

SARANCE

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

Agosto 1989

EDITOR: INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Casilla 1478

Otavaló-Ecuador

CONSEJO DE HONOR:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yánez
Juan Freile-Granizo

CONSEJO EDITORIAL:

Carlos Caba Andrade
José Echeverría Almeida
Patricio Guerra Guerra
Hernán Jaramillo Cisneros
Marcelo Valdospinos Rubio

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO,
Presidente

Edwin Narváez R., Director General

Carlos Alberto Caba Andrade **COORDINADOR**



Instituto Otavaleño de Antropología

1989

CONTENIDO

	Págs.
Editorial	9
Nomenclatura y mestizaje	Marcelo Valdospinos Rubio 13
El teñido de lana con cochinilla en Salasaca, Tungurahua	Hernán Jaramillo Cisneros 19
Visión histórica de la música en el Ecuador	Carlos Alberto Coba Andrade 33
Historiografía indígena y tradición de lucha	Segundo E. Moreno Yáñez 63
La alpargatería: Una antigua actividad artesanal en Imbabura	Hernán Jaramillo Cisneros 71
Comentario a una fiesta que ha muerto: El Coraza	Carlos Alberto Coba Andrade 99
Los espacios andinos y urbano y su articulación, validez de los conceptos	Johann Von Kessel 105
El fandango en las fiestas privadas de los indígenas de Otavalo, Ecuador	Ceciel Kockelmans 127
Comunidad de Calpaquí: Tecnología utilizada actualmente por la familia rural y/o incorporación de tecnologías apropiadas	Betsy Salazar 139

EDITORIAL

El Instituto Otavaleño de Antropología, desde su fundación hasta el momento actual, ha estado preocupado por encontrar respuestas a los grandes interrogantes que el hombre se plantea y en buscar soluciones a los problemas diarios del convivir social. Los artículos del presente número, en alguna manera, son una respuesta a estas inquietudes.

A pedido del I. Municipio de Otavalo, el Instituto Otavaleño de Antropología -dice Marcelo Valdospinos Rubio, presidente del

IOA- decidió efectuar en estudio sobre la "Nomenclatura de las calles de Otavalo", con el único propósito de consolidar el mestizaje y relieves la Historia de la Patria Chica. El presente trabajo enfoca la metodología utilizada y las generaciones propuestas para cumplir el objetivo propuesto.

Hernán Jaramillo Cisneros presenta dos artículos: "El teñido de lana con Cochinilla en Salasaca, Tungurahua" y "La alpargatería: una antigua actividad artesanal en Imbabura". El primero plantea una reseña histórica sobre el teñido desde los moluscos, cochinilla hasta nuestros tiempos. El trabajo de campo se encuentra documentado y confirma la verdad histórica del proceso del teñido a través de la tradición oral. El segundo es un trabajo de campo documentado con cronistas e historiadores, confirmando una vez más que los testimonios orales son el fundamento de la historia de nuestros pueblos. El autor hace un aporte significativo a la Artesanía como ciencia de tradición oral.

Carlos Alberto Coba Andrade en "Visión histórica de la música en el Ecuador", ofrece un panorama sintético del acontecer musical desde tiempos prehistóricos hasta nuestros días. En breves líneas

trata de los períodos precerámico y formativo, de la Colonia y la República. Además, habla de la música de las diferentes etnias ecuatorianas. Es un avance en la historia de la música ecuatoriana.

Segundo Moreno Yáñez en su trabajo: "Historiografía indígena y tradición de lucha" fundamenta su análisis en el siguiente postulado: "Toda reflexión científica sobre la evolución del hombre, de la sociedad y de la cultura suscita un doble problema: aquél que se refiere a las categorías históricas aplicada a su análisis y el que está relacionado con el descubrimiento de las fuerzas motivadoras de la Historia". Infiere estas categorías en base al fundamento histórico que demuestra y lo transforma en una tradición de lucha mediante las revelaciones indígenas. Es un trabajo documentado, de aporte y de validez científica.

Carlos Alberto Coba Andrade en "Comentario a una fiesta que ha muerto: El Coraza", sin llegar a plantear una definición de lo religioso, aborda el problema desde tres puntos de vista: psicológico, ideológico y social. Estos tres condicionantes inciden, en parte, en la muerte lenta del fenómeno cultural: El Coraza.

Johann van Kessel realiza un

estudio del espacio y el tiempo en su artículo "Los espacios andino y urbano y su articulación: Validez de los conceptos". La terminología y la conceptualización es originaria de los ecologistas y más tarde adoptada por la escuela estructuralista. Kessel define y analiza los espacios económicos, sociales, culturales, políticos y jurídicos dentro de la tecnología andina y urbana. El trabajo tiene un alcance conceptual más que un trabajo de campo.

"El Fandango en las fiestas privadas de los indígenas de Otavalo, Ecuador" de Ceciel Kockelmans es un extracto de su tesis doctoral para el Departamento de Etnomusicología de la Universidad de Amsterdam. Trata de la casa nueva, del matrimonio, del velorio de adultos y del guagua velorio. El

fandango, conocido entre nosotros como sanjuanito del grupo quichua-hablante, se encuentra presente en cada uno de estos hechos etnoculturales como parte sustantiva de su cultura. Kockelmans realiza un estudio de la música y la función que desempeña, de la tradición y de la estructura de la especie -san juan- en el cancionero quichua-hablante.

Betsy Salazar en "Comunidad de Calpaquí: Tecnología utilizada actualmente por la familia rural y/o incorporación de tecnologías apropiadas" hace un análisis de la gente de esta comunidad, de la tecnología utilizada, de los problemas que detecta y de las soluciones a estos. Esta no es tarea exclusiva del investigador sino de todos los ecuatorianos, dice al finalizar.

Otavalo, agosto de 1989

Marcelo Valdospinos Rubio

NOMENCLATURA Y MESTIZAJE

METODOLOGIA Y GENERACIONES

Metodológicamente nos propusimos relieves todo nuestro pasado como pueblo indio. Lástima que por razones de versatilidad de nombres, no hayamos podido utilizar todo lo que se relaciona con ayllus y cacicazgos. Tomamos a los Corregidores. Luego a los indígenas de la rebelión de 1977. Por fin, a figuras cimeras de la otavaleñidad, que con su aporte, han trazado el prestigio que tiene Otavalo, en el concierto general, como pueblo que ha contri-

buido a la consolidación de la nacionalidad ecuatoriana.

Con perspectiva filosófica hemos planteado la vigencia de la dualidad otavaleña. La que reconoce el aporte material que brindan sus hijos, para el desarrollo físico de Otavalo. Cuanto el prestigio, que le dan, sus hijos intelectuales.

Al revisar nuestra historia contemporánea, especialmente la que va ligada al siglo XX, encontramos varios oleajes generacionales, cuyo aporte colectivo, para el desarrollo de Otavalo, ha sido trascendente. En sus filas hay grandes figuras que han fallecido ya y sus nombres integran el listado. Y otros, que aún viven.

La generación que gira alrededor de la Liga de Cultura "José Vasconcelos", creada el año 24, y cuyo objetivo fue difundir las ideas que preconizaba el filósofo Vasconcelos. Con el lema "por la igualdad y la cultura" verdaderos prohombres de la cultura otavaleña insurgieron con ideas sociales renovadas en nuestro medio.

Luego aparece la "intelligenzia". Educadores la mayoría. Antropólogos, indigenistas, estilistas del lenguaje, periodistas, poetas. Quizá lo más alto que dio Otavalo.

Hombres con pensamiento universal. Hombres que a más de su talento, le pusieron honestidad a sus actos.

Luego hay un resurgir de un Otavalo institucional. Es en los Clubs tradicionales, muchos de ellos de gran raigambre popular, en el Otavalo, en el México, en la Artística, en el Stalingrado, en el 24, verdaderos centros de opinión ciudadana, donde, con apasionamiento, se discuten los problemas de Otavalo. Se hace política y se proyectan posiciones ideológicas nuevas.

Después, aparece un movimiento generacional, que trata de proyectar Otavalo hacia afuera, con claros fines turísticos. Es a través del grupo que hace Ñuca Huasi que se inicia a valorar con mayor criterio nuestro patrimonio físico. Se empieza a hacer las cosas mejor. Con elegancia. Como poniéndose a la altura de un mundo que se iba modernizando.

Luego alrededor del quincenario: Síntesis, aparece una nueva generación. Parte de ella hizo posible la mayor obra de cultura; el IOA. Generación que sobre todo vuelve su mirada a descubrir lo que somos. A hurgar por la raíz. Y a definir lo que queremos ser. Generación a la que nos pertenecemos. Quizá la más

polémica, sobre todo porque sus miembros siempre estuvimos metidos en el fuego, sin rehuir las responsabilidades cívicas con Otavalo.

Este es el escenario y estos los actores que nos hacen sentirnos satisfechos hijos de Otavalo. Aquí no hay hojarazca. No hay mitología. Hay un pueblo que vive, que existe. Pueblo que nos sublimiza. Pero, que igualmente, nos compromete.

LA NOMENCLATURA

A pedido del Ilustre Municipio de Otavalo, el Instituto Otavaleño de Antropología, decidió efectuar el estudio sobre la nomenclatura de las calles de Otavalo. Con un objetivo profundo en todo lo actuado, nos propusimos consolidar nuestro mestizaje. Españoles que tuvieron una acción diferente a la de los propiamente conquistadores. Indígenas que se revelaron contra las injusticias de la corona. Y, hombres fruto de ese mestizaje, figuras cimeras que hacen de Otavalo un pueblo grande. El mestizaje no excluye, más bien incluye las dos vertientes: La india y la española. Mestizaje es aceptación de una cultura propia que emerge de dos raíces.

Con justicia, hay que reconocer

que el Concejo, presidido por Angel Escobar Paredes, ha tenido la voluntad política y la visión histórica, de considerar como prioritario la ejecución de la nomenclatura de las nuevas calles de Otavalo, con mayor entusiasmo que el de adosar una calle.

La identidad de una ciudad no se refleja exclusivamente en la composición física de sus casas, calles, parques, sino en la nomenclatura que va señalando los espacios que lo conforman.

Este territorio sarance fue conquistado por Sebastián de Benalcázar. En 1557, el Virrey del Perú, Hurtado de Mendoza, dio la autorización para el nombramiento de Protectores de Naturales, en el Asiento de Otavalo se sucedieron en el ejercicio de este cargo tres personas. Francisco de Araujo, Pedro Hernández y Juan de Albarracín.

En 1563 Otavalo es designado Corregimiento. En el lapso de 259 años, de 1563 a 1822, el Corregimiento de Otavalo, tuvo 85 corregidores. Para las ciudadelas Imbaya y de los Choferes, hemos seleccionado 18 corregidores. Los que más destacaron por su honesta administración; por defender los derechos de los naturales o que hicieron justicia en la devolución de tierras.

El más importante de los Corregidores de Otavalo es Don Sancho de Paz Ponce de León. Otros son: Don Hernando de Paredes, Cap. Luis de Chávez, Lic. Alfonso de Carvajal, Cap. Diego López, Don Pablo Durango, Don Juan de Aguilar, Don Sebastián Manrique, Gral. Joseph del Corro, Gral. José Sánchez, Gral. Miguel de Gijón, Don Francisco de Andrade, Don José Posse Pardo, Don Alfonso de Cabrera, Don Pedro Ortiz, Gral. Ramón Bosmediano, Gral. Manuel Díaz, Don Francisco Merizalde.

La conquista española impuso a la población indígena un conjunto de leyes; de restricciones y prohibiciones que se fueron acumulando durante tres siglos de coloniaje. En el siglo XVIII, se sucede severos movimientos subversivos indígenas. El movimiento indígena de Otavalo de 1777, tuvo como origen el rumor de que se iban a cobrar nuevos tributos. Los nombres de los indígenas que se revelaron y luego fueron condenados, llevarán las calles de las ciudadelas Collahuazo primera y segunda etapa y Manuel Córdova.

