencia»⁸¹ y «la operación del alma no está en género de sustancia sino solo en Dios»⁸².

El hombre, compuesto de alma y cuerpo, se ordena a Dios por la virtud de la religión, que es la ofrenda de la vida íntegra (culto y servicio) a Dios; en esta entrega intervienen todos los dinamis-mos humanos en cuanto orientados a su respectiva perfección, de tal manera que lo sublime de la existencia humana se conecta con lo ínfimo del nivel superior. Así se restablece el orden del hombre con Dios, se perfecciona el hombre y se estabiliza el nexo de lo superior con

lo inferior en el ser humano.

El hombre por medio del deseo de su perfección, que es lo mismo que desear su felicidad, busca saciarse en la verdad y en el bien, única forma de alcanzar su perfección. El hombre, en resumen, busca saciarse de Dios; este deseo inscrito en el interior del ser humano por Dios en la Creación⁸³ y restaurado por el Hijo de Dios en la Redención, es posible si se regenera el orden entre el hombre y Dios, esto es, si la virtud de la religión ejerce su rol restaurador del orden a través de los actos humanos que ofrecen algo para el servicio y culto a Dios.

El hombre no alcanza a Dios por la virtud de la religión; los actos internos y externos de la virtud de la religión purifican el alma⁸⁴ con un deseo vivo y vibrante de Dios, pero no alcanzan a Dios porque la virtud de la religión no es una virtud teologal sino moral, por lo tanto tiene como fin los actos de culto y servicio⁸⁵, a diferencia de las virtudes teologales que tiene a Dios como objeto y fin.

Pero, Tomás de Aquino señala que el fin de las potencias se encuentra en la ejecución de los correspondientes actos⁸⁶. La realización de los actos supone, obviamente, disponer de los principios correlativos, si bien al hombre, se

le entregan unas potencias naturales, es indispensable⁸⁷ que se le añadan nuevos principios para realizar actos que se encuentra sobre las capacidades recibidas, pero acorde con las mismas y que le lleven a alcanzar la perfección en orden natural, cuyo objeto es la amistad con Dios. Esos principios que parten de la gracia, se llaman virtudes teologales⁸⁸.

Las virtudes teologales hacen al hombre participe de la naturaleza divina⁸⁹ – en cierto sentido- porque tienen a Dios como objeto y es Dios quien las infunde. Son conocidas por la Revelación⁹⁰.

La virtud de la religión tiende a la perfecta relación de amistad del hombre con Dios, cuyo fundamento está en la gracia y se manifiesta en las virtudes teologales: «Tal es la razón por la que causan, imperándolo, el acto propio de la religión, virtud cuyos actos se ordena a Dios y es la causa por la que a Dios se le da un culto con la fe, esperanza y caridad»⁹¹.

Las virtudes teologales no son adquiridas por repetición sino que son infundidas en el alma, son virtudes perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno⁹², y dinamizan y perfeccionan el organismo de las virtudes morales⁹³ con centro en la caridad, que es la que ordena al fin último⁹⁴ y es principio de cualquier obra buena.

Virtud de la Religión y Virtud de la Fe

La virtud teologal de la fe es el asentimiento de la verdad que es comunicada por Dios⁹⁵ al hombre⁹⁶ implica la receptiva confianza de quien escucha⁹⁷, es la apertura del corazón del amigo al amigo. En esta cordialidad se revela⁹⁸ la intimidad de Dios y se configura la vida personal del hombre ante su Dios, porque la fe exige una radical entrega, un sometimiento de la razón y la voluntad.

La Verdad que Dios comunica al hombre constituye la causa externa⁹⁹ para la devoción no solo es una fuente temática¹⁰⁰ para la meditación o contemplación, que excita al amor y, por lo tanto es causa mediata¹⁰¹ del acto especial de la voluntad con el cual el hombre «se entrega» con prontitud al servicio y al culto de Dios¹⁰².

El acto interior de la fe es un asentimiento intelectual motivado por la voluntad para creer a Dios, creer en Dios y creer por Dios¹⁰³, donde se percibe la relación de amistad¹⁰⁴ por una parte de Dios, que da el conocimiento necesario, y por otra parte la del hombre que acepta creer a una naturaleza superior¹⁰⁵.

La voluntad, sujeto de la virtud de la religión, es la potencia por la cual el hombre puede desear incluso aquello que le es superior e imperar sobre el entendimiento y las demás potencias, es precisamente lo que realizan los actos interiores y esenciales de la virtud de la religión: Desear a Dios y acudir a Él comprometiendo el alma y el cuerpo.

La fe muestra a quien se debe rendir culto¹⁰⁶ y propone la presencia del cuerpo de Cristo¹⁰⁷ como objeto de la meditación o contemplación, acto principal y esencial de la virtud de la religión¹⁰⁸, para ofrecer el culto externo, según lo dispuesto y conforme al sentir de la Iglesia¹⁰⁹

La obediencia¹¹⁰ es clave en la relación del hombre con Dios, y esencial cuando se trata de la obediencia de fe. Esta es «la elección fundamental del hombre que cualifica la vida moral y lo que compromete la libertad a nivel radical con Dios»¹¹¹.

La verdad de fe se propone por gestos y palabras, que se originan en el interior. Esta propuesta anuncia la verdad y está destinada a ser recibida, por ello, significa lo que concibe la mente¹¹². Esta forma de proponer la fe es propia de los actos exteriores de la virtud de la religión: la adoración es un testimonio y, a la vez, un anuncio; los sacrificios

significan el ofertorio interior materializado; y los sacramentos representan de sacrificio de Jesucristo en la cruz¹¹³, acto sublime de culto, que confiere la gracia y las virtudes.

La cualidad que adquieren los actos de las virtudes está determinada por su relación con Dios. Por esta relación¹¹⁴, la cualidad de los actos no es ajena a la virtud de la religión, que restablece el orden entre el hombre y Dios. Así «los actos de la virtud teologal de la fe pertenecen en su materialidad a los de la virtud de la religión, como los actos de las demás virtudes»¹¹⁵, por ello se puede afirmar que cada acto de fe que se concreta en una obra es una ofrenda que se da a Dios, ya sea como servicio, ya sea como culto, en este sentido la fe que actúa por la caridad¹¹⁶, que es la que salva, es un acto de la virtud de la religión.

El orden que restablece la virtud de la religión persiste en el temor, que se sitúa en las entrañas del movimiento del hombre por ofrecer algo a Dios, una ofrenda adecuada. Este temor encuentra su perfección en el temor filial¹¹⁷, que es el amor¹¹⁸.

La pureza de la mente, fin de la virtud de la religión, se refiere a la pureza de la mente para que ascienda a Dios. Los dones purifican las potencias del

alma: la potencia cognoscitiva es purificada por el don del entendimiento¹¹⁹, la sabiduría¹²⁰, la ciencia¹²¹ y consejo¹²²; y la potencia apetitiva, por los dones de piedad, fortaleza y temor¹²³

El fin de la religión¹²⁴ se concreta en la virtud de la fe¹²⁵: la fe purifica el entendimiento¹²⁶ y por el afecto mueve¹²⁷ a todo el ser del hombre a entender la verdad esencial¹²⁸. Más aún, por la actitud de penetrar en lo interior de las cosas, con un auxilio sobrenatural¹²⁹, el don del entendimiento orienta al hombre¹³⁰ a conocer y a obrar¹³¹ desde el plano de la eternidad, en función de la salvación¹³². Por esto el don del entendimiento es propio de la fe formada¹³³.

La acción purificadora de la verdad desecha la soberbia¹³⁴ porque lleva al hombre a penetrar en la verdad de sí mismo y de Dios, esta es una característica de los pobres del corazón¹³⁵, en «quienes abunda la devoción»¹³⁶.

La ciencia, también, adquiere la connotación de la piedad¹³⁷, como acto del hombre referido a Dios; la piedad desempeña un modo de guía¹³⁸ y, acorde con la rectitud de la justicia¹³⁹, en mi opinión, es esta la razón para señalar la conexión del don ciencia con la bienaventuranza de quienes lloran¹⁴⁰, porque en la contemplación se discierne lo adecuado de las criaturas¹⁴¹, su verdad ante

la Verdad y lo adecuado para el hombre es pedir, acto que realiza en la oración.

El pecado es la corrupción de la virtud de la religión porque impide al hombre ofrecerse a Dios, aún más cuando atenta directamente¹⁴² contra Él por medio de la infidelidad, blasfemia, ignorancia e ineptitud. El pecado es el desprecio a Dios, el falso conocimiento que aleja de Dios¹⁴³, la gravedad se encuentra en la traición a la amistad¹⁴⁴, pues en la fe se asiente a Cristo y sus enseñanzas¹⁴⁵, se acepta a una persona.

La infidelidad y la blasfemia¹⁴⁶ afectan al fin de la virtud de la religión, pues coartan el hábito de purificación de la mente e infectan de ceguera¹⁴⁷ o de embotamiento¹⁴⁸. Por la fe «se asegura la sujeción de la mente del hombre a Dios y pueden dictaminarse otros preceptos sobre las cosas que se deben creer»¹⁴⁹, los mismos que son precisados por aquellos que disponen de la «ciencia de la ley»¹⁵⁰; por ello estos últimos preceptos constituyen también parte de la virtud de la religión¹⁵¹.

Virtud de la Religión y Virtud de la Esperanza

La consideración de la regla debida tanto en el orden del conocimiento racional (*scilicet ratio*) como en el orden de Dios (*scilicet Deus*)¹⁵², es el marco

que Santo Tomás utiliza para tratar la virtud de la esperanza, obra exclusiva de la gracia¹⁵³, porque en la virtud de la esperanza el hombre se une a Dios y se le participa del gozo del mismo Dios¹⁵⁴; pues, presupuesto el amor se espera el bien propio y el bien del amado¹⁵⁵. «La caridad hace que el hombre se una a Dios por sí mismo, uniendo su espíritu con Dios por el efecto del amor¹⁵⁶». Así se muestra que el hombre vive por Dios¹⁵⁷, por la fe se estabiliza y perfecciona¹⁵⁸ y por la esperanza actúa.

La esperanza, que resulta anterior al amor¹⁵⁹, responde a un amor imperfecto porque no busca en sí mismo la amistad sino en función de conseguir un provecho propio, mientras que el amor perfecto busca al otro por sí mismo, y esta corresponde a la esperanza formada, porque «se espera el Bien, a Dios como a un amigo»¹⁶⁰.

La esperanza tiene como sujeto a la voluntad¹⁶¹, que como se ha dicho es la potencia que puede cualificar al ser humano pues de la dignidad de sus deseos proviene la configuración integral de su existencia. Por ello, la devoción ilumina y configura la vida temporal del ser humano; este acto interior de la virtud de la religión tiene el matiz especial de la virtud de la esperanza, propia de quienes viven en el tiempo y se encaminan al futuro¹⁶².

La esperanza se apoya en la omnipotencia y en la misericordia¹⁶³ del amigo, y desaparecerá con la presencia de la bienaventuranza, igual que desaparecerá la fe. El orden de caridad, que restablece la virtud de la religión, entre Dios y el hombre tiene que desarrollarse en el tiempo. La temporalidad matiza la imperfección de la esperanza y de la fe, pues la primera carece de posesión del bien que ama y la segunda por la oscuridad del conocimiento, una y otra, al final del tiempo, alcanzarán la perfección en el mismo orden de Dios.

La esperanza esta ligada al temor, en cuanto intuye la posibilidad de carecer de lo amado y las consecuencias de esta perdida. La privación de un bien es lo que se denomina como mal. El temor se conmociona con la presencia del mal y sus secuelas¹⁶⁴, en orden a Dios en cuanto el hombre se acerca (convertirse) o se aleja (apartarse)¹⁶⁵.

La sombra del mal perturba al hombre, lo condiciona, pero, al mismo tiempo, se puede decir que es el inicio de la religión. El hombre teme perder lo que ama¹⁶⁶; este temor mueve al hombre a buscar a un ser superior que le ayude o al menos trata de alguna manera de agradarlo o aplacarlo; estas formas de búsqueda, de agrado o de aplacamiento se concretan en los diversos ritos observables y que forman parte de los actos

exteriores de la virtud de la religión.

El temor servil¹⁶⁷ encamina al descubrimiento del temor filial¹⁶⁸. El temor filial enraíza en el amor y es principio de sabiduría que regula la vida según Dios¹⁶⁹. El temor filial es un género de amor filial, fundamenta el culto¹⁷⁰ y el servicio. Es parte de los preámbulos de los mandamientos¹⁷¹.

El temor crece con la caridad¹⁷², porque cuando más se ama más se teme perder lo amado. La comunicación de amistad perfecciona la virtud de la religión. La virtud de la religión requiere de humildad¹⁷³, porque la humildad aligerando todos los obstáculos¹⁷⁴, particularmente lo que proceden de la soberbia.

El orden entre el hombre y Dios encuentra en la humildad el principio del dinamismo espiritual, pues: «La primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. De aquí que estas virtudes presupongan los dones, como ciertas raíces de ellos. Por consiguiente, todos los dones pertenecen a estas tres virtudes como ciertas derivaciones de ellas»¹⁷⁵.

A la pobreza de espíritu, como bienaventuranza, incumbe el temor filial, porque reconoce la dependencia¹⁷⁶ respecto de Dios, como se puede percibir por la sabiduría¹⁷⁷: la verdad de Dios y

la verdad del hombre mismo, la meditación de estos bienes mantiene la esperanza¹⁷⁸ y se expresa en la existencia personal como modestia, continencia y castidad¹⁷⁹.

La voluntad participa de la dignidad de lo que desea. Si la voluntad es ajena al orden del hombre con Dios se establece en el deseo de los placeres provenientes de las criaturas, especialmente en los placeres venéreos. Este desorden margina al hombre de su perfección y lo sumerge en la acidia y en la tristeza¹⁸⁰. La carencia de la virtud de la religión priva al hombre de los resultados de la oración: la alegría, la paz y el sosiego¹⁸¹. Los actos de la virtud de la religión fortalecen la caridad que aviva la esperanza, estas dos virtudes teologales perfeccionan la voluntad.

Virtud de la Religión y Virtud de la Caridad

La caridad no solo significa el amor de Dios sino cierta amistad con Él, una comunicación mutua¹⁸², un trato familiar en la vida presente que culminará en la vida eterna. «La caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino un amor de Dios por el que se le ama como objeto de bienaventuranza, a lo que nos ordenamos por la fe y la esperanza»¹⁸³.

«El amor es de lo que ya se tiene,

pues, lo amado ya existe de algún modo en el amante, y, a su vez, el amante es llevado por afecto a la unión con el amado»¹⁸⁴. La caridad tiene razón de perfección y perfecciona a la fe y a la esperanza, que son imperfectas: la fe, por la falta de visión clara, y la esperanza, por la carencia de posesión plena¹⁸⁵.

La perseverancia en la vida de la caridad se relaciona directamente con los actos de la virtud de la religión, porque la caridad depende de las mociones divinas y del ofrecimiento íntegro del hombre¹⁸⁶.

La consideración del objeto amado por medio de la meditación o la contemplación¹⁸⁷, explica la figura que utiliza Tomás de Aquino para señalar la relación entre la virtud de la religión y la caridad.

La figura ilustra la interacción de la caridad y la devoción (acto de la religión) como si fuera «la grasa corporal y el calor del cuerpo»¹⁸⁸, que sigue la dinámica de lo externo a lo interno¹⁸⁹, de lo visible a lo invisible, e indica, en mi opinión, tres cosas:

- La caridad impera y causa el acto de la religión, como virtud moral¹⁹⁰ que ordena el hombre a Dios, como fin y no como objeto¹⁹¹.

- A la vez, la comunicación de

Dios¹⁹² al hombre, una comunicación de amistad, supone la participación de los actos internos¹⁹³ de la virtud de la religión. Esta comunicación provoca la relación de amor, es la respuesta al clamor del hombre, clamor que se perfecciona con la palabra del amado y la infusión de los principios correlativos para acceder a Dios.

- La implicación de la corporalidad, por una parte como expresión de la vida interior y por otra como elemento sacramental que infunde la gracia y las virtudes.

La relación del hombre con Dios no margina nada de lo humano, todo encuentra su referencia en lo que une al hombre con Dios¹⁹⁴.

El acto de la caridad rebasa lo propio de la potencia intelectiva¹⁹⁵, por ello el hombre recibe el don de la sabiduría, que impregna de connaturalidad con la verdad para que el amor decidido por el bien impere en las demás virtudes, pues en cierto modo su especificación de virtud depende¹⁹⁶ de la relación amorosa del hombre con Dios.

El misterio de este especial amor del hombre con Dios se esconde en el temor, es como la respuesta del eco del amor con el cual Dios crea al hombre. Tomás de Aquino sigue el enunciado de

San Agustín para afirmar que *«el temor introduce en la caridad»*. En la virtud infusa¹⁹⁷ de la caridad el hombre rebasa las capacidades de su naturaleza¹⁹⁸ y encuentra respuesta a la búsqueda religiosa.

La caridad, virtud infusa, establece un orden nuevo, y aunque la virtud teológica es causada por Dios en el alma, el hombre puede suplicar para que se le conceda. La súplica implica a todo el hombre, por este motivo son oración los empeños humanos por conseguir su perfección -virtudes humanas adquiridas- que son disposiciones¹⁹⁹ o ruegos propios de los actos de la virtud de la religión.

La perfección del hombre es la comunión con Dios. Esta realidad es una nueva creación con sede en el corazón humano, en la voluntad²⁰⁰, sujeto de la virtud infusa de la caridad y principio de devoción y oración.

Los amigos quieren la existencia de su amigo y los bienes del mismo; conviven plácidamente, coinciden en los sentimientos, se contristan o deleitan entre sí. La caridad es participación por el amor en el Amor. Y por la naturaleza de la mutua comunicación afectuosa, la preocupación por el otro le lleva a participar en una misma comunidad vital. Se ama las cosas del otro porque se ama

al otro²⁰¹, con el mismo amor. Por este motivo mientras más se ama a Dios tanto mayor se muestra el amor²⁰² al exterior²⁰³, desde el interior.

La dinámica del amor que inicia en el interior y se expresa en el exterior es también la dinámica de los actos internos y externos de la virtud de la religión, que tienen su fuente en la interioridad y se manifiestan al exterior. Pero, esta dinámica se invierte cuando se consideran los actos de la religión desde la caridad, *«porque en el amor del prójimo se aprende cómo se puede llegar al amor de Dios»*²⁰⁴.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES MORALES.

La virtud de la religión impera²⁰⁵ sobre las otras virtudes. Esto quiere decir que ejerce un dominio sobre los distintos dinamismos a través de los propios actos de las potencias, configurando los hábitos que se expresan en las virtudes morales, por medio de la caridad.

Virtud de la Religión y Virtud de la Prudencia

La virtud de la prudencia es la «aplicación de la recta razón a obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad»²⁰⁶. La prudencia tiene la finalidad de guía –como moderadora de

las demás virtudes²⁰⁷ - que permite alcanzar el bien último²⁰⁸.

El ser humano se ordena a sí mismo²⁰⁹, porque dispone de la razón, que es principio de orden, y de la voluntad que es causa de orden.

La prudencia se encuentra imperada por la virtud de la religión, en cuanto que la razón encuentra el bien de su deseo, que le motiva a actuar, en la devoción. La devoción, por lo tanto, determina el fin último que debe armonizar los restantes bienes.

La prudencia tiene referente principal a la sabiduría²¹⁰, que le permite penetrar en la interioridad de las cosas de Dios; y, también, requiere de ciencia, para penetrar en las realidades temporales. La relación con la verdad marca a la prudencia y le permite comparar los diferentes bienes con el fin último, Dios.

El deseo que fija en el hombre la devoción configura a la prudencia de dos maneras: En cuanto modera los diferentes bienes para alcanzar el fin último que desea, busca la forma de acercarse a Dios; y en cuanto modera los bienes particulares con el fin último, en conformidad con la verdad de Dios.

Los actos exteriores de la virtud de la religión se materializan moderados por

la virtud de la prudencia, en cuanto a las circunstancias.

Virtud de la Religión y Virtud de la Justicia

Santo Tomás recibe el concepto de religión de la tradición especulativa de occidente²¹¹, lo que le permite explicar la virtud de la religión como una virtud aneja a la justicia²¹²: «La religión, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados y culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divinidad»²¹³.

El concepto enunciado por Cicerón acentúa los actos exteriores (secundarios y dependientes de los interiores, según santo Tomás) de la virtud de la religión²¹⁴, afín al uso normal del concepto en el ambiente antiguo²¹⁵.

La religión, así entendida, «propia-mente importa orden a Dios»²¹⁶ en cuanto Creador, y por ello «a la religión pertenece tributar a Dios el honor debido»²¹⁷. Su objeto es «manifestar la veneración a un solo Dios bajo una única razón: el ser el principio de la creación y gobierno universales»²¹⁸.

Los actos exteriores de la virtud de la religión son exigencia de la propia naturaleza humana, pertenecen a la ley natural²¹⁹. Por lo tanto, en la naturaleza humana está inscrito el deseo de ofrecer algo a un ser superior. Este deseo es re-

conocido por el hombre en el orden natural²²⁰.

El «orden siempre dice referencia a un cierto principio»²²¹. La virtud²²² que se encarga de restablecer el orden es la justicia²²³, por este motivo, se define como «el hábito según el cual uno (el hombre), con constante y perpetua voluntad da a cada uno su derecho»²²⁴.

La comprensión del orden como referencia a un principio implica que para restablecerlo se requiere conocer el principio y disponer de la capacidad para establecer las relaciones adecuadas; para el hombre es posible por la presencia de la razón que es principio de orden, porque puede entenderlo y ser causa de restablecimiento por la voluntad.

La alteridad y el derecho²²⁵ son los elementos comunes entre la virtud de la religión y de la justicia, pero a causa de que el concepto de justicia proviene de las relaciones entre iguales se advierte la esencial diferencia en los elementos que les son comunes; esta diferencia en los elementos esenciales sirve a Tomás de Aquino para calificar a la religión como virtud aneja de la virtud de la justicia.

Pero la alteridad que supone la religión no es con otro hombre sino con

Dios. Y el derecho, que obliga al hombre a devolver a Dios lo que ha recibido de Él, supone una deuda de tipo moral, cuya importancia se enmarca entre las deudas que son «tan necesarias que, sin ellas, la honestidad de costumbres no puede quedar a salvo, en ellas la razón de deuda es más estricta».²²⁶

La diferencia esencial entre la justicia y la religión, según Tomás de Aquino, estriba en que desmerece por defecto en la igualdad para devolver lo adeudado: «el hombre le debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda»²²⁷.

Entendida así la virtud de la religión es parte potencial o virtud aneja de la virtud de la justicia, porque tiene en común lo esencial y difieren al no alcanzar la perfección que tiene la virtud principal²²⁸, esto es en la insuficiencia para devolver en igualdad lo recibido de Dios.

Tomás de Aquino considera como virtud aneja de una principal, la virtud que ordena a otros actos o que se refiere a materias secundarias y por lo tanto no posee la potencialidad total de la virtud principal²²⁹; así se explica el estudio de virtudes anejas con relación a la templanza y otras virtudes en cuanto no guardan relación con la materia de la

virtud principal²³⁰. Lo mismo se dice de las virtudes que son secundarias o que ejercen menor dificultad en la materia o a su vez desempeñen un papel moderador semejante al de la virtud principal en la materia principal ²³¹

La forma de encarar el estudio de la virtud de la religión como aneja de la virtud de la justicia, por parte de Tomás de Aquino, ha llevado a algunos a pensar que la religión es infravalorada dentro de la relación del hombre con Dios, y ciertamente se puede entender así, si se interpreta el sacrificio externo con preeminencia sobre el sacrificio interno, que supondría una reducción. Mas, entendida la virtud de la religión en el marco del orden de generación o tiempo (imperfecto a lo perfecto), la virtud de la religión es aneja a la justicia, como un clamor de la huella inscrita por el Creador en el corazón del hombre a devolver el bien recibido y, a su vez, ser el testimonio de la insuficiencia para efectuar la devolución equivalente; y si se interpreta en el orden natural, la virtud de la religión es la entrega perfecta para encaminarse a la consumación temporal, a la integridad del ser humano, alma y el cuerpo, relación de afecto entre Dios y el hombre.

La justicia tiene como fin restablecer el orden. En función del orden se explica la perspectiva con el orden natural

(perfecto a lo imperfecto). Es un orden dado, establecido, y en torno al orden generación (de lo imperfecto a lo perfecto) es un orden a conseguir. Tanto en el primer sentido como en el segundo, la conexión con la virtud de la religión proporciona a la justicia la referencia principal de orden. Por ello la virtud de la justicia es una virtud general y necesitada la misericordia²³², propia de la justicia divina, para la perfección de la misma. En esencia este concepto depende de una justicia superior. Dios es el único Justo, y es el único capaz de convertir el corazón humano en su propio amor y entablar con el hombre una relación de amistad, que es la perfección de la virtud de la religión, que ilumina y establece o rectifica la relación con los otros²³³.

Virtud de la Religión y Virtud de la Fortaleza.

La virtud de la fortaleza confirma en el bien contra los peligros de muerte²³⁴.

La fortaleza quita los obstáculos que le impiden a la voluntad seguir la recta razón²³⁵. Esto habitúa la operación de los dinamismos ante los elementos corruptivos de los males temporales, supera los temores y modera las audacias. Así, el apetito irascible puede encaminar la consecución de los bienes concupiscibles, con relación al bien último, y

esto mediante la magnanimidad que refiere al honor, a la dignidad que otorga la virtud²³⁶. Especial dignidad confiere al hombre aquello a lo cual tiende la voluntad. En el caso de los actos de la religión, además, configura la dignidad de todo lo demás. La perfección del hombre es la mayor obra que se realiza en el tiempo.

Los actos interiores de la virtud de la religión confieren significado a las partes de la fortaleza, para superar los obstáculos se requiere la razón superior que indique el bien que se desea conseguir, esto es la perfección.

Los actos exteriores de la virtud de la religión son testimonio del bien que se quiere alcanzar; en la ejecución de los mismos, frente a las adversidades, se requiere de la fortaleza para su realización, de aquí que el acto de fortaleza por excelencia sea el martirio por causa de la fe, que tiene un significado enteramente religioso²³⁷.

Virtud de la Religión y Virtud de la Templanza

Los bienes particulares apetecidos por la sensibilidad son moderados por la prudencia e imperados con un dominio regio en razón del orden que presenta el entendimiento, en cuanto los relaciona con el fin último. Los bienes particulares son asumidos con sus propios fi-

nes. Este imperio se realiza por la virtud de la templanza. La templanza ordena la sensibilidad con respecto al orden del entendimiento, según el apetito superior y el orden inteligible.²³⁸.

La Templanza proporciona, de acuerdo con el dictamen prudencial, la actualización del apetito sensitivo en el orden natural que, en cuanto dado, es perfecto. E imperfecto en cuanto tiene que perfeccionarse en el tiempo y requiere la intervención de lo superior para alcanzar la perfección según el orden.

Por el apetito sensitivo la voluntad puede someterse a la consecución de los bienes particulares²³⁹ –inferiores-, que le impiden desear lo superior, por ello figuran como partes potenciales de la templanza, la humildad que «refrena o atempera el ánimo para que no aspire desmedidamente a cosas excelsas»²⁴⁰ que permite discernir la verdad propia, la limitación y la necesidad de lo superior para perfeccionarse²⁴¹.

Los actos interiores de la virtud de la religión implican en el hombre un reconocimiento de Dios y de la necesidad de reparar el mal, que a su vez lleva a discernir los bienes en relación con aquello que perfecciona al hombre; se diría entonces, que la devoción y la oración permiten a la templanza el discernimiento de los bienes convenientes con

relación al fin último.

La religión implica a toda la actividad humana, porque «es la virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto a Dios. Por ello –continúa Tomás de Aquino– se llaman religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios»²⁴². Pero, para entregarse es necesario poseerse; el hombre se posee cuando es dueño de sí, que logra con la integración armoniosa de los distintos dinamismos humanos, mejor dicho, por el orden interno que es cometido de las virtudes cardinales de fortaleza y templanza. De esta manera el hombre se dedica a la devoción para ser más santo²⁴³, como todos los fieles cristianos preparan la fiesta Pascual con el ayuno para que la mente se eleve a Dios²⁴⁴.

La Fortaleza y la Templaza aglutinan una serie de virtudes que se ocupan de restablecer el orden interno del ser humano, que llevan a remover los obstáculos²⁴⁵. De esa manera facilita la relación con los demás, para aprender en el amar al prójimo, aprenda a amar a Dios²⁴⁶. El amor de amistad entre Dios y el hombre quebranta y transforma toda teoría filosófica de las virtudes de la antigüedad²⁴⁷ y otorga al actuar humano un perfil propio, específicamente salvador, que no se sustenta en las fuerzas

del hombre, sino en el amor con que es pensado y querido.²⁴⁸

CONCLUSIONES

El nexa entre lo inferior y lo superior se ubica en lo que constituye lo sublime del primero y lo ínfimo del superior. Entre el compuesto de alma y cuerpo (el hombre) lo sublime corresponde a la voluntad, porque el acto de la voluntad puede desear incluso aquello que es superior a sí misma (alma), y en su función consigue una dignidad superior; a su vez, este acto es el acto más ínfimo en orden superior porque el compuesto alma y cuerpo es una unidad, que se perfecciona en el sometimiento de lo corporal a lo intelectual.

El deseo de Dios es un acto especial de la voluntad humana y pertenece a la virtud de la religión. Santo Tomás lo llama devoción. En función de esta categoría, la voluntad puede calificar la existencia como religiosa o irreligiosa. De aquí las primeras conclusiones:

- La virtud de la religión califica la existencia humana.
- La virtud de la religión se define desde sus actos principales y esenciales.
- La virtud de la religión refiere

el hombre a Dios, el que es, permite al hombre descubrirle y descubrirse.

La voluntad humana es causa de dos maneras. La primera imperando y la segunda suplicando. Las dos maneras pueden armonizar la consecución de los bienes y máxime cuando se trata del bien último, la felicidad. Los actos internos de la virtud de la religión (devoción y oración) se refieren al bien último, y por ellos la actividad humana se presenta como culto y servicio a Dios. En función de los actos, la virtud de la religión se relaciona con las demás virtudes:

- La virtud de la religión causa por medio de la súplica (oración) que se le otorgue aquello por lo cual el hombre tiene a Dios como fin, estos son los efectos de las virtudes teologales.

- La virtud de la religión, a través de un dominio político o regio, considera cada una de las dimensiones integrando sus respectivos dinamismos en la armonía del organismo de las virtudes cardinales.

La perfección del hombre en su unidad implica la sujeción a lo superior y a la vez en la misma dinámica de subordinación de lo inferior a lo superior en el hombre, esto es que la parte intelectual informe a los dinamismos sensitivos. Debido a esta consideración cabe añadir en las siguientes conclusiones:

- La virtud de la religión recibe y dispone a la perfección del ser humano, en su unidad, en el trascurso del tiempo.

- La virtud de la religión se manifiesta en la corporalidad del ser humano.

- La virtud de la religión, por medio de sus actos no solo perfecciona al ser humano, sino también, por medio de él a la realidad material, con la cual se relaciona la corporalidad.

- La presencia de los sacramentos resalta la grandeza de la sensibilidad y la razón del amor que es destinatario, la grandeza de la carne, la sensibilidad redimida y asunta en el misterio Trinitario.

La relación o el orden entre Dios y el hombre está condicionado por el amor y el conocimiento. Por eso la religión es comunión y diálogo. Esta característica, presente en la criatura espiritual, se percibe en el hombre, con fuerza en las relaciones entre iguales y es lo que ha llevado al paulatino tratamiento de la cuestión de la religión como la relación con otro y la deuda. Se mantiene el orden de generación y tiempo que desemboca en lo perfecto. Deudora de esta concepción, cabe señalar:

- La virtud de la religión es entendida como aneja de la justicia en cuanto se parte de la concepción y consideración de las relaciones entre iguales, para acceder en un segundo momento a Quien es realmente distinto y el único Justo, de quien no solo proviene un acertado concepto de justicia sino que de su Paternidad proviene todo don y virtud.

- La virtud de la religión supone un orden entre Dios y el hombre, un orden bajo las exigencias de la amistad, que implica el amor y el conocimiento. Este es el motivo de la dignidad excelsa del ser humano. En este empeño se embarcó Tomás de Aquino. Por eso se ha dicho que las virtudes morales son las estrategias del amor²⁴⁹.

Un posterior desarrollo de la virtud de la religión debe conjugar la «esencia del alma», la capacidad de causar la voluntad humana, la relación con el «otro» donde se fragua la nostalgia en presencia y se implica la sensibilidad y el corazón. Así entendido la virtud de la religión es el ámbito de las demás virtudes, pues el ser humano es un ser religioso y es la religiosidad la que configura su existencia.

Notas:

¹ O. T. n. 16; CIC. c. 252 § 3.

² www.corpusthomicum.org.

³ Especialmente complicada (siglo XIII) por el resurgimiento del gnósticismo (cátaros, albigenses, sociedades secretas); los abusos sociales, políticos y eclesíasticos; el choque de corrientes de pensamiento (la recepción de Aristoteles, la influencia árabe...). Por otro lado, la edad media es un tiempo donde se percibe con intensidad la preocupación por el hombre y su relación con Dios, cuyo centro será el problema de la gracia. Este problema comprometerá a los actores de las diferentes escuelas teológicas en la controversia de «auxiliis» que cubrirá los siglos siguientes. La problemática tiene como eje la herencia de San Agustín, la respuesta de Santo Tomás sintetiza el aporte del Gran Doctor de la Gracia, «pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval pudiera sacar provecho y recoger los frutos de sus principios». J. MARITAIN, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid, 1999. 38.

⁴ A. LOBATO, *Tomás de Aquino. Maestro de maestros*. Burgos, 2000. 13.

⁵ S.Th., II-II, q.186, a.1, co. «Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquod exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes». Cfr. S.C.G., L.3, c.130.

⁶ Cfr. S.C.G., L.3, c. 119; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 3.

⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a. 3, ad 2

⁸ Cfr. S.C.G., L.3, c. 120; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 2.

⁹ S.Th., II-II, q.80, co. «Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *uperioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant. curam caeremoniamque vel cultum affert*».

¹⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a.1, ad 1.

¹¹ Al igual que la virtud de la justicia. Cfr. S.Th., II-II, q.58, a.4, co. cfr. Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 5.

¹² Cfr. S.Th., I q. 82, a.1, ad 1.

¹³ S. Th., II-II, q 166, a.2, ad. 2. «El acto de la potencia cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las demás potencias»; S. Th., I, q.82, a.4; I-II q.9, a1.

¹⁴ Cfr. S.Th., II-II, q.81, a.7, co; II-II q. 82 pr.

¹⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 84, pr.

¹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q.89, pr.; S.Th.,III, q.60, pr.

¹⁷ S.Th., II-II, q. 82, pr. «Actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores (...) de actibus exterioribus, qui sunt secundarii».

¹⁸ Cfr. S. Th. II-II, q. 186 a. 1 co.

¹⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, pr. «Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio».

²⁰ El análisis de la devoción que presenta la *Summa Theologiae* es un desarrollo sin precedentes en las obras del Aquinate. No sucede así con la oración que tiene abundantes desarrollos paralelos. Otro tanto con respecto a los actos externos de la virtud de la religión.