A saber: Antonio Sinchico, María Pijal, Marcelo Talaco, Baltasar Pillajo, Marcelo Amaguaña, Esteban Peralta, Pedro Narváez, Andrés Farinango, Andrés Cando, Faustino Burga, Patricio Villagrán, Mariano

Oyagata, Juan Rojas, Vicente Zamora, Eugenio Tulcanazo, Francisco Anguaya, María Matango, Martina Cañamara, Nicolasa Baraja, Petrona Cortés.

Para las ciudadelas 31 de Octubre, Rumiñahui, Yanayacu, IESS, Santa Anita y calles sin nombre de la ciudad, se ha escogido hombres y mujeres ilustres y populares de Otavalo o que han estado ligados con Otavalo, siempre y cuando éstas hayan fallecido.

Los escogidos son: Dr. Heras, Luis E. Cisneros, Leopoldo N. Chávez, María Angélica Idrobo, Miguel Egas Cabezas, Isaac J. Barrera, E. Garcés, Mariano Suárez Veintimilla, Luis Eladio Benítez, Víctor Alejandro Jaramillo, Francisco H. Moncayo, Pedro Pinto Guzmán, Amable Agustín Herrera, Fernando Pérez Quiñones, Juan Ignacio Pareja, Manuel María Rueda, Alfonso Cisneros Pareja, Estuardo Jaramillo Pérez, Manuel Andrade Valdospinos, Roque Egas, Fray Antonio de la Torre, César Guerra Dávila, Carlos Ubidia Albuja, Alberto Suárez Dávila, Víctor Gabriel Garcés, Virgilio Chávez Orbe, Luis Garzón Prado, José Manuel Jijón y Carrión, Carlos Joaquín Almeida, Mercedes Aúz de Arregui, Segundo Miguel Pinto, Daniel Velalcázar, Gustavo Moreano

Loza, Julia Mosquera de Rosero, Ulpiano Navarro, Ricardo Jaramillo, Nicolás Egas, Francisco Suárez Veintimilla, Joaquín Tinajero, P. Félix Polibio Andrade, Pedro López Navarrete, J. Estuardo Orbe, Modesto Larrea Jijón. Tomás Abel Pinto, Francisco Rodríguez, Remigio Garcés, Alejandro Chávez Guerra, José María Chávez Pareja, Paulino Garcés Yépez, Luis Ubidia Proaño, Rafael Jaramillo Egas, Miguel Valdospinos Flor, Ulpiano Chávez Orbe, Sixto Mosquera, Neptalí Ordoñez, Pedro Antonio Alarcón, Guillermo Garzón Ubidia, Manuel Andrade Almendariz, Ulpiano Benítez Endara, Pedro Pérez Pareja, Segundo J. Castro, Manuel María Jaramillo Arteaga. La Avenida Norte llevará el nombre del primer asentamiento indígena: Imbaquí. La Avenida Sur, llevará el nombre del Dr. Aurelio Ubidia.

Para la Joya se ha escogido el nombre de las elevaciones de nuestra provincia: Imbabura, Cusín, Fuya-Fuya, Yana-Urcu, Pisabo.

Para la ciudadela Los Lagos, no podía ser de otra manera, hemos escogido el nombre de los siguientes lagos: San Pablo, Mojanda, Cubilche, Yahuarcocha.

Y para el plan de vivienda Venezuela, Otavalo quiere recordar

la República de Venezuela por su historia ligada a la nuestra en las jornadas de libertad, con los siguientes nombres: Caracas, Maracaibo, Cumaná, Mérida, Valencia, Puerto Cabello, Andrés Bello, Francisco de Miranda, Simón Rodríguez, Rómulo Gallegos.

LA HISTORIA Y EL PODER

Hay un hecho muy interesante que al menos preliminarmente nos llena de entusiasmo. Dentro de la vida republicana del Ecuador, Otavalo tienen cuatro hombres, que llegaron a la más alta magistratura.

El 9 de julio de 1925 el mayor Carlos E. Guerrero, con hombres del Batallón Pichincha, consiguió la renuncia del presidente Gonzalo Córdova, originándose así una nueva etapa conocida como la de la revolución Juliana. En la noche del 9 de julio se nombró una Junta Suprema Militar que se hizo cargo del gobierno. Esta quedó conformada así. Presidente: Teniente Coronel Luis Telmo Paz y Miño. Vocales; Mayores Carlos A. Guerrero y Juan Ignacio Pareja, Capitán Emilio Valdiviezo y Subteniente Angel Bonilla. Secretario Teniente Federico Struve. El mayor Juan Ignacio Pareja es otavaleño. Y aún cuando duró pocas horas en la dirección del Gobierno, llegó a la cumbre.

Esta Junta Militar nombró al siguiente día a los miembros de la Junta Provisional de Gobierno, integrada por: Luis Napoleón Dillón, Francisco Arízaga Luque, Modesto Larrea Jijón. José Rafael Bustamante, Francisco Boloña, Pedro Pablo Garaicoa y General Francisco Gómez de la Torre, Secretario el Sr. Julio E. Moreno.. Cada semana uno de los vocales presidía el Gobierno. Don Modesto Larrea Jijón está inmerso en la jurisdicción de Otavalo.

El Ing. Federico Páez, Jefe Supremo desde el 26 de septiembre de 1935, hasta el 10 de agosto de

1937, Presidente Constitucional, en interinazgo, hasta el 23 de octubre 1937. Páez es otavaleño.

El Dr. Mariano Suárez Veintimilla, Presidente del Congreso Nacional, Encargado del Poder, desde el 2 hasta el 25 de septiembre de 1947. El Dr. Suárez es otro otavaleño.

De estos personajes, no ha sido escogido el Ing. Páez, porque además de su vocación antilibertaria, sus familiares han reiterado públicamente su poco afecto a su lugar de origen.

Hernán Jaramillo Cisneros

**EL TEÑIDO DE LANA
CON COCHINILLA
EN SALASACA, TUNGURAHUA**

INTRODUCCION

Al principio el hombre usó las pieles de los animales para protegerse de los rigores del medio ambiente. Con el paso del tiempo aprendió a hilar y luego, a tejer las diferentes fibras que le proporcionaba la naturaleza. Después descubrió la manera de dar color a esas fibras con la ayuda de hojas, frutos, semillas, cortezas, raíces, insectos, moluscos y, en menos proporción, materias minerales.

En los últimos años, debido al uso generalizado de los colorantes químicos se ha olvidado las propiedades y aplicaciones de los colorantes naturales. Ahora se pretende rescatar esas técnicas no solo para evitar que se pierda el conocimiento de muchas generaciones de artesanos, sino porque estos recursos no alteran la ecología como lo hacen los de origen químico, criterio que denota un sentido de responsabilidad hacia las futuras generaciones. Hay, además, razones de orden económico, pues los colorantes químicos cada vez tienen precios más altos, en tanto que los naturales, salvo el caso de la cochinilla, por las razones que exponemos en este artículo, tienen costos insignificantes o no cuestan nada.

Entre los colorantes de procedencia animal encontramos al insecto conocido como cochinilla, que alcanzó enorme importancia en el período colonial. Actualmente se lo sigue utilizando en algunos lugares como en Salasaca, provincia de Tungurahua, en donde se asienta el grupo indígena, de lengua quichua, que supuestamente proviene de "... familias aimaráes transplantadas como mitimáes durante la dominación incásica..." como lo sostiene Francisco Terán (1976: 227). Otro criterio a este respecto es expuesto

por los esposos Costales (1959: 24): "... los salasacas no pertenecen a grupo de trasplante (mitimáes). Los rasgos de la cultura material e intelectual predominantes se identifican con Panzaleos y Puruhaes que poblaron esas tierra, muchos siglos antes del arribo de los Incas".

Los salasacas viven en una llanura arenosa, donde cultivan los alimentos que constituyen la base de su alimentación: maíz, fréjol, quinoa, chochos, papas, lentejas, cebada, etc. El centro de la parroquia se encuentra a 14 kms., de Ambato, capital de la provincia, sobre la carretera que une a esa ciudad con la de Baños. Según el censo de 1982, la parroquia Salasaca, que pertenece al cantón Pelileo, tiene 2.670 habitantes.

A los salasacas se los conoce por su actividad textil, relacionada con la manufactura de tapices. Esta ocupación es relativamente reciente, a partir de 1945, en tanto que desde tiempos remotos las mujeres hilaban la lana, que los hombres se encargaban de tejerla, con el fin de elaborar prendas para su indumentaria: anacos, rebozos, llicllas, fajas, ponchos, etc.

Los antecedentes

La política económica colonial estableció los tributos que debían pagar los pueblos conquistados de América para remitirlos a la Metrópoli. Entre las materias primas sujetas a tributo se encontraba la cochinilla, que fue considerada en Europa como una de las maravillas del Nuevo Mundo.

La cochinilla (*coccus cacti*), es un insecto hemíptero, nativo de México, América Central y Perú, que vive sobre las hojas o palas del cacto o nopal (*Nopalea cochenillifera*), de las que se alimenta. Son las hembras (que sobrepasan a los machos en proporción de 200 a 1), las que producen un excelente color rojo. Los machos cumplen la función de fecundar a las hembra y mueren.

En el antiguo Perú, la cochinilla fue usada por pueblos que habían alcanzado un altísimo nivel de perfección tanto en el tejido como en el empleo de materias colorantes. Tejedores de la cultura Nazca emplearon una gran variedad de tonos rojos, que han mantenido inalterable su color a lo largo de muchísimos años. Igualmente, en los tejidos encontrados en la Necrópolis de Paracas y en los del período incaico se encuentra presente el color rojo, en diversas tonalidades,

obtenidas de la cochinilla, conocida allí con el nombre de magno.

En un estudio sobre "El mundo vegetal de los antiguos peruanos", Yacovleff y Herrera (1934: 318), transcriben lo siguiente de la Relación Geográfica de Indias:

"Hay unos cardones que se dan en la tierra templada, del grandor de una mano, los cuales se cultivan con mucho cuidado; su fruto es de grana colorada finísima con que se tiñe la ropa, que en esta tierra se hace de cumpi y otras cosas curiosas para el vestido de los indios..."

"Tiñen... la color colorada con magno que es una fruta de unos cardones, y en esta fruta se crían unos gusanos de que hacen unos pañecillos que los llaman los indios magno, que se crían en las cabezadas deste repartimiento sobre el valle de Nasca..."

Carmen Neutze de Rugg manifiesta que la cochinilla tenía gran importancia entre los aztecas y mayas, según revelan los códices precolumbinos. Para esta autora (1976: 52):

"El rojo y el púrpura han sido siempre los más apreciados por

los pueblos primitivos y por los niños. Los indígenas guatemaltecos parece que los producían con sustancias de origen animal. Así, para el rojo, usaban la cochinilla o grana. Se la llama así por la forma granular del insecto que crece sobre el nopal. Al respecto dice Fuentes y Guzmán que 'en muchos nopales de grana fina, de que han llegado a mis manos algunos panecillos de los indios del pueblo de Tohoh de la jurisdicción de Huehuetenango, conseguidos con industria y mucho arte por las manos de criados, para certificar me que si la labran y cogen en aquel pueblo, y es así que con ellos dan tinte a la lana carmesí, que llaman chuchumite, que jamás se deslava ni destiñe hasta romperse en hilachas'...".

Johnson (1971: 163), al referirse a las materias tintóreas usadas en México, menciona que "... el rojo carmín se obtenía de la grana o cochinilla, que se cultivaba sobre ciertas especies de nopales. Era un tinte altamente apreciado, tanto en tiempos precortesianos como en la época colonial. Sigue usándose, en pequeñas cantidades, en pueblos de Oaxaca...".

En su concienzudo estudio acerca del "Arte popular mexicano", Rubín

de la Borbolla (1974: 31), anota: "Se cree que... los zapotecos... desarrollaron la crianza de la cochinilla y el cultivo del añil...".

Este mismo autor (ibid: 262-3), transcribe de Raymond Lee, lo concerniente a las exportaciones de la grana o cochinilla del México colonial, hacia España. Así mismo menciona las tasas impuestas a los tributarios del imperio Culhúa-mexica:

"La plata era el producto más importante de la producción de la Nueva España en el siglo XVI. Después de la Plata, en segundo lugar, la cochinilla. Hacia fines del siglo XVI la Nueva España exportaba para los fabricantes de tejidos en Europa entre 250 y 300 mil libras de cochinilla (grana). Este embarque se hacía por Veracruz. En pocos años este tinte nativo se convirtió en uno de los productos de primera entre las exportaciones al viejo mundo. Particularmente activas en su cría y cuidado eran las poblaciones de Oaxaca y Puebla".

"En el código Mendocino el imperio culhúa-mexica imponía un tributo de 85 talegas de grana a sus tributarios, repartida esta cantidad entre las siguientes comunidades:

La región de Cuilapan (Oaxaca)
 20 talegas
 De los poblados zapotecas
 20 talegas
 Tlaxiaco-Achiutla
 5 talegas
 La región de Coixtlahuac
 40 talegas

Tamazulapan, Nochistlán, Yanhuitlán y la Mixteca Alta continuaron siendo centros importantes de producción de grana, de cuyos insectos se necesitaban 75 mil para obtener una libra de grana seca".

Antonio de Alcedo (1967: 295-6), se refiere a la época de cosechar la cochinilla y a la forma de tratarla para obtener los mejores resultados. Igualmente, enumera los sitios de América donde se la cultiva:

"... los indios tienen tres modos diferentes de matarlas, uno con agua caliente, otro con fuego, y otro poniéndolas al sol, y de aquí proceden los diferentes grados de color, que en unas es obscuro, y, en otras es brillante, pero siempre es necesario proporcionar el calor; y así los que usan el agua caliente saben la cantidad de licor, y el punto a que ha de calentarse; los que prefieren el fuego también

observan que sea moderado, y la finura de la grana en este caso estriba en que la vasija no esté caldeada al tiempo que muere la cochinilla; pero debemos confesar que el mejor modo es el de ponerlas al sol. Además de esta precaución para matar el insecto, no es menos preciso el conocimiento de cuando está en estado de quitarlos de las hojas del nopal para conservar su calidad, y solo la práctica enseña a los cultivadores este necesario criterio, para el cual no se puede dar regla fija, y así en las provincias que se dedican a este cultivo, se diferencian en las señales para cogerla los indios de un pueblo de los de otros, y muchas veces los de unos mismos.

Los principales parajes de América, en que se cultiva la cochinilla son Oaxaca, Tlaxcala, Cholula, Nueva Galicia, en Nueva España, en Guatemala y Chiapa, en Loja y Ambato, en el reino de Quito, y en Tucumán, y algunas provincias del Perú; pero en Oaxaca es donde se coge la mayor cosecha, y forma un ramo de comercio muy considerable, porque allí se han dedicado casi todos los pueblos a ello".

Varios autores anotan la

importancia que alcanzó en Guatemala el cultivo y comercio de este colorante natural. Felix W. McBryde (1969: 406), señala que el "insecto de la grana... dio lugar a un comercio colonial de proporciones inmensas". Añade:

"Hasta alrededor de 1860, cuando los tintes europeos de anilina principiaron a competir en el mercado mundial, el cultivo de la grana era aún muy importante en Guatemala y su centro estaba alrededor de Antigua Guatemala y Amatitlán. Llegando al máximo en 1854 (producción guatemalteca: 8.786,500 francos), ya estaba declinando en la década de 1860..."

La cochinilla tuvo gran importancia en el territorio de la actual República del Ecuador. Esto se advierte por la serie de referencias de quienes se han dedicado al estudio de sus recursos y de la economía en el período colonial. Entre los sitios que se señalan como los más importantes para su cultivo están: Ambato, Guanando, Penipe, Químiag, Ilapo, Cuenca, Girón, Gualaceo, Loja.

Sobre la cochinilla de Ambato, dice Juan Pío de Montúfar y Frasco (1894: 136-7)

"Tiénesse en Hambato la grana o cochinilla, tan celebrada de los antiguos, cuyo invento ha hecho muy estimable la provincia de Guatemala, su color rojo es el del finísimo carmín, la planta en que se abrigan los insectos y cuyo jugo chupan, es pequeña y muy semejante a la que producen las Tunas: en aquel asiento se esmeran poco en esta cosecha y así la que se logra destinan sus habitadores á ligeros tintes de algunos tejidos".

En los valles de Gualaceo, Girón y Loja, al sur del país, se cultivaba la mejor cochinilla, según lo aseveran varios autores. Para ejemplo anotamos lo que expresa Juan Romualdo Navarro (1984: 149) acerca de este tema:

"En el Corregimiento de Loja... la cochinilla o grana no ha perdido su reputación porque aunque se saca de los distritos de Ambato, Riobamba y Cuenca, no obstante ésta se tiene por la mejor y en todo semejante a la de Oaxaca en la Nueva España o sea porque entendían algo de su cultivo o porque su constelación tenga un singular influjo para encender y avivar más su color nativo".

La cochinilla, como los demás colorantes naturales, fue afectada

por el aparecimiento de los colorantes químicos en el mercado mundial. El criterio de Luis Cordero (1984: 73-4), a este respecto es elocuente:

"Opuntia coccinellifera L. En esta importante cactácea se cría el insecto llamado cochinilla, que es el coccus cacti de los entomólogos y que hasta hace poco tiempo, había dado su sangre para la confección de los tintes rojo y morado. Nuestro valle de Gualaceo... era el lugar más propicio para el cultivo de esta Opuntia; pero decayó la industria del cultivo de la cochinilla y su aplicación consiguiente, desde que... perfeccionaron los alemanes Perkins y Lightfoot, la extracción de la anilina, que se obtiene de la hulla y es el portentoso proteo de la época moderna".

La cochinilla en Salasaca

En Salasaca la necesidad de espacio para cultivar alimentos es vital. Por eso, los lugares donde se siembran el cacto de la cochinilla son cada vez más reducidos: terrenos laderosos, donde no es posible realizar tareas agrícolas; mínimos espacios, cercanos a las viviendas, resguardados del viento y debidamente protegidos para que no entren

allí los animales domésticos.

Esta plantación se la cuida como cualquier otro cultivo: se eliminan las hierbas malas y se agrega abono orgánico al suelo, para conseguir "una buena cosecha".

La recolección de la cochinilla se hace cada cuatro meses, "cuando ya está maduro", según dicen los artesanos que aún utilizan el colorante; esta tarea la realizan las mujeres, utilizando para ello una varita de sigse (cortaderia nitida), donde enrollan, con movimiento rotatorio de los dedos, una especie de fina pelusa que envuelve a los insectos. Cuando se reúne una pequeña cantidad, se la deposita en un pilche, recipiente en forma de plato que se obtiene del fruto globular de una calabaza (*Crescentia cujete* L.), cortado por el medio.

Una vez terminada la recolección, se coloca a los insectos en una batea de madera, donde se los aplasta, con la ayuda de una pequeña piedra de forma redondeada. Cuando se consigue una pasta homogénea, se la moldea con las manos, dándole la forma de un pan, que se pone sobre hojas de higuerrilla (*Ricinus communis* L.).

El siguiente paso es el secado que se lo hace al sol. Cuando la cochinilla

está completamente seca se la guarda en lugares de buena ventilación. El tiempo que se guarda la cochinilla varía entre seis meses y un año y a veces hasta más tiempo del señalado, antes de utilizarla. En esta etapa los salásacas tienen la precaución de vigilar frecuentemente los "panes" de cochinilla, pues a veces penetra la polilla y echa a perder el trabajo de varios meses.

Del teñido de la cochinilla se obtienen dos colores: morado oscuro, con ligera tonalidad rojiza, y rojo en tres gradaciones, que en quichua denominan los indígenas salásacas: maqui puca, poroto puca y puca claro, lo que literalmente significa: mano roja, fréjol rojo y rojo claro.

Para teñir de color morado cualquier época del año es válida, pues anticipadamente se recolecta hojas y ramas de la planta conocida como puma maquí o mano de León (*Oreopanax heterophyllum*), que se dan en el monte Teligote, cercano a Salasaca.

El color rojo, en cambio, se tiñe de preferencia en el mes de junio, antes de la fiesta católica del Corpus Christi, por la razón fundamental de que la planta ñaccha o ñachac (*Bidens humilis* H.B.K.), que

se utiliza como mordiente, florece en esa temporada en Salasaca.

Antes de teñir hay que lavar el tejido con el zumo que se obtiene al machacar las hojas de cabuya blanca, conocida en Salasaca como alanga (*Fourcroya andina* Trel.) El empleo de este detergente vegetal es usual en toda la sierra ecuatoriana. Con este lavado se elimina la grasa que contienen la fibra de lana, pues de no hacerlo, el colorante no penetra de manera uniforme al interior de la misma.

Quienes tiñen son las mujeres, aunque también hay hombres que pueden dedicarse a esta tarea. La razón fundamental para que sea trabajo femenino, es que ellas más que los hombres están acostumbradas a permanecer en la cocina, junto al fuego y al humo. Esta parece ser la única causa, antes que alguna de orden cultural.

Proceso para teñir de color morado

En un fogón calentado con leña, se coloca una olla grande de aluminio. Allí se pone agua fría, que se trae del río, en cantidad suficiente para cubrir el tejido, que se introduce en la olla luego de haberlo mojado completamente.

La primera parte del proceso consiste en mordentar el tejido, para que absorba bien el colorante y para que sus efectos sean duraderos. Para esto se pone en el agua una cantidad de hojas y ramas de **puma maqui**, que se calienta hasta llegar a la ebullición, estado en el que se mantiene por unos diez minutos. Pasado ese tiempo se saca el tejido del baño y se retira el material vegetal mencionado.

En un pequeño recipiente y con el agua caliente del mismo baño de tintura, se procede a disolver completamente uno o dos "panes" de cochinilla, previamente pulverizados con los golpes de una pequeña piedra.

La cochinilla diluida se pone en el baño y se mezcla bien. Luego se agrega el jugo de varios limones, con lo cual se consigue crear un ambiente ácido en el baño, necesario para el correcto funcionamiento del colorante. Una deficiencia en el grado de acidez del baño impide al colorante penetrar en la fibra, lo que se nota en seguida. Por experiencias, la persona que realiza el teñido determina el número de limones que son necesarios para conseguir resultados satisfactorios.

Se vuelve a colocar el tejido en el baño y de inmediato se aprecia

que va tomando la coloración morada. Hasta que la tela adquiera la tonalidad deseada y para que se afirme la tintura, es necesario mantener el baño en ebullición, por lo menos durante 30 minutos. Para evitar que se manche, todo el tiempo que dura el teñido hay que mover la tela, con la ayuda de un palo.

Algo que llama la atención es que mientras se realiza el proceso de tintura, la mujer encargada de esta tarea se dedica al hilado de lana, con su huso hecho con la caña de sigse.

Es fácil advertir cuando se consigue el tono deseado, por el contraste entre el color de fondo de la tela con los hilos de orlón blanco que a propósito se colocan en los orillos y en el medio del tejido. Estos conservan su color original, pues no se alteran con el teñido.

Una vez que se termina el proceso, se retira la tela del baño, se la deja enfriar por unos momentos, para lavarla luego en agua fría, hasta que desaparezcan los residuos del colorante, esto es, hasta que el agua en que se lava el teñido aparece completamente clara y limpia.

El color morado tiene alta solidez al lavado y a la luz del sol. El

paso del tiempo afecta al teñido de manera muy leve.