²¹ Cfr. S. Th., II-II, q.83, a.1, co.

²² Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, co.

²³ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a.1, co.

²⁴ S.Th., II-II, q.82, a.1, ad.1. «Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur».

²⁵ S. Th., II-II, q.82, a.3 co. «Causa devotio- nis extrinseca et principalis Deus est»

²⁶ S. Th., II-II, q.82, a.3 co. «Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio».

²⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, ad.1.

²⁸ S. Th., II-II, q. 83, a.1, co. «Oratio dicitur quasi oris ratio»

²⁹ S. Th., II-II, q. 83, a.1 «Optima deprecatur ratio»; Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, co.

³⁰ S. Th., II-II, q. 83, a.3, ad.3 «Orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat».

³¹ Cfr. S. Th., II-II, q.83, a.1, ad.1

³² Cfr. S. Th., II-II, q.82, a.2, ad. 2.

³³ Cfr. S. Th., II-II, q. 186, a. 1, co.

³⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 84, a.2, ad. ; a.3, co.

³⁵ Cfr. S. Th., II-II, q.84, pr.

³⁶ Cfr. S. Th., II-II, q.84, a.1 co; S. Th., II-II, q.84, a.1, ad.1.

³⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 85, a.1, co.

³⁸ S. Th., II-II, q. 89, pr. «Actibus exterioribus latrae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum ali- quod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacra- menti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte».

³⁹ La tercera parte de la Suma de Teología fue interrumpida abruptamente por causa de una «experiencia mística». Esta experiencia mística llevó a Tomás de Aquino a considerar su trabajo como insignificante (paja). El hecho místico sucedió el 6 de diciembre de 1273, pocos meses antes de la muerte del Aquinate.

⁴⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 86; q. 87; q. 88; q. 89; q. 90; q. 91.

⁴¹ S. Th., III, q. 60, a. 3. «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi».

⁴² Cfr. S. Th., III, q. 64, a. 1, co.

⁴³ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 4, co.

⁴⁴ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 1, ad. 2; ad. 3

⁴⁵ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 1, co.

⁴⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 114, a. 3, co.

⁴⁷ S. Th., III, q. 69, a. 4, co. «A capite autem Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur».

⁴⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 8, co.; ad. 3. Super Col., c. 2 l. 4.

⁴⁹ Cfr. S.C.G., L. 1, c. 1; L. 3, c. 120. Super Sent., lib. 4, d. 38, q. 1, a. 1, qc. 1, ad. 5; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 1

⁵⁰ S. Th., II-II, q. 121 a. 1 co. «Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum»

⁵¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, co.

⁵² Super I Tim., c. 4, l. 2. «Mal. c. 1, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis est derivatum ad cultum Dei, ut dicit Augustinus IV de Civ. Dei. Unde eusebia est idem

quod pietas».

⁵³ Cfr. Super Tit., c. 1, l. 1;

⁵⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, ad. 2.

⁵⁵ Cfr. S. Th., I-II, q. 110, a. 3, co.

⁵⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 122, a. 1, co.

⁵⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 2, co.

⁵⁸ Cfr. E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid 1969. 261-284.

⁵⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 7, co.

⁶⁰ S. Th., II-II, q. 17, a. 8, co. «Duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto»

⁶¹ Cfr. *De veritate*, q. 5, a. 1, ad. 9. Sobre el esquema *Exitus-Reditus*. M. ICETA, *La Moral Cristiana habita en la Iglesia. Perspectivas ecle-siológicas de la Moral en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 2004. 45-99.

⁶² S. Th., I, q. 42, a. 3, co «Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium».

⁶³ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 1.

⁶⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a. 1, co. (Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa.

Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet im-

perare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quid

em fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum.

Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decemium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.)

⁶⁵ Cfr. S.C.G. L.3, c.79.

⁶⁶ La perfección de las cosas está en la sujeción a lo que le es superior. Se aprecia, en esta consideración, la influencia del Pseudo Dionisio. El alma no podría perfeccionarse por algo inferior, el hombre es una unidad. Supone, pues, un subordinación a una jerarquía. Cfr. PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Jerarquía Celeste* cap. III; *Jerarquía Eclesiástica* Cap. V, I.

⁶⁷ Cfr. S.C.G., 3, 138.

⁶⁸ S.Th., II-II, q.186, a.1, ad 2 «Religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis». Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 4 «Sic ergo omnes actus, quibus homo se Deo subdit, sive sint mentis sive corporis, ad religionem pertinent».

⁶⁹ Super Gal., c. 1 l. 5. «Religione, et sic om-

nes Christiani qui habent unam regulam vitae».

⁷⁰ Cfr. S. Th., III, q.49, a.1, co. ad 4: q.69, a5 co.

⁷¹ Cfr. S.Th., II-II, q.10, a.4 ad 2; II-II, q.10, a.4, ad 3.

⁷² Cfr. S. Th., II-II, q.25, a. 7, co.

⁷³ S.Th., II-II, q.23, a1, ad1. «Duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte»

⁷⁴ Cfr. Catena in Io., c. 20, l. 3.

⁷⁵ S. Th., q. 81, a.5, ad. 3. «Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet».

⁷⁶ Cfr. S. Th., II-II, 92-100.

⁷⁷ S. Th., II-II, q.19, a., 1, co. «Malum autem importat huius ordinis privationem».

⁷⁸ S. Th., I, q.75, pr. «Qui ex spirituali et corporali substantia componitur».

⁷⁹ Cfr. S. Th., I, q.75, a.2, co. «Esse quoddam principium incorporeum et subsistens».

⁸⁰ Cfr. S. Th., I, q.77, a.1, co. «Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus».

⁸¹ Cfr. S. Th., I, q.77, a.1, co. «Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen po-

tentia non abiicit animam».

⁸² S. Th., I, q. 77, a. 1, co. «Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia».

⁸³ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, ad 2.

⁸⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 8, co.

⁸⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, co «

Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem».

⁸⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 55, a. 1, co; I-II, q. 56, a. 1, co.

⁸⁷ La teología la denomina potencia obediencial, «para señalar que Dios no hace imposibles, es decir, que si Dios otorga una gracia a la naturaleza humana, es porque esta naturaleza puede recibirla, es decir, tiene capacidad para ser elevada mediante la gracia. A ello se llama potencia obediencial con el fin de distinguirla de toda otra potencialidad. Se define a la potencia obediencial como mero no repugnancia. Se da esta definición precisamente para evitar que si se la concibe como algo más, como una potencia positiva, el teólogo se vea forzado a admitir que esta capacidad deba ser llenada y, por tanto, para evitar que la donación gratuita de Dios no sea absolutamente gratuita» F. OCARIZ; L.F. MATEO SECO; J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Sotereología*. Pamplona, 1991. (nota al pie de página 123), 186.

⁸⁸ Cfr. S. Th., I-II, q. 62, a. 1, co.

⁸⁹ S. Th., I-II, q. 62, a. 1, ad 1 «Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam».

⁹⁰ Cfr. S. Th., I-II, q. 62, a. 1, co.

⁹¹ S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 1. «Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et caritate*».

⁹² Cfr. I-II q. 65 a. 3 co. (se podría decir que son el analogado principal de la definición de virtud, aunque para conocerlas se requiera de la virtud moral).

⁹³ Cfr. S. Th., I-II, q. 65, a. 4, co.

⁹⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 65, a. 4, co.

⁹⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 1, co.

⁹⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 2, co.

⁹⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, co.

⁹⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 6.

⁹⁹ S. Th., II-II, q. 82, a. 3 co. «Causa devotio- nis extrinseca et principalis Deus est»

¹⁰⁰ Sobre la existencia humana, el don salvador (S. Th., II-II, q. 1, a. 7, co); la obra de Jesucristo (S. Th., II-II, q. 1, a. 7, ad 4); el camino del hombre a la bienaventuranza (S. Th., II-II, q. 2, a. 7, co). El misterio Trinitario. (S. Th., II-II, q. 2, a. 8, co), etc.

¹⁰¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a. 3 co.

¹⁰² Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a. 1, co.

¹⁰³ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 2, co.

¹⁰⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 3, co.

¹⁰⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 3, ad 1; II-II, q. 2, a. 4, ad 1.

¹⁰⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 8, ad 1.

¹⁰⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 8, ad 6.

¹⁰⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, pr.

¹⁰⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 10, ad 3; II-II q. 2 a. 7 co.

¹¹⁰ S.Th., II-II, q. 2, a. 5, ad 3. «Virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae».

¹¹¹ Juan Pablo II. Encíclica Veritatis Splendor n° 66.

¹¹² Cfr. S.Th., II-II, q. 3, a.1, co.

¹¹³ S.Th., III, q. 60, a. 3. «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi».

¹¹⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 6, a.1, co.

¹¹⁵ Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 5. «Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum.»

¹¹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 3, a. 2, ad 1.

¹¹⁷ Cfr. S.Th., II-II, q.7, a.1 co.

¹¹⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 2, a. 5, ad 1.

¹¹⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 2, co.

¹²¹ S.Th., II-II q. 9 a. 1 co. «Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae».

¹²² Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²³ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a. 8, co.

¹²⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 7, a. 2, co. Tomás de Aquino utiliza el ejemplo de la mezcla entre los metales para ilustrar la pureza y la impureza; el mismo símil es utilizado tanto en la fe como en la religión.

¹²⁶ K. WOJTYLA. *La fe en san Juan de la*

Cruz, Madrid, 1979. 280-282.

¹²⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 7, a. 2, ad 1.

¹²⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, co.

¹²⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, ad. 2.

¹³⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, ad. 1; I, q. 2, a. 3, co.; I-II, q. 3, a. 8, co.

¹³¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 3, ad. 1; II-II, q.9, a.3, co.

¹³² Cfr. S.Th., II-II, q.8, a.4, co.; II-II, q. 8, a.4, ad 3.

¹³³ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 5, co.

¹³⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 4, ad 3.

¹³⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 7, co.

¹³⁶ S.Th., II-II q. 82, a.3, ad 3. «et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo».

¹³⁷ Cfr. S.C.G., L. 1, c. 1; Super Tit., c. 1, l. 1.

¹³⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 3, ad 1.

¹³⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 3, ad 3.

¹⁴⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 4, ad 1.

¹⁴¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 4, ad 3.

¹⁴² Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 2, co; II-II, q. 10, a. 2, ad 2.

¹⁴³ Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 3, co.

¹⁴⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 3, ad 3.

¹⁴⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 11, a. 1, co.

¹⁴⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 13, a. 3, co; II-II, q. 13, a. 4, co.

¹⁴⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 15, a. 1, co.

¹⁴⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 15, a. 2, co.

¹⁴⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 16, a. 1, co. «per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis».

¹⁵⁰ S.Th., II-II, q. 16, a. 2, ad 3. «scientia legis».

¹⁵¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 57, a. 2, ad 3.

¹⁵² Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 1, co.

¹⁵³ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 1, ad 2.

¹⁵⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 2, co.

¹⁵⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 3, co.

¹⁵⁶ S.Th., II-II, q. 17, a. 6, co. «Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris»

¹⁵⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 6, ad 3.

¹⁵⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 7 ad 1.

¹⁵⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 8, co.

¹⁶⁰ S.Th. II-II, q. 17, a. 8, ad 2. «sperat bonum a Deo ut ab amico».

¹⁶¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 1, co.

¹⁶² Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 3, co.

¹⁶³ Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 4, ad 2.

¹⁶⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 1, co. El mal aquí es definido como privación del orden. «Malum autem importat huius ordinis privationem».

¹⁶⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 2, co.

¹⁶⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 3, co.

¹⁶⁷ El temor servil se opone a la libertad si degenera en el servilismo, por este motivo y para no confundirlo del temor servil, que podría ser servilismo, se llama temor inicial.

¹⁶⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 8, ad 1.

¹⁶⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 7, co.

¹⁷⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 22, a. 2, co.

¹⁷¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 22, a. 1, co.

¹⁷² Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 10, co.

¹⁷³ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 9, ad 4

¹⁷⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 9, co.

¹⁷⁵ S.Th., I-II, q. 68, a. 4, ad 3 «Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum».

¹⁷⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, co.

¹⁷⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, ad 1.

¹⁷⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 20, a. 4, co.

¹⁷⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, ad 4.

¹⁸⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 25, a. 7, co.

¹⁸¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 20, a. 4, ad 2; II-II, q. 82, a. 4, co..

¹⁸² Cfr. S.Th., I-II, q. 65, a. 5, co.

¹⁸³ S.Th., I-II, q. 65, a. 5, ad 1 «Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei qui diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem».

¹⁸⁴ S.Th., I-II, q. 66 a. 6 co. «Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur, est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati».

¹⁸⁵ Cfr. S.Th., I-II, q. 65, a. 5, ad 3.

¹⁸⁶ Cfr. S.Th., I-II q. 114 a. 9 co. «Quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti».

¹⁸⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 82, a. 3, co.

¹⁸⁸ S. Th., II-II q. 82 a. 2 ad 2. «Pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem».

¹⁸⁹ Cfr. S.Th., II-II, q.26, a2, ad 2.

¹⁹⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 1.

¹⁹¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 2. «Religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem».

¹⁹² Cfr. S. Th., II-II, q. 23, a.1, co.

¹⁹³ La comunicación con Dios no puede ser por medio de lo exterior sino por en lo espiritual, como manifiesta Tomás de Aquino en S.Th., II-II q.23 al ad1.

¹⁹⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 23, a3, co

¹⁹⁵ Cfr. S.Th., II-II, q.23, a2, co.

¹⁹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q.23, a4, ad1.

¹⁹⁷ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, co.

¹⁹⁸ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, co.

¹⁹⁹ S.Th., II-II, q.24, a2, ad3. «*Un corazón limpio, conciencia pura y fe sincera*»

²⁰⁰ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, ad3.

²⁰¹ Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.4, co.

²⁰² Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.8, co.

²⁰³ Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.9, co.

²⁰⁴ Catena in Io., c. 20, l. 3.«Quia proximi amore discitur qualiter perveniri debeat ad amorem Dei». Versión castellana: RR. PP. Dominicos de Buenos Aires y EILHARD SCHLESIN-

GER, en *Catena Aurea Exposición de los Cuatro Evangelios*. Tomo V, Buenos Aires (1946) 1947, 439.

²⁰⁵ S. Th., II-II, q.81, a.1, ad 1. «Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis»

²⁰⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.4. co

²⁰⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.4. ad.3

²⁰⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.2. ad.1.

²⁰⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 123, a.7, co.

²¹⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.2. ad.1.

²¹¹ Cfr. J. PIEPER, *Virtud* en H. FRIES (dir.) *Conceptos Fundamentales de la Teología* IV.Madrid, 1967. 466-471.

²¹² Cfr. S.Th., II-II, pr.

²¹³ S.Th., II-II, q.80, co. «Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert*; cfr. Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2

²¹⁴ Dentro del sistema jurídico, puede verse por ejemplo: CICERON, *Las Leyes*. Libro II. Madrid, 1989. 194-226.

²¹⁵ Los significados de religión son expuestos por San Agustín, que a su vez examina la propuesta de Varrón. (Cfr. W. JAERER, *La Teología de los Pensadores Griegos*, México, 1992. 8.)

²¹⁶ S.Th., II-II, q. 81, a1. «Religio proprie im-

portat ordinem ad Deum»

²¹⁷ S.Th., II-II, q.81, a.2, co «Ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo».

²¹⁸ S.Th., II-II, q.81, a.3, co. «Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem inquantum scilicet est primum principium principium creatoris et gubernationis rerum»

²¹⁹ S.Th., II-II, q. 85 , pr. «offerre Deo sacrificium sit de lege naturae»; Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 co; Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 co.

²²⁰ Cfr. Sententia Ethic., lib.1, l.1, n. 1.

²²¹ S.Th., I, q.42, a.3, co «Ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium».

²²² Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 5, co; S.Th., I-II, q. 64, a.4, co.

²²³ Cfr. S.Th., I-II, q.113, a.1, co; II-II q. 58 a. 2 co.; II-II, q.122, a.1, co.

²²⁴ S.Th., II-II, q.58, a.1, co. «iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»

²²⁵ «Alteridad» y «derecho» están profundamente implicados de tal manera que se condicionan mutuamente: «una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad» Cfr. S.Th., II-II, q.57, a.1, co.; II-II, q.57, a.2, co.

²²⁶ S.Th., II-II, q. 80, co. «Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti».

²²⁷ S.Th., II-II, q. 80, co. «quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest

esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet.»

²²⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 80, co

²²⁹ S.Th., II-II, q.48, co. «Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis».

²³⁰ S.Th., II-II, q.128, co «Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali».

²³¹ S.Th., II-II, q.143, co. «Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile»

²³² Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1976. 162-172; G.MARCEL, *En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*, Barcelona, 1963. 62-63; J. MARITAIN, *Filosofía Moral (Examen Histórico Crítico de los Grandes Sistemas)*, Madrid, 1962. 119-121.

²³³ Cfr. S. Th., II-II q.123, a.1. co.

²³⁴ Cfr. S. Th., II-II q.124, a.2. co.

²³⁵ Cfr. S. Th., II-II q.123, a.1, co.

²³⁶ Cfr. S. Th., II-II q.129, a.3. co.

²³⁷ S. Th., II-II q.124, a.5, co. «ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae

per Christum nobis innotuit.»; S. Th., II-II q. 124, a.5, ad.3. «Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.»

²³⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 141, a.1. co.

²³⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 7, a.2. co.

²⁴⁰ Cfr. S. Th., II-II q. 161, a.1. co.

²⁴¹ Cfr. S. Th., II-II q. 161, a.5. ad.2.; Cfr. S. Th., II-II q. 161, a.1. ad.1.

²⁴² S. Th., II-II, q. 186, a.1, co. «Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes».

Cfr. S.C.G., L.3, c.130.

²⁴³ Cfr. S. Th. II-II, q. 189, a9. ad1.

²⁴⁴ Cfr. S. Th. II-II, q. 147, a5. co.

²⁴⁵ Cfr. S. Th. II-II, q. 123, a1. co.

²⁴⁶ Cfr. Catena in Io., c. 20, l. 3.

²⁴⁷ J. MARITAIN, *Filosofía Moral*.... 117-119.

²⁴⁸ MARIE DE LA TRINITÈ, *Lettes de «Consummata» à una Carmelite*, Carmel d' Avignon 1930, carta del 27 de septiembre de 1917. Citada por E. STEIN, *La oración de la Iglesia en Obras Completas*. Burgos² 1998. 409

²⁴⁹ P. WADELL, *La primacía del Amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*. Madrid, 2002. 29.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Santo Tomás:

CORPUS THOMISTICUM. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMIV. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. www.corpusthomisticum.org.

_____, *Index Thomisticus Santi Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae* vol. 19. R. BUSA,

_____, *Summa Theologiae*, P. Caramello (ed.), Marietti, Torino 1963: BAC, Madrid 1954.

_____, *Summa Contra Gentiles*, Petri Marc (ed.), Marietti, Torino 1967: BAC, Madrid 1967.

_____, *Sententia Libri Ethicorum*, Raymundi M. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino 1964: EUNSA, Pamplona 2000.

_____, *Super Evangelium Matthaei*, Raphaelis Cai (ed.), Marietti, Torino 1951.

_____, *Super Epistolas S. Pauli*, Raphaelis Cai (ed.), Marietti, Torino 1953: Tradición, México 1977.

Traducciones

_____, *Suma de Teológica*. Tomo IX, T. URDANOZ, P. LUMBRERAS, BAC, Madrid, 1965.

_____, *Suma de Teología*. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (edición). V Tomos, BAC, Madrid, 1992.

- _____, *Suma contra los Gentiles*. J. M. PLA CASTELLANO. BAC. Madrid 1953.
- _____, *Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad*. A. GARCÍA MARQUÉS y J. A. FERNÁNDEZ, Pamplona, EUNSA, 1989.
- _____, *Lectura a la Epístola de San Pablo a los Gálatas (Comentario a los Gálatas)* S. ABASCAL, México, Ed. Tradición, 1982.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los Tesalonicenses*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los Timoteo*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a Tito*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.

_____, *Catena Aurea. Exposición de los Cuatro Evangelios*. Tomo V, RR. PP. Dominicos de Buenos Aires y EILHARD SCHLESINGER, Buenos Aires (1946) 1947.

Estudios

CICERÓN, *Las Leyes*. Alianza, Madrid, 1989.

J. ESPEJA PARDO, *Introducción al Tratado de Verbo Encarnado*, en *Suma de Teología* Vol V. BAC, Madrid 1994.

P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción al Tratado de Religión* en *Suma de Teología* Vol. IV. BAC, Madrid 1994.

R. FRATTALLONE, *Religione, Fede, Speranza e Carità. Virtù del cristiano*. Roma, 2003.

E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid 1969.

M. ICETA, *La Moral Cristiana habita en la Iglesia. Perspectivas eclesiológicas*

de la Moral en Santo Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona 2004.

JUAN PABLO, Enc. *Veritatis Splendor*, 1-V-1993: AAS 85 (1993) 793-867.

W. JAERER, *La Teología de los Pensadores Griegos*, Fondo de Cultura Económico, México, 1992.

_____, *Semblanza de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económico, México, 1998.

A. LOBATO, *Tomás de Aquino. Maestro de maestros*, Editorial Monte Carmelo. Burgos, 2000

O. LOTTIN, *La définition classique de la vertu de religion* Eph Th Lov 24 (1948) 349

_____, *Morale Fondamentale*, Desclée & Cie. Éditeurs, Belgium 1954.

G. MARCEL, *En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*, Herder, Barcelona, 1963.

J. MARITAIN, *Filosofía Moral (Examen Histórico Crítico de los Grandes Sistemas)*, Ediciones Morata, Madrid, 1962.

_____, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Ediciones Palabra, Madrid, 1999

F. OCÁRIZ; L. F. MATEO SECO; J.A. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Sotereología*, EUNSA, Pamplona, 1991.

O. PESCH. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Herder, Barcelona, 1992.

J. PIEPER. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976.

_____, *Virtud* en H. FRIES (dir.). *Conceptos Fundamentales de la Teología IV*, Madrid, 1967.

_____, *Actualidad del Tomismo*, Madrid, 1952.

D. PRUMMER, *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatensis*, Tolosae, 1911.

PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Teodoro H. Martín (ed), BAC, Madrid, 1990..

S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988.

E. STEIN, *La oración de la Iglesia en Obras Completas*. Burgos², 1998.

P. WADELL, *La primacía del Amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*. Ediciones Palabra, Madrid, 2002.

J. A.. WEISHEIPL, *Tomas de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994.

K. WOJTYLA. *La fe en san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1979.

OTAVALO EN EL SIGLO XVI

APUNTES PARA EL ESTUDIO DE UNA PERIODIZACIÓN REGIONAL

Fernando Jurado Noboa
Universidad de Otavalo

Parecería sin sentido hablar cosas nuevas de Otavalo después de los eruditos trabajos del notable historiador peruano Waldemar Espinoza Soriano. Sin embargo creemos que en historia jamás se pondrá el último punto ni la última verdad en su discurso.

Es sabido que el primer encomendado de Otavalo fue el conquistador andaluz Sebastián de Benalcázar, quien se enamoró de la zona, sin duda cotizándola como la mejor de todas las que había visto. Sus problemas con Pizarro, su lejanía definitiva de Quito y su mismo viaje a España en 1539, le hicieron perder su encomienda, habiendo sido el segundo encomendado otro andaluz, pero de mayor estatus en España:

el capitán Pedro de Puelles, nativo de Sevilla. (1), (2).

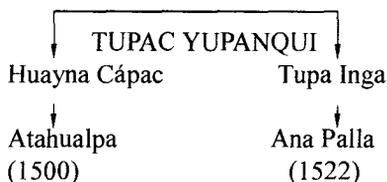
En 1540 Francisco Pizarro desde Lima confiere la encomienda de Otavalo Collaguazos a Rodrigo de Salazar, un español nacido cerca de Madrid y de quien se han exagerado mucho los defectos y se han tapado sus virtudes, que realmente no eran escasas del todo; Salazar perdió temporalmente su encomienda, la que pasó de nuevo a Puelles. (3).

1º) INFLUENCIA DE LA FAMILIA REAL INCÁSICA EN LA VIDA DE OTAVALO

Rodrigo de Salazar había nacido en Toledo por 1500 y muy joven se había casado con Catalina de Salazar, vecina del pueblo de Vallecás y pariente de la mujer de Miguel de Cervantes Saavedra. (4).

Estuvo en América desde 1530, en 1542 partió en varios hechos militares cerca del Cuzco, siendo allí nominado como Justicia Mayor de esa ciudad Imperial, merced a nombramiento otorgado por Vaca de Castro. Dice así en la probanza levantada por poder a Diego de Bustamante en 1556 y que la hemos tenido en nuestras manos. Es entonces cuando el capitán entra en concubinato con doña Ana Palla, miembro del lina-

je de los Incas, pues era hija de Tupac Inga, de tal manera que el parentesco era así:



Cuando Salazar regresa a Quito con Palla, los familiares íntimos del gran Inca le recibieron con fruición, según declarará años más tarde Isabel Atabalipa, hija de Atahualpa, quien la conoció a la Palla, siendo adolescente y hacia 1543 (Archivo General de Indias, primera Serie, Patronato, volumen 7). (5).

La presencia de la Palla en Quito resumía la presencia del último Rey victimado en 1533 y era un símbolo para la mitad de la población, que era de origen cuzqueño. Para la otra mitad, a la final la Palla era de su misma raza y era prima hermana del último Monarca. Este golpe de gracia de Salazar fue indudablemente su mejor coartada. (6).

Salazar y la Palla vivieron en Chimbo en los años 45 y 46, pero en junio de 1546 se instalaron en Quito, donde él fue recibido formalmente como vecino de la ciudad. (7).

Los años 47 y 48 anduvo por correrías bélicas en el Perú sirviendo a don Pedro la Gasca y desde 1548 se le da de nuevo la encomienda de Otavalo.

Era la encomienda más poblada de lo que actualmente es el Ecuador, pues comprendía 2.250 indígenas que pagaba tributo, es decir alrededor de 10.000 personas en total, le igualaba apenas la de Tomebamba con una población muy parecida. Sin embargo no era la encomienda más rica, pues daban mucho más dinero la citada de Tomebamba y la Nambi y Coanque, en la vía a las Esmeraldas, pues las dos citadas sobrepasaban en rentas los 5.000 patacones, demostrando que los indígenas de Otavalo tenía ya dificultades económicas en la tributación.

La encomienda comprendía los pueblos de Sarance, San Pablo, Cotacachi, Tontaquí, Urcuquí, las Salinas, Tumbabiro e Intag, estos ocho pueblos comprendían como sabemos alrededor de 10.000 indígenas, de tal manera que cada uno debió tener alrededor de 1.200 pobladores de promedio.

Hecho crucial es que en 1551 asistió como testigo principal al matrimonio católico de Francisco Atahualpa, sobrino en segundo grado de la Palla, con Beatriz Ango Quilaco, hija del cacique principal de la encomienda de Otavalo

y nacido por el año de 1500, alianza en la cual parecería evidente verse la poderosa mano de Salazar, para aliar a dos grupos indígenas de gran poder aún. (8).

De ninguna manera Salazar fue fiel a la Palla, tenía una rijosidad en extremo abultada. Bastaría decir que Otavalo fue el sitio en donde el encomendero Salazar enviaba a dar a luz a las 8 concubinas que de fijo las tenía en su casa de Quito (Ortiz de la Tabla: Los encomendaderos de Quito, 165). Además en su casa de Quito, tenía de fijo algunos huéspedes españoles, como también a don Felipe Puento, hijo del Cacique de Otavalo. El mismo autor afirma que Salazar tenía varios administradores en Otavalo, los cuales actuaban conjuntamente con los varios caciques de lugar, obteniendo las mayores prebendas posibles de la población indígena. Otavalo le debe positivamente el hecho de que dotó a su iglesia con obras de arte traídas desde México, con estrados, lámparas, retablo dorado y otros ornamentos. (Id, 169).

En 1556 su casa en Quito estaba en una de las esquinas de la Plaza Mayor y era la misma que 30 años antes había sido morada del Inca Atahualpa, hecho que de nuevo le vinculaba simbólicamente ante los indios, como una imagen especial. (9).

En 1562 Salazar estuvo en Lima, donde se casó en segundas nupcias con doña Leonor de Valenzuela y Ribera, una de las mujeres más ricas y linajudas en esa ciudad, él le prometió que le daría 2.000 pesos por su virginidad -la chica tenía 20 años y él más de 60- y los padres de ella, le ofrecieron dotar en 14.000 pesos, 12.000 de ellos en plata constante y sonante y 2.000 pesos en esclavos y en ropa. Se le otorgó 7.000 pesos, mediante contrato hecho en Lima, pero no hubo cópula, seguramente porque la chica se asustó de la edad del novio y Salazar se regresó solo a Quito, no sabemos si siguió conviviendo con la Palla, la cual tenía ya los 40 años cumplidos. Poco después doña Leonor fue seducida por el dominico Francisco de la Cruz García Chiquero, teniendo un hijo que fue ocultado en Trujillo del Perú. Más tarde se descubrió que el cura era protestante y que hacía curas mágicas, siendo condenado al último suplicio en 1578. (10), (11).

2º) LA CREACIÓN DEL OBRAJE PARTICULAR: 1565

Si hasta 1565 y durante 17 años, Salazar vivía de las rentas, logró también que el Cabildo de Quito le diera varias estancias de ganado dentro de su propia encomienda, táctica que también emplearon otros encomendaderos en

América. En dicho año de 1565, Salazar de acuerdo con los Caciques erigió un obraje particular, cuyos albañiles fueron los propios indios de la encomienda, quienes a cambio de este trabajo, iban a ser perdonados por tributos rezagados. De las estancias vecinas, iría a salir la comida para los obreros indígenas. Unos diez años después y en vista de los problemas y de las denuncias creadas en su contra, Salazar tácticamente cedió la propiedad del obraje y de varias estancias a los indígenas, hecho realmente de interés en la época colonial y que sin duda en algo lavaba su sentimiento de culpa, luego de largos años de explotación tenaz. El obraje tenía entre 80 y 200 obreros.

Es importante también anotar que la población indígena de Otavalo no era exclusivamente agrícola pues cuando se dio el juicio entre el encomendero Salazar y el Corregidor Hoznayo, consta que había indios carpinteros, que otros eran leñadores, otros cargadores, otros albañiles, otros ayudantes de herreros, etc. Habría que decir que en un 80% la obra de Salazar fue expoliadora y negativa, pues no sólo se quejaron de sus abusos los indígenas, sino también la Audiencia, Salazar no volvió a hacer tasa de su encomienda, no obstante los numerosos indios desaparecidos. El virrey del Perú Conde de Nieva aumentó su renta anual en 1.500 pesos y para

obtener ese aumento, aumentó también la extorsión a la población. Aquel juicio con Hoznayo fue en 1554.

Es interesante acotar que merced al influjo de Salazar, su yerno Antón Diez, marido de la mestiza María de Salazar y Palla, consiguió encomiendas en Cochascuquí y en Tanta y ya sabemos la gran ligadura de Cochascuquí con Otavalo. Durante buen tiempo, los hijos de María en su segundo matrimonio con el albañil Alfonso de Aguilar y Rengel – también de origen andaluz tendrían notoria influencia en toda la zona de Ibarra y de Otavalo, perdiendo a partir de 1650 y en forma total su influencia y poder. (12).

Entre 1566 y 69 tenía 7 indios nobles en su casa, dos de ellos eran don Alfonso y doña Luisa, de la familia de los Incas, demostrando una vez más su táctica aliatoria y defensiva al mismo tiempo. (13).

Hacia 1570 -y así lo dice en su testamento- tuvo pleito con los indios de Otavalo, ganando él el respectivo juicio por deudas en tributos. Fueron los indios condenados a pagar 7.100 pesos de oro, 16.000 ovejas, 5.200 mantas y 4.000 pesos de oro «que se les descontó y rebatió». (14).

3º) EL CORREGIMIENTO

De acuerdo a Sancho de Paz, la casa de los Corregidores la fundó el segundo corregidor que fue Hernando de Paredes y luego los franciscanos tomaron esta casa para hospital, consta así en el numeral 37 de la Relación hecha en 1582. Si tomamos en cuenta que el hospital debió haberse hecho por 1570, como cosa secundaria al funcionamiento del obraje, o quizás entre 1565 y 1570, el corregimiento debió empezar hacia 1560. (15). Pinto señala 1557 y da como 1º a Don Francisco de Araujo y como pobladores a Diego Bustamante, Pedro Berrio y Andrés Gallo.

En la relación de Salazar de Villasante hecha en 1570 hay un dato muy curioso, pues allí se acusa al Presidente Santillán de haber puesto a su antojo alcaldes en varios sitios y entre esos se nombra a Otavalo, pudiendo concluir que en dicho año era la primera autoridad del lugar.

En 1570 y lo dice así la «Relación de Quito» el cacique de Otavalo era don Luis Anco, sujeto a Salazar y dueño aquel del sitio de Las Salinas. El mismo documento informa de la presencia de varias estancias en la zona.

La misma Relación informa que en términos de Quito sólo habrían dos

Corregimientos: el de Otavalo y el de Riobamba y que éste último no estaba proveído a ninguna persona. Según Víctor Alejandro Jaramillo el Corregidor era don Juan de Zárate Chacón y era muy poco tiempo el que debía estar establecido. (16).

4º) MODESTO AVANCE DE LA EVANGELIZACION EN 35 AÑOS

A su vez en la Relación del Obispo hecha en 1571, se refiere que a 12 leguas de Quito estaba «la provincia de Otavalo» con 12.000 almas y que allí había un monasterio muy bueno de franciscanos, aunque sólo con tres curas de estos, que andaban saltando por la zona. Lo más interesante es que sólo podían comulgar unas 1.200 personas, significando que la evangelización desde 1535 es decir en 36 años sólo había avanzado en un 10%, de tal manera que en cada año promedio, los frailes lograban sólo convencer a unas 40 personas. La población de Otavalo urbano en dicho año no debía pasar de las 3.000 personas. (17).

En 1576 sucedió un hecho capital del que da cuenta Sancho de Paz: se sembraron 15.000 pies de olivos importados en el río Mira y 60.000 cepas de viña.

Para 1577, Otavalo -a 20 leguas de-

bajo de Quito- era el pueblo tope de la Gobernación de Quito, pues enseguida empezaba la Gobernación de Popayán, que abarcaba 230 leguas e iba hasta el pueblo de Santa Fe de Antioquia

En 1578 el Cronista Pedro Rodríguez de Aguayo dice que existen dos pueblos de indios «extravagantes» en términos de Quito, uno en el camino hacia Latacunga y que el otro es el de Otavalo.

Entre 1573 y 1581, volvamos al encomendadero Salazar, de quien sus futuros herederos -todos ilegítimos- tuvieron severos problemas jurídicos y no pudieron heredar la encomienda. Es cierto que él aún estaba vivo, tanto que en 1582 dio mil ovejas de regalo para el hospital de Otavalo.

Al testar el 14 de febrero de 1584 en Quito, dejó para la iglesia de Otavalo, dos reposteros muy grandes, en los cuales estaban bordadas las armas del conquistador Diego Maldonado, antiguo vecino del Cuzco y también amante de una de las señoras de la Casa Real Incaica. Declara haber procreado a su hija doña Isabel Carrillo, en doña Isabel, india noble de Otavalo y que era miembro de su servicio personal. A estas dos señoras les mandó todo el patio de atrás de su casa de Quito, junto con las piezas y aposentos allí existentes. En su

capilla privada de Santa Marta debían enterrarse sólo sus hijas Isabel y Francisca y los hijos de estas.