Proceso para teñir de color rojo

El mordentado de la tela se hace con varias plantas silvestres del monte Teligote: **chanchilva** (*Casia tormentosa* L.), **colca** (*Miconia quitesis* Benth.), **Puca angu** (*Phenax hirtus* Wedd.), al igual que las flores de **ñaccha** o **ñachac sisa**, que florece en junio en la región de Salasaca. El teñido se hace antes de la fiesta de Corpus Christi, época en la cual los salasacas preparan nuevas prendas para su indumentaria.

En una olla de aluminio se hace hervir el tejido con todas las plantas mencionadas, con lo cual adquiere una tonalidad amarillenta. Se mantiene en ebullición por unos quince minutos, para luego sacar de la olla el tejido y las plantas. En el baño se pone uno o dos "panes" de cochinilla, previamente reducidos a polvo y diluidos en agua caliente, que se saca del mismo baño de tintura. Se agrega el jugo de varios limones.

Se vuelve a colocar el tejido en la olla y se deja hervir hasta alcanzar el color deseado. Las tonalidades rojas ya mencionadas,

se consiguen de acuerdo a la mayor o menor cantidad de cochinilla disuelta en el baño de tintura.

Cuando se termina de teñir se saca el tejido, se lo deja enfriar y luego se lo lava en agua fría, hasta eliminar completamente el colorante que permanece en la superficie de la fibra. Como en el caso del color morado, las tonalidades rojas son muy sólidas y el prolongado uso de las prendas acusa una mínima pérdida del color.

Los sobrantes del baño de tintura son aprovechados para teñir otras prendas, de color negro. Para esto, se pone una cantidad de colorante químico o "anilina negra", más el jugo de varios limones. Así se consigue un color negro muy sólido. Únicamente en el caso de que no se tenga nada listo para teñir se arroja al suelo el sobrante de la tintura, lo que se considera una pérdida económica, por el alto precio que tiene la cochinilla.

Observaciones finales

Las prendas de lana que se tiñen con cochinilla son: **rebozos, vara y medla, ancha vara y media**, que forman parte del atuendo de los hombres y mujeres salasacas. **Anacos y ponchos** se tiñen con los sobrantes de la primera tintura,

en color negro.

Resulta difícil establecer el costo exacto de todo el proceso porque es ocupación familiar la siembra del cacto o nopal, el cuidado de la plantación, la cosecha o recolección de los insectos, el amasado de los mismos, el cuidado de los "panes" y, por último, el teñido de las prendas. Cuando no se produce la cochinilla en el seno de la familia, el precio de cada "pan" es exageradamente alto, debido a su cada vez menor producción y al largo proceso para obtener el colorante.

Se observa en Salasaca que solo las personas de edad avanzada se ocupan en el cultivo y empleo de la cochinilla. Los jóvenes encuentran que es más fácil adquirir prendas listas para su uso o comprar tejidos industriales para ser bordados y confeccionados en la comunidad, como es el caso de los largos y angostos ponchos de colores blanco y negro que usan los hombres.

Otra tendencia que se advierte es la de adquirir hilos de orlón, de los mismos colores que se consigue con el teñido de la cochinilla. Esto hilos

se los dobla y tuerce, primero, luego se teje, borda y confecciona, con muchísimo menos esfuerzo que cuando se sigue el largo proceso artesanal de las prendas de lana.

A estas consideraciones se suman dos circunstancias: el hecho de que los jóvenes indígenas salasacas no tienen mayor conciencia de la importancia de sus valores culturales y, por eso, no tienen ningún interés por mantener sus tradiciones artesanales; de otro lado, el que en Salasaca se haya instalado un taller de teñido de lana, con colorantes químicos, que imita los colores que se consiguen con la cochinilla, trabajo que se hace a precios significativamente más bajos, dará en poco tiempo el golpe de gracia a la actividad que comentamos.

Si las instituciones dedicadas al estudio, promoción y defensa de las artesanías no toman alguna medida adecuada para proteger esta ocupación, que tiene hondo contenido cultural, después de poco no quedará sino el recuerdo de una actividad mantenida en Salasaca durante siglos.

JARAMILLO CISNEROS, Hernán
1988 *Textiles y tintes*. Centro
Interamericano de Artesanías
y Artes Populares, Cuenca.

JOHNSON, Irmgard W.
1971 *Vestido y Adorno*. En: *Lo
efímero y eterno del arte
popular mexicano*. tomo I,
Fondo Editorial de la Plástica
Mexicana, México.

BIBLIOGRAFIA

ALCEDO, Antonio de
1967 *Diccionario Geográfico de las
Indias Occidentales o Améri-
rica*. Biblioteca de autores
españoles, Ediciones Atlas,
Madrid. (Orig. 1786-89).

CARRASCO, Eulalia
1982 *Salasaca: la organización
social y el alcalde*. Ediciones
Abya-Yala, Quito.

CORDERO, Luis
1984 *Estudios botánicos*. Reedi-
ción. Publicaciones del Depar-
tamento de Difusión Cultural
de la Universidad de Cuenca,
Cuenca. (Orig. 1911).

COSTALES, Piedad Peñaherrera de y
Alfredo Costales Samaniego,
1959 *Los Salasacas*. Llácta N° 8,
Instituto Ecuatoriano de
Antropología y Geografía,
Quito.

McBRYDE, Felix W.
1969 *Geografía cultural e histó-
rica del suroeste de Guate-
mala*. Seminario de Integra-
ción Social Guatemalteca, Vol.
24 y 25, Guatemala.

MONTUFAR Y FRASCO, Juan Pío de
1894 *Razón sobre el estado y
gobernación política y mili-
tar de la jurisdicción de
Quito en 1754*. Madrid.

NAVARRO, Juan Romualdo
1984 *Idea del Reino de Quito*. En:
*La economía colonial: Rela-
ciones socio-económicas de
la Real Audiencia de Quito*.
Colección Ecuador, N° 5,
Manuel Miño Grijalva (Intro-
ducción y selección), Corpo-
ración Editora Nacional, Quito.
(Orig. 1761).

POESCHEL, Ursula
1985 *La mujer salasaca: Su situa-*

ción en una época de reestructuración económico-cultural. Ediciones Abya-Yala, Quito.

RUBIN de la Borbolla, Daniel
1974 *Arte Popular mexicano.*
Fondo de Cultura Económica,
México.

RUGG, Carmen Neutze de
1976 *Diseños en los tejidos indígenas de Guatemala.* Segunda edición, Colección Problemas y Documentos, Vol. 4,

Universidad San Carlos de Guatemala, Guatemala.

TERAN, Francisco
1976 *Geografía del Ecuador.*
Novena edición, Ediciones Librería "Cima", Quito.

YACOVLEFF, Eugenio y Herrera, Fortunato L.
1934 El mundo vegetal de los antiguos peruanos. En: *Revista del Museo Nacional de Lima*, Vol. 3, Nº 3, Lima.

Carlos Alberto Coba Andrade

VISION HISTORICA DE LA MUSICA EN EL ECUADOR

LOCALIZACION

El Ecuador, geográficamente, se encuentra ubicado en la parte noroccidental de la América del Sur, entre los paralelos $1^{\circ}, 26', 30''$ de latitud norte y los $4^{\circ}, 32', 10''$, de latitud sur, por el occidente con el Océano Pacífico y por el oriente, en el extremo de nuestra región amazónica, comprendidos entre los meridianos $81^{\circ}, 5', 20''$, y los $71^{\circ}, 46', 30''$ de longitud occidental respectivamente.

Su territorio se encuentra en el centro del globo terráqueo por donde

atraviesa la línea equinoccial o Ecuatorial.

La distancia que separa la frontera norte con la del sur en su parte más ancha es de 828 kilómetros, y la distancia que separa los puntos más sobresalientes tanto del litoral por un lado como del oriente por otro, alcanza una distancia de 1.036 kilómetros.

SUPERFICIE TERRITORIAL

El territorio nacional tiene una superficie de 272.000 kilómetros cuadrados.

REGIONES NATURALES

El país tiene cuatro regiones naturales: Archipiélago, Costa, Sierra, y Amazonía. Es decir una muestra completa de toda la bondad de la naturaleza. Las cuatro dimensiones geográficas, constituyen un privilegio, desconocido en muchos países del planeta.

CLIMA

El Ecuador tiene una variedad de climas desde el "tropical-húmedo hasta el frío paramal o andino". El clima de los andes ecuatorianos depende de los factores diversos que constriñen al factor latitudinal.

Hay que pensar en **pisos climáticos** y no en zonas, ya que las variadas áreas climáticas que se observan a una misma altitud, se presentan en escalones que se elevan desde las llanuras que flanquean las dos cordilleras andinas por oriente y occidente, o desde altiplano y valles interandinos formados entre ellas, hasta llegar a sus más elevadas cimas.

POBLACION

La población ecuatoriana en el año de 1988 debe estar cerca de los 10'000.000 de habitantes. Su tasa de crecimiento es alta.

COMPONENTE ETNICO

El Ecuador es un estado multinacional, pluricultural, multilingüe y heterogéneo donde están presentes dos macro grupos etno-nacional-culturales, los mismos que comportan manifestaciones culturales propias: el macro grupo etno-nacional-cultural mestizo hispano hablante y el macro grupo etno-nacional-cultural quichua hablante: en un segundo nivel del componente cultural nacional se encuentran los micro grupos etno-culturales, que no han alcanzado a desarrollarse como nacionalidades y se localizan en territorios mas o menos extensos en el Litoral, en la Sierra

y en el Oriente (región amazónica) ecuatorianos. Las persistencias etnoculturales son las siguientes: Wahoranis o Aucas, Chachis o Cayapas, Cofanes, Secoyas-Sionas, Sáchilas o Colorados, Kuayker, Shuar-Achuar, Záparos, Tetetes, Yumbos o Runas, Cultura Afro.

IDIOMAS

El castellano es el idioma oficial, gozando de un status social superior al de las lenguas vernáculas. Estas constituyen el medio de comunicación por excelencia entre las diferentes etnias y es el símbolo de su identidad cultural.

Idioma oficial: castellano

Idiomas Secundarios: Quichua, Shuar, Chachi, Sáchila, Wahorani, Kuayker y Otros.

Teorizando un poco, vemos que el país se caracteriza por una estructura poco fluida de clases sociales en cuyo estrato inferior se han ubicado la mayoría de los miembros de los grupos étnicos de habla vernácula, y otros grupos marginados que se expresan y regulan por medio del lenguaje. En otros términos, existe un idioma dominante y otros idiomas dominados.

RELIGION

La religión dominante en el Ecuador es la Católica. Existen otras como la Protestante, la Judía, Unión Misionera Evangélica, Alianza Cristiana y Misionera, Adventista del Séptimo Día, Pentecostales: Cuadrangulares y Asambleas de Dios, Testigos de Jehová, Mormones o la Iglesia de Jesucristo de los Santos de Los Ultimos Días, La Fe Universal Baha'i y otras. Estas últimas son conocidas como las "nuevas religiones" o el "Boom de las Sectas Religiosas".

PERIODO PREHISTORICO DEL ECUADOR

Con el propósito de determinar los lapsos durante los cuales algunas culturas ocuparon los territorios que hoy pertenecen al Ecuador, nuestra Prehistoria se ha dividido en los siguientes períodos:

Período Precerámico

Comienza aproximadamente en el año 26.000 a.d. C. y se extiende hasta el 3.000 a.d.C. A este período pertenecen los restos arqueológicos de Otavalo, Inga, Punín, Paltacalao y Santa Elena, que nos demuestran la existencia de seres humanos. Construyen instrumentos de piedra y existen evidencias de alguna

flauta de pan de tres tubos de muchos instrumentos musicales, es un tipo de insuflación.