Al hospital de Otavalo le había también dado 400 puercos, ahora le daba una renta de 400 pesos anuales (pero del dinero que se lo debía recaudar de la señora Valenzuela), la estancia de Agualongo regaló a todos los indios de Otavalo sujetos al cacique don Felipe Puento, a quien revela lo quería mucho, sin duda por la ayuda en la recaudación de tributos, a éste también le dio 13.000 ovejas, 1.000 vacas «mucho oro que les perdonó de los tributos que le debían» además un molino. A la iglesia del lugar mandó varios objetos de plata y algunos guardamecías. (18).

Su viuda legítima, la señora Leonor de Valenzuela, pleiteó desde Lima la herencia de la encomienda, pero perdió jurídicamente, diversos historiadores que le han hecho casar a Salazar con doña Ana Palla, se han equivocado totalmente, ella fue una de sus innumerables amantes. Fue entonces que la encomienda y el obraje que él había erigido pasaron directamente a la Corona. (19).

Este hecho fue sin duda providencial para la población de Otavalo, pues el control dado desde España, fue mucho más benévolo y olvidadizo, permitien-

do la sobrevivencia de su comunidad. Para entonces la renta había subido a 14.000 pesos de oro, incluida la tributación en especies, según denuncia de su propia esposa. de tal manera que cada poblador indio, daba cada año, alrededor de 7 pesos de oro.

Hacia 1574 se hizo ante el Consejo de Indias, expediente y se conserva en el legajo 922 A de la Escribanía de Cámara en Sevilla, llama la atención la producción a favor del encomendadero de puercos, gallinas y pescado (lo cual revela el amplio comercio de los indios de Otavalo con los Cayapas que eran mucho más ricos que aquellos) y en el orden agrícola la producción de maíz, trigo, papas, frijoles, ají, coca y sal. A Salazar se le multó cuantiosamente y se le quitó la encomienda, pero debido a sus méritos e influencias, se le permitió el que gozara de la misma, pero sólo hasta su muerte, quitándole toda posibilidad de herencia. En el fondo, no era un acto humanitario de la Corona, sino el ardiente deseo de apoderarse de la renta en tributos que llegaba a los 3.300 pesos de buen oro.

5º) OTAVALO COMO ZONA FINQUERA GANADERA

En abril de 1582 y en el pueblo de Sarance, el tercer Corregidor Sancho de Paz Ponce de León, natural de Mede-

lín en Extremadura y de familia hidalga, hizo en varios folios su «Relación de Otavalo», para ese entonces en los 7 pueblos comarcanos habían 2.360 tributarios, dando una población global de unas 12.000 personas, de las cuales calculamos unas 3.000 para sólo Otavalo, entonces llamado Sarance «que es el principal de ellos» según el propio Paz. Este refiere que los indios se han acabado desde las guerras que tuvieron con los Incas y luego por la conquista española y las epidemias de sarampión, viruela y tabardillo. Cada pueblo tenía su propia lengua, todas diferentes a la lengua del Inga -es decir el quechua – Paz habla de que la línea equinoccial pasa por Guayllabamba y advierte que es Tulcán el último pueblo de su Corregimiento, pues luego empezaba la Gobernación de Popayán.

Don Sancho refiere que antiguamente cada pueblo sólo tenía un cacique el cual era dueño de todas las vidas y haciendas de sus súbitos, excepto de los indios mercaderes, que tenían un estatus especial. Refiere que los caciques eran nombrados entre los más valientes.

Habla de la abundancia de carneros de Castilla ya en estas tierras, de la producción de altramuces y camotes y de que la vitalidad indígena había bajado mucho, por la cargazón de hierba y leña

a que les sometían en Quito. Igualmente habían llegado desde España, yeguas, vacas, ovejas, cabras, puercos y algunos conejos de Castilla.

Los indios aún no tenían confianza con el colonizador, de allí que a Paz ni siquiera quisieron darle el nombre de los montes de la región. Vivía por entonces en Otavalo el médico herbolario doctor Heras, de seguro español y quien tenía dos volúmenes escritos sobre hierbas, animales, piedras y aguas medicinales. Aún los pocos olivares no habían echado fruto, también las viñas eran escasas, se infiere que de seguro en todos los pueblos del corregimiento no habrían ni 15 españoles, es decir apenas unos dos por pueblo.

Se habían traído pinos y ya existían en 1582 casas de madera en Otavalo, sobre todo de cedro. Las casas de los caciques eran más grandes que las de los indios del común, es decir bohíos redondos cubiertos de paja y con una viga grande en medio de la casa. Aparte de los caciques, había otros indios que eran ricos y que tenían su fortuna en base a la propiedad de tierras a las riberas de los ríos, en donde se daban cultivos de coca y de algodón. La coca se la cogía 3 veces al año.

El hospital había sido antiguamente casa de los Corregidores.

Por la relación de Quilca hecha el mismo año por Fray Jerónimo de Aguilar, sabemos que todos los indios eran generalmente bilingües, pues aunque no hablaban perfectamente el quechua, si lo entendían.

La relación de Pimampiro de 1577 advierte en cambio que casi ninguna mujer sabía la lengua del Inca. Por la misma época, unos 80 indios de Otavalo moraban en Pimampiro y en el valle de Coangue, contratando para el comercio de la coca.

En la Relación de la Audiencia de Quito de 1583, se advierte que el Corregidor de Indios era nombrado por el Virrey y ganaba 1.000 pesos de plata al año, aparte del salario y las rozas, el administrador del obraje ganaba la mitad y también era nombrado por el Virrey. Advierte que habían más de 2.000 tributarios (10.000 personas en total), pero debe referirse al conjunto total.

Podría decir que a partir de 1586 varios vecinos de Quito empiezan a buscar la zona de Otavalo como sitio especial, en donde el Cabildo de la capital de la Audiencia, debía otorgarles mercedes de tierra con el objeto de fabricar sus primeras estancias. Este hecho es capital en la vida de Otavalo, pues significa realmente la primera ruptura de la identidad indígena, pues en

los 50 años anteriores eran escasísimos los españoles que allí habitaban.

Así por ejemplo en septiembre de 1586, doña Bernardina de Carranza, hija de uno de los conquistadores de Quito y viuda del escribano Bernardino de Cisneros, obtuvo más de cien hectáreas frente a Otavalo, como quien se va a las Salinas y lindando con tierras de los indios de Urucuquí.

En 1587 se sabe que Diego Hernández Montalvo es residente en Otavalo, pero aún no vecino, de tal manera que debió haber llegado después de 1582. En dicho año obtuvo más de 60 hectáreas en el sitio de Quitoburo. (20).

El mismo año de 1587 se le regalaban más de 60 hectáreas a Hernando de Trejo, mestizo natural de Pasto, (21), estaban en el valle de Pichamburi, lindando con las tierras de Francisco de Paredes, con las de don Felipe (seguramente el cacique) y con el río grande. Otros preferían muy cerca de Cayambe -como los Granobles y los Alvarado- o en regiones más metidas, como Urucuquí, Cahuasquí y Tumbabiro.

Para 1591 Otavalo era ya encomienda de la Corona, es decir sólo del Rey de España, pero había disminuido el número de tributarios a 2.011 indígenas, es decir había perdido 240 tributa-

rios, equivalente a más de mil personas. Si contamos el crecimiento vegetativo en los últimos 50 años de ese siglo (1540 a 1590), ya podemos comprender que esa pérdida de unas 3.000 personas, se debió sin duda a epidemias y sobre todo a migraciones hacia otros sitios de la Audiencia.

En 1592 el corregimiento de Otavalo era el cuarto en importancia en toda la Audiencia, luego de los de Guayaquil, Cuenca y Riobamba, evidenciando una pérdida de poder rentístico en todo lo que iba de siglo, en dicho año lo solicitó como alternativa el comerciante andaluz Pedro de Castro (AGI, sección Quito, legajo 23).

En abril de 1594 un indio principal de Otavalo, llamado Diego Farinango recibió título de hierro para que pudiera marcar su propio ganado. Quizás era uno de los más acomodados de la región. (22).

Por esta misma época, los Londoño y los Sandoval, encomendaderos de Quito, lograron adquirir tierras en esta jurisdicción otavaleña. (23).

En la Relación del Obispado de Quito datada en 1598, consta que en el convento franciscano de Otavalo, moraban tres sacerdotes, que el guardián era Fray Cristóbal Martínez, que vivían ya al-

gunos españoles (quizás unos diez) y que existían 1.200 indios, sin duda en el núcleo urbano.

Hay que concluir que en todo el siglo XVI, Otavalo siguió siendo una ciudad eminentemente india, como bien lo señala Javier Ortiz de la Tabla en su obra «Los encomendaderos de Quito» (Páginas 9 y 10) sólo a partir de 1606 y sobre todo desde 1623, Chimbo, Ambato y Otavalo forman sus primeros núcleos hispánicos estables y bien formados. Antes y en todos estos lugares, los españoles eran apenas ganaderos, labradores, trajinantes o simples vagabundos.

Quizás habría que aclarar que el poblamiento europeo en Ambato fue mucho más temprano, pues aunque escaso empezó a darse desde 1563 más o menos (24) (25), en Chimbo sí la presencia hispánica fue realmente más tardía (26).

6º) EL CRECIMIENTO URBANO MERCED A PONCE CASTILLEJO

Para 1600, otro andaluz llamado Pedro Ponce y Castillejo, siendo Corregidor de Otavalo, efectuó una concienzuda visita de indios, trajo buen número de indios a que vivieran en el pueblo principal, redujo las deudas de indios y

el pago de tributos. Puso nuevos operarios en el antiguo obraje de San Luis y creó un segundo obraje -o fábrica textil- llamándolo San José de Buenavista.

Valdría referir que en 1617 (AGI, Indiferente General, legajo 614) la renta de Otavalo de 3.000 pesos ensayados se les concedió a los hijos del Oidor de Quito, don Rodrigo de Aguiar y Acuña, sin que estuvieran de ninguna manera obligados a residir en el distrito. Esta merced la disfrutaron durante 22 años

A partir del siglo XVII el proceso del mestizaje o del blanqueamiento en Otavalo, cobró ya notorio auge y se formó esa simbiosis que le han dado a Otavalo esa originalidad e identidad únicas en el país y acaso en todo el Continente.

Notas:

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla,

(1) Diego Garcés: Sebastián de Belalcázar, fundador de ciudades, Cali, Feriva, 1987.

(2) José Alejandro Guzmán: Linaje de los primeros gobernadores de Quito, en Memorias de las Jornadas de Historia Social de diciembre de 1988, Quito, colección SAG, volumen 40.

(3) Javier Ortiz de la Tabla: Los encomendaderos de Quito, páginas 3, 6 y 10. Sevilla. 1993.

(4) Alfonso de Figueroa: Unos parientes del Quijote en Quito, Colección SAG, Quito, 1994.

(5) Ver Archivo Vacas Galindo en Archivo de la Orden Dominicana en Quito, agradecemos la gentileza del fallecido Fray José María Vargas en 1982 al habernos dejado estudiar ese rico venero.

(6) Mayores detalles pueden verse en nuestra obra «Las Coyas y Pallas del Tahuantinsuyo», Otavalo, 1982.

(7) Libro de Cabildos de Quito, 1546.

(8) José María Vargas: Los Cacicazgos, Boletín 117, Academia de Historia, Quito, 1971.

(9) José María Vargas: La economía política del Ecuador durante la Colonia, 2da edición Banco Central, Quito, 1982.

(10) José de la Rivaaguero y Osma: El alcalde de Lima don Nicolás de Rivera El Viejo y su posteridad, Lima.

(11) José Toribio Medina: Historia de la Inquisición, tomo I, Santiago.

(12) Archivo Nacional, Quito, sección Cacicazgos, ver fondos de Imbabura.

(13) J. Moreno: Apuntes sobre la población de Quito en el siglo XVI, revista Museo Histórico número 56, Quito, 1976.

(14) El testamento de Salazar está protocolizado en el volumen 39 de la notaría quinta, Archivo Nacional, Quito.

(15) Benjamín Pinto en sus folletos sobre los Corregidores de Otavalo no da datos confiables. Explicamos su conducta patológica en la biografía que de él publicáramos en «Los Ribade-

neira antes y después de Colón», volumen primero, Quito, 1987

(16) Víctor Jaramillo: Corregidores de Otavalo, I.O.A., Otavalo, 1970.

(17) Pilar Ponce: Relaciones histórico geográficas de la Audiencia de Quito, volumen I, Abya Ayala, Quito, 1994

(18) Ver el testamento de Rodrigo de Salazar, nota 14.

(19) J. Ortiz de la Tabla: o.c.

(20) Cabildos de Quito: Libro de proveimientos de tierras, cuadras y solares, Quito, 1941.

(21) Ver nuestra obra de próxima aparición: Los hidalgos en el Sur de Colombia, edic. de Cultura Hispánica, Bogotá.

(22) Id a la 20.

(23) J. Ortiz de la Tabla: o.c.

(24) Isaías Toro Ruiz: Ambato Colonial, Ambato, 1952.

(25) Ver nuestro trabajo introductorio «Ambato en el siglo XVI» en nuestra obra «Historia Urbana de Ambato».

(26) Mírese la Historia Social de la Provincia de Bolívar, volumen I. Casa de la Cultura, Guaranda, 1995.

**LA INTERCULTURALIDAD
DESDE LA PERSPECTIVA
DEL DESARROLLO SOCIAL
Y CULTURAL**

Luis De la Torre
Universidad de Otavalo

INTRODUCCIÓN

Las evidencias históricas así como los datos que disponemos sobre la situación actual de los pueblos y nacionalidades de nuestro país y del nivel latinoamericano en general, nos demuestran que son realmente críticas principalmente en lo que tiene relación con las inequidades, la discriminación social y hasta las tendencias del separatismo social y cultural en perjuicio de las grandes mayorías.

Sin duda que todo este desenlace crítico tiene su raíz principal en los hechos de la invasión, conquista y

dominación de los europeos hacia el continente que originalmente se denominó «Abya Yala» y que a partir de la conquista lo denominaron América. Los argumentos de peso radican en las grandes contradicciones de la oposición civilización – salvajismo, arraigadas en el imaginario europeo occidental con respecto a su supuesta superioridad sobre los nativos de América y en general hacia todos aquellos que eran catalogados como los «otros» diferentes a ellos en su condición de civilizados, único paradigma que podía contextualizar la condición de humanidad plena.

El arribo de los europeos hacia la actual América hacia finales del siglo XV estuvo impregnado de ideologías, creencias, imaginarios y prejuicios de la época con respecto a los «otros», que no tuvieron sino actitudes de desvalorización y máximo aprovechamiento de las riquezas, con relación a éstos.

Para los primeros europeos que llegaron y hasta para aquellos que lo hicieron en etapas muy avanzadas de la colonia, los nativos de América no constituían sino unos seres infrahumanos, sin dios, ley, justicia, ni religión y como consecuencia, había que proceder a su salvación tanto a nivel físico como espiritual, mediante la destrucción de sus costumbres, cultura, tradiciones, lengua, formas de vestirse, formas de alimen-

tarse, ya que todo era considerado cosa del demonio, y la posterior enseñanza – aprendizaje de los «buenos modales de la cultura europea» o llamada también, cultura occidental.

Este constituyó el principio del fin de nuestras culturas originarias. Como todo lo nativo se conceptuaba como inútil, dañino e inconveniente para la vida «civilizada» que nos traían, entonces había que exterminarla y reemplazarla por la cultura «civilizada» de Europa.

Dicho a muy grandes rasgos, es así como los invasores logran desprestigiar y distorsionar la imagen de nuestras culturas originarias. Y como es lógico suponer, los posteriores descendientes criollos, mestizos en toda su gama de variabilidades, asumieron con valores irrestrictos las ideas predominantes implantadas por la visión civilizadora; a tal punto que dichos enfoques discriminadores y de prejuicios fueron trasladados muy eficazmente a las conciencias de los propios individuos pertenecientes a estas culturas originarias, a partir de lo cual se han hecho eco para seguir difundiendo a sus futuras generaciones, las inconveniencias de mantener una identidad indígena. Así es como los denominados indígenas empiezan a nominar sus pertenencias con sentimientos de prejuicio y desvalorización: a su lengua nativa, por ejemplo el Kichwa que fue

sagrada y de comunicación franca en América, lo llaman «yanga Shimi» que quiere decir, lengua que no sirve para nada; el término «runa» que significa hombre en toda la dimensión de la palabra y con alta espiritualidad, se le empieza a usar para denominar conceptos de muy baja categoría y llenos de estigmas como aquello de gallo runa, perro runa, para significar que se trata de símbolos desprestigiados, inútiles y despreciables.

Luego que la sociedad en general ha atravesado bien o mal todos estos procesos de evolución e involución como son, la conquista, la colonia, la república y ha llegado a la época contemporánea, ha empezado una dura etapa de reflexión y autocrítica, encontrando que lo perdido en esencia cultural ya sea de manera ingenua o conciente era su principal referente de evolución y desarrollo. Entonces, al no contar con otras salidas dignas ha optado por poner su mirada quizá en una de sus pocas posibilidades de reivindicación como es la interculturalidad que no es otra cosa que proponer un modelo de desarrollo integral a partir de la valoración de sus propias potencialidades.

Los rasgos fundamentales de esta interculturalidad que por cierto conviene a todos son en primer término la afirmación de su identidad consigo mismo

y con su propio entorno. Está en cierto modo determinado que solo aquellos que se reconocen y se valoran a sí mismo estarán en capacidad de ingresar a un proceso de interculturalidad. Una segunda instancia importante es la capacidad de reconocer los valores de los «otros» diferentes a él y respetarlos concientemente. Un siguiente aspecto importante constituirá la capacidad de comprensión y tolerancia a los «otros» de tal manera que esta habilidad y destreza, le pueda permitir su coexistencia en armonía y más bien en un óptimo aprovechamiento de las potencialidades existentes. Un último aspecto será la posibilidad de aplicar las concepciones de la diversidad y la interculturalidad no solo a los temas restringidos como son la relación entre individuos de culturas diferentes y dentro de esto dominados vs. dominantes, sino en los diversos campos aplicados ya sea a lo social, la salud, la economía, la cultura, las ocupaciones cotidianas, la ciencia, el arte, etc. Temas vivenciales que exigen ser tomados en cuenta de manera equitativa, puesto que en un contexto sociopolítico de democracia e interculturalidad todo tiene su valor ya sea relativo o universal.

Por otra parte, el enfoque de interculturalidad también prioriza el carácter de integralidad de la vida, puesto que es la visión estratégica que en el mundo an-

dino principalmente, ha dado paso a la formación y vigencia de culturas y sociedades con altos niveles de desarrollo y sentido humanista a diferencia de las actuales. En este sentido, la interculturalidad concebida como una posibilidad democrática de interacción de los pueblos culturalmente diversos pretende el impulso y desarrollo de la sociedad en su conjunto a partir de las riquezas y potencialidades de cada una de las culturas, provocando paulatinamente un proceso de convivencia basado en la armonía social y no en el egoísmo; siempre con la finalidad de buscar el mejoramiento de las condiciones de vida de la población sin privilegios de ninguna naturaleza.

CONTENIDO

Caracterización del enfoque.

Realidad de los pueblos culturalmente diversos.
Rezagos de un proceso socio histórico de dominación.
Las perspectivas de una equidad social.

Historia social y cultural de los pueblos.

Realidad de los pueblos culturalmente diversos.
Rezagos de un proceso socio histórico de dominación.
Ecuador y América pluriculturales.
Oposición Civilización - Salvajismo.

La interculturalidad, la participación social y la democracia.

¿Qué se entiende por interculturalidad?
Conflicto socio cultural por relación asimétrica.
Interculturalidad por Relación Cultural Igualitaria.
La Identidad Cultural como Base de Interculturalidad y de Equidad.

Rasgos de la interculturalidad en Otavalo.

Aspectos metodológicos para la aplicación de la interculturalidad.

Bibliografía.

CARACTERIZACIÓN DEL ENFOQUE

Realidad de los pueblos culturalmente diversos

En el contexto de las relaciones desiguales de la población, las instituciones varias y el Estado, aparecen interactuando bajo dos conceptos con igual o similar énfasis social.

Se trata de la equidad y la interculturalidad. Dada su complejidad, la equidad como dimensión amplia del desarrollo social, ha recaído casi exclusivamente en el ámbito de la subjetividad y el discurso político. En el caso de las Nacionalidades Indígenas o etnias para nuestro estudio, se prioriza a la interculturalidad como etapa previa para llegar a la equidad. Dentro de esta proposición, «para estos actores sociales, es decir, las Nacionalidades Indígenas, la interculturalidad no es simplemente un fenómeno postmoderno o cultural, es un desafío político y social, componente integral de un proyecto anticolonial dirigido a la construcción de un nuevo tipo de Estados y naciones» (Walsh, *Identidades # 20*: 133).

Aunque las estimaciones públicas generales ubican la pobreza nacional ecuatoriana en un 40 ó 50 %, existen grandes diferencias entre los diferentes es-

tamentos de la sociedad y principalmente dentro de la relación urbano-rural y los grupos étnicos.

Los estudios realizados por Agencias Internacionales como BID y el Banco Mundial determinan un 80 % con tendencia al crecimiento, de pobreza en los pueblos indígenas como el sector más pobre y marginado. «En todos los índices sociales, en comparación con la población blanco-mestiza, los indígenas siempre están posicionados al final del espectro como resultado y condición de más de 500 años de explotación económica, discriminación e injusticia social» (Walsh, *Identidades # 20*: 134). No obstante, continúan firmes las permanentes demandas de ser reconocidos no solo como ciudadanos comunes, sino como nacionalidades indígenas, lo que determina el carácter plurinacional de la sociedad ecuatoriana.

En concreto, debemos reconocer que si por una parte esta pluralidad cultural o multiculturalidad ha constituido una riqueza patrimonial, dados los grandes problemas y dificultades que estas poblaciones diversas tuvieron que atravesar a lo largo de la historia, principalmente desde la llegada de los europeos, esta condición favorable ha asumido la imagen y concepción de rezago social, consecuentemente, ha sido tratada como un elemento negativo para el desarro-

llo, bloqueándose una vez más las posibilidades de impulsar procesos de interculturalidad. Esto ha significado que los diferentes pueblos y nacionalidades que coexisten a lo largo y ancho del país, se encuentren sumidos en la pobreza, el analfabetismo y la marginalidad, como producto de un proceso socio histórico lamentable de dominación social y cultural durante varios siglos. No obstante las dificultades que experimentan, « los sectores de bajos ingresos de América Latina y el Caribe, a menudo recurren a su propia cultura para expresarse y afirmar su identidad, porque comúnmente son marginados en un mundo donde otros tienen más acceso a los medios de comunicación, a la influencia política y comercial»; (Kleymeyer, 1994: 40) este podría ser el caso típico de las poblaciones culturalmente diversas, las que de algún modo y para aliento de las futuras generaciones, cuentan con una significativa capacidad organizativa y de conocimientos que se traduce actualmente en una fuerza política importante a ser conducida técnica y concientemente.

En momentos de crisis social, «la privación sociocultural, que se manifiesta en el deterioro del sentido de identidad, la discriminación racial, la falta de autonomía étnica o la alienación respecto de las raíces culturales puede ser tan perjudicial y limitativa como las privacio-

nes materiales» (Kleymeyer, 1994: 40). Una situación que de manera solapada e irresponsablemente justificada por la sociedad y el Estado, constituyen las masivas migraciones de nuestros compatriotas a otros países del mundo, sin las debidas garantías y seguridades.

Rezagos de un proceso socio histórico de dominación

Hemos sido testigos presenciales que «la destrucción de los centros acumuladores de la memoria colectiva del grupo étnico trajo consigo la destrucción y pulverización de la memoria étnica global, y más tarde la aparición de una memoria centrada en la recordación y el registro de acontecimientos locales» (Bonilla, 1992: 78).

Así se puede entender el proceso por el cual un grupo social o una etnia fue poco a poco perdiendo su esencia cultural para sumarse a denominaciones distintas, cuyos rasgos culturales se manifiestan en la cotidianidad pero son ignorados o rechazados en los espacios de relación social, por lo menos en aquellos que exigen la vigencia de una identidad cultural.

Los cambios que más afectaron a la sociedad y cultura indias, fueron las sucesivas destrucciones de las instituciones políticas mayores y la transforma-

ción de los reinos indígenas que antes eran independientes, en comunidades indígenas o campesinas simplemente, es decir, fueron arrebatados de su poder y propias estructuras institucionales para convertirse en una comunidad trabajadora, sujeta a la explotación obligatoria en favor del dominador.

Uno de los objetivos de esta destrucción institucional fue la necesidad imperiosa, detectada por los extranjeros, de eliminar las relaciones entre pueblos para que se diera por terminada la solidaridad existente entre los pueblos de una misma etnia.

«A partir de 1530, las llamadas Repúblicas de Indios, gradualmente fueron organizadas en un sistema de gobierno modelado según el municipio español, con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y obligación colectiva de pagar tributo y proporcionar mano de obra a los conquistadores» (Bonilla, 1992: 74).

Cuando esto ocurrió se provocaron catástrofes sociales que aceleraron la descomposición de la población indígena bajo la consecuente adaptación a un modelo extraño de organización socio-política y administrativa.

«Hacia mediados del siglo XVIII, la mayoría de poblaciones indígenas con-

gregadas en los pueblos, había perdido la noción de pertenencia a una comunidad étnica más amplia, con excepción de los caciques e indios principales que estaban más integrados con el mundo exterior, particularmente con las autoridades civiles y religiosas españolas» (Bonilla, 1992: 83).

Por lo visto los estratos bajos de la sociedad indígena habían cedido más rápidamente a un proceso de pérdida de la identidad étnica, lo cual podría deberse a la fuerte dominación y presiones de tipo económico tributario a los cuales estaban sometidos de manera obligatoria, no así los de las clases dirigentes aunque fueran de las mismas etnias. Lo que trasluce claramente los cambios bruscos ocurridos en la identidad étnica hacia la conversión en otras formas como el mismo mestizaje, situación en la que disminuían significativamente dichas obligaciones.

A este respecto, se dice que «los indios y sus pueblos de hoy son el resultado de profundos cambios procesados a lo largo del período colonial y de los casi dos siglos de vida republicana» (Bonilla, 1992: 121).

Las perspectivas de una equidad social

Para la CONAIE (Confederación de

Nacionalidades Indígenas del Ecuador), máxima representante de los movimientos indígenas y sus bases, la interculturalidad se presenta como un elevado principio ideológico de reivindicación social. Así manifiesta que «el principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado Plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades» (Tribunal Constitucional, 2000)

Si bien se confirma la pretensión del fortalecimiento de las propias culturas indígenas, la propuesta política de la CONAIE va mucho más allá, hacia la conformación de un nuevo Estado Pluricultural y Plurinacional en un ámbito de interculturalidad que deberá desembocar necesariamente en la ansiada equidad social. A este respecto opinan entendidos en la materia como Galo Ramón: «a diferencia de las ideas anteriores que se centraban solo en los indígenas, los nuevos planteos están dirigidos al conjunto de la sociedad, aportando a la construcción de una propuesta 'civilizatoria' alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la de-

mocracia»

Según las propuestas de entidades organizacionales, la interculturalidad constituye un eje que atraviesa la dimensión nacional, pretendiendo servir como mecanismo estratégico y meta que persigue la real integración entre los ecuatorianos cuyo fundamento es el derecho e igualdad social, cultural, política y económica.

Dentro de las propuestas de interculturalidad, se generan tres temas fundamentales: la plurinacionalidad, los derechos colectivos y el Convenio 169 de la OIT.

Constituye un hecho conocido para la mayoría que hasta antes de 1990, año en que se produjo uno de los levantamientos más significativos de la población indígena en la época contemporánea de la República, los pueblos indígenas eran prácticamente ignorados e invisibilizados por el Estado, los políticos y la sociedad entera.

Es a partir de este año 90 y la acción del levantamiento que el Ecuador empieza a poner sus ojos y hasta sus esperanzas reivindicatorias en las ya denominadas nacionalidades indígenas, bajo tres hechos fundamentales: a) el que este sector poblacional había acumulado la mayor capacidad política del país en

base de la estrategia organizativa, b) que se trata de la masa poblacional más pobre del país e irónicamente, con las mayores potencialidades para enfrentar una crisis ya sea social, económica o política y, c) que ha atravesado, no intacta, pero aún estructurada, todo el proceso de dominación colonial a partir de la conquista, lo cual le hace acreedora de la mayor capacidad de resistencia y de persistencia en mantenerse como tal.

Al respecto, explica un representante indígena, «la plurinacionalidad no significa la creación de Estados paralelos, pero cuestiona el carácter uninacional del Estado ecuatoriano porque éste se fundamenta en la homogeneidad, es decir, en la pretendida existencia de una sola cultura nacional. La plurinacionalidad en cambio, se fundamenta en la diversidad, en el reconocimiento jurídico de las trece nacionalidades, en el diseño de un aparato estatal que responda a la diversidad sociocultural del país y garantice la participación del pueblo y la democratización del poder» (Revista Identidades # 20: 138).

Concomitante con lo planteado respecto de la importancia del reconocimiento como Estado pluricultural y plurinacional se prioriza también los derechos colectivos de los ecuatorianos. Bien cierto es que el Estado siempre ha promovido el derecho de los ecuatoria-

nos o naturalizados en él, pero, ha negado los derechos colectivos que los indígenas han mantenido por siglos como símbolo de su particularidad cultural.

Para el movimiento indígena, «los derechos colectivos junto con los derechos individuales permiten una relación intercultural social, política y jurídica con el fin de alcanzar la igualdad real de todos los ecuatorianos» (Identidades #20: 139).

El modelo de interculturalidad que tácticamente se estaría poniendo en práctica en el país, promueve la necesidad de utilizar los mecanismos de la socialización para que los grupos culturales diversos reivindiquen su cultura y logren ser respetados por la sociedad hegemónica. De esta manera, se podrá desarrollar la concepción de culturas no inferiores ni superiores, sino diferentes, las que en su proceso de crecimiento se apropian de algunos elementos de otras culturas para recrear y generar nuevos productos.

Este tipo de interculturalidad busca generar procesos de autonomía para desarrollar en el individuo, respeto por su cultura y por la de los otros grupos con los cuales tienen contacto. Por autonomía entendemos la posibilidad que tiene un grupo, de decidir de una manera libre, crítica y consciente, sobre su fu-

turo; decidir qué elementos de otras culturas incorporar y qué rechazar, en función de sus necesidades y realidades concretas.

Hablar de interculturalidad implica partir del conocimiento y respeto por la cultura propia, para estar en la capacidad de conocer, valorar y criticar las otras culturas. Cuando se habla de interculturalidad, se reconoce al indígena como miembro de la sociedad, que tiene derecho, como todos, a actualizarse en la tecnología del siglo, de forma pensada y funcional, y no impuesta.

La interculturalidad busca la posibilidad desarrollar en cada grupo social, la capacidad de decidir sobre el manejo de los recursos de su cultura y de otras culturas con las cuales se relaciona, así como el reconocimiento del pluralismo cultural y la transformación de las relaciones de poder que se han establecido entre las poblaciones indígenas y la sociedad hegemónica.

Este modelo de interculturalidad propicia la recuperación, revalorización, apropiación y generación de valores culturales, determinando que la relación de articulación entre las poblaciones indígenas y la sociedad hegemónica se efectúe en términos de intercambio de conocimientos, de respeto de sus características e intereses y reafirmación de su

identidad en el contexto dinámico y cambiante del mundo contemporáneo.

La dimensión de la revalorización supone, dar el valor que le corresponde a aquellas prácticas, conocimientos y saberes, organización social, objetos materiales y necesidades que se han venido reproduciendo en una cultura, de generación en generación.

En el contexto de una filosofía de interculturalidad no se propenderá al aislamiento social, por el contrario, es muy importante que se establezca una interrelación estrecha, ya que cada uno es un cúmulo de saberes y experiencias que se deben aprovechar adecuadamente. De ahí que aislarse es empobrecerse.

«Por generación se entiende que a través del aprovechamiento y apropiación de otros conocimientos, sumados a los suyos propios, se produzcan, conserven o transformen las prácticas culturales que le permitan subsistir y enriquecerse como grupo, estableciendo una verdadera relación de articulación con la sociedad hegemónica y reafirmando su identidad» (Barth, 1976: 16).

Desde la óptica teórico-práctica, este tipo de interculturalidad reúne las condiciones para ser aplicada en los procesos de relación multicultural y multiétnica con logros de desarrollo social im-

portante como lo han demostrado otros pueblos en el mundo.

HISTORIA SOCIAL Y CULTURAL DE LOS PUEBLOS

Ecuador y América pluriculturales

En el Ecuador, según la CONAIE, existen trece grupos socioculturales, llamados también nacionalidades indígenas. Cada uno de estos grupos independientemente el uno del otro, es propietario de un gran patrimonio cultural constituido por lenguas, tradiciones, cultura, cosmovisión y todo aquello que constituye la identidad de un pueblo, nación o nacionalidad. Se podría decir que hasta el momento se ha producido un tipo de coexistencia de estos varios grupos socioculturales tanto en Ecuador como en toda América, como si se tratara de existir el uno al lado del otro pero sin que ninguno de los dos sepa que el otro existe. Estas actitudes explicarían en algún modo el fraccionamiento de nuestras sociedades a pesar de constituir la misma esencia cultural con muy ligeras variabilidades. Pues, se diría que estamos en presencia de un conjunto de estigmas y prejuicios sociales y culturales que han logrado institucionalizar la discriminación en todo espacio y en todos los niveles de la sociedad.

Se conoce que entre otros objetivos,

la invasión Europea hacia América, era la de lograr un proceso de dominación que no deje huellas sobre el pasado cultural precolombino y para ello tuvieron que crear mecanismos efectivos de rivalidad entre los distintos grupos sociales y culturas haciéndoles imaginar sobre una inmensa variabilidad de situaciones de prestigio social, frente a los prejuicios que paralelamente se iban creando. En estas condiciones y bajo la protección de las leyes colonialistas, se legalizó e instituyó la fragmentación social en todo el proceso colonial, que luego pasó intacta a la época republicana y se mantienen los modelos de discriminación social y cultural como si fueran las mismas mentalidades coloniales de hace doscientos o trescientos años las que lo estuvieran sosteniendo.

Sin embargo, los últimos treinta años del siglo XX se han caracterizado por la presencia de cambios y evoluciones sociales y culturales verdaderamente sorprendentes, dentro de las que más se identifican estas últimas bajo la figura de alternativa para el mundo. En esta línea de reivindicaciones, «los estudios antropológicos han ido evidenciando la importancia de las persistencias de formas culturales y sociales en las comunidades indígenas, más allá de los procesos de simbiosis y sincretismo, que nos permiten hoy una comprensión mayor de la vigencia que estos aspectos tu-

vieron en los poblados indígenas a pesar de la reiterada omisión de quienes las veían con ojos distintos» (Gutiérrez, 1993: 10).

No obstante, y pesar de la presencia de un sinnúmero de elementos que caracterizan a la época actual con mayor tendencia hacia la comprensión y tolerancia de las diferencias socioculturales, los prejuicios asumidos y la baja autoestima de las poblaciones culturalmente diversas, han creado los espacios para reincidir con un fenómeno que desde siglos ha venido empujando a estos individuos a asumir las ideologías y la identidad cultural de la sociedad dominante como una medida efectiva de homogenización cultural y desaparecimiento de las culturas diversas. Al respecto nos refieren que este fenómeno llamado «aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente en su existencia a niveles variados de contradicción» (Aguirre Beltrán, 1992: 7 FCE).

Debido a múltiples factores ya sea de orden social, político, económico o cultural, hasta hoy no se han producido vínculos satisfactorios de interacción so-

cial entre los grupos culturales diversos coexistentes en nuestra sociedad. Por el contrario, se ha persistido en el privilegio de unos y en la discriminación de otros como un modelo común y hasta normal de relación en medio de la diversidad. De hecho que tales privilegios en nuestro caso ecuatoriano y por qué no decirlo latinoamericano estaban asignados por derecho histórico de conquista e invasión, para la corriente cultural organizada en torno a lo que fue la ideología dominante, es decir, la descendencia criolla y el mestizaje como única representante de la cultura nacional reconocida por el Estado y la sociedad, por razones de dominación. (Colombres, 1976: 30 / 32). Mientras que para referirse a las distintas culturas siempre se trató de reproducir la tradicional contradicción: civilización - salvajismo o barbarie reproduciéndose así la histórica denominación de salvajes o bárbaros, cuando los occidentales tenían que referirse a alguien diferente a ellos. De esta manera, la civilización conceptuada como sinónimo de progreso, urbanismo, tecnología; en tanto que lo nativo y lo diverso conceptuado como retraso e involución.

Mediante estos mecanismos de discriminación y exclusión los invasores occidentales, destruyeron la vigencia de las culturas precolombinas e iniciaron su proceso de dominación, imponiendo

modelos ajenos y desconocidos de desarrollo. Esta oposición civilización - salvajismo se constituyó en el eje de la predominancia del europeo sobre el nativo americano, a partir del imaginario civilizatorio construido por los occidentales, cuyos rasgos fundamentales para determinación o no de la condición de seres humanos, eran los siguientes:

- Vivir en metrópolis (ciudades-pobladas-urbanismo)
- Vestir al estilo rural español
- Profesar una sola religión representada por el catolicismo con fundamentos cristianos.
- Hablar la lengua de los cristianos (el castellano)
- Tener una afición innata por las riquezas (ambición)

Para justificar de manera fehaciente el carácter infrahumano de los pobladores originarios de América y afirmar su tesis sobre la dominación europea, «Sepúlveda se basa en cuatro razones principales: i) La gravedad de los delitos cometidos por los indios, especialmente por su idolatría y otros pecados contra natura; ii) La rudeza de sus ingenios, pues son gentes de naturaleza servil y bárbara, y, consecuentemente, obli-

gadas a servir a las de ingenio más refinado como son los españoles; iii) el fin de la fe, pues la sujeción es más cómoda para su predicación y persuasión ; y iv) Por la violencia de que unos hacen objeto a otros, matándolos para sacrificarlos y comerlos» (Bestard y Contreras, 1987: 117)

De conformidad con lo que nos plantean varios autores, entre ellos el mismo Colombres (1976), las grandes etapas del contacto entre las culturas diversas principalmente con la cultura occidental y la de sus futuros descendientes, han sido: i) choque cultural o conflicto, determinada por el enfrentamiento de esquemas diferentes de civilización y desarrollo que finalmente desembocó en los procesos de dominación y explotación conocidos, en perjuicio de los nativos americanos, ii) La segunda etapa un poco menos drástica que la anterior, denominada de aculturación, incorporación y asimilación del indio a la «cultura nacional» promovida fuertemente por las políticas de homogenización de la época inicial republicana hasta muy avanzada la primera mitad del siglo XX (Sáenz, 1982: 99); (Aguirre Beltrán, 1992: 45) (Gamio, 1973: Capítulo 7); y iii) finalmente, la etapa contemporánea, ubicada en una tendencia más democrática y participativa del pensamiento social, que se ha denominado interculturalidad y desarrollo social,

cuyo enfoque aparece como una relación necesaria entre las diversas culturas incluida la dominante, bajo los propósitos del reconocimiento y el respeto a la diferencia.

Esta tercera gran etapa de las relaciones interculturales que legitimamente debió haber empezado con el liberalismo de Eloy Alfaro, es decir, a inicios del siglo XX, dadas las condiciones de la mentalidad y los rezagos del colonialismo imperante que se había expandido con fuerza hacia la época republicana, empieza a provocar ciertos cambios a partir de los años 50, para hacerse más evidente en las décadas del 80 y 90 principalmente a partir del gran levantamiento indígena y popular de los años 90. Esta etapa se caracteriza por un masivo acceso de los niños y jóvenes indígenas a la educación, el surgimiento de organizaciones sociales indígenas muy representativas y algunos rasgos de sensibilidad en la sociedad nacional en la tendencia hacia el reconocimiento y valoración de las culturas indígenas como patrimonio cultural importante de la sociedad ecuatoriana. Producto de esta apertura de la sociedad hacia las culturas dominadas, se empieza a visualizar actitudes de respeto, reconocimiento y valoración al «otro», además de un proceso incipiente de intercambio y socialización del conocimiento entre las diversas culturas en contacto, interme-

diado permanentemente por una actitud de recelo, inseguridad y desconfianza del blanco - mestizo hacia la población diversa. Finalmente y cuando ya se han desarrollado algunos niveles de confianza, reconocimiento y autoestima sobre las identidades diversas que en esencia somos los mismos ecuatorianos en un grado aún no calculado de intercambios culturales inconscientes, se ha iniciado la negociación de espacios de significación comunes, sin renunciar a las culturas y tradiciones respectivas.

LA INTERCULTURALIDAD, LA PARTICIPACIÓN SOCIAL Y LA DEMOCRACIA

¿Qué se entiende por interculturalidad?

La interculturalidad se la concibe actualmente como la dinámica articulación entre los grupos étnicos internamente y con la sociedad hegemónica, en la búsqueda permanente de un espacio armónico de interrelación social que promueva a futuro procesos importantes de descentralización y participación social en condiciones más equitativas.

Funciona como mecanismo de valoración sociocultural de toda la diversidad poblacional existente e incorpora la posibilidad de apropiarse de los conocimientos, saberes, experiencias y

tecnologías en forma mutua entre las diversas culturas en contacto, con la finalidad de propiciar un desarrollo más integral y socialmente equilibrado.

La interculturalidad busca generar un cambio de actitud a nivel de los grupos en conflicto y favorecer el respeto mutuo a través de la eliminación progresiva de los prejuicios sociales existentes y el reconocimiento de las culturas diversas como diferentes, a las cuales hay que respetar. En consecuencia, «la interculturalidad se opone a la aculturación extrema y a la asimilación de estas poblaciones a la cultura dominante» (MEN-PRODIC, 1990: 134). «La base del desarrollo intercultural debe ser el reconocimiento a la diferencia de las culturas, a la alteridad, no asimilable del otro» (Wulf, 1993: 117)

El concepto de interculturalidad coloca en igualdad de condiciones a las culturas nacionales diversas. Sin embargo, tales condiciones de igualdad no existen en la práctica. Por el contrario, las relaciones existentes revelan intereses sociales distintos e incluso contradictorios. Debe entenderse como una noción que supera aspectos referidos a la opresión nacional y a la explotación social. Por otro lado, es preciso reconocer que no todos los sectores de la sociedad nacional están en condiciones de dominantes.

En nuestro medio, «no hay sino tantas comunidades como realidades socio-históricas diferenciadas. El problema radica en mostrar la diversidad en la unidad y en la historia.» (Moya, 1992: 38-39)

CONFLICTO SOCIO CULTURAL POR RELACIÓN ASIMÉTRICA.

En la historia han existido contactos entre culturas que, lejos de favorecer una relación armoniosa, se han inclinado por el rechazo de los rasgos y características socioculturales de las poblaciones diversas para asimilarlos por presión al esquema dominante. Este es el caso del modelo de interacción desigual que ha tendido a la dominación, aculturación e integración de las poblaciones indígenas a la homogenización, lo cual, no debería tipificarse como un caso de interculturalidad, sino más bien de conflicto. Así, han sido generalmente los procesos impositivos de aculturación promovidos desde el mismo Estado o por instituciones religiosas, educativas o de desarrollo, las que han culminado su tarea con el etnocidio o la extinción étnica.

Afortunadamente para los pueblos discriminados y socialmente minoritarios, algunos sectores institucionales y organizaciones de desarrollo han empe-

zado la búsqueda de su acercamiento al comprender y valorar la existencia de cosmovisiones diferentes.

Interculturalidad por Relación Cultural Igualitaria

El proceso de interculturalidad promueve la necesidad de utilizar los mecanismos de la socialización para que los grupos culturales diversos reivindiquen su cultura, eleven su autoestima y logren ser respetados por la sociedad nacional. De esta manera, se podrá desarrollar la concepción de culturas no inferiores ni superiores, sino diferentes, las que en su proceso de crecimiento se apropian de algunos elementos de otras culturas para recrear y generar nuevos productos culturales.

Este tipo de interculturalidad busca generar procesos de autonomía para desarrollar en el individuo, respeto por su cultura y por la de los otros grupos con los cuales tienen contacto. Por autonomía entendemos la posibilidad que tiene un grupo de decidir de una manera libre, crítica y consciente, sobre su futuro; decidir qué elementos de otras culturas incorporar y qué rechazar, en función de sus necesidades y realidades concretas.

Hablar de interculturalidad implica partir del conocimiento y respeto por la

cultura propia, para estar en la capacidad de conocer, valorar y criticar las otras culturas. Cuando se habla de interculturalidad, se reconoce al individuo culturalmente diverso como miembro de la sociedad, que tiene derecho, como todos, a actualizarse en la ciencia y la tecnología, de forma pensada, funcional, y no impuesta.

La interculturalidad busca desarrollar la capacidad de cada grupo social, de decidir sobre el manejo de los recursos de su cultura y de otras culturas con las cuales se relaciona, así como el reconocimiento del pluralismo cultural y la transformación de las relaciones de poder que se han establecido entre las poblaciones culturalmente diversas y la sociedad nacional.

Este modelo de interculturalidad propicia la recuperación, revalorización, apropiación y generación de valores culturales, determinando que la relación de articulación entre las poblaciones culturalmente diversas y la sociedad dominante se efectúe en términos de intercambio de conocimientos, de respeto de sus características e intereses y reafirmación de su identidad en el contexto dinámico y cambiante del mundo contemporáneo.

La dimensión de la revalorización supone, dar el valor que le corresponde a aquellas prácticas, conocimientos y sa-

beres, organización social, objetos materiales y necesidades que se han venido reproduciendo en una cultura, de generación en generación.

En el contexto de una filosofía de interculturalidad no se propenderá al aislamiento social, por el contrario, es muy importante que se establezca una interrelación estrecha, ya que cada uno es un cúmulo de saberes y experiencias que se deben aprovechar adecuadamente. De ahí que aislarse es empobrecerse.

«Por generación se entiende que a través del aprovechamiento y apropiación de otros conocimientos, sumados a los suyos propios, se produzcan, conserven o transformen las prácticas culturales que le permitan subsistir y enriquecerse como grupo, estableciendo una verdadera relación de articulación con la sociedad hegemónica y reafirmando su identidad».(Carrioni, 1990: 148 – 155).

Desde la óptica teórico-práctica, este tipo de interculturalidad reúne las condiciones para ser aplicada en los procesos de relación multicultural y multiétnica con logros de desarrollo social importante como lo han demostrado otros pueblos en el mundo.

La Identidad Cultural como Base de Interculturalidad y de Equidad

La pertenencia étnica es un tipo de adscripción categorial que clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica, supuestamente determinada por su origen y su formación étnico-cultural. «En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman los grupos étnicos. Los rasgos que se toman en cuenta no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas» (Barth, 1976: 15).

Las diferencias étnicas pueden obedecer, por un lado a señales o signos manifiestos, que por lo general son el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda, o un modo general de vida, acompañado de ciertos rasgos fenotípicos. De otro lado, se consideran también las orientaciones de valores básicos como de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación de los miembros de un grupo. «Pertener a una categoría étnica implica ser una persona con determinada identidad básica, con derecho de juzgar y ser juzgado de acuerdo con normas pertinentes para tal identidad» (Barth, 1976: 15).

El hecho de que un grupo conserve

su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia a dicho grupo y consecuentemente la fidelidad identitaria.

No obstante la variabilidad de criterios y principios que pueden existir respecto de la identidad étnica, ésta constituye un rasgo muy importante al momento de definir las políticas de relación intercultural con otros grupos culturales, ya que el producto de dicha relación será más positivo en tanto y en cuanto los criterios de adscripción o auto adscripción a un determinado grupo sean más sólidos y firmes.

En situaciones en que interactúan individuos de culturas diversas, un logro importante sería el fortalecimiento de lo particular de cada cultura, de cada expresión cultural; de modo que no sean sacrificadas en beneficio de pretensiones simplemente universalistas o folclóricas. «La variedad cultural es una característica que merece ser conservada, porque además la supresión de la propia particularidad cultural produce más bien sensaciones negativas y agresividad en vez de abrirse a las dimensiones de la otra cultura» (Wulf, 1993: 120).

RASGOS DE LA INTERCULTURALIDAD EN OTAVALO

En este contexto, conviene hacer una rápida proyección y aproximación de los conceptos e ideas anteriores, a lo que en la práctica está ocurriendo en Otavalo, con referencia a la interculturalidad.

Otavalo es un pueblo precolombino con funciones político administrativas muy importantes en la época colonial y actualmente convertido en centro de comercio internacional y de las más diversas relaciones culturales. En su área administrativa incorporaba al pueblo cayambi, los caranquis, los otavalos y pastos, estos últimos ubicados en la actual frontera entre Ecuador y Colombia.

En el espacio actual de Otavalo interactúan las etnias o grupos socioculturales mestizo e indígena en porcentajes similares y muy pocas familias de la cultura negra que han llegado en condición de migrantes ya sea de la costa o de los valles serranos.

Como lo explica Mario Conejo, el actual alcalde de la ciudad de Otavalo, en un artículo que escribió hace unos 10 años más o menos, las relaciones interétnicas en Otavalo han sido muy conflictivas en perjuicio de los indígenas y mediante la sobrevaloración de lo blanco mestizo. Estas mismas relaciones conflictivas también las explica la au-

tora Villavicencio en su libro «Relaciones Interétnicas en Otavalo» escrito alrededor de los años 60 – 70 del siglo XX.

A partir de la conquista europea, se estableció que la cultura de los conquistadores era la superior y por tanto civilizada, mientras que las de los indígenas eran inferiores, diabólicas y salvajes a las cuales «había que civilizarlas y evangelizarlas para que por lo menos vayan pareciéndose en algo a sus amos».

Esta misma imagen de prestigio de la cultura foránea y de desprestigio de las culturas nativas, se mantuvo e institucionalizó en la colonia, luego en la república y se diría que se mantiene hasta la época contemporánea por el hecho de que la mayoría de nuestra población conserva una mentalidad colonizada.

En Otavalo, estas dos culturas mayoritarias en población han evolucionado de manera paralela pero indiferente y separada. Así es como por ejemplo el indígena otavaleño apela a su habilidad y sabiduría artesanal del tejido para producir lo que sabe hacer y busca su mercado nacional e internacional, sin que nadie le dé la mano, es decir, ni propios ni extraños, sino de manera autosuficiente y privada. El Estado y las instituciones hicieron caso omiso de este esfuerzo, hasta cuando se percataron que

se trataba ya de un pueblo con relativo éxito y es cuando por lo menos, decidieron tomarlo en cuenta como un modelo de progreso económico individual.

No obstante la discriminación y la indiferencia por parte de la cultura dominante, la contribución de la economía otavaleña en la dinamización económica de todo Otavalo y principalmente de aquellos que viven de la oferta de servicios, ha sido sin duda, enorme. Pero esto no ha estimulado suficientemente para que bajen los niveles de discriminación social por ser culturalmente diferente, sino que ha sido la propia persistencia del indígena y su propia autoestima la que le hace triunfar y exigir, además, sus derechos como cualquier ciudadano, en el sentido de recibir el mismo trato y beneficios sociales.

De otro modo, se entiende que en nuestras sociedades ya profundamente individualizadas poco o nada ha importado que un sector social se esté debatiendo en la pobreza. Lo triste y paradójico de esto es que la cultura indígena también ha seguido la misma lógica individualista y con ello está contribuyendo a fortalecer el sistema globalizador.

Como lo verifican autores contemporáneos, la desvalorización de la cultura indígena por parte de propios y extra-

ños, a lo largo de toda la colonia, la república, hasta bien entrado el siglo XX, ha dejado huellas profundas en la conciencia de las poblaciones, los unos con su complejo de superioridad aún persistente y los otros de inferioridad también evidentes. Los años 60 y 70 del siglo XX, se caracterizan por la presencia de fenómenos reaccionarios en contra de la discriminación social, provocados por una serie de factores como son la ciudadanización, la elevación de las condiciones de vida del indígena, el ingreso a los centros educativos y ciertas aperturas por parte de algunas personalidades de la cultura dominante.

Cabe destacar que no obstante el despegue en el crecimiento económico por parte de la población indígena, su enfoque no fue integral y holístico sino totalmente fragmentado, tendiente al puro economicismo y la ampliación de las brechas entre indígenas pobres y ricos. Es decir su mejoramiento económico no se tradujo en mejoramiento de las condiciones de vida dentro del concepto humano.

Sin embargo, se podría inferir que estos procesos de cambio económico en los indígenas contribuyen a dinamizar las relaciones entre indígenas y mestizos, puesto que los unos tienen el dinero y los otros los servicios. De alguna manera, aunque dentro de un contexto

de confrontaciones, ambos sectores sienten que son útiles para las finalidades económicas, pero solo hasta ahí. Por lo demás las cotidianidades continúan separadas a excepción de un bajo porcentaje de indígenas y mestizos (pobres principalmente) que empiezan a vincularse a las familias indígenas con argumentos y propósitos diversos.

De modo que las resistencias a la diversidad sociocultural continúan con los mismos argumentos separatistas, a tal punto de que se permiten planificar usos totalmente separados por ejemplo de discotecas, canchas de básquetbol, lugares de esparcimiento y otros espacios, reflejándose así un sentido de reconocimiento mutuo pero dentro de un modelo de rechazo recíproco, como quien manifiesta «si te reconozco, pero eres mi oponente por varias razones», por lo tanto mantente lejos de mí. En el fondo de estas actitudes sigue presente la filosofía de la exclusión social creada, madurada y fortalecida en la historia.

De otro lado, constituye un hecho de primordial importancia entender que existen bajos niveles de identidad cultural tanto en indígenas como en mestizos, lo que a futuro obstruiría el establecimiento de una interculturalidad, pero la mayor debilidad lo experimentan los segundos debido a factores ideológicos conceptuales - históricos y prin-

principalmente a que el mestizaje es una cultura recién en formación con una edad menor a los 500 años; muy tierna en relación a la indígena que goza de una condición milenaria. No obstante, en las dos culturas existe la tendencia a una fácil aculturación. En la cultura indígena ocurre con frecuencia porque este era un mecanismo de salvación en relación a las cargas de explotación y en la mestiza por su relativa inseguridad frente a lo identitario indígena.

A pesar de los fenómenos discriminatorios y separatistas existentes, en la cultura mestiza se manifiesta una fuerte tendencia hacia una progresiva indigenización, determinada ya por los símbolos e imágenes positivas que ha ido logrando esta etnia, por la necesidad de aprovechamiento de la figura folclórica o porque en realidad se empiezan a compartir espacios similares como en la música, la alimentación, las fiestas, los estudios, la política, etc. Pero sigue latente también un proceso creciente de mestización por parte de los indígenas no tanto en referencia a querer asumir la identidad de la cultura mestiza, sino en cuanto a asumir los contenidos, la lengua, la economía, la religión y las formas de vida empezando por la distribución espacial de la casa.

Está claro que el proceso creciente de elevación económica del indígena

otavaleño ha incidido en el mejoramiento de su imagen y autoestima, sin embargo, no es un crecimiento integral como lo exigiría un enfoque de desarrollo. Este mismo crecimiento, aunque fragmentado, ha promovido el crecimiento económico a través de un modelo autogestionario, donde el Estado poco o nada ha tenido que hacer. Concomitante con todo este crecimiento, se ha iniciado también un proceso de estudios e intelectualización de algunos miembros indígenas, lo cual parece convertirse en una constante de mejoramiento académico aunque todavía en bajos porcentajes.

Otro aspecto de suma importancia en este proceso de construcción de la interculturalidad es el de la identidad. Se evidencia un bajo nivel en este campo, como consecuencia de una necesidad prioritaria de interrelación con la cultura dominante, pero en este tramo interpreto que **no se está provocando un proceso de interculturalidad, sino de una nueva dependencia de la cultura dominante. Ya que la interculturalidad implicaría tener como base una fuerte identidad en la diversidad y una enorme sensibilidad de respeto al otro enmarcados en la necesidad de una profunda interacción a partir de las diferencias.**

Tampoco sería conveniente confun-

dir el hecho de la presencia de varias culturas ya sea por motivos turísticos u otros con un proceso de interculturalidad generalizada. Este rasgo lo que si alimentaría es una simple convivencia pero no una interculturalidad.

De los antecedentes expuestos, se desprende que **en Otavalo aún no existirían espacios de interculturalidad, sino de relaciones interétnicas en condiciones de inequidad, donde se mantienen los prejuicios socioculturales en doble vía y cada sector étnico cultural se guarda solo para alimentar sus hipocresías**, cuando lo lógico sería que se socialice para arribar a consensos a través de una adecuada planificación.

ASPECTOS METODOLÓGICOS PARA LA APLICACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

En primera instancia, cabe resaltar que el tratamiento de la interculturalidad, a juzgar por sus modelos y concepciones que maneja, no constituye un hecho solo de actualidad, sino que se remonta a épocas muy pasadas de la historia en que también se experimentaron hechos de discriminación social por razones étnicas principalmente. Así lo ratifica el historiador peruano Espinoza Soriano, quien además, nos invita a reflexionar sobre la necesidad de otorgarle un análisis más realista a todas las culturas pre-

colombinas en el sentido de no mitificarlas como poseedoras de los máximos atributos de organización y buenas relaciones entre pueblos, sino, tomarlas como sociedades con los mismos defectos y aberraciones actuales solo que contextualizadas en el tiempo.

En un segundo momento sería muy importante consensuar en que las necesidades de poner en práctica mecanismos de interculturalidad, surgen como en nuestro caso de la presencia de una serie de problemas y dificultades de dominación y explotación creadas por determinadas sociedades en perjuicio de otras y que como tales, al institucionalizarse se han convertido en procedimientos normales que las sociedades a través de sus leyes inclusive las han ratificado como normas de control social correspondientes a un determinado modelo sociopolítico.

En un tercer momento, habría que identificar también que las ideas, los prejuicios, los conceptos y mentalidades sobre la discriminación social por cualquiera de las razones ahora existentes, no son un atributo solo de las personas como tales y no creer que transformando la manera de pensar de esas personas ya estaríamos solucionando el problema. No sería así porque estas ideas separatistas, de cualquier grupo que provengan, se encuentran en el am-

biente social, institucional y en toda una relación sociohistórica de una población que mantiene confrontaciones. Entonces, al identificarse como una situación estructural, las soluciones también tienen que tender a ser estructurales, de manera que se desechen de una vez las pretensiones de que la interculturalidad es solo un asunto de indios o negros. Muy por el contrario, debido a las dificultades de convivencia social, han sido precisamente los indios, negros y las otras variantes étnicas, las que con mayor dedicación han desarrollado prácticas de interculturalidad, en tanto que las culturas vinculadas al poder institucional o estatal, casi lo ignoran. Consecuentemente, las políticas más intensivas de interculturalidad deberán ir dirigidas, en el caso ecuatoriano a los sectores sociales blanco – mestizos, pero sin descuidar su fortalecimiento en las culturas diversas.

Definitivamente, se piensa que la aplicación de políticas de interculturalidad, recaen en el cambio significativo de mentalidades y actitudes con relación al «otro» diferente a los demás en sus dimensiones culturales.

El otro punto importante radica en la identificación de que la interculturalidad no se limita solamente a la relación entre las culturas diversas, sino que, se refiere también a la relación entre las

que se les puede calificar de dominadas y de éstas con las culturas de poder. Adicionalmente, tampoco este proceso termina con la simple relación social y cultural; tiene su ámbito de acción y de operación en los distintos temas que forman parte activa de la cotidianidad formal e informal de los seres humanos. Esto significaría que estará presente en la alimentación, en la salud, en la recreación, en la política, en la economía, en la educación, en la ciencia, en las concepciones pedagógicas, en la filosofía, en la relación familiar, etc, etc.

De esto se desprende que trabajar por la interculturalidad al menos a nivel universitario y educacional en general, implica cubrir muchos campos de la actividad humana para cambiar actitudes, concepciones, relaciones, con la finalidad de mejorar los espacios de esas relaciones sociales y contribuir a superar los rezagos que propician situaciones de pobreza e indigencia a naciones íntegras como la nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación*, México, 1992.
- AGUIRRE PALMA, Boris, *Religión, Religiosidad y Ética Indígena en los Andes Ecuatorianos*; en: CIENCIA ANDINA II, 1990, Quito.
- ALVARSSON, Jon Ake, *Etnicity in Latinoamérica*; en Revista N° 19, IADAP.
- BARTH, Fredrik, (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México 12 D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BONILLA, Heraclio, *Los Conquistados, 1492 y Población Indígena de las Américas*, Ediciones Librimundi, Bogotá – Colombia, 1992.
- CARRIONI, Gina, *Interculturalidad*, en: MEN-PRODIC, ETNOEDUCACION, Bogotá, 1990.
- CIPCA, Bolivia, 1991, (Referencia para los Andes).
- Constitución de la República del Ecuador*, junio 1998.
- COLOMBRES, Adolfo, *La Colonización Cultural de la América Indígena, Ediciones del Sol*, Quito, Ecuador, serie Antropológica, 1976.
- DE LA TORRE, Luis, *Poligrafiados sobre Interculturalidad y Desarrollo Local Municipal*, 2001.
- ECUARUNARI, Julio de 1999, *Ley de Comunidades Indígenas del Ecuador*.
- ENDARA, Lourdes y DE LA TORRE, Luis, *Lógicas Culturales y Educación Ambiental*; PROBONA, Quito, 1997, se tomó un fragmento completo de esta investigación que en partes es del mismo autor.
- EPSTEIN, A.I., *Ethos and Etnicity*, London, Tavistock, publications Ltd, 1974;

en *Identidades* (Revista) IADAP, N° 19.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *Los Incas: Sociedad, Economía y Estado en la Era del Tahuantinsuyo*, Perú, 1987

ESPINOZA, Manuel, *Los Mestizos Ecuatorianos*, Centro de Estudios Guamán Poma de Ayala, Quito – Ecuador, 1998.

Estimaciones últimas del Estado y Congresos de las Organizaciones Indígenas.

ESTERMAN, Josef, *Filosofía Andina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998.

GONZALES, Justo, *La Evangelización de la Religiosidad Popular Andina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1990.

GODENZZI, Juan, (comp..) *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, Centro Bartolomé de las Cajas, Cuzco, Perú, 1996.

HETTNE, Bjorn, *Etniska Konflikter och internationella Relationer*, Stockolm; en Revista N° 19, IADAP.

KLEYMEYER, Charles David, *La Expresión Cultural y el Desarrollo de Base*, Abya Yala, Quito, Ecuador, 1994.

MOYA, Ruth, *Interculturalidad y Educación Bilingüe*. En *Pueblos Indígenas y Educación*, Nro. 22, Quito, PEBI-ABYA-YALA, 1992.

OJEDA SEGOVIA, Lautaro, *La Descentralización en el Ecuador*, Ediciones Abya Yala, Quito 2000.

Revista N° 20, *Identidades*, IADAP. Lima – Perú, 1967.

STUTZMAN, Ronald, *El Mestizaje*, en: *Transformaciones culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*, Norman Whitten, (comp.) Quito, 1993.

WALSH, Catherine, *Interculturalidad en el Ecuador: Visión, Principio y Estrategia Indígena para un Nuevo País*; en revista IDENTIDADES N° 20.

WULF, Cristoph, *Conceptos Básicos del Aprendizaje Intercultural*, en: *Pedagogía Intercultural Bilingüe*, Fundamentos. Quito, Abya Yala, 1993.

RABEY, MERLINO y GONZÁLEZ, Trueque, *Articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los andes centrales*, Revista Andina año 4, julio de 1986.

CONEJO, Mario, *El indígena otavaleño urbano*, en: ALMEIDA, José, *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, serie Pueblos del Ecuador 4, Ediciones Abya Yala, Quito, 1995.

VILLAVICENCIO, *Relaciones Interétnicas en Otavalo*.

COSTALES, Piedad y Alfredo, *Los Señoríos del Norte andino del Reyno de Quito*, Colección Ecuador Mestizo, volumen I, 1993.

Documentos varios sobre relaciones interétnicas e interculturalidad contemporánea.

**IMPLICACIONES SOCIO-
CULTURALES DE LAS MI-
GRACIONES INDÍGENAS EN
EL NORTE DE ECUADOR**

Magdalena Śniadecka-Kotarska
Instituto de Estudios Internacionales
Universidad Łódź

Los indios otavalo constituyen uno de los pocos grupos étnicos latinoamericanos que durante la última década han logrado llegar a una posición económica fuerte gracias a los procesos de modernización iniciados por el grupo mismo. Las transformaciones profundas, a las que, en consecuencia, fueron sometidos los otavalos no significan la pérdida de su cultura tradicional. Por el contrario, se observa el proceso de fortalecimiento de identidad, que acompaña a los procesos de modernización. En realidad esto significa la sustitución del sentimiento de pertenencia étnica definida, por las formas más amplias de la conciencia panindígena.

El artículo discute el papel de las migraciones de carácter comercial (venta de artesanías) de alcance nacional, continental e intercontinental, contemplados como el elemento principal causante de cambios.

Las reflexiones presentadas nos llevan a cuestionar la idea aceptada según la cual las migraciones laborales y la modernización de las sociedades étnicas tradicionales siempre implican la pérdida de cultura propia, la desorganización social y la asimilación dentro de la cultura nacional.

El presente artículo se basa ante todo en los resultados de las investigaciones de campo llevadas a cabo por la autora en mayo-junio de 1993 y en septiembre-octubre de 1995, dentro del marco del proyecto « La formación de la identidad nueva en la sociedad pluralista de Ecuador» dirigido por el profesor A. Posern-Zielinski. El proyecto, lo realiza el equipo americanista del Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan, del cual la autora forma parte.

**1.1. EL ÁREA DE LA INVESTITI-
GACIÓN**

El área abarca el cantón Otavalo que

se encuentra a 100 Km al Norte de la capital de Ecuador, Quito, en la provincia de Imbabura. La denominación Otavalo se refiere tanto al cantón, como a la ciudad, y a la región geográfica, es decir al amplio valle alrededor de la ciudad, como al grupo étnico. La ciudad de Otavalo constituye el centro administrativo y comercial de la región. A pesar de que se encuentra cerca de 15 Km del ecuador, su situación en la altura de 2 500 m.s.n.m. determina el clima suave y templado. En el área de 600 km² viven cerca de sesenta mil personas, entre la población blanco-mestiza y la indígena.

Los elementos que distinguen los dos grupos consisten en: el idioma, la indumentaria, tipo de organización social y cultura.

La mayor parte de la población la constituyen los indígenas, cerca de 40 mil personas, agrupados hasta hace poco en comunidades agropecuarias. En el 80% de estas el tejido artesanal ha sido la ocupación complementaria de sus integrantes. En las comunidades situadas en la cercanía de la ciudad, el número de artesanos fue mayor que en las comunidades más alejadas. En la ciudad, hasta hace poco vivían casi únicamente los blanco-mestizos, quienes ocupaban todos los cargos de importancia en la administración, en el transpor-

te, comercio y en los servicios. Los indígenas constituían solo un 10% de la población, siendo empleados principalmente en el servicio doméstico.

1.2 La tradición de tejido

Las tradiciones del tejido tienen su arraigo en las sociedades precolombinas. Se mantuvieron en la época de la Colonia y en la República. Los españoles situaron en los alrededores de Otavalo más de diez obrajes, que funcionaron gracias a las labores obligatorias de los mitayos, convirtiéndose en el símbolo de explotación de la población indígena. Su situación no cambió durante la República.

El trabajo en las manufacturas textiles, odiado en el pasado, con el tiempo empezó a aportar ciertos beneficios a los que lo desempeñaban. Los productos se iban vendiendo a los intermediarios mestizos o en los mercados semanales de Otavalo.

2.1. MIGRACIONES

El fracaso de numerosos planes de ayuda y de promoción, considerados por las autoridades como parte del proyecto de la modernización del país, basado principalmente en la capitalización y en el individualismo, ideas contradictorias a los principios de la vida

comunitaria, junto con la presión demográfica y la escasez de tierra han contribuido a que en el cantón de Otavalo, tal como otras regiones de la sierra, se intensificaran las migraciones de la población rural hacia las ciudades. Aunque las causas del movimiento migratorio fueron parecidas a las que motivaban migraciones en toda América Latina, sus efectos para los otavalos fueron distintos a los observados entre otros grupos étnicos.

2.2. Etapas de la migración

En la migración de los otavalos se puede distinguir tres etapas, marcadas por los factores siguientes:

- * Período y motivos de viajes
- * Las formas de su organización
- * El lugar de destino
- * La duración
- * La finalidad en el uso de la ganancia
- * Efectos para los migrantes y para sus familias que se quedan en Otavalo.

La primera etapa abarca los años setenta, la segunda los ochenta y la tercera los noventa.

El análisis de los factores enumerados arriba indica cómo iba cambiando de carácter el movimiento migratorio. Señala también el papel fundamental de

la migración en la evolución de la conciencia de los migrantes.

A. La primera etapa de la migración

Las dificultades económicas, falta o escasez de recursos para mantener la familia constituían los principales motivos de las migraciones. La población indígena, teóricamente bilingüe, y en la práctica con conocimiento precario del español, no era capaz de organizar sus viajes. Fueron los mestizos los que aprovecharon la coyuntura. Sirviendo de intermediarios, organizaban salidas hacia Quito y Guayaquil, por lo general sin haber determinado tipo de trabajo, o el lugar de estancia.

El grupo más numeroso entre los migrantes lo constituían niños entre 10 y 18 años. Casi todas las familias decidían mandar a través de los intermediarios uno o dos niños. Se empleaba a los varones como obreros no calificados en la construcción, a las hembras como sirvientas o chicas de limpieza. Los contactos con los niños que estaban trabajando eran reducidos o cesaban. En realidad a los niños no se les pagaba nada explicándolo por altos costos de vida o informando que el dinero se iba mandando a los padres, lo que se hacía pocas veces.