Período Formativo

Corresponde a las culturas que se desarrollaron desde el año 3.000 a.d.C. hasta el 500 a.d.C. Este período se subdivide en tres subperíodos: Temprano, Medio y Tardío.

Formativo Temprano

Se extiende desde el año 3.000 a.d.C. hasta el 1.500 a.d.C. A esta pertenece la Cultura Valdivia. Se ha encontrado pitos y ocarinas de barro como también flautas de dos perforaciones de obturación y una de insuflación. Santa Elena, Guayas y el Oro.

Formativo Medio

De 1.500 a 1.300 a.d.C. A esta pertenece la Cultura Machalilla. Se encontró objetos cerámicos e instrumentos musicales, como pitos y ocarinas, flautas de barro, trompetas y otros. Manabí e Isla Puná.

Formativo Tardío

Desde 1.300 a 500 a.d.C. A este período pertenecen las culturas: Chorrera, Yasuní, Monjashuaico y Narrío Temprano. Se han encontrado

entre ellos: pitos, ocarinas, flautas, cascabeles de oro y otros metales. Estos períodos han sido estudiados por Jijón y Caamaño, Estrada, Evans, Meggrs entre otros.

Período de Desarrollo Regional

Se inicia en el 500 a.d.C. y se extiende hasta el 500 d.d.C. Las culturas que conforman este período son: Guangala, Tejar y Daule, Jambellí, Jama Coaque y Bahía, Tuncahuán entre otras. Los instrumentos musicales fueron confeccionados en barro, piedra y algunos metales. Se encontraron pitos, botella-silbato, figura-pito, rondadores de barro de tres y cuatro tubos y algunos idiófonos tanto de material orgánico como de metal. Este período se distinguió por el perfeccionamiento de la cerámica. La pintura que adorna estas piezas o figurillas es el rojo y el blanco. En las culturas de Milagro, Quevedo, Cuasmal, Las Tolas y Chaupicruz se han encontrado, debajo de las tolas, objetos de oro, plata y cobre, como cascabeles y otros.

La botella-silbato es tal vez el hallazgo que más nos ha llamado la atención. La decoración de la botella tiene su referencias en Estrada, 1958: 49. Este período es muy rico

en instrumentos musicales precolumbinos.

Período de Integración

Comienza aproximadamente en el año 500 d.d.C. y se extiende hasta el 1.500 d.d.C. es decir hasta la llegada de los españoles.

A este período corresponden las culturas: Atacames, Manteña, Milagro-Quevedo o de las Tolas, Cuasmal, Tolas con Pozo, Chau-picruz, Panzaleo II y III, Puruhá, Cashaloma, Catamayo y Quijos.

Los estudiosos de estas culturas son: Jacinto Jijón y Caamaño, Emilio Estrada, Otto van Buchwald, Max Ulhe, Carlos E. Grijalva, Collier Murra, Bennett, Víctor Alejandro Jaramillo y otros.

Jijón y Caamaño encontró sillas de piedra en forma de U con altos y bajos relieves que representan seres humanos, monos, aves, etc. Los instrumentos encontrados en estas culturas son en su mayoría idiófonos y aerófonos. La obra creadora de estas culturas es la invención de la cámara de resonancia con uno o dos tonos que más tarde perfeccionaron hasta alcanzar mayores sonidos. Los cronistas e historiadores son abundantes en datos que confirman estas aseve-

raciones y nos relatan la existencia de instrumentos de dos parches como el tambor y el tambor grande-percutido. Es posible que en ese tiempo haya existido el arco musical que hoy se encuentra en la cultura Shuar.

El Concilio de Lima de 1567

El Concilio Provincial de Lima de 1567 alude a melodías, cantos y danzas de los indios en sus fiestas religiosas y familiares como en sus entierros. Atienza, testigo ocular de las costumbres de los indios, escribe: "Allí sacan sus vestidos de plumas o colores diversos; allí parecen las camisetas y mantas más preciadas, de cumbi, con los cascabeles en las piernas como buenos danzantes... Andan los pobres como mulas de Atahona o como muchachos que juegan al toro: de las coces asidos, de las manos a la redonda, los varones y las mujeres entrometidos; unos comienzan la música y los demás responden, haciendo con el pie el son y con ellos propios llevando el compás".

En su música los indios utilizaban instrumentos de percusión conocidos como idiófonos y de viento llamados aerófonos. El Tamboril, en su variedad de tamaño, era imprescindible en toda fiesta y el cascabel para los

danzantes. Los músicos tocaban el pingullo, el pífano, flautas verticales y flautas traveseras, conocidas con variados nombres. El rondador, flautas de pan, alegraba los regocijos familiares. La bocina, la quipa y el tuntui convocaban para las fiestas rituales del sol como para otras de carácter social. Garcilaso de la Vega refiere cuatro fiestas principales y el Padre Juan de Velasco anota doce fiestas anuales en el Reino de Quito.

LA COLONIA

Con el descubrimiento y conquista de las sociedades americanas aparece el componente cultural hispano en esta región. Dos hechos caracterizaron el contacto de las culturas aborígenas con la de los conquistadores: 1) el contexto de violencia en el que se dio este encuentro y, 2) la imposición de la cultura española en desmedro de las nativas.

Los miembros de la nobleza española vinieron a cumplir funciones administrativas, eran portadores de la "pureza de la sangre y de la cultura de esta clase", eran los transmisores de la cultura musical de aquellos tiempos, "música culta".

Los españoles que vinieron a formar parte de los ejércitos para las expediciones de conquista de nuevos territorios en su mayoría eran campesinos, muchas veces iletrados, que provenían de diferentes regiones de España, eran los transmisores de la música popular española de aquellos tiempos.

El grupo eclesiástico conformado por sacerdotes de varias órdenes religiosas especialmente dominicos, jesuitas, franciscanos y agustinos, vinieron para hacerse cargo de dos tareas fundamentales: la evangelización y la educación. Los religiosos trajeron la música sacra y la cultura musical europea del siglo XVI y la difundieron a través de la educación, como más adelante veremos.

Estos grupos se imbricaron en la naciente sociedad colonial en una situación de dominación y privilegio. Los pertenecientes a la clase alta, conocidos como chapetones, concentraron en sus manos el poder político y económico. Los españoles provenientes de clases más bajas se fueron ubicando, en una situación de privilegio frente a los indígenas, en diferentes posiciones dentro de la organización socio-económica: pequeños propietarios, comerciantes, maestros, artesanos, administradores de segundo y tercer grado.

Los religiosos, al igual que en España, monopolizaron el conocimiento, el arte y la filosofía. Como encargados de la educación de los blancos, permitieron la reproducción de la cultura dentro de ese grupo y para otros grupos adaptaron la cultura indígena con fines de catequesis, tal es el caso del canto "Salve, salve Gran Señora" que perteneció al culto heliolátrico, y en su labor educativa y evangelizadora de los indígenas introdujeron los patrones culturales dominantes traducidos al quichua.

En el proceso de formación de la nueva sociedad colonial, pronto emergió el grupo de los criollos conformado por los hijos de españoles nacidos en tierra americana. Además, debido a que vino una escasa población femenina española, muchos matrimonios se realizaron con mujeres indígenas. De estos matrimonios surgió un grupo social diferenciado que es el de los mestizos que tuvieron una situación de subordinación frente a los chapetones y a los criollos. Surgieron también los mulatos y zambos producto del mestizaje con los negros venidos como esclavos.

La música a fines del siglo XVI se encontraba muy bien diferenciada: música culta, criolla, afro e indígena. Estos parámetros, en cierta

forma, se han mantenido cambiando su denominación: música formal, música de tradición oral o folklórica, música afro y música autóctona o indígena.

Primera Escuela de Música

"Fray Jodoco Ricke y Fray Francisco de Morales estimulados por las ansias que tenían de la conversión de los indios para instruirlos y educarlos en la fe con más facilidad, aprendieron su difícil lenguaje y por los años de 1555 fundaron en Quito el Colegio de San Andrés, destinándole a la educación e instrucción de los naturales (indios) e hijos de los españoles". (Compte: 1885: 29). Al principio no se enseñaba más que la doctrina cristiana, la lengua castellana, la música y el canto; después se añadió la gramática latina y el ejercicio esmerado de la lengua quichua.

Gaspar Becerra y Andrés Lazo fueron los primeros maestros españoles que enseñaron el canto gregoriano y polifónico y a tañer chirimía, flauta y tecla. Desde el principio se puso de manifiesto las aptitudes de los indios para la música y para el canto. Tanto aprovecharon que, a vuelta de tres lustros, estuvieron capacitados para ellos dirigir la enseñanza en el Colegio.

En mayo de 1568, la Audiencia de Quito pidió los nombres de los profesores para distribución de presupuesto, la directiva del plantel presentó la siguiente lista: Diego Gutiérrez Bermejo, indio, para maestro de canto y tañido de teclas y de flautas; Pedro Díaz, indio natural de Zanta, para profesor de canto llano y de órgano y de tañido de flautas, chirimías y teclas; Juan Mitima, indio de Latacunga, perito en canto y tañido de flautas y sacabuches; Cristóbal de Santa María, indio de Quito, especialista en los instrumentos citados y de trompetas y canto. Como ayudantes en el magisterio se comprometió a Juan de Oña, de Cotocollao; Antonio Fernández de Guangopolo y, a Sancho, natural de Pizoli.

Fray Reginaldo de Lizárraga, que estuvo en la fundación del Colegio San Andrés, atestigua: "Además de enseñarles la doctrina, los enseñaba a leer, escribir, cantar y tañer flautas. En este tiempo las voces de los muchachos indios, mestizos y aún españoles eran bonísimas, particularmente eran tiples admirables. Conocí en este Colegio un muchacho indio llamado Juan, y por ser bermejo de su nacimiento le llamaban Juan Bermejo, que podía ser tiple en la Capilla del Sumo Pontífice. Este

muchacho salió tan diestro en el canto del órgano, flauta y tecla, que ya hombre le sacaron para la iglesia mayor, donde sirve de Maestro de Capilla y organista. A este he oído decir que llegando a sus maños las obras de Guerrero, de canto de órgano, Maestro de Capilla de Sevilla, famoso en nuestros tiempos, le enmendó algunas consonancias, las cuales venidas a manos de Guerrero, conoció su falta". Cristóbal Collaguazo, también fue famoso, lo afirma el prospecto del Colegio. El informe de 1568, dice: "De aquí se ha henchido la tierra de cantores y tañedores desde la ciudad de Pasto hasta Cuenca".

El Colegio de San Andrés se conservó por casi treinta años bajo la dirección de los Padres Franciscanos y el 20 de febrero de 1581 fue confiado a los Padres Agustinos por la Real Audiencia y funcionó con el Nombre de San Nicolás de Tolentino. En el inventario de las cosas pertenecientes al Colegio San Andrés que los franciscanos entregaron a los agustinos, entre otras cosas, constan: "Tres chirimías viejas, cinco cartapacios de motetes impresos de Guerrero, nueve vestidos de bayeta para las danzas, romances, etc.". El colegio duró poco tiempo.

Música Sacra: San Andrés y la Iglesia

Las iglesias establecidas en el centro de la ciudad, hoy centro histórico, como San Francisco, la Merced, Santo Domingo, San Agustín, la Catedral, los Jesuitas y demás monasterios, fueron los primeros beneficiarios de la educación musical del Colegio San Andrés. "En los primeros tiempos los frailes franciscanos sostuvieron el Colegio con limosnas y mediante ellas, proporcionaban instrumentos y libros a los alumnos: éstos, por su parte, cooperaban al esplendor y a la solemnidad del culto divino en el templo de los religiosos" (González Suárez, 1970: 334). Lizárraga refiere que "los sábados jamás faltaba él de la Misa de Nuestra Señora y la iglesia se encontraba muy bien servida, con mucha música y muy buena y con canto y órgano". En el coro de la Catedral, los clérigos alternaban con indios y mestizos para el canto de las misas.

El primer libro de cuentas ofrece los nombres de los sacerdotes Diego Lobato, Luis Darmas, Francisco de Saldívar, Pedro Ortíz, Miguel de la Zona, Juan de Campos, que tocaban y cantaban en compañía de los indios Juan Mitima, Juan Martín Lorenalla y Pedro de Zámbriza y de los mestizos Francisco Morán y Hernando

de Trejo, todos los cuales habían aprendido la música y el canto en el Colegio San Andrés.

La necesidad había aguzado el entendimiento y el ingenio para construir los instrumentos indispensables a la orquesta. Los más conocidos y usados eran la flauta, la chirimía, la trompeta, el sacabuche y el tamboril. Se construyó armonios y órganos, siendo uno de los primeros el de San Francisco, también guitarras, bandolines y violines.

El calendario litúrgico contribuía a hacer de la música un arte lucrativo. Fuera del tiempo de Navidad y Semana Santa, habían fiestas propias de las iglesias de religiosas y de las parroquias, en las que la orquesta era imprescindible para la solemnidad ritual de la Santa Misa.

No fue difícil a los curas doctri-neros poner en juego los recursos litúrgicos para atraer a los indios, realzar el estilo del canto y de la danza y cambiar el motivo del culto. Con el Solsticio de verano, 21 de junio, coincidía la fiesta de San Juan Bautista y la Fiesta de Corpus Christi, 24 de junio y con la Fiesta de San Juan Evangelista, 25 de diciembre. Las más generalizadas son las fiestas de Corpus Christi y Navidad, que se celebraban con danzantes y disfrazados.

La música en las fiestas oficiales:

Desde la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito, el cabildo, en representación del pueblo, adoptó como oficiales las fiestas de Pascua de Navidad, Resurrección y Pentecostés, lo mismo que Año Nuevo, Corpus Christi y Semana Santa; las ordenanzas municipales redactadas en 1568 fueron aprobadas por el Rey y por los miembros del Cabildo. Cada año, en estas fiestas, el Cabildo organizaba un programa con música, danzas, toros y disfraces. En la sesión del 9 de julio de 1603 el Ayuntamiento nombró una comisión para que organice el juego de cañas y la corrida de toros. En los libros de Cabildos de principios de siglo XVII se observa año tras año la constancia de los Municipios en prever los detalles de las fiestas de San Jerónimo, de Corpus Christi y Pentecostés, las cuales se celebraban con cantos corales y orquesta, con música de flautas, chirimías, trompetas y chonconetas, con repiques de campanas, trompetas, chirimías y atabales y los franciscanos celebraban con música propia de vihuelas, cornetas, chirimías, órganos y chonconetas. El 19 de mayo de 1606 acuerda el Cabildo celebrar un triduo de festejos por el nacimiento del nuevo Príncipe, aclarando que los dos primeros días

haya toros y el tercero juego de cañas, toros y lanzadas. Este triduo será festejado con música de orquesta, como en las grandes festividades.

La música, el canto y la danza era una constante en todas las fechas que celebraban en las fiestas oficiales, así como en aquellas que eran impuestas desde España.

Sincretismo musical

La música de los indios era monódica. Los indígenas no conocieron la armonía. Con la llegada de los españoles conocen varios instrumentos que dan al mismo tiempo varios sonidos simultáneamente como la vihuela, el arpa y posteriormente el órgano. Desde ahí, los indígenas comenzaron a usar en sus yaravíes y sanjuanitos la combinación de 3ras simultáneas, las que han quedado establecidas como regla inviolable hasta nuestros días. "D'Harcourt, en su libro "La música de los incas y sus supervivencias" y en la "Colección de melodías indígenas del Ecuador, Perú y Bolivia", llama a esta combinación "las inevitables e insípidos sartales de 3ras".

Puede asegurarse con certeza que los indios, antes de la invasión española, practicaron en sus con-

juntos de música la llamada homofonía que consistía en la reunión de voces e instrumentos al unísono y también la antifonía, esto es, la combinación simultánea de voces e instrumentos en diferentes octavas.

El sincretismo musical se inicia mediante el contacto con la música española y se produce un nuevo cancionero, el cancionero mestizo-hispano-hablante. España aporta con la estructura o forma musical y la cultural indígena con su pentatonía.

Otro de los factores para que se dé el sincretismo cultural es la unión entre un español y una indígena o mediante los matrimonios mixtos, conforme consta en las leyes de indias expedidas por el Rey Felipe II a favor de los españoles. Como resultado de estas uniones tenemos el mestizaje hispano hablante, o sea el resultado de la unión de dos etnias y de dos culturas.

Los españoles adoptaron melodías indígenas y posteriormente los mestizos recrearon y crearon música en base a la pentatonía menor y a la forma hispana. Compusieron yaravíes con carácter y sabor autóctono, sin afectar en nada la estructura de la gama pentatónica pero dando mayor soltura y variedad a la melodía. Al mismo tiempo que se daba esta transfor-

mación, la escala pentatónica se transformó en una escala natural completa. Aquí aparecen los yaravíes, los sanjuanitos, los cachullapis y otros con su forma clásica de dos períodos, como eran las danzas europeas. Estas especies mestizas en nada perdieron ni variaron su carácter y sabor indígena, sino que ganaron en su estructura, expresión y estilo. En otras ocasiones, las melodías indígenas eran adaptadas a la escala mestiza, agregándolas un segundo período para conferirles la forma de estrofa, estribillo, estrofa, o sea A, B, A!

Esta nueva etnia mestiza-hispano-hablante, crea especies que más tarde serán parte de la identidad cultural ecuatoriana, como: Yaraví, Sanjuanito, Cachullapi, Albazo, Costillar, Alzas y otros. De igual forma, el mestizaje entre un negro y una india o un español con una negra, da como resultado el mulato, generalmente conocido como cultura afroecuatoriana (Esmeraldas) y cultura indo-hispano-afroecuatoriana, Imbabura: Chota. Las especies creadas por estas dos subculturas son: Marimba, Amor fino, Zamba, Bambuco, Caderona, Andarele, Chigualo y bomba, que forman el cancionero afroecuatoriano.

La difusión de la vihuela o de la guitarra, aún hasta en las clases más humildes, produjo un florecimiento de la música popular que hoy es orgullo del pueblo ecuatoriano.

Música Indígena: bailes y danzas

El Concilio Provincial de Lima de 1567 y el Primer Sínodo de Quito de 1570 advierten a los sacerdotes de la costumbre de los indios de llevar ocultamente sus huacas en la Procesión de Corpus Christi y demás festividades católicas, mezclando sus idolatrías con el culto católico. En la Provincia de Loja, en Saraguro, los indios exteriorizan su devoción con danzas rítmicas y abluciones con agua de olor. Varios pueblos de la República han mantenido el baile de las cintas, al son de bandas pueblerinas. En la Provincia del Azuay se celebra el Corpus Christi con danzas en la que intervienen vaqueros, quipador-segadores y cantores. En la Provincia de Chimborazo se encuentra el canto de cosecha llamado Jahuay y otros bailes a la usanza de los danzantes de Pujilí. En Tungurahuan, danzantes. Cañar, la curiquinga. Cotopaxi, danzantes. Pichincha, diabladas y sanjuanés. Imbabura, Corazas, Pendones, Abagos, Yumbos de Cumbas, San Juan y San Pablo y San Pedro. En el Oriente, la danza de la

Tzantza, de la culebra, de la yuca y de la Chonta y otras danzas y bailes. Su música era acompañada de flautas y de atabales, pingullos, de pifanos, de bocinas, de quipas, en la cintura llevaban los Chacaps y en los tobillos los makish y otros instrumentos como los cencerros y los cascables.

LA REPUBLICA

Con la fundación del Colegio "San Andrés", en el convento de Padres Franciscanos de Quito, comenzó a tomar impulso la música sacra. No olvidemos que, en el siglo XVI, España contaba con insignes maestros de la polifonía sacra, como: Cristóbal de Morales (1490-1553), Francisco Guerrero (1528-1599) y Tomás Luis de Victoria (1540-1608). Las obras principales de este último son tres libros de misas y un gran número de motetes, entre los cuales se cuentan los célebres responsorios conocidos bajo el título de *Selectissimae modulationes*. Esta música y otra como de Palestina se cantaba durante toda la Colonia y durante la República. La música europea influyó en nuestros compositores tanto de la Colonia como de la República.

Con la fundación de la escuela del Padre Mideros se formalizó la enseñanza del órgano y de la música

religiosa que fue vigorizada por Fray Antonio Altuna, franciscano. Los religiosos Viteri y Baca, discípulos de Altuna, mantuvieron el prestigio de la música y los coros de San Agustín y San Francisco.

En 1810, Fray Tomás de Mideros y Miño, fundó una escuela de música, en donde enseñaba, aparte de teoría y solfeo, el canto, el órgano y diversos instrumentos de orquesta. No pasó mucho tiempo en que logró tener veintisiete religiosos bajo su dirección y era su mayor satisfacción presentarse con el coro, acompañado de sus hermanos de hábito.

Organizada la escuela de música del Padre Mideros, aparecieron luego las escuelas de Don José Miño, de Don Crisanto Castro y de Fray Antonio Altuna, lego franciscano, todos discípulos de Fray Francisco de la Caridad, también franciscano, de nacionalidad española.

En 1810, Fray Antonio Altuna fundó una escuela de música y se daban lecciones de órgano y canto llano (gregoriano). En 1818 ganó por oposición un concurso y se le confirió el cargo de Maestro de Capilla de la Catedral de Quito, siendo su opositor Fray Tomás de Mideros, religioso agustino.

En el mismo año, 1818, por primera vez se oyó en Quito la banda militar del Batallón "Numancia". Los militares se habían preocupado por dotar de una banda de músicos a cada cuartel.

A principios de 1838 llegó a Guayaquil el señor Alejandro Sejers, gran violinista y excelente músico, de nacionalidad inglesa. Conocido que fue en Quito por el general Juan José Flores, Presidente de la República y deseoso de que tomara impulso el arte musical, le comprometió para que organizara una Sociedad Musical. Aceptó el compromiso y emprendió tal empresa con la composición musical y la enseñanza de varios instrumentos. Agustín Baldeón, oriundo de Sangolquí, fue el mejor alumno de la escuela de Sejers y compuso una serie de piezas sinfónicas para orquesta. Cuando Sejers abandonó el país, dejó en su lugar a Baldeón como Director de la Sociedad Musical. Esta se llamó Sociedad Filarmónica de Santa Cecilia y permaneció al frente de ella desde 1841 hasta 1847, año en que falleció. Le sucedió Miguel Pérez y la Sociedad Filarmónica desapareció por consunción en 1858.

El 28 de febrero de 1870 se publicó el Decreto ejecutivo creando el Conservatorio Nacional de Música

en Quito, que comenzó a funcionar el 3 de marzo bajo la dirección de Don Antonio Neumane, siendo Presidente de la República García Moreno. Más tarde, en la presidencia de Antonio Borrero, se produjo la separación de casi todos los profesores italianos y quedó el elemento nacional, situación en la que vino a menos la calidad de enseñanza del Conservatorio. Veintimilla, constatando este fracaso le clausuró en 1877.

Veintitres años habían transcurrido desde que Ignacio de Veintimilla mandó cerrar el Conservatorio Nacional. El General Eloy Alfaro, en su primer período Presidencial dictó el Decreto Ejecutivo de 26 de abril de 1900, estableciendo en la Capital un Conservatorio de Música y Declamación. El 1.º de mayo del mismo año empezó a funcionar el Conservatorio bajo la dirección del Señor Enrique Marconi, hasta su fallecimiento. En el mes de julio de 1904 le sustituyó el señor Domingo Brescia. Fue un destacado músico y compositor. En agosto de 1907 dio un concierto y ejecutó la Sinfonía Ecuatoriana.