El segundo grupo, según el número de integrantes, comprendía a los jóvenes entre 18 y 20 años, quienes también usaban servicios de los intermediarios. Disponiendo de más fuerza y mayores posibilidades en cuanto a ejecución del derecho al pago y al alojamiento, pronto empezaron a independizarse, cambiando lugares de residencia y buscando empleo legal por cuenta propia, lo que les daba una posición de más ventajas. En esta época los otavalos encontraban empleo en las empresas tabacaleras, alimenticias o textiles. El sueldo fijo o determinado les permitía mantener contactos con las familias. Visitaban las comunidades, mandaban una parte del dinero ganado o mercancías que en las grandes ciudades resultaban mucho más baratas que en Otavalo, donde los vendedores mestizos subían precios de forma incontrolada. La mayoría de los migrantes de la primera oleada, a pesar de los planes iniciales de residencia temporal en la ciudad, quedaban allí permanentemente.

B. La segunda etapa, los años 80

Al parecer los indígenas sacaron conclusiones de las experiencias de la primera oleada migratoria. En la segunda etapa sus salidas adquirieron otra forma organizativa. Renunciaron a los servicios de intermediarios, mestizos. Ha

cambiado también la finalidad de las salidas. El grupo principal lo constituían también los jóvenes, motivados por los intereses económicos, pero entendidos de otra manera que en la etapa precedente. Esta vez las migraciones no se veían como posibilidad de sobrevivir; se contemplaban como la posibilidad de mejorar la situación económica mucho más rápido que permaneciendo en el cantón natal. Las salidas se realizaba gracias a contactos directos con miembros de las comunidades, primos, familiares mas cercanos o lejanos, residentes en las ciudades desde hace tiempo, y adaptados a las condiciones de vida urbana. Fueron los que desinteresadamente adoptaron el papel de intermediarios, buscando alojamiento para los recién llegados y ayudándoles a conseguir el empleo, seleccionado, según las condiciones ofrecidas y de por lo menos un año. Se daba preferencia a empleos en las fábricas textiles, donde los otavalos se distinguían entre los demás trabajadores por su capacidad de aprendizaje del oficio. La familia decidía sobre quien iba a migrar según el criterio del conocimiento del español y la habilidad en el tejido.

El segundo grupo fue constituido por niños, esta vez traídos con el propósito de mandarlos a escuelas. Sus parientes residentes en la ciudad los mantenían.

Los niños desempeñaban trabajos eventuales, a menudo vendiendo en las calles la artesanía enviada por sus padres, siendo la educación el principal motivo de su estancia en la ciudad.

El tercer grupo se componía de artesanos quienes venían a la ciudad por una o dos semanas, con el fin de vender su mercancía. Los parientes residentes en la ciudad les ayudaban con el alojamiento, informaciones sobre el transporte urbano, y los mejores lugares de venta, los precios.

Las ganancias se invertían de dos maneras. Unos invertían en la organización de empresas propias en la ciudad, tales como servicios de transporte, servicios de comercio, primero entre la ciudad de residencia y Otavalo, después con otras ciudades, servicios gastronómicos a pequeña escala, tiendas para la población indígena. Otros invertían en las comunidades de origen comprando terrenos, o en la ciudad de Otavalo. Esta vez, les ayudaban los parientes que se quedaron en Otavalo, a los que se les mandaban una parte del dinero ganado.

En este momento la migración empezó a tener alcance nacional. Aparte de Quito y Guayaquil abarcó también las ciudades del sur del país, ante todo Cuenca y Loja. Algunos de los migran-

tes de esta época empezaron a regresar a Otavalo. Invertían el dinero y sus experiencias en el comercio de artesanías en el exterior. Empezando por el sur de Colombia el norte del Perú, ampliaron sus mercados, abarcando con sus actividades el área completa de los países vecinos, y después a Venezuela, Bolivia, Argentina. Las salidas en grupo de varias personas duraban dos o tres meses. Eran obligaciones pesadas por las incomodidades del viaje en autobús y por los peligros, se daban casos de atracos en los que perdían todo el dinero ganado en el camino de regreso. Por lo tanto, pronto se han producido cambios en la organización de los viajes. Salían grupos más numerosos, por lo que se contaba con seguridad mayor. Se repartían los quehaceres: unos se ocupaban del transporte, otros de la venta, y otros de la organización de la estancia. Con el tiempo unas cuantas personas se quedaban en el país y en la ciudad seleccionados. Estaban encargadas de prestar ayuda a otros grupos, fuera de las relaciones familiares.

C. La tercera etapa, los años noventa

En la tercera oleada migratoria cambiaron considerablemente las proporciones entre los grupos de migrantes enumerados anteriormente. Cesaron por completo los viajes de obreros mien-

tras creció la oleada de migrantes que viajaban con artesanía, adquiriendo los viajes una de las dos formas siguientes:

- * Viajes cortos de uno o varios días a Quito
- * Viajes al extranjero de varios meses de duración y a distancias considerables.

El comercio nacional y exterior con los países vecinos llegó a basarse en cargas mandadas desde Otavalo. Los viajes al exterior se convirtieron en viajes aéreos intercontinentales, abarcando primero a los países de Mesoamérica, luego a Estados Unidos, Canadá y a los países de Europa Occidental. En la actualidad se realizan también viajes a África Central y Oriental y al Oriente Medio. Muchas de las familias realizan de 2 a 4 viajes anuales.

Las ganancias se invierten según las preferencias siguientes, enumeradas en el orden de importancia: inversiones en los talleres propios que se van convirtiendo en empresas modernas, costos de viajes aéreos y de cargas de mercancía, educación de los niños, compra de bienes raíces en la ciudad, compra de medios de transporte y comunicación, equipo para la casa, compra de tierra.

3.1. Las experiencias de los migrantes

Los indígenas que salían dentro de la primera etapa de salidas pasaban por un choque cultural. Para la gente que provenía del campo y que tenía la experiencia de trabajos agrícolas, el trabajo en la ciudad era difícil. No tenían donde vivir, a veces no contaban ni con el lugar donde dormir. No conocían condiciones, derechos ni reglas, por lo tanto quedaban sometidos a la explotación económica.

Las dificultades de comunicación, el estilo de vida y de comportamiento distintos, otro tipo de religiosidad de los mestizos aportaban al sentimiento de alienación y a la enajenación de los indígenas. Otavalo difería de otros grupos por su comportamiento solidario: se ayudaban unos a otros independientemente de la comunidad que provenía cada uno. Trataban de organizar una vida paracomunitaria en las condiciones urbanas. Indudablemente dos factores han tenido importancia para su comportamiento: la distancia reducida entre Quito y Otavalo, lo que permitía mantener contactos intensos y las habilidades de tejedores. La capa de artesanos migrantes que avanzaban rápido y llegaba a posiciones más altas que los demás desempeñó el papel decisivo en la transformación de la conciencia de

los otavalos. La paradoja de la historia consiste en el hecho de que los obrajes, siendo por siglos símbolo de explotación y pobreza, al final del siglo XX han motivado fenómenos que parecían imposibles. Transformaciones decisivas de la visión del mundo, que fueron efecto de nuevas oportunidades económicas, han provocado procesos de modernización acelerados motivados desde abajo, manteniendo el etnodesarrollo de los otavalos.

3.2. El modelo de vida de los migrantes

La vida de los migrantes ha tenido que cambiar en las condiciones urbanas. Las decisiones accidentales sobre alojamiento común que al principio resultaban del sentimiento de estar perdido, del miedo y de la costumbre de llegar a la ciudad en grupos, a medida que pasaba el tiempo se convertían en decisiones conscientes. El alojamiento común en grupos de 8 a 15 personas ha facilitado la adaptación al medio nuevo, haciendo posible la transformación paulatina del sistema de conciencia.

En las condiciones de la vida doméstica se han podido mantener ciertos valores de la cultura propia, usando el quechua, intercambiando opiniones con personas que compartían experiencias semejantes, recordando el pasado en-

tre todos, y haciendo planes para el futuro. El mantenimiento de una parte de solidaridad y de responsabilidad comunitaria les daba a los indígenas un mínimo de seguridad, de la cual estaban privados otros migrantes. Permitían mantener, después del trabajo, la indumentaria y la forma de alimentación tradicionales. Las decisiones se tomaban entre todos, entre los que se resolvían los problemas. Se compartían deberes como compras, la preparación de comidas, la limpieza, ayuda en la búsqueda o cambio de trabajo. Por períodos se mantenían materialmente a los privados del empleo y a los recién llegados. La única diferencia en comparación con las comunidades dejadas en Otavalo consiste en que cada uno dispusiera de la mayoría de sus ganancias individualmente, destinando solo algunas cuotas al hogar común.

El entendimiento entre los cohabitantes asegura el bienestar psíquico, lo que ha tenido importancia para el destino de los migrantes. Las bases para el cambio de la percepción, valoración y desarrollo de conciencia fueron diferentes que entre los demás grupos alienados. Los trabajadores indígenas fueron tratados de la misma forma como los mestizos. En la ciudad no funcionaba el sistema asimétrico, según el cual un mestizo siempre está en la mejor posición que un indígena. Los migrantes

jóvenes, hasta hace poco campesinos y a la vez artesanos, con más facilidad que otros se adaptan a las condiciones de trabajo, cambiando los telares de pedal, bien conocidos, a los automáticos eléctricos, pasando del uso de tejidos naturales al de los sintéticos.

Para los indígenas otavalo el tejido formaba parte de su vida cotidiana, por lo tanto el trabajo en las empresas textiles no les resultaba tan difícil como a otros migrantes provenientes del campo. Como trabajaban mejor, se los valoraba mejor y se los distinguía. Con el tiempo el proceder del otavalo se convirtió en una ventaja, los administradores de las fábricas y de los talleres textiles pronto supieron apreciar los talentos de la gente de aquella región.

La observación y después la participación en huelgas y en las organizaciones sindicales constituyeron otra experiencia importante, constituyendo una buena escuela para los futuros creadores de organizaciones indígenas, donde pudieron aprender otro tipo de solidaridad, unidad y capacidad de actuar que el dominante en las comunidades. La comunidad urbana fue el primer lugar de planeación, formación y cumplimiento de ambiciones más amplias que las tradicionales.

Los emigrantes no perdían su relación

con las comunidades. Con regularidad visitaban a las familias y participaban en fiestas. Todos los acontecimientos importantes en la vida los pasaban entre los familiares cercanos, de la forma a la que estaban acostumbrados. Las bodas, los bautizos, los funerales, se celebraban únicamente en Otavalo. Los indígenas de la región no contraían matrimonios mixtos. Seguían con la ceremonia tradicional del salto de agua de Piojosa, participación a la cual tenían derecho solo los otavalo de sangre pura. Con el tiempo algunos festejos se iban adaptando a las condiciones urbanas, según las necesidades de los que no podían salir de Quito, permaneciendo allí temporalmente o viviendo allí, administrando negocios gastronómicos propios, servicios de transporte, tiendas u otros negocios a pequeña escala.

En los barrios satelitales, donde vivían los otavalo, los festejos de Inti Raymi, organizados de la misma manera que en las comunidades, con desfiles callejeros, bailes y música y con los brindis tradicionales y comida, se convirtieron en una oportunidad para invitar a la gente de otros grupos étnicos, que no están bien organizados, y por consiguiente aportaron al establecimiento de contactos mutuos mas cercanos.

El surgimiento de la primera organización panindígena Llactapura, que de acuerdo con el nombre agrupaba a la gente de aldeas y campos, tenía mucha importancia en la segunda etapa de la migración. En las reuniones semanales se discutían problemas y se establecían formas de ayuda a escalas más amplias.

Estos encuentros no solo ayudaban a la integración de diferentes grupos étnicos sino también creaban un canal formal del flujo de información acerca del tema de las tradiciones locales y contribuían a la adaptación exitosa y a la participación activa en la celebración de festejos urbanos, tales como el Día de la Raza. La exhibición pública de lo indígena constituía una novedad a escala nacional.

Llactapura desempeñó también un papel importante durante las huelgas en la fábrica Vicuña, de 1983. La cuestión de heridos y muertos y los abusos de la policía se hubieran callado si no fuese por las actividades de la organización indígena, entre otras. Las autoridades han calmado la protesta en Quito, pero Llactapura la trasladó a Otavalo, organizado entierros solemnes de las víctimas. La solidaridad que unía a círculos cada vez más amplios de indígenas hizo patente en ellos mismos, muchos problemas quedaban sin haber sido notificados y varios derechos de

ellos mismos que no se respetaban.

Aparte de las formas nuevas de organización se realizaba otro fenómeno importante. Se insistió en enviar a escuelas a la generación más joven. La vida paracomunitaria en las ciudades se iba desarrollando. Los obreros mayores, adaptados, se ocupan de los jóvenes, quienes estaban estudiando, participaban activamente en las etapas siguientes de su formación, controlaban la disciplina y por lo general cubrían los gastos.

Este modelo de vida no separaba a los jóvenes de la tradición. En el sentido modificado participaban en la vida de las paracomunidades urbanas, donde cíclicamente se repartían los deberes y se cumplían con ellos frente a la comunidad. La observación de los problemas cotidianos de los hermanos y parientes fortalecía lazos de solidaridad y movilizaba al estudio. Los jóvenes fueron conscientes tanto de los costos de su educación como con las esperanzas que la comunidad en Otavalo y en la ciudad tenía en ellos.

El vivir juntos no provocaba conflictos internos. Los trabajadores, por un lado tienen el sentido de valor propio, gracias a las calificaciones profesionales propias, por el contrario están más conscientes de su responsabilidad por

el destino de los jóvenes quienes viven con ellos, que en la época de su vida en el campo, donde la comunidad amplia asumía el deber semejante. Por la misma razón entre los otavalos urbanos pocas veces aparecían el problema del alcohol, tan difundido entre otras capas migrantes. La organización social de los inmigrantes otavalos conservó muchos elementos importantes de la tradición. Se evitaba dentro del grupo el vicio de la holgazanería, observado entre los mestizos y criticado por los indígenas.

Los otavalo, de manera bien pensada y consciente invertían en los miembros más jóvenes de la comunidad, sabiendo que podían lograr más que las generaciones mayores. Ellos, pese a la edad 20-25 años tuvieron el impacto decisivo en la ampliación de contactos con otros grupos urbanos, no solamente con el proletariado. Los contactos con la población de origen judío que apreciaba la laboriosidad de los otavalos y con los extranjeros (ante todo norteamericanos) trajeron como consecuencia, entre otras, las primeras becas aniversarias para los jóvenes indígenas.

Los jóvenes que estudian siguen manteniendo el contacto con las comunidades. Una vez por semana, o por lo menos una vez al mes aparecían en Otavalo, ayudaban a sus familiares económi-

camente, vendiendo en las ciudades la artesanía, trayendo mercancía y entablado las relaciones necesarias en el comercio.

Los indígenas que vivían en las ciudades cambiaban, siendo a la vez agentes de cambio en sus comunidades. El surgimiento de las organizaciones indígenas tanto en las ciudades como en el campo se hubiera realizado de otra forma si no hubiese sido por las observaciones de organizaciones sindicales y de huelgas en las ciudades. La insistencia en el cumplimiento de tareas propuestas, inmunidad a la corrupción, resistencia frente a intentos de fragmentación, son rasgos que se manifiesta en las actividades posteriores de las organizaciones indígenas, que sobrepasaron los límites locales.

El estrato de alumnos y trabajadores que vivían en Quito se convirtió en la fuerza de inspiración e iniciación de los cambios modernizadores en todos los aspectos de la vida de las comunidades. Ese movimiento de base casi no ha sido notado de las comunidades. La sociedad nacional parece sorprenderse al ver algunos efectos de las actividades de las comunidades rurales, ya que no nota iniciativas anteriores, realizadas paulatinamente que determinaban las continuidades de cambios, cada vez más rápidos iniciados anteriormente por

los migrantes.

4.1 La modernización de las comunidades en el cantón Otavalo

El cambio de actividad económica y de organización de la producción ha sido el efecto principal de las migraciones. La transformación consistía en el cambio de las jerarquías de actividades. Se han abandonado las tareas agropecuarias sustituidas por la producción artesanal, y el control del proceso de producción y de distribución.

Como los indígenas, al contrario de los expertos nacionales e internacionales en los asuntos del desarrollo, evaluaron las posibilidades de la distribución a nivel nacional como limitadas, expandieron sus actividades hacia los mercados de los países vecinos o cercanos, donde la producción artesanal no estaba bien desarrollada, tales como Chile, Argentina, Venezuela. Luego pasaron con sus ventas a los Estados Unidos, Canadá y Europa. Actualmente, el área de sus actividades se extiende desde Moscú hasta Tel Aviv y Cape Town.

Los viajes requieren tanto ánimo como recursos financieros, indispensables para pagar los vuelos, cuyos costos al principio los cubrían comunidades enteras o familias. Muchos de los

migrantes de hoy provienen directamente de las comunidades, «saltando» la etapa intermedia de la vida urbana en Ecuador. Sus primeros viajes fueron al extranjero. Al crear posibilidades de obtener ganancias considerables, cada vez más personas optan por viajes de duración definida entre 3 y 6 meses, realizados en grupo de 5 a 8 personas, con la carga que llega a pesar hasta 2 toneladas. La organización de la empresa también queda definida. En el lugar de destino se compran vehículos, se visitan unos cuantos países, se alquilan apartamentos usados por grupos que se turnan. Para hacer la venta más atractiva, los comerciantes se juntan con músicos. Las ventas callejeras son las más efectivas, ya que permiten cambios de lugar rápidos y ahorran tiempo.

Logrando éxito financiero los vendedores transeúntes se convierten en modelos para los demás, a los que les proporcionan información e indicaciones concernientes a los viajes.

Los indígenas siempre están bien informados, a menudo mejor informados de las oficinas de turismo, sobre cambios de tarifas especiales temporales, posibilidades de rebajas de costos de transporte de la mercancía, etc.

La escala del fenómeno demuestra el

hecho de que en Otavalo, una ciudad ecuatoriana de más de diez mil habitantes existen oficinas de 5 líneas aéreas (KLM, Iberia, Delta, Lufthansa, Avianca) y 5 oficinas de transporte de carga, todos establecidos para satisfacer la demanda de los indígenas locales. Es a través de estas últimas que las familias que quedan en casa envían la mercancía, según el pedido detallado realizado por los parientes que están en el extranjero, vía telefónica.

Los indígenas están bien organizados y son flexibles en sus actividades. Como la producción manual, cara y de gran consumo de tiempo no alcanzaba, empezó la producción mecanizada, de los materiales industrializados, a los que se les daba rasgos indígenas y se los sometían al canon estético propio. Las formas las estimula el mercado, así que se preparan de acuerdo con la demanda (chalecos y carteras para los europeos).

Hoy en día los artesanos, aunque sigan denominándose a sí mismos de esta manera, ya no desempeñan solamente el papel de productores. Ante todo son empresarios y comerciantes excelentes.

Invierten sus ganancias ante todo en la modernización de los talleres, compran máquinas modernas (antes de producción norteamericana, ahora italiana

y alemana), edificios, hoteles, tiendas, etc.

Los talleres a menudo se van transformando en pequeñas fábricas, que emplean de unas cuantas personas hasta decenas de trabajadores. Los principios de su organización constituyen un ejemplo de la transformación indígena del capitalismo. En su mayoría los talleres conservan el carácter familiar y se basan en relaciones de parentesco. Las relaciones por tanto no tienen la estructura vertical, sino la horizontal. Según los indígenas, esta última es más fuerte y más efectiva.

La distribución de ganancias e inversiones se decide de la forma tradicional, comunitaria, lo que constituye el ejemplo de la unión de lo tradicional con la modernidad. El dinero queda colocado en las cuentas bancarias de todo el mundo, ante todo en los bancos norteamericanos y alemanes.

4.2. Cambios del modelo de vida de los artesanos.

Los artesanos actuales provienen de comunidades de las cuales se separan con el consentimiento de otros miembros, migrando y cambiando de ocupación. El cambio del lugar de residencia, es decir el traslado a la ciudad no significa la eliminación de la comuni-

dad y asimilación en el lugar nuevo, que afecta al estrato de los migrantes más jóvenes en la primera etapa.

Los artesanos que se ocupan de la distribución son por lo general hombres, pocas veces acompañados de mujeres. Todas las familias experimentan éxito económico en esta época. La decisión sobre el traslado a la ciudad se toma también en familia, comprando entre todos, casas vecinas. Además, las comunidades enteras tratan de ubicarse en los mismos barrios de la ciudad, o hasta en las mismas calles, lo que contribuye a la conservación de lazos tradicionales.

El traslado a la ciudad y las migraciones temporales cambian la estructura de contactos sociales. Las relaciones entre hombres y mujeres se han transformado significativamente. Las mujeres retoman deberes tradicionales masculinos, se ocupan de arreglos con la administración local y con otras instituciones, toman las decisiones concernientes a la producción y la controlan en períodos de ausencia de los hombres. De sus actividades depende en gran parte el éxito de los que salen (expedición de la mercancía) y el comercio en el lugar.

Sin dejar las ocupaciones domésti-

cas tradicionales las mujeres dirigen el negocio, lo que les da mayor independencia que antes. Tienen la influencia fundamental en los contactos tanto con los mestizos como con las comunidades abandonadas, es decir en la continuación de la tradición. También son ellas las que controlan la educación de sus hijos. Son ellas las que aceptan o rechazan las novedades traídas del mundo por sus maridos. A pesar del tradicionalismo del que se las acusa, resultan ser muy flexibles en la adopción de otros patrones de consumo, añadiendo lo moderno a la tradición. Invierten en baños, electrodomésticos, aparatos audio—video, teléfonos celulares y coches, que facilitan contactos con las comunidades indígenas y agilitan el comercio.

Una parte de dinero la colocan en las cuentas bancarias, destinado una parte a la educación de los hijos, invirtiendo en colegios, escuelas bilingües y estudios en el extranjero.

5.1. El papel de las migraciones en los cambios de identidad.

A la modernización de vida de las capas de artesanos la acompañaban cambios fundamentales de conciencia, y en consecuencia la formación de una identidad nueva. En lugar del complejo de lo indígena surgió el sentido de

valor propio. Los migrantes artesanos demuestran su «otredad» de la que se sienten orgullosos, no solo en relación con sus vecinos más cercanos, sino también frente al mundo blanco-mestizo. Al contrario de los mestizos están conscientes de que han subido en la jerarquía social y han formado una clase media nueva, que amenaza el monopolio de los mestizos.

5.2. Bilingüismo

Se presta mucha atención al bilingüismo, hasta al trilingüismo. El quechua es el idioma básico, enseñado y utilizado en los hogares familiares. A pesar de protestas de los indígenas no se lo enseña en las escuelas por falta de maestros profesionales. Los niños inician su educación a la edad de 7 años en las escuelas bilingües, donde aprenden el español y el inglés que se usan en contactos fuera de la comunidad. Los hombres que salen con artesanías disponen de vocabularios y manuales y, dentro del marco limitado, saben comunicarse en cinco o hasta en siete idiomas.

5.3. Intentos de mantener el acervo cultural.

La capa nueva de indígenas urbanos, en especial las mujeres, se preocupan por el mantenimiento de la indumenta-

ria tradicional. Los hombres subrayan su identidad conservando tres elementos: el pelo largo trenzado, el sombrero y el poncho. Se presta mucha atención a la participación en las fiestas comunitarias, aunque el carácter de la participación ha cambiado, ya que cada vez más se trata de financiarlas y de no desempeñar cargos tradicionales.

Los contactos con los migrantes, que por medio de conversaciones telefónicas están informados de todos los problemas de la comunidad y de la familia, son muy importantes. Se envían también videocasetes y fotografías.

5.4. Relaciones interétnicas.

Los contactos étnicos y nacionales han cambiado decididamente. Las migraciones intercontinentales y la cantidad de naciones conocidas inducen comparaciones. Las experiencias adquiridas se aplican a la solución de los problemas internos, principalmente en contactos con los blanco-mestizos. Los indígenas están conscientes del cambio de su mentalidad, otro estilo de vida y comportamiento. Perciben las desventajas del modelo mestizo, aunque hasta hace poco trataban de imitarlo. Las mujeres indígenas son más emancipadas que las mujeres mestizas, su opinión sobre el machismo es muy crítico, perciben de otra manera el papel

de los niños en la familia y las formas de su educación.

La capa de artesanos–migrantes ha tenido impacto fundamental al cambio de identidad. Como el primer grupo ha criticado la actividad de algunas organizaciones políticas indígenas acusándolas de corrupción y promoción de programas imposibles de realizar.

Los amplios contactos con el mundo exterior, a través de los migrantes, contribuyen al surgimiento de una identidad nueva definida en categorías panandinas, panindígenas, pero propias, que unen las tradiciones regionales con la vida contemporánea.

APROXIMACIÓN A LA ECONOMÍA OTAVALEÑA Y SU IMPACTO CULTURAL

Oscar Rosero de la Rosa
Universidad de Nariño
Pasto, Colombia

Ninguna cultura está exenta de las influencias de ideologías dominantes ni de sus propias contradicciones, y tampoco las podemos considerar como culturas auténticas o puras como si hubiesen subsistido totalmente aisladas.

El interrogante apunta a definir qué factores influyen sobre la cultura indígena otavaleña en su coyuntura económica respecto a su forma de producción y qué factores determinan su autenticidad. Si lo que compra el turista es lo que el indígena usa en su hogar y más aún si pudiésemos determinar el valor simbólico de esos productos, para quiénes los elaboran.

Las culturas populares abarcan muchos y diferentes espacios inmersos en el sistema dominante: el capitalismo, la sociedad de consumo. Trataré de analizar cómo se afecta el modo de producción de artículos artesanales aquejados por la industrialización, la demanda de estos por parte de turistas que sin reparar en la gente, sino en lo exótico, o en el símbolo del rezago cultural, deja sus dólares en la feria sabatina de Otavalo. No se trata de un reconocimiento en la mayoría de las ocasiones, sino más bien de una evasión de su propio egoísmo. Pero esta coyuntura es suficientemente aprovechada por el indígena otavaleño para transformar, reconstruir y asegurar la continuidad de su pueblo.

De la observación de varios frentes de la cultura popular de la región de los lagos como: el centro artesanal de San Antonio de Ibarra, el trabajo en cuero de Cotacachi y su fiesta de la Jora, la feria de Otavalo y sus fiestas del Yamor. Muchos talleres artesanales, dispersos y heterogéneos de la zona; analizaré algunos aspectos que confirmarán la hipótesis planteada, intentando llegar desde la dinámica de estas comunidades a la significación de esa producción artesanal y a sus efectos culturales.

En esta reflexión sobre la economía

otavaleña abarca aspectos sociales, filosóficos y políticos como elementos constitutivos de un proceso complejo donde se involucran: productores, comerciantes y consumidores, haciendo posible la confluencia de grupos humanos que por diferentes intereses adquieren sus productos artesanales y observan sus fiestas y ritos; no sin afectar el destino y futuro de sus valores como la autenticidad, obligado a dejar paulatinamente la producción manual y creativa, acondicionando sus necesidades espirituales y materiales, reelaborando planes en el contexto histórico religioso que los proyecta hacia otra forma de desenvolvimiento económico y cultural.

PRODUCCIÓN ARTESANAL, CAPITALISMO Y SUS CONSE- CUENCIAS

La cultura indígena otavaleña sufre un proceso de absorción progresiva e inevitable por el capitalismo. Este hecho evidente afecta el sector artesanal y atenta contra su existencia misma, al cambiarse las técnicas de fabricación y los motivos visuales de origen indígena por sistemas de producción en serie y representaciones propias de sociedades industriales.

La función tradicional de las artesanías, que consiste en propiciar obje-

tos para el autoconsumo de las comunidades indígenas, se transforma por la demanda que sobre ese producto ejercen, especialmente de otros países. De esta manera, las artesanías, como las fiestas y otras manifestaciones populares, subsisten y crecen porque cumplen funciones en la reproducción social y la división del trabajo necesaria para la expansión del capitalismo.

Las razones por las cuales la producción artesanal es la base de la economía indígena en Otavalo y sus regiones circundantes, está asociada a varios factores, inherentes al desarrollo capitalista y responsables de que el número de artesanos crezca y su producción para uso interno vaya empequeñeciéndose respecto del excedente empleado para comercialización externa. Sin pretender una enumeración exhaustiva, mencionaré los cuatro principales campos en que se localizan las causas de esta transformación: las deficiencias de la estructura agraria, las necesidades del consumo, el estímulo turístico y la promoción estatal.

La principal fuente de recursos en las economías campesinas, el cultivo de la tierra, está organizado en unidades mínimas de producción (minifundio), cuyo tamaño no permite usar toda la fuerza de trabajo del grupo familiar durante todo el ciclo agrícola. La tec-

nología rudimentaria, a menudo prehistórica o colonial, junto con la mala calidad de las tierras, contribuye a que gran parte de la producción agrícola alcance únicamente para el autoconsumo. El excedente se entrega al mercado en tales condiciones de explotación que no da nunca a los pequeños campesinos ingresos de importancia. Los problemas del campo en todos los países latinoamericanos se agravan. Los minifundios resultan cada vez menos rentables, los precios de muchos productos agrícolas se deterioran en relación con los industriales, el acelerado crecimiento demográfico vuelve insuficientes las tierras para dar trabajo a toda la población campesina. Esta pauperización expulsa a un gran número del campo, y aumenta la mano de obra desocupada.

Dado el carácter empobrecido y estacional de la producción agrícola, las artesanías aparecen como un recurso complementario apropiado y en algunos pueblos como en el caso que me ocupa, se convierten en principal fuente de ingresos. Sin requerir gran inversión en materiales, ni maquinaria, ni formación de fuerza de trabajo calificada, aumentan los ingresos de las familias rurales, mediante la ocupación de mujeres, niños y hombres en períodos de inactividad agrícola.

Desde la perspectiva del Estado, las artesanías son el recurso económico e ideológico para limitar el éxodo campesino. La irrupción constante en los medios urbanos de un volumen de fuerza de trabajo que la industria no puede absorber, agrava las ya inquietantes deficiencias habitacionales, sanitarias y educativas.

La expansión del mercado capitalista, su reorganización monopólica y transnacional, tiende a integrar a todos los países, a todas las regiones de cada país en un sistema homogéneo. Este proceso «estandariza» el gusto y reemplaza la alfarería o la ropa de cada comunidad por bienes industriales idénticos, sus hábitos distintivos por los que impone un sistema centralizado, sus creencias y sus representaciones por una iconografía de los medios masivos: el mercado de plaza cede su lugar al supermercado, la fiesta indígena al espectáculo comercial.

Pero simultáneamente, las exigencias de renovar una y otra vez la demanda no consienten que la producción se estanque en la repetición monótona de objetos uniformados. Se recurren por tanto, innovaciones en la moda y a la resignificación publicitaria de los objetos.

En esta dinámica capitalista, está in-

mersa la producción y comercialización de «lo artesanal», con un doble movimiento de consumo. Por un lado, la ropa y los objetos domésticos de origen indígena son cada vez menos usados en las sociedades campesinas, porque los reemplazan artículos industriales más baratos o atractivos por su diseño y sus connotaciones modernas. Pero, la producción artesanal, es reactivada gracias a una creciente demanda de objetos «exóticos» en las ciudades del Ecuador y del extranjero. Esta estructura aparentemente contradictoria muestra que también en el espacio del gusto, lo artesanal y lo industrial, lo «tradicional» y lo «moderno» se afectan recíprocamente.

El atractivo que significa lo «étnico» especialmente para el turista extranjero, ha hecho de Otavalo un centro de comercialización de artesanía de diferentes regiones del Ecuador que encuentran mejores posibilidades de venta, bajo el aparente sello de «hecho en Otavalo». La autenticidad de estos productos entendida como la expresión de la personalidad de un pueblo, se ve afectada en el caso otavaleño por la creciente internacionalización del pueblo indígena que al vivir en otros países buena parte del año dedicado al comercio, se vuelve cada vez más ciudadano «del mundo», y por la presión capitalista de renovar el producto para indu-

cir el consumo, en lo que Alberto Beltrán denominó «arte neoprehispánico». Neo y pre: la ironía, más que un juego lingüístico, surge de las contradicciones reales que la especulación mercantil suscita en la producción artesanal.

De lo artesanal como de todo hecho cultural, se puede decir que no debe interesar principalmente por su belleza, su creatividad o su autenticidad, sino lo que Ciresse llama «su representatividad sociocultural», o sea por el hecho de que indican los modos y formas con los que ciertas comunidades han vivido la vida cultural, para cuya comprensión nada mejor que la definición de Brecha: «Popular es lo que las grandes masas comprenden, / lo que recoge y enriquece su forma de expresión/ es lo que incorpora y reafirma su punto de vista/ es aquello tan representativo de la parte más progresista de su pueblo, que puede hacerse cargo de conducción y resultar también comprensible a los demás sectores del pueblo/ es lo que partiendo de la tradición, la lleva adelante/ lo que transmite al sector del pueblo que aspira al poder, las conquistas del sector que ahora sustenta».

BIBLIOGRAFÍA

EHRENREICH, Jeffrey. *Contacto y Conflicto*. Otavalo: IOA. 1989.

LEBRET, Iveline. *La vida de Otavalo en el siglo XVIII*. Colección Pendoneros. Otavalo: IOA. 1981.

JONES, Emrys y otros. *Geografía Universal*. Madrid: Ediciones Nauta S.A. 1982

SARANCE. Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. IOA. Nos: 21, 18, 17. 1995.

CONCEPCIONES MESTIZAS DEL INDÍGENA URBANO EN OTAVALO¹

Esben Leifsen
Instituto de Antropología Social
Universidad de Oslo, Noruega

INTRODUCCIÓN: ¿POR QUÉ LOS MESTIZOS?

Del título de esta ponencia pueden surgir por lo menos dos preguntas: ¿por qué tratar sobre los mestizos² en el seminario «El indígena entre lo rural y lo urbano»? ¿En qué pueden aportar las concepciones mestizas sobre el indígena en la comprensión del proceso de urbanización? Me atrevo a sostener que como vecinos de los indígenas en Otavalo y como contraparte étnica en un conflicto permanente, las interpretaciones de los mestizos de su relación con los indígenas, de la tradición indígena y de los cambios sociales y culturales, constituye una forma de conocimiento importante que rodea a los indí-

genas en el contexto de la ciudad. Este conocimiento puede dar nuevas perspectivas sobre el modo como los mestizos conciben y se refieren a los indígenas que han logrado éxito económico.

Pero hay además otra razón que puede hacer interesante escribir sobre los mestizos con algunas pocas excepciones, la mayoría de la literatura social de Otavalo se concentra en los indígenas, escrita e interpretada por no indígenas. De acuerdo a una buena parte de esta literatura, son los indígenas los que están cambiando y la tradición indígena la que está en peligro de desintegración. Muy poco se ha escrito sobre los mestizos bajo esta perspectiva. En esta ponencia quisiera así articular una voz casi no analizada en el conflicto étnico en Otavalo.

En la presentación de algunas concepciones sobre el indígena consideraré un período de 20 años y me referiré a ideas contrastantes sobre el indio otavaleño. Primeramente presentaré dos perspectivas antropológicas de 1973 sobre la comunidad indígena de Otavalo. La una visión describe al indígena como una persona organizada y estrechamente ligada a comunidades cerradas, los refugios. Según esta argumentación, de carácter marxista-nacionalista, estas comunidades se encuentran en

la periferia, aisladas de la vida del desarrollo de la nación (es decir, de la sociedad mestiza). Las influencias externas, consecuencias del contacto con la metrópoli, ponen en marcha procesos de cambio que trastornan la estructura social igualitaria de estas sociedades y, también, la condición de equilibrio en las praxis tradicionales de los indígenas. Sin embargo, entretejida en esta visión está la idea, paradójica y opuesta, de desarrollar a las comunidades indígenas, para lo cual es necesario integrarlas a la tradición mestiza. Así pues, parecería que la marginación social y económica es una premisa para la conservación de la identidad indígena. Ya que según esta posición sólo en la comunidad de origen el indígena puede afirmar su vinculación étnica. Alejarse del lugar de origen significa, al mismo tiempo, distanciarse de la «cultura» auténtica, lo cual implica aculturación.

Una visión sobre los cambios en Otavalo, opuesta a ésta, elige enfatizar una continuidad histórica en estas sociedades indígenas. Esta perspectiva parte del supuesto que situaciones de contacto en diferentes formas de organización social y de racionalidades económicas. Esta dinámica de adaptación está relacionada con el principio de utilización de diversos nichos ³, y con la capacidad de los indígenas otavaleños

de manejar e integrar los cambios.

En la segunda parte del artículo, discutiré algunos aspectos de un discurso⁴ mestizo sobre el indígena rico en la ciudad de Otavalo, material que obtuve en mi trabajo de campo realizado en Otavalo en 1992-93 ⁵. Describiré cómo a los indígenas -«los otros»- se les atribuye cualidades y características que, de diferentes modos, los marginan y los subordinan. En este contexto, es interesante ver cómo el discurso de una identidad mestiza nacional (mestizaje), cuyo objetivo es el de incluir a todos los ecuatorianos en una mancomunidad cultural, al mismo tiempo excluye a las minorías étnicas de esta mancomunidad. A los indios se les destina, por el hecho de pertenecer a otro grupo étnico, a una posición inferior a la de los mestizos en la jerarquía social. Cuando los indígenas, debido al éxito económico, al acceso a la educación y a la organización política avanzan en esta jerarquía y, al mismo tiempo, conservan y fortalecen su identidad étnica, **se incluyen como personas diferentes** en un estado que ellos lo conciben como pluricultural. Contrariamente, la reacción mestiza a la migración indígena a la ciudad y a las diversas formas de tomar posición en la misma, se podría resumir en la idea de aculturación. La discusión de un discurso mestizo tendrá como marco de referencia, en esta

ponencia, un contradiscurso indígena.

OTAVALO. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LOS CAMBIOS OCURRIDOS

Otavaló ha vivido, especialmente desde 1970, un proceso de revitalización étnica que continúa hasta hoy. A través de la actualización de símbolos y valores étnicos, los indígenas, entre sí, revalorizan y conforman su identidad, la misma que también la establecen en relación a los no indígenas o mestizos. Esta revitalización se expresa, p. e. en el movimiento indígena que toma forma en Otavaló a finales de la década de los 60. En un contexto económico, los valores indígenas también parecen fortalecerse, especialmente en la medida en que la reforma agraria, la posibilidad de comprar tierras que ésta presenta, la mecanización parcial de la producción textil, el turismo y el acceso al trabajo asalariado han dado lugar a un crecimiento de la economía indígena en Otavaló y en sus alrededores.

Los indígenas que han tenido éxito económico, en la mayoría de los casos, han combinado la agricultura con la producción textil, o se han dedicado exclusivamente a los textiles o han combinado esta última actividad con el comercio. El acceso a la educación superior ha significado, parcialmente, la in-

troducción de un nicho económico alternativo para los jóvenes y ha sido, al mismo tiempo, central en aquella posición política que busca fortalecer la identidad indígena. Es importante señalar, sin embargo, que estas actividades productivas no son excluyentes sino que más bien se superponen. Es decir, las diversas actividades productivas no se adscriben a grupos determinados, sino que, por el contrario, representan posibilidades y elecciones individuales de los indígenas de Otavaló. Durante el trabajo de campo pude constatar, sin embargo, que hay un proceso de diferenciación económica relativamente alta. El crecimiento de la economía indígena no ha llevado a un bienestar colectivo ni en Peguche, ni en Otavaló, (lo cual, por cierto, es una característica común al resto del país).

El crecimiento en la economía indígena ha traído consigo algunos cambios evidentes. Desde los inicios de la década del 70, la migración a Otavaló de las comunidades cercanas a la ciudad ha crecido permanentemente. Peguche y dos comunidades colindantes (Quinchuquí y Agato) son las más afectadas por este proceso migratorio. Una mayoría evidente de los indígenas migrantes se radica en la parte norte de la ciudad (y el parque, centralmente situado, se convierte casi en la línea que divide a la ciudad en dos ⁶). La migración in-

dígena ha convertido a la parte norte en el centro económico de la ciudad, pues es aquí donde se encuentra el mercado de los ponchos y aquí donde se sitúa la mayor parte de los almacenes de artesanías, cafés, restaurantes, hoteles y agencias de turismo. Muchos de estos establecimientos pertenecen a indígenas. La migración ha significado también, un aumento en la construcción, que se materializa en casas nuevas y relativamente lujosas de propietarios indios. Muchos indígenas han invertido también en carros caros y de último modelo, a los que muchos mestizos no están en condiciones de acceder, lo cual hace que la prosperidad indígena sea más notoria en el cuadro urbano de Otavalo.

Paralela y parcialmente como una consecuencia del crecimiento económico, se ha desarrollado una nueva forma de viajar. Muchos indígenas se van al exterior y residen fuera de Otavalo grandes partes del año. Su participación en los mercados internacionales es intensa: el mismo hombre que teje sacos en su casa en Peguche, participa activamente en el sector informal de New York o como músico tocando en las grandes ciudades de Europa, o como participante en una feria comercial en Japón.

De este modo los indígenas de Otava-

lo se han consolidado en un espacio urbano y global. Se han convertido en vecinos de los mestizos y en contraparte comercial en Otavalo y en el exterior. Al integrarse en el mercado internacional, en el que las metas más importantes son los negocios y el turismo, han logrado además, cierta independencia de la economía mestiza. El aprovechamiento de nuevos nichos económicos ha resultado en el acercamiento de los indios a lugares y a formas de conocimientos que los mestizos han considerado suyos. El hecho de que los mestizos pierdan una hegemonía económica puede ser una amenaza a su posición social. En esta situación, a muchos mestizos les resulta difícil y contradictorio definir su identidad y su relación con el grupo étnico contrario, los indígenas.

TRADICIÓN Y CAMBIO EN OTAVALO

A manera de contexto histórico sobre el conflicto étnico actual presentaré dos textos, escritos en 1973, que tratan sobre tradición y cambio en Otavalo y que representan dos perspectivas analíticas distintas. Estos dos artículos discuten diferentes teorías sobre las consecuencias que conllevan los cambios y el significado de la tradición en Otavalo. He elegido el libro «Relaciones Interétnicas en Otavalo» de Gladis

Villavicencio (1973) como ejemplo de una visión que considera que los cambios son una amenaza para la estabilidad de las comunidades. En el artículo «Weavers of Otavalo» (Salomon 1981 7), Frank Salomon sostiene, por el contrario, que la adaptación al cambio es una estrategia tradicional en la praxis otavaleña. Estos dos artículos describen y comentan diferentes aspectos de la situación interétnica en Otavalo en la década en la que se inicia el crecimiento de la economía indígena.

A manera de introducción a la discusión del libro de Villavicencio, quisiera transcribir una cita que muestra la concepción del indígena de la que parte su análisis: ⁸

«el indígena conoce su habitat, posee una tecnología para asegurarse una economía de subsistencia y de prestigio pero, por las limitaciones de estructura de tenencia y explotación de la tierra, por el contexto global de su cultura, por la subordinación al grupo mestizo, no aprovecha los recursos potenciales de su reducido habitat, ni está capacitado para dominar uno diferente al suyo. Está allí, arraigado, circunscrito, inmóvil, subyugado». (Op. cit: 42)

Según Villavicencio los indígenas de Otavalo viven en comunidades -refugios- aisladas, separadas y periféricas a

los centros urbanos – metrópolis -. En estos refugios, los indígenas practican sus inmutables tradiciones, originadas en una organización social igualitaria y basada en el parentesco, en la cual los intereses familiares y colectivos están protegidos. Esta forma de organización se basa en un sistema de producción colectivo que supone la redistribución de los recursos y la reciprocidad en la praxis social. Los indígenas combinan un tipo de agricultura de subsistencia, en sí resistente al cambio, con una producción artesanal de carácter rudimentario y de bajo nivel tecnológico. La forma de producción es precapitalista y el objetivo de la acumulación de dinero es la construcción del «prestigio social». Los indios, al contrario del hombre capitalista, establecen una relación mítica y sagrada con la naturaleza, que se constituye en fundamento de su praxis religiosa.

Villavicencio sostiene que las comunidades indígenas se ven cada vez más presionadas por el sistema capitalista que les rodea. La desigual distribución de la tierra en el país obliga a los indígenas a cultivar la tierra, pobre y escasa, de las laderas donde se ubican sus minifundios. Al ser integrados en una economía monetaria se los explota y se los hace dependientes del mercado. La falta de tecnología les excluye, además, de un desarrollo económico propio. Así,

de acuerdo a Villavicencio, se ven subsumidos en las estructuras de la sociedad mayor y dominados por su dinámica. La posibilidad de los indígenas de protegerse contra las influencias externas se da a través de su oposición al cambio, oposición que consiste en la manifestación de sus valores culturales y de su identidad, únicamente en los lugares donde se constituyen como personas sociales, es decir en sus comunidades. Si al indio se le expone a una influencia demasiado grande de la sociedad dominante y de la cultura occidental (como sería la situación de los migrantes a las ciudades), se lo coloca en peligro de que pierda su autenticidad como persona. Esta forma de aculturación se explica por el hecho de que la dominación económica y social ha implicado, en el caso de los indígenas, una dominación mental, que se expresa en su conciencia de inferioridad. Esta concepción de aculturación supone, por una parte, que sólo el vivir en el lugar de origen afirma y mantiene a la persona social y cultural y, por otra parte, que la separación de su hogar lleva a que los indígenas urbanos experimenten un desplazamiento individual y cultural, una pérdida de valores morales y grandes problemas síquicos.

Villavicencio es antropóloga, graduada en México, en el Instituto Indigenista Interamericano. Su contextualización

del indígena se fundamenta en varias perspectivas teóricas: la primera conceptualiza la situación de dominación a partir del modelo de centro versus periferia, según el cual los indígenas tienen una posición marginal dentro del estado nacional. Esta respectiva se suma a una concepción que supone que el indígena está intrínsecamente ligado, física y mentalmente, a un lugar determinado, el cual, a su vez, está aislado de la vida y desarrollo de la nación ecuatoriana. Una tercera perspectiva es un modelo de desarrollo cuyo objetivo es integrar al indígena económica, política y culturalmente en la sociedad mayor. Paradójicamente, especialmente en relación a esta perspectiva, la movilidad y el contacto llevan a la aculturación del indígena.

A manera de contraste a esta perspectiva teórica, quisiera presentar brevemente el artículo de Salomon, publicado en 1973, que trata sobre el tejedor indígena de Otavalo. Frank Salomon, etnohistoriador y antropólogo, pertenece a una tradición académica que enfatiza la particularidad cultural y la continuidad histórica. Sus estudios se caracterizan por su interés en los que es específico, en este caso, en los indígenas de Otavalo. En su trabajo intenta establecer conexiones entre sus datos empíricos y el material hallado en archivos históricos.

En el artículo «Weavers of Otavalo», Salomon describe una estructura estratificada de la propiedad de la tierra en Otavalo, que ha creado y crea alternativas productivas a la agricultura, especialmente a través de la producción textil y del comercio. En este siglo, mucho antes de la reforma agraria, la acumulación de capital en la rama textil posibilitó que algunos indios compraran tierras de las haciendas a precio de mercado. De este modo fueron consolidando un núcleo étnico⁹ o indígena en Otavalo, por medio de lo que Salomon denomina «minifundio en avance». El artículo trata de demostrar que los indígenas otavaleños tienen una larga tradición en lo que a la integración en mercados externos se refiere, pues los documentos existentes demuestran que ellos han sido comerciantes a lo largo de su historia. La reinversión en la compra de tierras de los recursos obtenidos en el sector textil, es precisamente la base para que los otavaleños puedan aprovechar los «sistemas de dominación superimpuestos» sin someterse a ellos y puedan mantener una posición de relativa independencia frente a la administración estatal. Salomon prefiere entender la continuidad y conservación de la identidad indígena en este contexto.

Otro aspecto importante de esta dinámica entre lo local y lo externo es

cómo nuevas formas de conocimiento tienen una tendencia a convertirse en conocimientos locales a través de un proceso de remodelación, en el que «incluso innovaciones forzadas tienden a ser remodeladas y reinterpretadas en la medida en que se les integra a las normas locales» (Op. cit: 431). La gente indígena no considera a muchos «prestamos culturales» -que para Salomon, son parte de la que él denomina «cultura expresiva y juego»- por ejemplo juegos infantiles, deportes, historias y mitos y lo que sería consumo y producción, como pasos hacia una negación de la identidad india. La producción textil es un ejemplo de cómo nuevas tecnologías se convierten en punto de partida de un desarrollo propio, basado en una tradición artesanal local. El relacionarse a condiciones económicas, nuevas y siempre cambiantes, es en esta perspectiva teórica, una apropiación de conocimientos y medios de las realidades económicas dominantes, es un intento de utilizar nuevas posibilidades o nichos económicos. El aprovechamiento de nichos es la base en la defensa de una posición autónoma como indio otavaleño, lo cual le hace fundamentalmente distinto de otras identidades étnicas «colindantes».

El artículo de Salomon sobre los otavaleños polemiza la idea de marginalización, repetición estática de la tra-

dición y aislamiento cultural:

«[Otavalo] sirve de contraejemplo del estereotipo popular sobre las sociedades indias, que las considera como herméticamente selladas, estáticas e históricamente condenadas; un estereotipo que la preferencia tradicional de los antropólogos por sociedades remotas e intocadas, no ha hecho nada por borrar. Los otavaleños, al igual que la vasta mayoría de indios del Norte y Sudamérica, deniegan esta noción. Ellos no son una tribu sino un grupo étnico, regionalmente distinto, con una historia de cuatro siglos de íntimo contacto (...) Otavalo contradice la imagen de aplastadora que se le atribuye a la modernización, la asunción de que las sociedades tradicionales son críticamente vulnerables al más mínimo toque de influencias exteriores, y totalmente pasiva a sus impactos, desprovistas de la capacidad de afrontarles, a excepción de una fútil e inicial resistencia». (Op. cit: 421)

UN COMENTARIO CRÍTICO

Con puntos de partidas similares en cuanto al contexto y al período, pero con fuentes parcialmente distintas¹⁰, los textos de Salomon y Villavicencio representan interpretaciones opuestas sobre la situación de los otavaleños. Mientras Villavicencio relaciona los cambios a mundos discontinuos, Salomón pone

énfasis en la continuidad de la identidad en situaciones étnicas de contacto. Mientras Villavicencio elige interpretar la tradición indígena como la capacidad de resistir al cambio, la capacidad de adaptación es, para Salomon, parte de la tradición indígena.

En este contexto quisiera mencionar, muy brevemente, posiciones críticas en antropología que cuestionan perspectivas teóricas como las de Villavicencio. Appadurai (1988) critica precisamente a aquella tradición antropológica que tiende a ver a la gente dentro de esta tradición. La gente no sólo está ligada físicamente o limitada en su movilidad por sus propios nichos ecológicos y vías para conseguir ingresos, sino que también está encerrada mentalmente por su imposibilidad de liberarse de lo que saben, sienten y piensan. Así, la gente resulta ser prisionera de sus propias categorías cognitivas.

La perspectiva teórica de Villavicencio parece ser parte de esta tradición antropológica. Según ella, los indígenas, cuando se mudan a las ciudades, no sólo que experimentan una ruptura con su comunidad, sino con la base misma de su identidad. Es pues, imposible para Villavicencio, que los indígenas urbanos lleven consigo un conocimiento y una vinculación simbólica de sus comunidades de origen. Es igual-

mente imposible conservar la identidad indígena si no se la afirma localmente. La consecuencia de esta visión es que los indígenas están atrapados en sus lugares de origen, aislados de las ciudades y marginados de la nación. Al mudarse hacia el centro, se exponen a sí mismos al peligro de perderse como personas culturales.

La concepción de «los otros», en este caso de los indígenas otavaleños, como encerrados en sus comunidades, como portadores de una identidad irremediable local, con una organización social igualitaria y económicamente colectiva, entraña una idea de que los indígenas son diferentes de un solo modo, perpetuo y absoluto. A esta tendencia de resaltar ciertas características como «la quintaesencia del grupo y especialmente importante en su relación con otros grupos» Appadurai (Op. cit: 40) lo denomina «esencializar». La idea de aculturación esencializa al indígena en la medida en que sostiene que su «cultura» los ata a sus localidades y es un obstáculo en el momento de atravesar las fronteras culturales.

EL INDÍGENA: MARGINAL Y ACULTURADO

Ahora bien, quisiera, por el momento, abandonar esta discusión sobre diferentes perspectivas antropológicas y di-

rigir la atención hacia una forma totalmente diferente de producción de conocimiento: el discurso mestizo, que constituye al indígena urbano y con éxito económico como «el otro». En esta presentación quisiera resaltar algunos temas y perspectivas tratados en la discusión anterior. Comenzaré pues con la idea de marginalización y aculturación.

Desde una perspectiva de continuidad, la migración india a la ciudad de Otavalo podría explicarse como una forma de ubicarse en el centro urbano y también como un proceso de consolidación de una idea de diferencia étnica. Pero los mestizos a los que entrevisté no coinciden de ningún modo con esta perspectiva. Para ellos, la movilidad indígena es una forma de aculturación. Ser un indio urbano significa, para los mestizos de Otavalo, perder gradualmente sus tradiciones y sus características culturales. Los indios urbanos se aproximan a una «cultura» que es, al mismo tiempo, similar y extraña a la de los mestizos. El concepto de «indio blanco» se utiliza para denominar a los indios que se han mudado a la ciudad y que, se supone, utilizan pragmáticamente varios símbolos étnicos más bien como una estrategia de venta dirigida a los turistas que buscan «una cultura indígena» auténtica. Los «indios blancos» son aparentemente idénticos a los mestizos en la forma de vivir y en la de pen-

sar, y sus símbolos étnicos, como la ropa y el pelo largo, no son más que estratégicos disfraces.

El joven no indígena, AA, miembro de una familia que tradicionalmente ha pertenecido a la elite de los propietarios de tierra, opina que la nueva generación de los indios en las ciudades está americanizada y que ha perdido su identidad cultural ¹¹:

«[la nueva generación de jóvenes]... está perdiendo completamente su identidad, lo único que yo pienso que les va a quedar solamente es el pelo y eso si el pelo pasara de moda también perderán eso, entonces allí está lo que te he estado diciendo, están formando un nuevo tipo de raza, o sea todo el mundo está totalmente perdiendo los valores propios de una identidad racial ¿no? Y está acomodándose a lo que se dice el dinero...»

Pregunto a un profesor retirado ¹², que me ha respondido que es mestizo, si es correcto que los indígenas que viven en la ciudad están perdiendo su cultura. Contesta que no hay duda de que están a punto de aculturalizarse. Según él, la mayoría ha dejado de llevar el pelo largo y de usar sus bellas ropas tradicionales, han perdido sus antiguas costumbres, ya no comen comida indígena y ya no hablan el quichua, su idioma ¹³.

«[los indígenas] van perdiendo la virtud de la raza propiamente autóctona de indígenas, para mi concepto van perdiendo lentamente, van perdiéndose. Son pseudo, son semi...? Que van olvidándose de esas cosas ancestrales, de lo que ellos heredaron, de lo que recibieron de los mayores, se van olvidando».

Los frecuentes juicios de los mestizos de Otavalo de que los indios urbanos están en procesos de aculturación, me condujo a formular la pregunta contraria: ¿pueden los mestizos, debido a influencias externas, perder su cultura? La pregunta en sí despertó desconcierto y parecía que no era legítimo formularla. De todos modos, la respuesta que recibí, en repetidas ocasiones, fue que los mestizos no pueden perder su cultura o su identidad cultural porque, simplemente, no la tienen. ¿Qué implicaciones puede tener una respuesta tan asombrosa? Una posible interpretación es que los mestizos se conciben a sí mismos como participantes de una corriente cultural que está en permanente transformación y que no contiene criterios dados y absolutos en lo que a tener una identidad se refiere. La categoría auténtica e «inmutable», que su definición de sí mismos contradice, es lo indígena.

Una de las consecuencias de estas

concepciones es que los indios, para seguir siendo indios, deben de vivir en un tipo de «tradición» incambiable, en los alrededores, según la concepción mestiza, marginados de la ciudad. Según el profesor retirado, los indígenas y los mestizos ahora pueden relacionarse sin tanta fricción, lo cual se debe a que los indios se han acercado más a la forma de ser mestiza. Dentro de esta lógica este acercamiento significa, sin embargo, que los indígenas están perdiendo su referencia cultural y que su identidad se ha vuelto difusa en una tierra de nadie.

DIFERENCIA ÉTNICA E IDENTIDAD NACIONAL

En la cita anterior, la referencia a lo autóctono parecía tener relación con la idea de una cultura indígena original y auténtica, cuya forma está social simbólica y ritualmente determinada, y que se practica en localidades definidas. Se podría decir que la cultura indígena, en un discurso mestizo, está esencializada en el tiempo, en el espacio y en la forma. Cómo y dónde los indígenas practican y piensan sobre su cultura son hechos dados e, igualmente dado, es el contenido de su cultura. Un pequeño pasaje de una conversación con un intelectual mestizo puede ilustrar esta concepción. En su opinión, los indígenas tienen un vínculo natural con sus

comunidades.

«...yo considero que la visión que ellos [los indígenas] tienen es mucho más genuina, más auténtica, más transparente que la que podemos tener los hombres de las ciudades, que somos muy utilitarios, que destruimos la naturaleza ¿no? (...) son más auténticos ¿no? En la medida en que la vida del hombre tiene que ser una vida que se desarrolla en un equilibrio perfecto con el entorno en cual vive ¿no? Y aquella vida que no se imbrica, no se hunde de manera equilibrada con el medio ambiente es una vida, me parece, inauténtica...»¹⁴.

El esencializar al «otro» se da frecuentemente en procesos de diferenciación étnica. Barth (1982) sostiene que las fronteras étnicas tratan de establecer criterios que deciden y simbolizan la membresía en un grupo, al mismo tiempo que crean criterios para excluir a aquellos que no pertenecen al grupo. En la exclusión de los otros, se constituye distinciones absolutas entre «nosotros» y «ellos», que implican un énfasis en identidades estereotipadas, como p. e. el estereotipo del indio o la idea del mestizo. Linnekin y Poyer (1990) afirman que el contraste entre identidades expresa la concepción de que los grupos étnicos poseen una sustancia colectiva heredada, una identi-

dad original que es clara, exclusiva y permanente, la cual, al mismo tiempo, es fundamentalmente distinta de otras identidades originales. El ser indígena es, visto así, originalmente diferente del ser mestizo, por lo cual cualquier forma de continuidad entre estos grupos es inexistente.

Del mismo modo que en el ejemplo mencionado, la idea de discontinuidad entre estos dos grupos étnicos resulta paradójica si se toma en cuenta el discurso sobre la identidad nacional, que por definición es una identidad mestiza. La pregunta inevitable es cómo puede un grupo que, se supone es esencialmente distinto, ser incluido en una mancomunidad nacional que subraya una igualdad sustancial.

La construcción de una identidad nacional común en Ecuador fue uno de los objetivos del gobierno militar de Rodríguez Lara a inicios de 1970. Stutzman (1981) ha estudiado las manifestaciones de este proceso de construcción de identidad en la retórica política y en la presentación de la historia en los textos escolares. Para Stutzman este intento es la formulación de una ideología sobre el mestizaje, una identidad común en la que la mezcla y la imposibilidad de ver las diferencias culturales resultan ser los ingredientes principales. El mestizo resulta ser así una mez-

cla de categorías mezcladas: en primer lugar, de lo indígena, que es, a su vez, resultado de conquista y contactos entre diferentes pueblos y tradiciones de antes de la llegada de los españoles y, en segundo lugar, de lo español que, también es el resultado de guerras, conquistas y migraciones en Europa. Una idea inicial de la ideología del mestizaje es la de ser producto de una variación cultural. El objetivo del mestizaje visto como la identidad nacional es, no sólo a nivel de programa político, sino también a nivel de argumentación, el de homogenizar las diferencias étnicas. Pero al mismo tiempo, la ideología que define que la igualdad cultural es una mezcla, implica una jerarquía de diferencias. Stutzman reconoce esta implícita jerarquía en la justificación histórica de la identidad mestiza:

«Los textos de historia enseñan que, en cada caso, los conquistadores eran culturalmente superiores a la gente nativa y cada vez su influencia extraña era nacionalizada por el entrecruzamiento de razas». (Op. cit: 69)

Al ser un pueblo conquistado la sustancia indígena tiene pues, en la identidad mestiza, un estatus inferior. Mi experiencia en mis conversaciones con mestizos de Otavalo es que cuando se definen a sí mismos como el resultado de una mezcla, resaltan solamente sus

antepasados de origen español. La identidad mestiza implica así una distinción entre aquellos que tienen derecho a mencionar su origen hispano y los que tienen que conformarse con antepasados indios o pertenecientes a otros grupos étnicos. El mestizaje es entonces, un proceso que crea tanto igualdad al pretender incluir a todos como diferencia al excluir a muchos. Es, a mi entender, precisamente esta ambigüedad que lleva a Stutzman a calificar al mestizaje como una «ideología inclusiva de exclusión» (Op. cit: 45).

JERARQUÍA, IGUALDAD Y DESIGUALDAD

La existencia de indios ricos no es un nuevo fenómeno histórico en los Andes. Harris (sf. 1) afirma, en base a documentos históricos, que los caciques y los curacas eran propietarios de grandes extensiones de tierras y que, en el inicio de la colonia, tenían un significativo poder e influencia económica y política. Estos indígenas gozaban de una posición similar en la jerarquía social a la de los españoles propietarios de tierras. Sin embargo, Harris sostiene, el gobierno colonial y más tarde los estados nacionales, intentaron homogenizar a toda la población india y definieron la identidad indígena como intrínsecamente vinculada al pago de los impuestos y a los sistemas de pago. Indios eran

aquellos que, por definición, estaban obligados a trabajar y pagar tributo en razón de su status étnico. A todos los indígenas, a pesar de que algunos de ellos ocupaban posiciones sociales dominantes, se los intentó definir como un grupo étnico inferior. La relación entre mestizos e indígenas no era exclusivamente una relación de clase, pero las diferencias étnicas entre los dos grupos se utilizaron como formas de dominar a los indios.

«Se puede ciertamente afirmar que la coerción sobre la población indígena ejercida por los mestizos fue facilitada por **la negación radical de cualquier similitud**, aún en ocasiones en que las ambiguas realidades de la vida cotidiana contradecían esta noción» (Op. cit: 16) (Mis negrillas).

Sin embargo, hoy en día en Otavalo, «las ambiguas realidades de la vida cotidiana» cuestionan esta jerarquía social. En este sentido, los indígenas otavaleños con poder económico contradicen esta idea de pertenencia étnica y posición social. Las entrevistas a los mestizos sugieren una necesidad de aquellos de negar radicalmente la posibilidad de igualdad respecto a la población indígena. El esencializar a los otros y el subrayar la jerarquía son formas que, en mi opinión, comunican una radical diferencia.

Dos ejemplos de Otavalo pueden ilustrar la relación entre jerarquía y pertenencia étnica. Como todos lo saben en Otavalo, los mestizos suelen utilizar «indio» a manera de insulto y para humillar. Esta palabra expresa la inferioridad étnica y social de los indios al ser un grupo o una raza estigmatizada. Un político e intelectual indígena me decía, sin embargo, que en los últimos diez años se ha modificado el contenido estigmatizante y humillante de «indio». Si un mestizo ahora pretende insultarle al decirle «indio», él responde «y qué». Para él es un orgullo el serlo. Al mismo tiempo que han revalorizado la palabra indio, los indios han empezado a utilizar «mestizo» como un insulto y darle a la palabra connotaciones negativas. Era evidente que muchos de los mestizos que entrevisté se sentían incómodos al ser señalados como tales; muchos sentían que era, por una parte un trato injusto, al mismo tiempo que les era imposible negar la acusación. Para mí, este disgusto se debe parcialmente al hecho de que la posición mestiza en una jerarquía depende de la existencia de grupos estigmatizados de los que se pueden distanciar. Las mismas categorías étnicas que antes han simbolizado jerarquía pueden convertirse, en una situación política y económica cambiante, en medios para cuestionar una relación de dominación y para comunicar una igualdad, basada precisamente

en las diferencias culturales. Esta situación molesta a los mestizos, pero también los vuelve inseguros.

En el Registro Civil de Otavalo, en una entrevista con el personal, uno de los temas que tocamos fue el uso de la palabra usted que ha sido utilizada para denotar la jerarquía existente entre los indios y los mestizos. Esta diferencia es imposible de mantener ahora, pues según el personal, los indios han cambiado totalmente ¹⁵:

«Claro, OOOH, han cambiado completamente. Antes les decíamos a ellos tú, ahora ya no... Usted, porque si yo le digo tú al indígena él también le dice a uno tú y le tratan de igual a igual, hasta que tratan no a la misma altura sino superior. Como ellos han viajado son..., están constantemente viajando y a uno le creen inferior. Uno ya no puede decirle: ve hazme el favor, no, porque él igual le trata mal.»

Estas transformaciones, que los mestizos expresan en los ejemplos, indican un cambio, aunque sea temporal, en la concepción mestiza del tipo de relación que han tenido con los indígenas, una relación que antes era complementaria y que hoy parece ser más bien simétrica.

De acuerdo a Harris (1978, sf. II) las relaciones complementarias se basan en

una imposibilidad de comparar la relación entre las dos partes implicadas; en otras palabras, suponen una asimetría. Lo complementario se basa en una dinámica de equilibrio, en la que lo que se intercambia entre las partes no se puede comparar. En algunas relaciones complementarias las partes no se conciben en conflicto, tal como Harris (1978) lo ejemplifica en el término *chachawarmi* (la relación entre hombre y mujer concebida como unidad) entre los *Laymi* en el norte de Potosí. Bateson (1972) discute, a su vez, la diferencia entre relaciones complementarias y simétricas en situaciones de contacto entre unidades culturales diferenciadas (entre estratos sociales, clases, castas, grupos de edades diferentes, grupos de diferente género). Bateson sostiene que la dinámica de una relación complementaria bien puede recrear continuamente un equilibrio entre las partes o, por el contrario, generar tanta desigualdad que lleve a una desintegración. Este sería el caso de la relación entre opresores y oprimidos en la que se crea más y más desigualdad hasta que la relación entre las dos partes conduce a una ruptura (*shismogenesis*).

Después de una desintegración puede surgir un equilibrio entre las partes, que tendrá la forma de una nueva relación complementaria o de una simétrica. En una relación simétrica, las par-

tes en contacto tienen iguales objetivos e iguales estrategias para lograr estos objetivos. Harris (1978) describe una relación simétrica de este tipo en las peleas rituales denominadas *tinku*, en la que los conflictos y las luchas se resuelven entre partes iguales (p.e grupos de parentesco endógamos).

Si se parte de esta distinción entre complementariedad y simetría, parecería ser que los mestizos conciben su relación con los indios a veces como una relación complementaria y a veces como una relación simétrica. Una contradicción de este tipo está latente en la idea del mestizaje que, por una parte, incluye a los indios como seres iguales y por otra parte los excluye por ser diferentes. En la medida en la que los indios se incluyen en la mancomunidad nacional como pertenecientes a un grupo con características culturales propias, los mestizos pierden su privilegio de incluir y excluir. Parecería que si los mestizos sienten que la relación entre ellos y los indígenas se vuelve cada vez más simétrica, su necesidad de insistir en una relación complementaria de dominación es también cada vez mayor. Pero al mismo tiempo, «por las ambigüedades de la vida cotidiana», es para los mestizos cada vez más difíciles mantener una idea de jerarquía. Ciertamente la dinámica de jerarquía entre los dos grupos étnicos está a punto de rom-

perse, a punto de un *schismogenesis*.

EL INDIIO DELINCUENTE

Los mestizos, que por un lado definen al indio rico como un ser aculturado y, por esta razón, culturalmente similar a ellos, pueden al mismo tiempo, atribuir a estos indígenas características específicas que los hacen distintos. Una de estas características es que los indígenas que han tenido éxito económico son delincuentes. El año en que yo estuve en Otavalo se corrieron rumores de que la policía había encontrado drogas en las maletas de un indio comerciante que viajaba al exterior. Así sospechas malintencionadas adquirieron de pronto una base empírica, y un modelo de explicación adquirió legitimidad. Las respuestas a la pregunta de que a qué se debía el fuerte crecimiento de la economía india en una entrevista realizada al sexto curso del colegio Chantal, son ilustrativas de este sentido¹⁶. La respuesta unánime fue que aquel se debía a las vinculaciones indígenas con el narcotráfico. Una serie de juicios por parte de los mestizos a lo largo de ese año habría de reforzar mi impresión de que muchos mestizos explicaban la riqueza india en estos términos. Inculpaciones del narcotráfico indígena aparecieron también en las paredes de la ciudad. Como un comentario a la «Campaña de los 500 años de

resistencia indígena», en una pared, no muy lejos del mercado de ponchos, que es uno de los símbolos claves en el progreso económico de los indígenas, estaba escrito:

«500 AÑOS DE TRÁFICO»

El calificar a un grupo de indígenas ricos de delincuentes, no dista mucho de las antiguas definiciones del indígena humillante y tradicional, tales como indio bruto, indio ladrón, indio vago. Hoy, es cada vez más difícil para los mestizos usar estas expresiones. Ahora bien, en el amplio campo de las definiciones de identidad que rodean a las categorías indio y mestizo, existe todavía una identidad a la que los mestizos se refieren con desprecio, a saber, la identidad de cholo. Los cholos, en el contexto otavaleño, son aquellos que en un intento de acceder a nuevos estratos sociales, han dejado su identidad india por una no-india. Desde el punto de vista de los mestizos, el intento es un fracaso. Los cholos son, según ellos, pobres, delincuentes, drogadictos, en suma, habitantes de la periferia mísera de la ciudad. Al identificar a los indios ricos y urbanos como «delincuentes» y «aculturados», la analogía con la definición mestiza de la identidad chola es más bien evidente. Al hacerlo, los mestizos parecían intentar remover al indígena del centro de la ciudad y situarlo,

al menos en cuanto a identidad se refiere, en la periferia.

EL INDIOS CAPITALISTA

Un último elemento del discurso mestizo sobre el indio urbano y rico que quisiera discutir en esta ponencia, es la idea del indio capitalista, la cual es un seguimiento del indio aculturado a manera de introducción. Le cedo la palabra a un profesor mestizo de la universidad:

«Ahora hay una migración a Otavalo que obviamente no es de los indígenas pobres, que es de la burguesía indígena, que tiene características exactamente iguales, desde el punto de vista económico, si quieres desde una categoría marxista, a cualquier otra burguesía, obviamente con diferencias culturales. (...) Explotan al obrero, se apropian de la plusvalía, tienen obviamente un descompromiso total con la problemática indígena de las grandes masas indígenas. (...) la migración hacia la ciudad es de una burguesía comercial e industrial indígena que representa una minoría como toda clase dominante en toda sociedad. Obviamente, no son los mejores representantes de la identidad cultural, son los que más rápido se asimilan y utilizan la identidad cultural o determinadas formas de la identidad cultural como la trenza, el vestido, etc.

para fines comerciales».