En los años posteriores hasta nuestros días, han dirigido el Conservatorio los siguientes maestros: Sixto María Durán, Gustavo Bueno, Francisco Salgado, Belisario

Peña, Luis Humberto Salgado, Padre Jaime Mola, franciscano, Mesías Maiguashca, César León y Gerardo Guevara.

Los centros de educación superior en el Ecuador son los siguientes: Conservatorio Nacional, Quito, Conservatorio Nacional "Antonio Neumane", Guayaquil; Conservatorio Nacional "Salvador Bustamante", Loja; Conservatorio de Música, Teatro y Danza "Tirso de Molina", Ambato; Conservatorio Nacional "José María Rodríguez", Cuenca; Conservatorio Nacional de Música, Pujilí; Instituto Interamericano de Música Sacra, Quito; Colegio Nacional "Luis Ulpiano de la Torre", Cotacachi, y otras Academias y centros de Educación Musical.

PERSISTENCIAS ETNOCULTURALES: FESTIVIDADES, DANZAS Y BAILES

Macro grupo Quichua- hablante:

Se encuentra localizado en la sierra ecuatoriana. Este se divide en subculturas, tales como: Imbabura, Chimborazo y Loja. Cada uno de estos grupos se subdivide en otros menores. Veamos sus manifestaciones etnoculturales.

Imbabura

En la provincia de Imbabura habitan los Otavalos, Natabuelas y Caranquis. Existe una marcada diferencia económica y social; sin embargo, la conciencia étnica cohesiona a la gran mayoría a través de los valores culturales.

a) Danza del Abago:

El hecho cultural de "el Abago" se realiza en la Comunidad de Chilcapamba y en la parroquia de Imantag, ambas pertenecientes al Cantón Cotacachi. Los danzantes: ángeles, agabos y el músico inicia la procesión. Está compuesta por las siguientes unidades: poroto mayto, imitan el crecimiento del maíz y del fréjol; paso largo, es pausado, solemne; yumbo, recuerdan a los runas llamados yumbos, y, ufiay, en honor de la chicha (bebida). Es una danza sincrética en donde entran elementos mágicos y religiosos cristianos.

b) Danza de los Yumbos de Cumbas:

Se encuentra en Cumbas Conde, Quiroga, Cotacachi. Se realiza en Corpus Christi, Octava de Corpus y Santa Ana. Se presentan dos "Chaqui Capitanes", doce a dieciseis yumbos y una zarañusta. El orden de las

danzas son: Poroto-mayto, imitan al maíz y al fréjol; Sucho o Yaigua, recuerdan a una persona inválida; Sarnoso, imitan a una persona ulcerada; Thzagna, recuerdan a una persona atada de pies y manos; Obelo, llevan las manos a la boca y producen sonidos cavernosos; Mudatis o Pilis-aspi, imitan el galope de un caballo; Asúa ufiay, abiertas las piernas, con los brazos atrás se inclinan y toman el pilche de chicha con los dientes, toman y depositan el traste en el mismo sitio; Lanzas, adoración a las mismas. Ritual de sacrificio; y, Urcu-cayay, invocación y adoración a los cerros.

c) Fiesta de Pendones:

Se localiza en San Miguel y San Roque, San Rafael, Otavalo. Según la tradición, los indígenas, después de dar muerte a sus enemigos, los suspendían en largos palos, queriendo que ello sirva de escarmiento a los demás. Estas inmolaciones las hacían antes de iniciar el ciclo agrícola. El sol y la lluvia fecundaban la tierra. El maíz era considerado divinidad y la chicha (bebida) de igual forma. Las diferentes danzas son acompañadas de pallas, pífano, tamborcillos y caja. Su música es brillante.

d) Fiesta ritual del Coraza:

Se la encuentra en San Rafael, Otavalo. Se realiza en la Pascua y el 19 de agosto, día de San Luis Obispo de Tolosa. El sacerdote encarna al dios sol y todos los indígenas reverenciaban al coraza. Para ellos, el sol y la luna, son dos antepasados. El sacerdote nombra al estado mayor que lo integran: yumbos, loa, cuentayos, dispensera, servicio, cati-servicio, cocinera, estanquero, lavanderas, aguateras y niñeras. La fiesta es de un colorido ritual. Su música es brillante y tocan pallas, pingullo y caja.

e) Fiesta de San Juan:

Desde épocas muy remotas la fiesta de San Juan ha sido una de las más tradicionales, en la que los indígenas de todas las comunidades tienen activa participación. Los Tushug o Chaquis eran encargados de organizar la fiesta de agradecimiento al dios sol por haber fecundado el alpa mama. Esta fiesta es conocida como la fiesta del Inti Raymi. Se celebra en toda la provincia de Imbabura y de Pichincha considerada esta región como una zona geocultural. Las danzas principales son: culebrillando, en honor a la culebra; Chimbapura, bailan en columnas de cuatro en fondo y el chaqui y el diablohuma

encabezan la cuadrilla, Copleiros, es gente que entona coplas al compás de la guitarra; Aruchicos, son conocidos como hombre campana por llevar campanas a la espalda o a la cintura. Bailan al son de un par de flautas traveseras (macho y hembra), quipas, cachos, cencerros, guitarras, cascabeles. Su música es pentatónica como todos los hechos culturales de la zona. En esta festividad existen otros subhechos, como: la rama o entrada, regalo de doce gallos a una persona importante; cantan, bailan y tocan instrumentos musicales; Gallo-capitán, rito cruento. El que desea ser sacerdote arranca la cabeza del gallo vivo. Existe derramamiento de sangre con el fin de fecundar la tierra.

Pichincha

En esta provincia existen grupos que mantienen vigentes muchos de los fenómenos etnoculturales, tales como: los Cayambes y Cangahuas. Su principal fiesta es la de San Pedro y San Pablo el 29 de junio. Es continuación de la Fiesta de Inti Raymi o San Juan.

Alrededor de Quito se encuentran las siguientes comunidades: Llano Grande, Llano Chico, Calderón, Zámiza, Limbizi, los Chillos, Pomasqui y otras más. Todas estas

comunidades celebran la fiestas del Inti Raymi. Se visten de yumbos, diablo-humas, payasos y chinas. Tocan pingullos y cajas. Su música es pentatónica menor.

a) La fiesta principal es la "Danza de la matanza de los Yumbos". Los indios de Pomasqui celebran esta fiesta el día de Corpus Christi. Los personajes son los sacerdotes, los yumbos y la mama(músico). Los yumbos se visten a la usanza de los indios del Oriente. Uno de ellos hace de sajino. Mientras avanzan a la plaza van danzando y allí se realiza el ritual del sacrificio de la matanza del yumbo. Recibe lanzadas en recuerdo de los antiguos sacrificios. La música es brillante y pentatónica.

b) Baile de Curiquingue:

Es común en la serranía. Lo realizan las comunidades cercanas a Quito, los Chillos, Alangasí, Conocoto, Amaguaña, etc. Garcilazo de la Vega lo describe como un baile imitativo. "Los indios disfrazados con grandes alas negras, ojos saltones, nariz corva y epidermis café realizan los movimientos de esta ave". Su música es alegre, como el sanjuanito.

c) Baile del pañuelo de Arco:

Colócanse de dos en fondo, los primeros hacen el arco y los otros

pasan por debajo. Los músicos tocan un sanjuanito o un "saltashpa".

d) Baile del Serrucho:

Se toman las manos, se halan y cambian de manos. La música que utilizan es el sanjuanito.

e) Existen otras danzas y bailes como el Botón de rosas, Aruchicos, etc.

Cotopaxi

Las comunidades indígenas de esta provincia han conservado una mayor identidad cultural. Entre ellas podemos citar Zumbahua, Guangaje, Guayama, Moreta, Apahua, Tigua, Jigua, Cusubamba, Pujilí, Guayta-cama, Saquisilí, Salcedo, Mulaló, Tanicuchí, etc. La fiesta principal es la de Corpus Christi.

a) Danzantes de Cotopaxi:

Estos han sido muy lujosos. La característica de su vestimenta es el findu que es un delantal de tisú bordado a manera de los ornamentos sagrados. Llevan corzo, pechera, camisa, pantalón y pañuelo. Todo delicadamente confeccionado. Los músicos tocan al unísono un pingullo y tamboril. El baile es lento, la música pentatónica.

b) La Mama Negra:

El 24 de septiembre se nombra el capitán, quien debe hacer de mama negra; él es el encargado de buscar los acompañantes que tienen que desempeñar los diferentes personajes: el capitán, los engastadores, el abanderado, los sargentos, los huacos, las camisonas, el taita negro, la ashanga, los loas, el champusero, y otros acompañantes. La mama negra lleva cuatro negritos en su caballo; el ángel, encargado de dar la loa a la Virgen de Mercedes, y el rey mudo. Todos los personajes tienen su propio atuendo. La música es peculiar de la fiesta y de igual forma los bailes y las danzas.

Tungurahua

Entre los principales grupos étnicos de esta provincia están los Salasacas, Chibuleos, Quisapinchas, Pilahuines, Píllaros, Pasas y otros. En las festividades funciona un sistema de cargos o priestazgo, que permite afianzar el status de la persona al interior de la comunidad. La fiesta principal de los Salasacas es la de Alcalde.

a) Danzante de los Alcaldes:

El día del inicio, los danzantes de los Alcaldes se reúnen en casa del

Alcalde Mayor, con la indumentaria correspondiente para el baile. Con este motivo asisten el Regidor, los Alcaldes y Fiscalitos. Durante el baile nombran los nuevos Alcaldes o Varayucs. El símbolo de su autoridad es la vara de mando. Después de la imposición eclesiástica siguen la tomada y el baile. Cada Varayuc lleva a sus propios músicos. Tocan un bombo grande y un pingullo. El ritual es solemne y pomposo. Bailan al compás de un danzante.

b) Baile del pavo:

Los concurrentes forman un círculo, el que hace de pavo va al centro. Los bailarines repiten las figuras que hace el pavo. Los músicos, a una señal determinada, dejan de tocar sus instrumentos y cada uno de los bailarines busca su pareja. Quien no consigue es multado con una copa de licor y hace de pavo.

Chimborazo

Esta provincia tiene una población aproximada de 250.000 indígenas, pertenecientes a diferentes grupos étnicos: Cachas, Lictos, Coltas, Calpis, Pulucates, etc. La base de subsistencia es la agricultura. La fiesta principal es la de Corpus Christi, los Danzantes de Alcalde, los cantos de Cosecha:

Jahuay, Carnaval, Semana Santa, San Pedro, San Juan Evangelista, Carnaval, Corona, Chimba Pura y Palalaybilli.

En estas fiestas utilizan la bocina, el pingullo y el tambor, las guitarras y el requinto, la música es alegre y enteramente pentatónica.

a) Danza de la Corona:

Ejecutan los Tushugs de Punín. Forman una corona o círculo, para abrirse luego en una gran hilera frente al público. Baila cada uno de los componentes en círculo sobre el propio terreno, y en sentido contrario. Finalmente, a una señal del ñaupador, cesa la música y se detienen cara al público extendiendo el alfange de madera. Entrechocan los cascabeles y luego se desintegran los danzantes. La música es marcial y pentatónica. Tocan pífanos y tambores.

Bolívar

En esta provincia, los grupos étnicos generalmente toman el nombre del lugar que ocupan territorialmente: Guarandas, Simiatugs, Guanujos, Casaichis, Cachisaguas, Pircampampas, Vinchoas, Cashiapampas, Facundos, Gradás, Royos y Oros.

Las fiestas más importantes son la de Carnaval y San Pedro, que se celebran con misa, bailes y juegos de artificio.