En una perspectiva de este tipo a la identidad india se la relaciona a una economía «nativa», basada en una estructura social igualitaria y en relaciones de intercambio recíprocas y comunales. El actuar de acuerdo a una racionalidad económica «nativa» o a una «extraña» significa, respectivamente, seguir siendo indio o negarlo. El contraste es entre una forma de producción india y una capitalista. En la última los indios actúan individualmente tratando de obtener el mayor provecho posible, para lo cual rompen con las prácticas colectivas y generan una diferenciación social y económica. El objetivo de su indianidad es obtener ganancias económicas: para ello, a manera de estrategia de venta, utilizan símbolos étnicos. El indio capitalista traiciona, en esta perspectiva, su propia tradición, es un indio blanco, una persona periférica en cuanto a su propia historia cultural.

SISTEMAS CULTURALES AISLADOS O UN CONTINUO DE PRAXIS ECONÓMICAS

En algunos análisis económicos de Otavalo, se utiliza también la distinción entre una economía nativa y una economía capitalista. Desde una perspectiva marxista, Vaca Bucheli (1985) sostiene que la introducción del capitalis-

mo en las comunidades indias en Otavalo transforma y destruye gradualmente la economía de acumulación individual, y sus actores dejan de ser indios para convertirse en proletarios o capitalistas. De acuerdo a este punto de vista, la influencia de una economía de mercado crea formas de dominación al interior de la comunidad y entre gente con características étnicas similares. Se establece entonces una distinción fundamental entre el «capitalismo occidental» y las «economías nativas», dos tipos ideales dominados respectivamente, por el cambio mercantil y el intercambio recíproco:

«El comunero deja de ser un indígena que tiene como esfera máxima su comunidad, ahora su condición deviene en campesino, en semiproletario o en proletario rural, los intereses individuales o de clase se superponen a los de la comunidad. Diferentes niveles de ingresos, en primera instancia, van a provocar una desestructuración de la igualdad anterior para dar paso a una lógica más capitalista, salarial y de clase; con lo cual, se abren claras posibilidades de dominación intracomunitaria e intraétnica.» (Vaca Bucheli 1985: 83 – 84).

Harris (sf. I) muestra precisamente cómo «hoy a la categoría indio se la identifica con comunidades cuya eco-

nomía se orienta a la subsistencia» (Op. cit: I). Una definición frecuente de los indígenas andinos establece un vínculo entre la identidad indígena y un bajo nivel de integración al mercado, una condición de pobreza y subdesarrollo. Un viraje que los aleje de la producción de subsistencia y los acerque al comercio, al uso de la mano de obra y al trabajo asalariado, lleva consigo un cambio de identidad de indio a mestizo. Un argumento análogo distingue entre lo colectivo, primordialmente ajeno a una esfera mercantil, y la integración al mercado que conlleva un proceso de individualización. Así, a los actores que se adaptan al mercado y que muestran intereses individuales, se los sume a una identidad mestiza. En Otavalo, donde los indígenas están integrados a los mercados nacionales e internacionales en los cuales participan activamente, es esta asunción un tanto problemática pues «muchos otavaleños se han convertido en hombres de negocios sin que por ello hayan abandonado su identidad india» (Harris ud. I: 21). Debido a estas repetidas inconsistencias, puede ser importante buscar interpretaciones alternativas a aquellas que proponen que la economía indígena es, por definición, local y limitada, y económicamente condicionada.

Villavicencio afirma que la forma de producción india tiene una racionalidad religiosa y ritual, cuya fuerza mo-

triz en las actividades económicas indias es la construcción del prestigio social relacionado a ceremonias rituales. Gell (1992) y Humphrey & Hugh-Jones (1992) advierten el peligro que entraña el convertir a un tipo de actividad económica, en este caso los intercambios ceremoniales, en expresión absoluta del sistema económico, a la cual los indígenas estarían irremediablemente ligados. Estos autores insisten en la importancia de estudiar las actividades económicas en lugar de construir prototipos, especialmente si se toma en cuenta la variedad de formas de intercambio existente. La adaptación al mercado, la economía monetaria, la reciprocidad y el intercambio ritual pueden ser perfectamente partes de una misma racionalidad económica. Quizás es mucho más interesante comprender cómo diferentes formas de intercambio económico, estrategias mercantiles y no mercantiles, colectivas e individuales se actualizan en la vida diaria de los otavaleños (y de cualquier otro grupo). Esta perspectiva teórica cuestiona la distinción absoluta entre la economía «capitalista» y «nativa» y, al mismo tiempo, problematiza las proposiciones que la idea de diferencia supone en el discurso mestizo.

En este sentido, dos trabajos muy interesantes que presentan posiciones alternativas son las investigaciones de

Chávez y Rivera. En base a un trabajo de campo sobre los tejedores comerciales¹⁷ de Otavalo, Chávez intenta dilucidar los principios que rigen el comportamiento económico de los otavaleños que están vinculados a la producción textil comercial. Su intención es entender el porqué «los tejedores de Otavalo y de las poblaciones rurales aledañas son económicamente el grupo indígena más exitoso del Ecuador» (Op. cit. 191). Chávez sostiene que la honradez, la responsabilidad, el adaptarse a los cambios, la independencia económica, la confianza en sí mismo, la creatividad personal y la sobriedad constituye la base de la ética empresarial de los indígenas otavaleños. La descripción de este autor presenta a un actor indio que actúa con individualidad y con independencia económica; con gran flexibilidad logra este indígena adaptarse a condiciones nuevas y cambiantes:

«(Los tejedores comerciales) se ven a sí mismos como innovadores capaces de adoptar nuevas ideas, comportamientos y tecnologías cuando así lo encuentran útil. Están ansiosos de una independencia económica y quieren trabajar para ellos mismos cuando sea posible.» (Op. cit: 200)

Rivera (1988, 1990) explica, por su parte y desde otra perspectiva, la capacidad de los indios otavaleños de adap-

tarse a los cambios económicos. Como consecuencia de las reformas agrarias de la década de los 60 y los 70 y de la inconstitución gradual del sistema de hacienda, las relaciones de trabajo y de reciprocidad entre los hacendados y los indios de las comunidades colindantes cesaron. Según Rivera, una serie de formas de trabajo y de utilización de nichos desaparecieron, p. e. la servidumbre, el jornal, las mingas en la hacienda y formas de trabajo, a cambio de acceso a los recursos de las haciendas (*yanapa*).

En los años 70 y 80, la fábrica textil San Pedro mejoró su tecnología de producción, lo cual significó, en esta época propicia para la industria textil y de confección, nuevas posibilidades de trabajo y de ingresos para los indígenas de la comunidad de Cotama, localizada en las inmediaciones de la fábrica. Este proceso podría haberse interpretado como la transición al trabajo asalariado y la adaptación a la economía capitalista por parte de estos indígenas. Rivera sostiene, sin embargo, que el aprovechamiento de este nuevo nicho económico no condujo a la proletarianización de los trabajadores indios. El trabajo asalariado en la fábrica se convirtió solamente en una de la serie de actividades productivas y adaptaciones económicas (pagadas y no pagadas) de la mayoría de estos trabajadores:

«... es una evidencia de que la presencia de relaciones capitalistas en la región no ha conducido a la desestructuración de las comunidades indígenas, ni ha roto sus matrices culturales, así como tampoco ha marcado un proceso de «proletarianización que inexorablemente impone el desarrollo del capitalismo». (Rivera 1990:96)

Efectivamente, los indios otavaleños logran remodelar, según la expresión de Salomon, nuevas formas de adaptación económica en un mundo cambiante. En lugar de que la tradición sea una forma conservadora de resistencia al cambio, el aprovechamiento de nuevas posibilidades económicas y nichos es una praxis cultural que incluye condiciones cambiantes. Creo que una perspectiva de este tipo nos proporciona un contexto más productivo para explicar la continuidad de la identidad india.

CONCLUSIONES

En este artículo he presentado el conflicto étnico entre los indios y los mestizos como un aspecto de la problemática del indio entre lo rural y lo urbano. Me he concentrado, por una parte, en articular las posiciones y reacciones mestizas frente a este cambio y, por otro lado, en discutir diferentes perspectivas antropológicas que tratan sobre los

cambios ocurridos en Otavalo. A pesar de que las teorías antropológicas y el discurso mestizo son dos tipos cualitativos distintos de conocimiento, hay en mi opinión, algunas similitudes en la forma cómo un discurso mestizo sobre el indígena y un modelo antropológico sobre las comunidades indígenas tradicionales y marginadas constituyen al indígena como «el otro». Algunos antropólogos han adscrito a los indígenas cualidades que los convierten en prisioneros de su propia cultura. Creo que es importante que, en lugar de enfatizar las diferencias culturales entre los indios y los mestizos en Otavalo, como una distinción discontinua, se tome en cuenta las formas de continuidad en la vida cotidiana de los indígenas. El constante cambio económico y social puede también entenderse como una condición, un estado que los otavaleños son capaces de manejar. Los cambios no necesitan constituirse en amenazas contra su existencia de entes culturalmente diferentes.

De modo paralelo, los mestizos en Otavalo construyen, igualmente, una idea «del otro», que amarra a los indios a una tradición y a una pertenencia local absoluta. Estos lazos que ligan al indio a un conocimiento local y a una comunidad, así interpretados, devienen en argumentos favorables a su dominación en una jerarquía social. Si se mu-

dan a la ciudad y obtienen éxito económico, los mestizos consideran que los indios son culturalmente iguales a ellos; paradójicamente, esta igualdad ha de mantenerse dentro de los marcos de un sistema que discrimina a los indígenas. La oposición indígena a ser dominados consiste, por su parte, en continuar siendo culturalmente diferentes, pero sin que esta diferencia implique una desigualdad. El conflicto étnico en el Otavalo de hoy, trata sobre este tipo de rupturas entre discursos distintos sobre identidad y posición social. Un último ejemplo puede mostrar un aspecto de un contradiscurso indígena: Un amigo indígena me contó como hoy los indios se burlan de las expresiones mestizas utilizadas para humillarlos. En reuniones políticas o de carácter cultural en donde casi no hay asistentes mestizos se puede oír a alguien comentar irónicamente:

«Casi no hay gente aquí, solo indios».

Notas

1. Agradezco a Mario Conejo, Ariruma Kowi, Alberto Muenala y Marco Andrade por las muchas e interesantes discusiones que tuvimos, las cuales me dieron nuevas perspectivas e ideas. Los comentarios críticos de Randi Kaarhus, Sarah Lund Skar y de los participantes del «Andesgrupp» me permitieron mejorar notablemente el contenido del artículo. Estoy especial-

mente agradecido a María Antonieta Guzmán G. por la traducción del artículo al español. Sin el apoyo económico del Consejo Noruego de Ciencias Sociales no me hubiera sido posible realizar el trabajo de campo en Otavalo.

2. Utilizaré indio/indígena y mestizo como categorías contrastantes, pues esta distinción es fundamental en el discurso sobre la división étnica en Otavalo.

3. El concepto de nicho esta tomado de una terminología ecológica. El modelo de archipiélago vertical de Murra (1975 ref. i Kaarhus 1989) describe cómo grupos culturalmente homogéneos del sur de los Andes se establecen en pequeñas colonias o «islas» en diferentes lugares, lo cual les permite acceder a tierra y a condiciones de cultivos distintas, es decir, a varios nichos ecológicos. En el norte de los Andes, en donde las distancias entre las altas montañas y los valles es menor, los habitantes de una comunidad pueden recorrer en un día sus cultivos localizados a diferente altitud. A esta forma de aprovechamiento de nichos ecológicos se ha denominado, por la falta de existencia de islas, «microvverticalidad» (Oberem 1981 i Kaarhus 1989). Estos modelos tratan sobre la adaptación cultural de distintos grupos a un medioambiente. Barth (1982), quien también utiliza el concepto nicho, discute, por su parte, cómo el uso de nichos está condicionado al ambiente social en el que se encuentra un determinado grupo étnico. Barth vincula nicho al uso de los recursos o a la adopción de la producción de diferentes grupos étnicos en una región. La organización política y económica del grupo tiene carácter decisivo en las posibilidades y en la utilización de los recursos que el grupo tiene y elige aprovechar. La forma como utilizo el vocablo nicho, en un contexto otavaleño, se parece y se distingue de estos modelos. Un nicho ecológico no necesariamente tiene que ver con una adaptación ecológica o con un uso determinado de recursos. La producción textil (en la que ni la

materia prima ni los instrumentos se producen localmente), el trabajo intelectual o el comercio son ejemplos de nichos económicos que no tienen una relación directa a las limitaciones o posibilidades ecológicas de una región. Nicho se relaciona, en este sentido, a las formas sociales de organización y a las limitaciones políticas que rodean a los indígenas, las cuales les abren y les niegan posibilidades económicas. Con la integración en el comercio internacional, las posibilidades económicas coexisten en lugares alejados el uno del otro, en un espacio local, regional y global.

4. Se puede definir el concepto discurso como comunicación contextualizada, en la que el estudio del lenguaje en uso sería el punto de partida para entender contextos sociales (Urban & Sherzer 1988). Sherzer (1987) parte de la hipótesis de Sapir-Whorf, la cual postula que el idioma, como sistema gramatical, constituye la base del pensamiento humano y por ello, condiciona el conocimiento (pensamiento, interpretación y comprensión). El estudio del discurso, como perspectiva teórica, desarrolla esta idea, pues concibe al lenguaje en uso «como el medio principal a través del cual se produce, se transmite y se accede al conocimiento» (Kaarhus 1991:7).

Así, discurso no puede reducirse al estudio de unidades socialmente organizadas como son la persona, la familia, el grupo de parentesco o étnico. El contexto del discurso se compondrá entonces de ciertas interpretaciones y perspectivas que formarán el marco de una comunicación común. Si se concibe a la sociedad como un todo compuesto por grupos y actores, los diferentes discursos serán posibilidades de conocimiento que estos tienen. Así, las personas y los grupos de personas participan, a través de sus discursos, en la praxis social. Discurso, definido de esta manera, se asemejan a lo que Barth (1987) define como tradiciones de conocimiento o a la praxis de Bourdieu (1990). Barth señala

la que la práctica discursiva de una persona o de un grupo dependerá de la posición y participación que estos tengan en los contextos sociales.

5. Hice el trabajo de campo en Peguche y Otavalo desde mayo de 1992 a mayo de 1993.

6. De acuerdo a la perspectiva teórica que considera al dualismo andino como un principio organizativo, se podría ver esta concentración de los indígenas en la parte norte de la ciudad como una oposición entre arriba / indígena (*hanan*) y abajo/mestizo (*hurin*).

7. Este artículo es una nueva versión del artículo originalmente publicado en 1973.

8. El material de Villavicencio fue recogido en Otavalo y en la comunidad de San Rafael. Los métodos utilizados en la recolección del material fueron la observación participativa y la recolección estadística de datos.

9. Ramón (1991) utiliza el concepto de núcleo étnico para definir a los lugares donde la mayoría de la población es indígena y quichua-hablante. Ramón señala la relación entre la constitución de núcleo étnico y la comunalización de las localidades indígenas. Este proceso, que se inicia en los años cincuenta, consiste en el intento por parte de las localidades indígenas de mantener el contacto con la administración pública a nivel local. Una consecuencia de esta estrategia es la formación de comunidades indígenas y la concentración de pobladores indios en ciertos lugares. A Otavalo se lo define como un núcleo étnico.

10. El punto de partida de Salomon en este artículo es la documentación histórica escrita.

11. Entrevista 27.2.93. En la elección de las citas he puesto mayor interés en las opiniones que ilustran los temas que se discuten en esta

ponencia.

12. Entrevista 15.12.92

13. Mi experiencia, después de haber vivido con los indígenas que este mestizo describe, es que si bien ocurren muchos cambios en las formas de vida y en las praxis culturales, la adherencia a una identidad indígena continúa teniendo como referencia determinadas características (el pelo, el traje).

14. Entrevista 25.10.92.

15. Entrevista 8.4.93

16. Un par de alumnas después de la entrevista trató de matizar esta relación entre la riqueza indígena y el narcotráfico.

17. Chávez utiliza este concepto para denominar a los indígenas comerciantes del sector textil.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun 1988: «Putting Hierarchy in Its Place» en Cultural Anthropology 3(1)

Barth, Fredrik 1982: «Introduction» i Barth (ed.) **Ethnic Group and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference**, Universitetsforlaget, Oslo

1982: «Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan» en Barth, **Features of Person and Society in Swat. Collected essays on Pathans, vol. II**, Routledge & Keagan Paul, London, Boston & Henley.

1987: **Cosmologies in Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea**, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge

Bourdieu, Pierre 1990: **The logic of Practice**, Polity Press, Cambridge

Bateson, Gregory 1972: «Culture Contact and Schismogenesis» i **Steps to an ecology of mind**, Ballantine Books, New York.

Chávez, Leo R. 1982: **Comercial weaving and the entrepreneurial ethic. Otavalo indian views of the self and the world**, Stanford University.

1991: «Seguir adelante. «La ética empresarial y el comportamiento político entre los tejedores comerciales de Otavalo» en Ehrenreich (ed.) **Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas**, Ediciones Abya Yala, Quito

Gell, Alfred 1992: «Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia» en **Humphrey & Hugh-Jones (ed) Barter, Exchange and Value. An anthropological approach**, Cambridge University Press, Cambridge

Harris, Olivia sf. I:»Ethnic Identity and the Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes» en Harris, Larson & Tandeter (ed) **Ethnicity and Markets in**

the Andes: Indian Economies and Comercial Adaptions 16th – 20th centuries, University of Nebraska Press

Sf.II: «El Cóndor y el Toro. Las Ambigüedades de la Masculinidad en el norte de Potosí» en Gow & Harvey (ed) **Sexuality, Violence and Cultural Difference**, Routledge, London

1978: «Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men» en Foantaine (ed) **Sex and Age as Principles of Social Differentiation**, Academic Press, London, New York, San Francisco

Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones 1992: «Introduction: Barter, exchange and value» en Humphrey & Hugh-Jones (ed.) **Barter, Exchange and Value**, Cambridge University Press, Cambridge

Kaarhus, Randi 1992: «Diskurs som analytisk begrep» en Norsk Antropologisk Tidsskrift 2 (3), Universitetsforlaget, Oslo

Kaarhus, Randi 1989: **Historias en el Tiempo, Historias en el Espacio. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua**, Ediciones Tinkui/Abya Yala, Quito

Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer 1990: «Introduction» en Linnekin & Poyer (ed.) **Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific**, University of Hawaii Press, Honolulu

Murra, John V. 1975: **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Ooberem, Udo 1981: «El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI) En Moreno & Oberem (ed.) **Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana**, IOA, Otavalo

Ramón, Galo 1991: «El Ecuador en el Espacio Andino: Idea, Proceso y Utopía» en **Allpanchis**, 35/36, vol. II, Instituto de Pastoral Andina

Rivera Vélez, Freddy 1988: **Guangudos: Identidad y sobrevivencia. Obreros**

indígenas en las fábricas de Otavalo, CAAP, Quito

1990: «Guangudos, Identidad y Sobrevivencia» en **Difusión Cultural. Cultura e identidad. (10)**, Banco Central, Quito

Salomon, Frank 1981: «Weavers of Otavalo» en Whitten (ed.) **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London

Sherzer, Joel 1987: «A Discursive – Centered Approach to Language and Culture» en **American Anthropologist**, 2 (89) University of Texas, Austin

Stutzman, Ronald 1981: «El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion» en Whitten (ed.) **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London

Urban, Greg & Joel Sherzer 1988: «The Linguistic Anthropology of Native South America» en **Annual Review of Anthropology**, 17, University of Texas Press

Vaca Bucheli, Rocío 1985: **Diferenciación campesina y estructura de poder: Un caso de estudio en la región de Otavalo**, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

Villavicencio, Gladis 1973: **Relaciones interétnicas en Otavalo: Una nacionalidad india en formación?**, Instituto Indigenista Interamericano, México.

**DESDE OTAVALO, COMO
HOMENAJE A LA CIUDAD
DE SAN MIGUEL DE IBA-
RRA, EN EL CUARTO CEN-
TENARIO DE SU FUNDA-
CIÓN**

Susana Cordero de Espinosa
Miembro de Número de la Academia
Ecuatoriana de la Lengua
Catedrática de la Universidad de
Otavalo

Me permito resumir en breves párrafos, el libro *Ibarra, ciudad que fue fundada la víspera*, cuyo texto escribí con la alegría y el orgullo del descubrimiento, por solicitud de los arquitectos Evelia Peralta y Rolando Moya, de Editorial Trama, a quienes el Ilustre Municipio de Ibarra y el Comité Ejecutivo del Cuarto Centenario encargaron la realización de un libro, editado como homenaje a la ciudad.

Así como Ibarra llega a nuestros ojos precedida del incomparable paisaje imbabureño, valle profundo entre montañas y agua, cielo azul en el que vagan nubes de formas atónitas, la ciudad lle-

ga al alma desde el pórtico que constituyen los versos de un poeta humilde y espléndido, el padre Carlos Suárez Veintimilla. Hoy, al conmemorar cuatrocientos años de la fundación de la antigua Villa, sus palabras esenciales son patrimonio de Ibarra y ejemplo de la vocación de la ciudad: amor y conservación de su paisaje, autenticidad de vida, apertura hacia todos, pues pertenece a todos; mirada abierta para la patria, eliminación de diferencias en la posesión de su esplendor.

Tierra mía / la de los días claros de la infancia // Les dio tu cielo la lección primera / de azul a mis pupilas asombradas / los primeros anhelos a mis labios / y los primeros sueños a mi alma. // Tu cielo abierto y limpio / -orlado de montañas- que ha puesto sus azules transparencias / sobre las quietas aguas / de tus once lagunas, / donde a la incierta luz de la mañana / dejan el total las gallaretas / rozando el agua con sus negras alas... // Le dio el paisaje su lección primera / de música a mi alma, / en las múltiples voces de tus pájaros, / en el murmullo de las aguas mansas / de tu claro Tahuando, / en los vientos que peinan con sus alas / los pajonales tristes de los páramos / y en la lluvia que cuenta, llora y canta. // Yo amaba, tierra mía, / la torre del reloj, vieja y gastada; / la pila pobre y simple, / de la plaza / donde las agua-

doras de mi tierra / en tus claras mañanas / llenan los puños frescos y armoniosos / del agua musical de la mañana. // Tierra mía / la de los días claros de la infancia».

En este texto sobre Ibarra intenté recoger, a la vez que los momentos álgidos de su historia, la visión y las aspiraciones de sus habitantes, la descripción posible de su entorno, sus monumentos, sus calles y preciosas plazas. He paseado Ibarra lentamente, mirándola en todos sus ámbitos; he conversado con la gente de a pie, con la que vive la ciudad todos los días; he leído artículos, vastas y notables monografías, leyendas y anécdotas; he consultado a amigos de la ciudad y la provincia, y he encontrado en todos apertura, ilusión, bondadosa acogida. Con sus palabras he construido las más que intentan, a su vez, revelar mi mirada de esta blanca ciudad, erigida hace cuatrocientos años, destruida en el terremoto de 1868 y vuelta a construir con el admirable empeño de cuantos sobrevivieron a la terrible catástrofe.

En una planicie cual mano generosamente abierta en las faldas del *Taita* Imbabura, se derrama, mansa, la ciudad. A 2 225 metros sobre el nivel del mar, su temperatura oscila entre los 17 y los 20 grados centígrados.

Construida en el valle de *Carangué*... que, según las Relaciones Geográficas de Indias «es el mejor y de más sano temple, de buen cielo y suelo de las Indias, alcanza tierra fría y caliente; es tierra fértil, bastecida de leña y hierbas», y bajo toda la luz, a nadie extraña la serena regularidad de calles y plazas ibarreñas... Una vista aérea del centro histórico de la ciudad contemporánea nos muestra la armonía de espacios trazados, luego del terremoto, con una mira más amplia que la de la primera construcción de la Villa colonial; sus calles anchas y espaciosas, delineadas sobre el territorio protegido por la majestad del Imbabura, de brillante adoquinado de piedra tallada a mano que en las calzadas se conserva hasta hoy, permiten al paseante atravesar plazas y parques, caminar entre iglesias, escuelas, colegios, mercados y edificios públicos; aspirar el aroma de plantas esparcidas aquí y allá que pugnan por mostrarse tras muros y verjas seculares; contemplar viejas fachadas, tallas de ancianas manos en puertas admirables y el contraste de nuevas construcciones no siempre adecuadas a la antigua traza de la ciudad tranquila; encantarse en el ámbito de tejados sin memoria, donde solo el musgo entre las tejas taciturnas impone la presencia del tiempo. Regularidad serena que nos permite deslizarnos por Ibarra como se deslizan las palabras, sin dar-

nos cuenta del tiempo que transcurre, a la manera de quien avanza plácidamente en un espacio interrumpido por la respiración de la ciudad que desde calles, comercios, restaurantes, esquinas, asciende hasta tejados, torres y espadañas, palmeras, ficus y jacarandás, con el mensaje vital de sus niños y jóvenes, de sus paseantes adultos llenos de amor y de nostalgia, y con los recuerdos de sus ciudadanos conspicuos, de elegante traje oscuro y corbatas cuidadas, bajo la luz dorada de un atardecer que querríamos eterno.

Ibarra fue fundada el año de 1606, por el presidente Don Miguel de Ibarra, cuyo nombre se perpetuó en la nueva Villa. En palabras del arzobispo historiador, monseñor González Suárez, ... *la comisión de verificar la fundación fue dada con mucho acierto a Don Cristóbal de Troya, uno de los Regidores de Quito ... El día escogido fue el 29 de septiembre, por ser ese el del cumpleaños del Presidente; y como en la liturgia romana las grandes festividades principian a celebrarse desde la víspera, la fundación de la Villa de San Miguel de Ibarra se hizo el día 28 por la tarde, después del medio día*».

Ibarra fue, pues, **fundada la víspera**: bella señal de su destino que no herirá el tiempo y que permitió a Ibarra y a toda la provincia de Imbabura so-

breponerse al espantoso terremoto de 1868 y volver a vivir.

Con la fundación de Ibarra se instaura también el sueño de la salida al mar que ha acompañado la vida de la ciudad hasta hoy, sueño que los ibarreños llaman, con toda razón, 'la vocación de Ibarra'.

En mi recorrido, recalco en *El Coco*, referencia vigorosa en pleno centro ibarreño, pues la reconstrucción de Ibarra se hizo desde la palmera, por sugerencia del ingeniero alemán Arturo Rodgers, que recomendó iniciar desde esa esquina la planificación, advirtiendo que 'las formas lineales son las más convenientes para situar el centro de la planicie que se debía recuperar'...

La palmera tiene sus propias leyendas llenas de encanto. El coco es la referencia para toda dirección: 'De la esquina del coco, a dos cuadras', contesta el ciudadano fogueado en preguntas y matices. 'De la esquina del coco, a la vuelta y una cuadra a la izquierda..., y si no encuentra, vuelve al coco, completa la comadre, segurísima de que 'no hay pierde'.

El Obelisco, el Parque Moncayo, la catedral, la capilla y el palacio episcopales; la Casa de Gobierno con el salón máximo de la municipalidad que

guarda las alegorías del artista Rafael Troya; también, su alegoría sobre el terremoto, y dos pinturas de la flora del Oriente ecuatoriano, del mismo pintor. La vieja estación del tren, el antiguo cuartel militar, sus torres y portales son hitos monumentales de la ciudad, sobre los cuales no podemos detenernos pormenorizadamente. Lo son también, el torreón y su reloj, con el cual soñó Ibarra desde el año de 1898. Tras largos trámites se recibieron las piezas del reloj que llegó orondo en seis mulas, a Ibarra desde Quito. Una vez el ansiado mecanismo en la ciudad, se decidió la construcción del torreón con arquería de medio punto en cuyo frontis se halla el reloj, 'ícono de la modernidad' que empezó a funcionar hace ciento un años, en 1905.

La plaza hoy llamada *Víctor Manuel Peñaherrera* es como un espejo del parque principal, pues es única en una ciudad americana colonial situada apenas a cien metros de distancia del parque principal de la urbe, el Pedro Moncayo. En la vieja plaza se halla la iglesia de la Merced, de expresiva piedra labrada. En la Colonia, antes de su destrucción, fue uno de los bellos y suntuosos templos de la Villa.

Ibarra es ciudad que cuenta con numerosas plazas y parques. El más antiguo y tradicional de entre ellos es el

Parque Boyacá o plaza de Santo Domingo. Su nombre actual evoca la batalla con la cual el Libertador Simón Bolívar selló la independenciam de la actual Colombia.

La iglesia de San Agustín, situada en la plazoleta Abdón Calderón fue la primera iglesia que tuvo la ciudad y se convirtió en el primer templo parroquial mientras se construía la iglesia matriz. En 1690 se describe la pequeña y elegante iglesia: 'Iglesia con torre regular, de una sola y amplia nave, paredes robustas y bien logradas, campanario que consta de cuatro campanas menores y dos grandes, las cuales solo se usan en la fiesta de Nuestro Padre San Agustín'. La plaza de San Francisco, hoy llamada parque González Suárez, fue erigida en memoria del preclaro historiador que mostró su predilección por Ibarra al dejar a dicha diócesis en propiedad, su *Historia General del Ecuador*, la mayor obra de historia de nuestra patria escrita hasta hoy, 'para la instrucción cristiana de niños y niñas de esa diócesis', como reza el muro norte de su efigie.

La fachada de la capilla de San Diego, en el colegio San Diego, construido por decreto del Libertador, cuenta con una puerta de madera prodigiosamente labrada, situada entre dobles columnas que, a lado y lado, lucen como

parte del frontispicio. El turista pasará por la gran Plaza del Águila o plazuela Francisco Calderón, hoy espaciosa y cálida, a pesar de su triste origen, pues fue creada para situar en ella ‘el madero de justicia’ a fin de ahorcar a los delincuentes y a quienes atentaran contra la autoridad del rey. El 27 de noviembre de 1812, como consecuencia de las luchas por la independencia, muchos rebeldes quiteños huyeron hacia el norte, donde libraron cruel batalla contra los realistas. Tomados prisioneros en San Antonio de Ibarra, murieron ajusticiados en la plaza no menos de 75 oficiales, por lo cual el pueblo la llamó ‘plaza del martirio’; entre los patriotas fusilados se encontraba el coronel Francisco García Calderón, padre del héroe niño, Abdón Calderón Garaicoa.

Sus calles y barrios; sus ríos y lagunas, sus rincones que guardan leyendas de otras horas, cuya descripción exigiría de nosotros tiempo y empeño inagotables, están abiertos al caminante curioso, al conversador interesado. En la calle del Alpargate, situada a la orilla izquierda del río Tahuando se encuentran célebres picanterías y lugares de recreo, donde se sirven platos típicos de la región. En las angostas calles cercanas pueden verse aún casitas bajas, de anchas paredes de adobón, con puertas y ventanas pequeñas y un corredor

a la calle que sirve como lugar de trabajo durante el día e invita a la tertulia por la noche. *El Derrumbo*, terreno irregular que cae hacia las riberas del Tahuando, es hasta hoy lugar de leyendas, de citas, aventuras y misterios; desde sus bordes se contempla hermoso paisaje; hoy se conoce con el nombre de Paseo Bolívar.

La piedra Chapetona guarda recuerdos imperecederos de generaciones de muchachitos ibarreños que jugaron en ella, guerreando con pepas de higuierillas cogidas en el barranco del Derrumbo. Cuando en Ibarra no existía la piscina Municipal, si las crecientes del Tahuando empujaban las aguas hacia la ribera izquierda, al pie de la piedra Chapetona se formaba un vado donde se bañaba y nadaba la chiquillería. Se afirma, también, que desde lo alto de la inmensa piedra irregular, Simón Bolívar dirigió una fase de la Batalla de Ibarra, el 17 de julio de 1823... ¿Historia o leyenda? Lo cierto es que hay hechos históricos que se convirtieron en leyendas, y leyendas tan dignas de ser historia, que su narración convence y llena de entusiasmo patriótico a quien las escucha...

El viejo hospital San Vicente de Paúl fue resultado de la inicial preocupación de los fundadores de la Villa de Ibarra por crear una *casa de hospital* a fin de

‘mitigar el dolor’ de sus pobladores. Su construcción culminó el 22 de abril de 1609. Fue construido ‘lindando calle en medio con la cárcel y en la calle que va de la plaza a los tambos reales» es decir, a lo largo de la Calle Real o San Juan Calle, la gran paralela a la cordillera oriental cerca de la quebrada del Tahuando, lugar ideal para desagüaderos.

Desde 1737 se incorporaron religiosas católicas para el cuidado hospitalario y ayuda a los enfermos, pero el hospital fue destruido, como tantos otros nobles edificios de Ibarra, en el terremoto de 1868. Entonces, y para atender a los sobrevivientes ubicados en Santa María de la Esperanza, García Moreno crea en Caranqui con fondos de ingleses que ayudan a su mantenimiento hasta el 15 de noviembre de 1875, ‘un hospital de sangre’. En el retorno, el 13 de abril de 1872, se distribuyen nuevos solares, entre ellos un terreno cercano al conventillo de San Francisco para el hospital, cuya construcción se inicia según planos trazados por el Hermano Benito Aulin, el 20 de abril de 1872. El 21 de enero de 1884 se abre en el hospital la primera botica y se crea una sala de mujeres y otra para hombres.

Gracias a las gestiones del doctor Luis Grijalva, en 1948 se inició la remodelación y ampliación del hospital, que sirvió hasta la década de los años 90.

En la actualidad, ese local está entregado en comodato a la Universidad Técnica del Norte, para el funcionamiento de la Escuela de Enfermería y Nutrición. En los años 90, el Ministerio de Salud construyó el nuevo y moderno edificio ubicado en la Avenida Cristóbal de Troya que conduce a la Perimetral; por el otro lado, la construcción da a la avenida Jaime Ribadeneira.

Las cruces del camino no son una metáfora sobre las dificultades de cada existencia singular, sino sucesivos consuelos de que se quería proveer, a lo largo de la ruta y en tiempos coloniales, a los viajeros que tomaban el camino hacia otros pueblos. En senderos más o menos largos, en campos y ciudades, la visión religiosa cristiana iba sembrando, de trecho en trecho, cruces de piedra o madera, más o menos humildes pero significativas y evocadoras de una fe que contribuía a hacer más noble la existencia cotidiana. Con cada una de las cruces que pretendían alejar el mal, se evocaban también acontecimientos importantes, felices o trágicos, y siempre se recordaba al viajero que, aun en su renuncia a caminar, era en la vida concreta un *homo viator*... un viandante, un pasajero, nada más. En Ibarra existen aún cruces de viejos

tiempos, como la Cruz Verde, la de San Juan Calle, La Cruz de Ajaví, La Cruz de San Francisco, La Cruz de Caranqui.

Entre otras construcciones y monumentos, nos referimos al primitivo cementerio de la Ibarra colonial, que había estado ubicado en la parte posterior de la iglesia de Santo Domingo. En 1873 se creó el llamado 'panteón de pobres' y en 1878, el 'panteón de ricos'. En este se enterraba la clase que hoy llamaríamos 'alta', la *nobleza* urbana y rural; existe en él todavía un pequeño columbario donde reposan los restos del extraordinario pintor don Rafael Troya y de miembros de antiguas familias destacadas o relevantes.

Ibarra es ciudad histórica y moderna, turística y cultural... El antiguo y alegre centro histórico, los numerosos parques, las calles alledañas la dotan de una personalidad rica y fluyente. El Mirador del Alto de Reyes o de El Ángel, loma situada sobre la laguna de Yaguarcocha desde la cual se admira amplísimo paisaje de agua y de montaña. La laguna de Yaguarcocha, las ruinas de Caranqui y la loma de Guayabillas son ámbitos particularísimos de la ciudad, que abre su paisaje, sus calles y plazas, sus secretos y leyendas al visitante ávido de belleza al par que de gozo inocente, de tranquilidad y de sa-

lud. Ibarra ha sido, desde que fue pensada como el camino hacia el mar o como lugar de paso hacia Pasto o Popayán, ciudad ideal de tránsito y de permanencia, de entrada y de salida; los inmigrantes que permanecen en ella ya no lo son más: pronto empiezan a sentirse ibarreños.

La laguna de Yaguarcocha se halla hoy rodeada por un autódromo, pista ideal para carreras, donde se han probado y se prueban volantes nacionales e internacionales.

Aire limpio, totoras, garzas, ¡qué hermoso evocar los terrenos alledaños arborizados, las lomas con antiguas especies, afines al clima y a la ecología, canelones, ciruelos, pomarrosas, molles, olivos, nísperos, madroños, granados, membrillos, frutales del trópico y árboles ornamentales, sin que falten el perfume y la promesa de plantas medicinales, de especias: la albahaca, el romero, el cedrón, el orégano y cien más!... Los paseos en la naturaleza. Inolvidables tardes en las que se vivía el encanto de diversiones inocentes como la del 'paseo de guabas' a Yaguarcocha. Las familias ibarreñas 'compraban' un árbol de guabas hasta que se terminara su producción anual. Nadie, sino la familia 'propietaria' tenía derecho al fruto, y este derecho se respetaba. Gran cantidad de gente ha-

cía el peregrinaje de sábados y domingos por un chaquiñán que subsiste frente a la entrada principal de la Universidad Técnica del Norte, subiendo la loma para caer al pueblo de Yaguarcocha. Trepados en los árboles, probaban el dulce terciopelo de las guabas, o bajaban los frutos para los más pequeños, impacientes en la ilusionada espera. La loma de Guayabillas, en las riberas del río Tahuando, junto a la loma de Yuracruz, tomó ese nombre por la multitud de arbustos de guayabillas silvestres en que abundaba, y fue sitio inolvidable de los primeros paseos de los niños de todas las escuelas de Ibarra, desde cuya cima aprendían a reconocer la majestad y belleza de su 'lugar natal'.

Pilanquí, vieja hacienda con destino de cultura fue durante la colonia antigua heredad jesuítica. En 1871 pasó a manos de don Francisco Gómez de la Torre y Gangotena hasta que en 1986, el profesor Pedro Manuel Zumárraga, presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Imbabura, compra a doña Rosa Gómez de la Torre, su última heredera, la casa de hacienda con una porción de terreno, a fin de destinarla al funcionamiento de aquel centro cultural. Casi quince años más tarde, su director entonces, doctor Luis Andrade Galindo, inicia la reconstrucción de la antigua casa, cuya fachada y

espacios se conservan, cuyos muros blancos se resaltan, cuyo tejado a dos aguas sigue albergando el tiempo en el verdor secreto del musgo. Al culminar la restauración y modernización del edificio, de patios e instalaciones, la nueva Casa se inaugura en el año 2004, en la administración del ingeniero Hernán Jaramillo Cisneros, entonces presidente del Núcleo de Imbabura, y se reinaugura en la administración actual del profesor Marcelo Valdospinos que coloca en ámbitos externos esculturas de personajes ilustres, y realiza diversas readecuaciones. Otro privilegiado ámbito cultural es el Museo del Banco Central, de fundación relativamente reciente, que se halla en pleno centro histórico y cuya traza recupera el estilo de las viejas casonas: en la fachada de muros blancos resaltan las ventanas sencillas y la puerta que, acogedora, da paso al zaguán. Adentro, desde el patio típico rodeado de arquería, se llega a las diversas salas donde se preserva la memoria arqueológica con énfasis en las culturas prehispánicas de la región.

Su Archivo Histórico con documentos atinentes a la historia de la Sierra Norte del Ecuador conserva y sirve al público con importante documentación sobre cabildos y sobre la función judicial de la provincia, tanto como con su biblioteca general y especializada en

temas histórico-culturales.

El Banco Central restauró, para la construcción del museo, el antiguo Mercado Municipal o mercado cerrado de Ibarra. Su acogedor auditorio es el antiguo Teatro Municipal de la ciudad, en cuya fachada destaca el sencillo y bello frontis con arcos de medio punto entre columnas de piedra, muestra de la arquitectura republicana. En él tienen lugar conferencias, conciertos y acontecimientos culturales que concitan el interés ciudadano.

Nos es imposible detenernos en este espacio en las antiguas haciendas, orgullo de producción y belleza, algunas de entre las cuales no han sido absorbidas por la ciudad y se conservan aún, abiertas al visitante que podrá aprovechar, además, de la gratísima gastronomía ibarreña, otro capítulo que debería constituirse en todo un volumen, para preservar y recrear los sabores tradicionales de Ibarra. A manera de tímida muestra, no puedo dejar de enumerar, con el riesgo evidente de olvidar muchos de ellos, la chicha de arroz de las mujeres negras de El Chota, la chicha de remolacha que preparaban las abuelitas en tiempo de difuntos. Los alimentos que corresponden a la amplia gastronomía andina a base de maíz; bonitísimas, humitas, quimbolitos y tamales. El maíz, ‘regalo de los dioses’

se prepara de variadas maneras: choclo tierno, choclo mote, mote, tostado, chulpi, empanadas de morocho, tortillas... Con él se hacen las chichas: la chicha de jora que exige un proceso de elaboración casi religioso, en el que cada detalle se cuida, a fin que el grano, germinado en la humedad, entre dos capas de hojas de maíz, de aliso, de achira o de higuera y seco luego bajo la caricia del sol, pueda molerse para obtener la jora. La chicha huevona. Y con maíz, como no podía ser menos, se prepara el champús para acompañar los recuerdos difuntos y los recuerdos de difuntos, porque se toma el día de los muertos perfumado de naranja agria, mejorana, manzanilla, cedrón y canela, clavo de olor y pimienta dulce. Antiguos sabores repetidos que dan otro color a la vida y a la muerte.

Ochenta variedades de papas, todas distintas, dicen los entendidos que existían en Ibarra... Y ocas asoleadas, ocas con miel, colada de ocas llamada ‘cabischa’. Camote. De la caña de azúcar del valle de Salinas y del valle del Chota y de otros secretos dulces derivan los célebres ‘santos’ o dulces empanizados envueltos en hojas de plátano; las igualmente célebres nogadas enconfitadas con tocte y el más que famoso arropo de mora que expenden los vendedores de la esquina de la Merced; los bocadillos de guayaba, de leche, golosinas

que se encuentran también en rutas y paraderos del turismo actual. ¿Y cómo no mencionar los celebérrimos ‘helados de paila’, que, prestos a cumplir cien años, siguen vendiéndose en pleno centro histórico, en el local de doña Rosalía Suárez que murió centenaria?

‘Y porque es bien que la Villa se regocije, ordenaron y mandaron que el dicho día de San Miguel haya toros y juego de cañas, y la noche antes, luminarias por la plaza y calles de la Villa, tocándose atabales, trompetas y chirimías y otros instrumentos bélicos ... y sus indios, así mismo, hagan sus fiestas a su modo y costumbres, de manera que en entrambas repúblicas haya aquel día gran regocijo y contento...’ decretó el 24 de septiembre de 1607, a un año de fundada la Villa, su Cabildo.

¿Fiestas por decreto? ¡Sí, siempre que haya para ello mérito suficiente! Y este de la fundación de la Villa de Ibarra en 1606 lo tiene; como lo tienen también la fiesta del Retorno, del 28 de abril, cuando volvieron los sobrevivientes, armados de esperanza, de amor y paciencia, a reconstruir la ciudad en ruinas...

Muchas otras fiestas han sido instituidas por la fe y la costumbre: la fiesta de la Cruz de Mayo o del Señor del Amor, en Caranquí, y la de la Cruz

Verde en El Alpagate. Y las del Inti Raymí, que coinciden con la fiesta de San Juan, el 24 de junio de cada año, porque la reinvencción de tradiciones restituyó la antigua fiesta de ascendencia cuzqueña, en la cual los hombres, para cerrar el ciclo agrícola anual, se disfrazan y forman comparsas y moji-gangas que perduran hasta hoy y recorren plazas y barrios de la ciudad y de la periferia. Al respecto, según datos de que me ha provisto don Hernán Jaramillo, en el *Diccionario del Folklore Ecuatoriano* de Paulo de Carvalho Neto se habla de la fiesta de San Juan y se menciona a Hassaurek, quien en 1865 vio en Cayambe... «veinticuatro bailarines, doce de ellos vestidos de mujer». Hay que señalar que las fiestas indígenas eran enteramente de hombres, y que solo desde hace pocos años intervienen en ellas las mujeres.

Las antiguas romerías a la Virgen del Rosario de Santo Domingo de Ibarra, y en las primeras décadas del 900, las ya olvidadas fiestas de San Vicente, celebradas por los ‘mochos’ de San Clemente, de Rumipamba, de la Magdalena, hasta Zuleta, celebración plenamente imbabureña, y la Fiesta de San Juan...

‘Se ordenó que hubiera luminarias en la noche de la Villa’. Cohetes, globos, fuegos artificiales: voladores, petardos,

bengalas y girándulas, torpedos, buscapiés, vacas locas, castillos... Eternidad de luces que esplenden obedientes en la noche de fiesta ibarreña y solo compiten con el profundo cielo repleto de estrellas y constelaciones...

DETENER LA CIUDAD EN EL TIEMPO

He pretendido, amorosamente, captar en el tiempo y en la palabra que intenta revelarla, la ciudad de calles adoquinadas, armoniosa, de casas todavía bajas, de monumentos, iglesias, antiguos parques y plazas, y esa otra ciudad que sobre la nostalgia del pasado, se ha ido abriendo entre las edificaciones existentes y anuncia nuevas dimensiones, escalas de ciudad vertical y moderna ... Ibarra, extendida más allá de la ciudad reconstruida, fiel al ángulo recto, se ha ido dilatando en distintas direcciones, ha escalado laderas, ha trazado puentes. Y ha empezado a crecer en altura: edificios modernos desafían los antiguos monumentos y se conforman en ellos nuevos hitos y referentes. De este modo, la ciudad reclama reconocer su memoria sin renunciar al progreso, pide a sus ciudadanos recuperar la unidad y la continuidad, integrar sus partes, establecer resguardos para sus antiguos hitos, a la vez que dejar el espacio para que se engargen nuevos referentes.

De conversaciones y comentarios, de ilusiones y afanes, he llegado a comprender que el mayor homenaje geopolítico que se habría de hacer a la ciudad, en esta hora, sería aquel que posibilitara definitivamente su sueño de llegar al mar del Pailón: Ibarra, en su centralidad, a solo dos horas de distancia de Quito, a dos horas de Colombia, a cuatro horas del mar, el puerto de El Pailón, quizá el de mayor cabotaje del país, permitiría que gentes y mercaderías ingresaran por San Lorenzo y llegaran a Manaos, en un gran corredor comercial.

Ibarra cuenta con un clima ideal en un paisaje único de montañas y de agua. Con tesoros monumentales, con buena infraestructura hotelera que anuncia un gran ímpetu turístico. Generosa y amable, incorpora a quien llega a ella y es construcción permanente que ha de reubicar la memoria frente a las enseñanzas del pasado y de la historia y ante un presente que reordene, reinvente y recree todo aquello que hace el carácter único de esta ciudad inolvidable.

Su paisaje, su cultura, su pasado han de huir de la *folclorización* y abrirse hacia tiempos nuevos, en la revisión vital que impone el conmemorar cuatrocientos años de fundación, hacia posibilidades indígenas, mestizas, negras que no vean el pasado como ex-

tinguido y solidificado, ni permitan que surjan de él nuevos centros de poder estériles y a menudo egoístas y crueles, rémora histórica de nuestra patria, sino que se dirijan a hacer de Ibarra un ámbito en el cual se fusionen el amor por la ciudad, la formación y el entusiasmo del conocimiento, con el progreso y la preservación de sus valores históricos, artísticos, morales e intelectuales más auténticos...

**CUADRAGÉSIMO
ANIVERSARIO DEL IOA**

Fernando Tinajero
Universidad de Otavalo

Señoras y señores:

Cuando Plutarco Cisneros me dio la noticia de que al fin habían culminado sus arduas gestiones para alcanzar la aprobación legal del Instituto Otavaleño de Antropología, yo no podía imaginar que al cabo de cuarenta años me correspondería pronunciar el discurso de orden en la celebración de este aniversario. Tampoco podía imaginármelo hace dos meses, cuando sabía ya del proyecto de esta celebración, porque soy consciente de que mi relación con este Instituto no pasa de ser la del amigo cordial que sigue con atención la vida de una entidad admirable. Las razones del corazón, como decía Pascal, también

en este caso han sido más fuertes que las de la Razón y me han traído a este lugar de tantos recuerdos, bajo el estímulo de voces amistosas que acaso han querido recompensarme de este modo por una fidelidad que ha podido atravesar diversos avatares y ausencias. Mis palabras, por lo tanto, son ante todo el pago de una deuda que empecé a contraer aún antes de que naciera la idea de fundar este Instituto.

No será exagerado decir que tal idea fue la versión específicamente otavaleña de esa suerte de huracán que atravesó la conciencia ecuatoriana en la fabulosa década de los sesenta. Todo el que haya vivido aquellos años puede recordar que entonces el mundo entero fue sacudido por un irrefrenable afán de cambio, cuyos estremecimientos alcanzaron por igual los grandes principios de la ciencia, la filosofía y la religión, y las costumbres cotidianas. Al mismo tiempo, vientos de libertad, justicia e independencia soplaban en los cuatro puntos cardinales, provocando novedades insospechadas en la lejana África, en la heroica Asia del Sur y en la cercana Cuba. Situado en lo que Iván Carvajal ha llamado «el lejano Occidente», el Ecuador fue en ese instante contemporáneo del mundo: aquí y allá, como si hubiesen sido convocados por una misma voz inapelable, diversos grupos aparecieron en la geografía patria siempre

marcados con los mismos afanes de transformación, que a veces, como en el caso quiteño, estuvieron envueltos en una iracunda iconoclastia. Participando de ella, pero sin perder de vista el solar nativo, el grupo otavaleño que llegó a los sesenta cuando todos sus miembros frisaban los veinte años, intentó primero los caminos del arte teatral para desembocar por fin en la preocupación sustantiva de indagar en los fondos insondables de la cultura propia de las comunidades raigales de la tierra. Y fueron esas preocupaciones las que alimentaron el sueño, al comienzo inverosímil, de fundar un instituto que hiciera posible la investigación sistemática de lo que fuimos y de lo que seremos, atravesando el inquieto presente de las ilusiones que aprenden a pisar el suelo.

En Quito, ya lo he dicho, la fiebre de aquellos años se expresó bajo la forma de un irreverente quehacer literario, cuya consigna fundamental, aparentemente contradictoria, podría sintetizarse en la voluntad de abolir el pasado para reencontrar el pasado. Tal paradoja se entiende por mediación del concepto de *inautenticidad*, cuya propia indefinición hizo posible que en su nombre se negara todo valor que no fuera el de un futuro apenas entrevisto. Se quería, por lo tanto, abolir el «pasado inauténtico» para recuperar el «pasado auténtico», sin que nadie haya sabido claramente qué

se entendía bajo esos nombres.

Pero ese doble propósito parecía exigir una minuciosa labor de investigación histórica para poder distinguir lo perecible y lo recuperable, lo que podía abandonarse y lo que era imprescindible conservar. Los tiempos que se vivían, sin embargo, no se presentaban propicios para las reposadas tareas de la investigación, y tal fue la causa de que el movimiento quiteño haya elegido la faena poética, entendiéndose que solo en poesía puede el hombre habitar para aunar en su ser las opuestas dimensiones del tiempo.

Fue Otavalo, en cambio, el escenario de esa búsqueda de autenticidad de un pasado que se consideraba falsificado por la perniciosa acumulación de falaces visiones ideológicas. Mientras los jóvenes poetas de Quito se afanaban con pasión desbordada en la creación de un mundo que parecía prescindir de toda suerte de ataduras, su contraparte otavaleña decidía ir más allá de sus propios límites, renunciaba a la inmediatez del quehacer literario y se sumía en un proyecto que lucía descabellado: sin contar aún con los elementales trebejos del oficio, se dio a la tarea de edificar un sueño que no pudiera ser demolido por los vientos que borran las palabras. Y en esa tarea, fuerza es decirlo en alta voz, el corifeo fue sin duda

Plutarco Cisneros Andrade, capaz como nadie de contagiar a los demás su entusiasmo desbordante y de pasar con absoluta naturalidad de las más intrincadas consideraciones sobre los entrepliegues de la cultura a los más inhóspitos parajes del cálculo financiero.

Acaso sea esa extraña versatilidad el secreto que permite explicar la sobrevivencia de este Instituto, después de cuarenta años de vida fructífera. Si los afanes iconoclastas marcaron en Quito un hito conflictivo en el desarrollo de la poesía ecuatoriana, la convivencia del sueño y el realismo permitieron en Otavalo la edificación de una obra que en sus propios muros exhibe el espíritu que le anima: la actualidad de una arquitectura concebida como renovación formal que sin embargo conserva la tradición, cobija aquí un enorme acervo de conocimientos cuya vasta riqueza es todavía difícil de apreciar en toda su dimensión. Nadie en el Ecuador, y ni siquiera en la propia comunidad otavaleña, sabe exactamente cuánto saber se ha ido aquí depositando en los archivos del Instituto de Antropología, esperando que una nueva convocatoria lo invite a movilizarse. Esa convocatoria, por fortuna para todos, ya ha sonado, y una vez más, ha sido dicha por la voz de Plutarco Cisneros, de cuya imaginación prodigiosa salió hace muy pocos años la nueva idea de una universidad en cuyas aulas sea

posible dar nueva vida y funcionalidad al saber acumulado en el Instituto. Esa Universidad ya existe, y está haciendo posible la transmisión y multiplicación del saber de lo propio, que no fue descubierto ni creado para dormir en el silencio de los fondos documentales, sino para circular libremente en las aulas, sometido al vaivén de las interpretaciones que a cada paso abren en él perspectivas siempre prometedoras.

Hoy, en plena madurez, el Instituto Otavaleño de Antropología y su prolongación fundamental, la Universidad de Otavalo, han llegado a ocupar un sitio nada desdeñable en el contexto de un país de inocultable vocación por la cultura. Por supuesto, no quiero suscribir ahora la tan errada tesis de una hipotética grandeza cultural por la cual podamos recuperar una patria perdida. Lo que quiero es mirar cara a cara la realidad, sin afanes de grandeza ni resurrección, pero con claro sentido de esa llamada interior que nos ha movido siempre hacia la dramática pregunta de lo que somos: tan pronto como la planteamos, es inevitable reconocer que, entre las múltiples respuestas posibles a tan incisiva pregunta, algunas por lo menos han sido formuladas desde aquí, desde este Instituto, bajo cuya sombra protectora se ha desarrollado, a lo largo de estos cuarenta años, algo muy próximo a una escuela de pensamiento.

No es frecuente que esto ocurra en el Ecuador, donde la falta de continuidad y la improvisación parecen ser la única garantía, muy pobre por cierto, de las pequeñas individualidades que transitan en las instituciones. Aquí, en este Instituto, las cosas se dan de otro modo –tan de otro modo que las primeras y aún vagas intuiciones formuladas en una ya lejana convención de quichuistas celebrada en el naciente Instituto de los primeros tiempos, pueden aún ser reconocidas en el trabajo universitario de estos días y en los nuevos proyectos de investigación que están tomando forma.

Pero no se crea que ésta ha sido una tarea fácil, llevada a cabo con el exclusivo fundamento de una afición parroquiana. Hora es de recordar que esta permanencia de los resultados obtenidos en este Instituto se debe al concurso de las más importantes inteligencias del mundo en materia de arqueología, antropología y etnohistoria, cuyo quehacer estuvo precedido por el desarrollo callado y modesto, de una filosofía fundamental acerca de lo propio y lo ajeno, acerca de la identidad y la comunidad, acerca del pasado y el futuro. Solo así puede explicarse que los fervores de un tiempo de agitaciones incontenibles hayan podido plasmarse en una obra imperecedera, que es ya un monumento vivo a la cultura y a Otavalo como sede de una cultura incalcula-

blemente rica.

A la altura de mis años la memoria suele tornarse esquiva, y temo no poder recordar los nombres de todos los eminentes hombres de ciencia que llegaron desde todos los rincones de la América nuestra y de los Estados Unidos, para reunirse con sus colegas llegados desde Europa y participar en una tarea conjunta de investigación que se encuentra plasmada en la inolvidable colección llamada *Pendoneros*, cuya sola existencia es ya un testimonio fehaciente de la fecundidad del trabajo realizado. Pero no he podido olvidar, pese a los años, a Frank Salomon ni a John Murra, a Udo Oberem ni a Horacio Larraín, a Fernando Plaza, a Luis Rodríguez, a Yuri Zubritsky ni a John Stephen Athens, que en distintos momentos, pero movidos por el mismo afán de búsqueda, fueron huéspedes del Instituto y hermanos de los otavaleños. Pienso que es el momento de rendirles un cálido tributo, haciendo visible que la comunidad otavaleña sabe bien que la gratitud es acaso la virtud que más ennoblece al ser humano.

Pero del mismo modo, sería preciso recordar a todos los que, desde el propio suelo natal, acompañaron a Plutarco Cisneros en esta obra gigantesca, que es en rigor la obra de una generación. No quiero incurrir en omisiones, y me

abstengo de llamarlos por sus nombres; pero no puedo evitar un recuerdo emocionado de aquellos hermanos de ayer que se nos adelantaron en la muerte después de haber soñado con nosotros el mismo sueño que hoy es una realidad tangible de cuatro décadas. Mi homenaje, por lo tanto, a Efrén Andrade, a Vicente Larrea y a Álvaro San Félix, cuyo hálito fraterno circula todavía entre estos muros, recordándonos que están siempre con nosotros, alegrándose ahora por la tarea cumplida.

Y por fin, vaya una palabra calurosa para aquellos compañeros más fieles, que hasta el día de hoy están presentes, contribuyendo con su esfuerzo para la continuación de la tarea: Marcelo Valdospinos, a cuyo cargo se encuentra hoy la dirección del Instituto, y Edwin Narváez, colaborador indispensable de Plutarco en la ardua tarea de levantar la joven Universidad de Otavalo. Junto a ellos se encuentran todavía Hernán Jaramillo, Carlos Coba, José Echeverría y otros, que también merecen de nosotros el abrazo agradecido por la constancia en un esfuerzo que no ha tenido otra recompensa que la satisfacción del cumplimiento de un deber identificado en la primera juventud.

Permítanme terminar expresando mis votos por el futuro de esta institución inseparable ya del corazón de los otava-

leños y merecedora de un reconocimiento de la Patria agradecida.

Señoras y señores.

**ECUADOR: LA CULTURA
DEL CINE Y EL NACIMIEN-
TO DE UNA INDUSTRIA**

José Rafael Zambrano Brito
Quiatro

Se define a la cultura como un sistema integrado de normas de conducta aprehendidas, características del modo de vivir peculiar de un grupo social. Es exclusivamente un fenómeno humano, que sólo existe gracias y mediante la comunicación simbólica (los lenguajes y el aprendizaje). Si apelamos a esta definición, diríamos que el cine encaja perfectamente en la categoría de cultura, es decir que existe una cultura del cine. Ahora, la pregunta, ¿existe una cultura del cine en nuestro país?

Desde que se realizaron las primeras proyecciones cinematográficas públicas a comienzos del siglo pasado, se empezó a forjar una cultura del cine, una

cultura que privilegió la expectación antes que la propia producción; es decir, que en los inicios del cine en Ecuador se evidencian normas de conducta en la sociedad, destinadas al consumo de productos traídos desde otras latitudes, especialmente de Estados Unidos y Europa.

Por tradición, el Ecuador ha sido y sigue siendo consumidor por excelencia y no productor, esta lógica trasciende a todos los órdenes de la historia y en lo económico, desgraciadamente, hay que decirlo, siempre hemos exportado materia prima y a la vuelta nos han «embutado» todos aquellos productos que el poder imperial ha querido.

Lo que ocurre con el cine en el Ecuador, hoy por hoy, ventajosamente, mirándolo como arte antes que industria, y juntándolo a la riqueza de las demás expresiones artísticas, nos alienta a presumir el hecho cinematográfico como iconoclasta, fuera de la regla que ha predispuesto mirarle al país como «Banana Republic».

Sí, en nuestro país se está forjando una naciente industria cinematográfica con cuerpo y personalidad propias dentro del contexto de cine independiente y diverso como sólo en esta parte del mundo puede darse.

Desde adentro hemos empezado a percibirlo así y la percepción del Ecuador en el contexto internacional, como una jungla habitada por «salvajes indómitos», ha cambiado radicalmente en los últimos años. El cine es uno de esos factores de cambio que han marcado un punto de giro en el desarrollo colectivo del país. Podemos afirmar que el hecho cinematográfico que identifica ese cambio e impulsa a la producción nacional es la realización de «Ratas, ratones y rateros», de Sebastián Cordero. Una película que trascendió las fronteras y que permitió verle al Ecuador no sólo como un lugar exótico donde hacer turismo, sino como un país lleno de una variada riqueza cultural, artística e histórica. Se constituye, además, como punto de partida y catalizador para que muchos realizadores jóvenes y no tan jóvenes dirijan su mirada a las posibilidades de hacer un nuevo cine y emprendan la dura y arriesgada tarea. La cultura del cine empieza a nacer, por tanto las necesidades surgen en todos los ámbitos de la realización, empezando por el desarrollo de la idea hasta convertirla en proyecto, luego la fase de producción para terminar con la distribución y exhibición.

Creo que es importante ahondar en el valor simbólico esencial del cine como cultura, para luego tener una perspectiva de industria a futuro.

Está dicho que en cada sociedad los bienes culturales se proveen en forma de hábitos, normas de conducta, costumbres, representaciones simbólicas, creaciones intelectuales, tradiciones, conocimientos colectivos, prácticas mágico-religiosas, cosmovisiones, relaciones con el espacio natural, sitios, bienes muebles e inmuebles, objetos y producciones artísticas de naturaleza escénica, audiovisual, musical o plástica que se asocian a su identidad y destino.

A todo aquello que un conglomerado social le atribuye un valor especial de significación simbólica, histórica, estética, artística, tradicional e, incluso, ideológica, constituyen el patrimonio de aquel.

Esa noción de identidad que se transmite socialmente en un espacio y un tiempo determinados no se nutre sólo del pasado o se funda apenas en valoraciones sobre la historicidad, la monumentalidad o la antigüedad; como consecuencia, se crea y se renueva en las prácticas cotidianas, en los imaginarios, de tal forma que posibilita vínculos de identidad dentro del entorno socioeconómico en el que habita cada individuo y cada grupo.

En el caso audiovisual, si un solo país, o una sola tendencia, copa los espacios de la producción y la comunicación, ha-

bría una sola fuente desde la cual fluirían de manera unificada u uniforme las ideas, los imaginarios y los sentidos estratégicos de ese país «productor». Por eso, cuando se trata del patrimonio cultural de los pueblos es obligatorio a la función pública el posibilitar los instrumentos de contrapeso, incluso de defensa estratégica.

El efecto cultural esencial del cine y de los medios audiovisuales implica respuestas a temas específicos: ¿Cómo garantizar los derechos de acceso colectivo al conocimiento y a la cultura universal, sin masificar o uniformizar el pensamiento?, ¿cómo apoyar una actividad creativa sin direccionamientos ideológicos desde el Estado?, ¿cómo propiciar un sentido analítico colectivo, y cómo lograr por su intermedio el crecimiento del capital humano y la provisión de herramientas frente al aislamiento, frente a la confrontación, frente al desequilibrio social?, ¿cómo tornar todo lo cultural del cine en diálogo equilibrado?

Es necesario que en nuestro país cada obra cinematográfica sea declarada como un bien de interés cultural, lo que impone medidas de protección económica y obligaciones particulares diseñadas para que no se afecten sus condiciones de comercialización y circulación.

Salvaguardar el cine en su contenido

de patrimonio cultural exige, por supuesto, actuar frente a la inestabilidad de los soportes en los que se fijan dichas obras, proteger las grabaciones sonoras y radiofónicas, los vestuarios, las publicaciones, los guiones, las fotografías y todos los materiales en torno a la obra que ha producido y producirá el país o aquella de gran valor que llega a éste. Pero supone, en esencia, realizar las acciones concurrentes entre la institucionalidad pública y el sector privado para propiciar las mejores condiciones económicas, comerciales y regulatorias, a fin de generar una producción propia y constante de valor social, al igual que sentidos críticos y de fortalecimiento en la sociedad. Estos aspectos, que constituyen objetivos naturales del naciente sistema no deben ser marginados dentro de la discusión para el fortalecimiento del hecho cinematográfico en el Ecuador. Asentadas estas bases, al fortalecerse y protegerse la cultura del cine, la previsión de la naciente industria cinematográfica ecuatoriana ofrecerá escenarios alentadores.

No tenemos que olvidar que el arte del cine «es el más industrial», hasta el punto en que cualquier producto suyo (desde el instante en que implica cámaras, película y otros

elementos) se vincula con industrias diversas y con un considerable desarrollo técnico.

Hasta el proyecto cinematográfico más barato y simple es hoy un producto sólo concebible en los ámbitos del moderno desarrollo científico-técnico e industrial.

El cine es hijo de la técnica y la industria contemporáneas. ¿Cuánta técnica supone?

Veamos los créditos de una película común y corriente: guión, dirección, fotografía, edición, música, sonido, efectos especiales... ¡Qué gran cúmulo de personal y de procesos técnicos e industriales para lograr otro producto más!

Por otro lado, cada film supone un engranaje de producción, comercio y consumo: empresas productoras, empresas distribuidoras y empresas exhibidoras, con las derivaciones y las complicaciones de cada una, desde el abastecimiento técnico y material, hasta la construcción de locales, sets, salas de exhibición y sus debidas reparaciones, entre otras actividades más a cargo de agrupaciones especializadas.

Tanto en la creación de un film como en su modo de llegar a un público, lo industrial-comercial es francamente visible.

La industria cinematográfica está dentro de las denominadas industrias culturales. Allí se conjuga su significación creativa y social con elementos relativos a las formas de producción, al tiempo que se asocian cultura y economía para demostrar que los bienes y servicios derivados del cine producen impactos en el campo social y en los ingresos nacionales.

Es evidente, por tanto, que el cine como expresión artística fundamental de la cultura, tiene gran potencialidad económica e industrial cuando alcanza altos niveles de inversión, de calidad técnica y de contenidos, pero también organización y crecimiento productivo con vocación de permanencia, y es posible sin ilusionismos, avizorar que eso pasará en Ecuador.

**PARÁMETROS PARA LA
PUBLICACIÓN**

Revista Sarance

Prolegómenos

Los artículos a publicar en la *Revista Sarance* deben enviarse a la dirección de la Revista:

Instituto Otavaleño de Antropología
casilla: 10 – 02 -19
Otavalo - Ecuador
e-mail:
universidadotavalo@yahoo.com

Corresponde al Comité de Dirección de la Revista, atendiendo a las características de los originales, determinar la sección apropiada para su publicación: *Estudios, Notas, Boletines, Recensiones, Reseñas*.

El Comité de Dirección se reserva el derecho de introducir modificaciones en los artículos, para adecuarlos al estilo de la sección y presentación de textos de la Revista.

Los autores, si lo desean de forma explícita, recibirán las pruebas del texto compuesto, para su inmediata corrección. Una vez publicado, recibirán gratuitamente tres volúmenes de la Revista.

Los originales

El texto se enviará impreso en folios Din A 4 y también en soporte informático (diskette o vía e-mail), en un programa convencional.

La extensión debe ajustarse a estas medidas:

- a) Estudios: entre 8.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);
- b) Notas y Boletines: entre 6.000 y 7.000 palabras (incluidas las notas);
- c) Recensiones: entre 1.000 y 2.000 palabras (no llevan notas al pie);
- d) Reseñas: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).

Los *Estudios* y *Notas* deben ir acom-

pañados de un resumen de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su enfoque o conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave (*keywords*), en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.

En los *Estudios*, después del título, figurará un sumario del artículo.

Las notas a pie de página seguirán numeración consecutiva en todo el artículo.

Al final del artículo, deben figurar:

- el nombre completo del autor, con el nombre en minúsculas y los apellidos en versalitas;

- la institución académica en que trabaja y la ciudad correspondiente;

- puede figurar la dirección de correo electrónico.

Títulos

El título del trabajo debe ser claro, expresivo y conciso. Se puede completar con un subtítulo. Conviene evitar abreviaturas, exceso de paréntesis, comillas, etc., que dificultan la citación bibliográfica.

En principio, se emplearán tres niveles de títulos:

- El título del artículo se escribirá en mayúsculas.

- Los apartados en versalitas.

- Las subdivisiones de los apartados en cursiva.

Bibliografía

Las referencias bibliográficas irán siempre en notas a pie de página y nunca dentro del texto, salvo en la sección de *Recensiones y Reseñas*.

En el texto pueden ir las referencias de los textos y las abreviaturas muy conocidas o que se han explicado antes. -

En las citas bibliográficas a pie de página, debe figurar el nombre y apellido del autor, aunque se mencione en el texto.

Si se cita varias veces la misma obra, se pondrá la referencia completa la primera vez.

Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer vid. o cfr.

La ciudad en la que se edita el libro

debe ponerse en su idioma original.

Recensiones y Reseñas

En esta sección, no se ponen referencias a pie de página. Si se cita la obra recensionada, se pone en el texto la página entre paréntesis; por ejemplo: (p. 27). Si se citan otras obras, se ponen los datos necesarios en el mismo texto y entre paréntesis.

En el encabezamiento de la recensión o reseña figurarán los datos del libro, según este orden:

Nombre completo del autor (minúsculas). Apellido(s) del autor (versalitas). Coma. Título del libro (y subtítulo, separados con un punto) en cursiva. Coma. Casa editorial. Si el libro forma parte de una colección, se indica entre comillas, con una coma y el número del libro en la colección. *Todo* entre paréntesis. Coma. Ciudad en que se ha editado, en el idioma del libro (si son varias, se pone un guión entre ellas). Año de edición (sin coma precedente). Coma. Número de páginas. Coma. ISBN.

Esta obra se imprimió en los talleres IOA
siendo Director de Publicaciones
Fermín H. Sandoval
Diciembre - 2006