Cañar y Azuay

En estas dos provincias, el grupo más diferenciado es el de los Cañaris. Viven fundamentalmente de la agricultura y del mantenimiento de pequeños hatos de ganado vacuno y lanar.

a) Danza de los Curiqingas:

Durante el Jubileo de Jueves Santo, danzantes disfrazados de curiingas bailan dentro y fuera del templo, al son del pingullo y del tamboril que ejecutan la danza de las curiingas. Es una especie de sanjuanito de estructura sencilla y casi incipiente.

La curiinga era ave sagrada, en la mitología de los cañaris, de la cual -decían- procede su raza. La ceremonia de los llaveros y la danza de la curiinga, bien puede ser un acto a la deidad progenitora del linaje de los cañaris. El vestuario, los movimientos y la imitación, es igual a lo expuesto anteriormente.

b) El Jahuay y el Quipador:

El Jahuay es un canto responsorial en donde cantan el quipador y los segadores. Es canto de cosecha.

c) Se celebran las siguientes fiestas: Corpus Christi, Octava de Corpus, Semana Santa y Navidad. Esta última es la más afamada en la ciudad de Cuenca, tanto por el Pase del Niño como por los villancicos. Los instrumentos musicales que utilizan son: churo, bocina, rondador, campanillas, guitarras, acordeón, maracas, pitos con agua y otros.

Loja

En esta provincia se encuentran los Saraguros que es un numeroso grupo étnico, distribuido en diferentes comunidades: Oñacapa, Lagunas, Quishuginchir, etc., ubicadas alrededor de la población de Saraguro. La base de subsistencia es la agricultura y la ganadería.

a) La danza del Shararán: Esta fiesta se celebra el 15 de agosto. Intervienen prioste, danzantes y contradanzantes; algunos personajes como el ushco, el shararán y wishco. En la danza del ushco y wishco, imitan al gallinazo, en la del chirote bailan en círculo, en la del wiracchuro silban imitando a esta ave, y en la del shararán imitan al gallinazo. Danzan al son del violín, del bombo y del pífano con el tamborcillo.

Cultura Shuar y Achuar

Los Shuar y los Achuar, con una población aproximada de 30.000 personas, están ubicados en las provincias de Zamora Chinchipe, Morona Santiago y la parte sur de Pastaza. Se autoidentifican como Untsuri Shuar (Gente numerosa) o Muraya Shuar (gente de colina).

Las principales fiestas de este grupo, son las siguientes: de la yuca, de la chonta, de la culebra y de la tsantsa. Existen otras de menor importancia. Su música y sus cantos son tetratónicos. Los instrumentos que tocan son el tuntui, shakap, makish, tampur, tumank o tsyantur, keer o kitiar, wémash, wawa, pinkui, puem, yakuch, piat y otros.

a) Danza de la Tsantsa:

En tiempo de guerra sonaba el tuntui para que se congregaran los miembros de la comunidad. Los enemigos de los Shuar son los Achuar. Tomaban al jefe o al chamán como rehén y luego le cortaban la cabeza y se guía el rito de victoria. Con la cabeza de la víctima hacían la reducción llamada tsantsa, la que era suspendida en largos palos en señal de victoria.

El Tsankra da inicio a los ritos de ablución consistente en purificaciones. Este prepara el agua, compuesta de tabaco, ayawashka y otras yerbas. Los cazadores dan lanzadas al agua, a fin de que el espíritu del mal se aparte. El lavado de la cabeza está acompañado de cantos y de música.

La Ujaja entona cantos referentes al rito de purificación y los guerreros contestan, dándose el canto responsorial. El tzankra saca el cuero cabelludo y lo coloca en la olla de aguas aromáticas y medicinales. En determinados instantes de la cocción sacan la cabeza y ponen piedras candentes con el objeto de que vaya reduciéndose. Se escucha el canto de la ujaja, la música de los instrumentos y el grito de la danza mientras bailan alrededor de la cocción. La ujaja dice: "Poned la tsantsa del enemigo, ponedle pronto en la tándara".

El Wea es el maestro de ceremonia y va repitiendo el ritual, con un palo remueve la cabeza. Con una aguja de chonta y con un hilo de kumai cose la boca y el cuello hasta la nuca. Además, ponen en la boca cuatro palillos de chonta y los amarran con una piola de kumai. Terminado el proceso, le dejan secar por espacio de cuatro días y van moldeando las facciones de la tsantsa.

Los guerreros se encuentran pintados y vestidos con sus atuendos y adornos de gala. Una lanza se encuentra plantada en el centro de la plaza. Sacan la lanza y la llevan donde el wea y el tzankra, quien recibe la cabeza y la coloca en la punta de la lanza. La ujaja canta y los acompañantes: hombres y mujeres, cantan también contestando en forma responsorial.

El tzankra dice: "La tsantsa está purificada. Ya no es malo sino bueno y ahora es nuestro amigo". El tuntui, con su sonido ronco, se deja escuchar en señal de fiesta. Los guerreros narran todo el proceso, desde la captura hasta la muerte, a los miembros de la comunidad.

El Wea, el Tzankra y la Ujaja son los personajes principales de la fiesta. El tzankra coloca la cabeza en la punta de la lanza y la llevan al centro de la plaza, en donde se realizan los cantos, los bailes, las narraciones. Cada canto y cada canto responsorial tienen relación con el relato de la historia de lo acontecido. La fiesta dura algunos días, entre bailar, comer, danzar y tomar chicha de yuca, al son de la música tetratónica.

Siona Secoya

Los Siona y Secoyas, con una población aproximada de 600

personas, viven en comunidades ubicadas en las riberas de los ríos Aguarico, Eno, Shushufindi y en la Reserva Faunística del Cuyabeno. Se encuentran también en Colombia y Perú, formando una zona geocultural.

Para las fiestas, las mujeres mantienen el vestido tradicional; se adornan con collares, narigueras aretes y coronas hechas de semillas. Los hombres usan túnica o cushma, coronas de plumas y cascabeles a la cintura y a los pies. Las danzas son semejantes a las de la cultura Shuar.

Cofán

Los Cofanes son aproximadamente 600 y están ubicados en las cuencas superiores de los ríos Aguarico, San Miguel y Guanúes. Están organizados en comunidades tales como: Davino, Dureno, Sanangué, etc. En las fiestas, los hombres utilizan cushma, corona de plumas y cascabeles, y tienen la nariz así como las orejas perforadas, para llevar adornos como plumas, flores, bejucos, etc.

Las mujeres llevan una blusa y se adornan con collares, muñequeras de semillas, a las que añaden colmillos de felinos, conchas y picos

de tucán. La música es tetratónica. Desde la década del 50 ha cambiado su comportamiento por el alto grado de aculturación.

Huaorani o Auca

Los Huaorani cuentan con una población aproximada de 1000 personas. Están ubicados al noroeste de la región amazónica, entre los ríos Napo y Curaray. Existen tres grupos: a) los que están bajo la influencia de las misiones evangélicas; b). Los que están fuera de la acción de los misioneros; y c). Los que trabajan en las empresas petroleras. El segundo grupo ha conservado su cultura tradicional. No usan vestido y su principal adorno son grandes tarugos en las orejas y pequeños morriones emplumados. Las mujeres se adornan con collares. Las fiestas y costumbres son semejantes a las de otras culturas del Oriente. También conocen la reducción de la cabeza humana llamada tsantsa.

Awa Coaiquer

Se encuentran ubicados en el noroccidente del Ecuador, entre los ríos Mira y San Juan, en la provincia del Carchi, Imbabura, Esmeraldas y parte del Departamento de Nariño (Colombia). Las fiestas son muy semejantes a las de los grupos

indígenas de la Costa. Han conservado muy poco su cultura. La cultura dominante es la afro y la subordinada, la cultura Awua-Coaiquer. Los instrumentos que utilizan en sus fiestas son la marimba, el cununo, el bombo, el güazá. Su música y sus bailes son sincréticos, como el Agua corta, Agua larga, Bambuco, Aguileña, Toque de marimba, Caramba, Torbellino, Arrullo, etc.

Tsachilas o Colorados

Los Tsachilas se encuentran ubicados al suroeste de la provincia de Pichincha. La población actual, aproximadamente 2000 personas. Las comunidades principales: Chihuilpe, Góngoma, Peripa, Poste, Bua, Otongo, Mapalí, Taguaza y Naranjal Pupusa.

En sus fiestas, visten los hombres con una faldilla de rayas (mampe tsapá), un pañuelo (nanum panu) una faja (sendori) y el cabello pintado de color rojo con achiote; las mujeres usan una faldilla (tunám) y el dorso desnudo. Hombres y mujeres se pintan el cuerpo con pintura natural.

Los instrumentos musicales son la marimba, el bombo, las maracas y el güazá. Una vez más, se siente el sincretismo cultural indoafroecuadoriano.

Cultura Afroecuadoriana

En la actualidad, los negros viven en todo el país, pero están concentrados en mayor número en la provincia de Esmeraldas (grupo afroecuadoriano) y en el Valle del Chota, provincia de Imbabura (grupo indohispano afroecuadoriano). Se estima que su población es de aproximadamente unas 500 mil personas. En esta cultura existen dos subculturas: la de Esmeraldas y la del Chota, con rasgos culturales musicales diferentes.

Los instrumentos musicales de los negros de Esmeraldas son la marimba, los tambores, los cununos (macho y hembra), el güazá, las maracas y el bombo. Su baile es picarezo y lleno de gracia morena, los principales son: el bambuco, arrullo, caderona, andarele, alabao, chigualo y la décima de contrapunto. Los negros del Chota utilizan los siguientes instrumentos: guitarra, requinto, bomba, maracas; es muy singular su banda mocha. La música mestiza es interpretada con ritmo de bomba. Se da desde la biritmia hasta la poliritmia.

Cultura Blanco-mestiza

Este grupo se encuentra ubicado en todo el Ecuador y se estima su población en 9 millones de habitan-

tes. La música es la **popular o no formal** y la erudita o elitesca.

Música popular

Es la música de tradición oral; tiene arraigo popular, es vigente y está incorporada a su patrimonio tradicional. Las especies del cancionero popular son:

a) Sanjuanito: Es un baile de parejas y de carácter social. Su compás es binario y su movimiento allegro moderato. Estructura: A B A' o estribillo, estrofa, estribillo. Predomina el carácter pentatónico.

b) Albazo: Significa "alborada". Es quizá, la composición que rompe el desfile de las de estilo criollo en la región interandina. El ritmo es elegante y caprichoso. La línea melódica es melancólica por efecto de la modalidad menor y por la inclinación a la pentatónica. Está construido en 3/8. El baile, al igual que el sanjuanito, es por parejas y de carácter social.

c) El Costillar: Históricamente, esta danza participó de la contradanza y de la cuadrilla. Está construida en 6/8. Tiene variedad en la melodía y elegancia en el ritmo.

d) El Alza: Es una de las reliquias

coloniales. Picarezo y lleno de vivacidad. Está compuesto en un compás de 3/4 en modo mayor.

e) Aire Típico: Junto con el albazo, son los exponentes del criollismo ecuatoriano. Tiene fusión de dos ritmos como consecuencia evolutiva del cancionero ecuatoriano.

f) Yaraví: Es una balada indoandina. Su carácter es elegíaco y de movimiento larghetto. Su compás de 6/8 es, además, pentatónico añadido el segundo y sexto grados.

g) Yumbo: Las células rítmicas son trocaicas, sometidas al compás binario compuesto (6/8) y su movimiento es allegro vivo.

h) Danzante: Esta especie musical se remonta a la época prehispánica. Está compuesto en 6/8. Sincopado y lleno de gallardía y elegancia.

i) Tonada: Es semejante al yaraví. La primera parte es lenta y la segunda es movida.

j) Pasacalle: Es una marcha, mejor dicho, un pasodoble con características nacionales. Está compuesto en 2/4 y en modalidad menor.

k) Fox incaico: Su origen arranca del "Fox trot" americano, el trotecito del zorro. Conserva su

estructura y su modalidad es menor.

l) Pasillo: Su origen es muy discutido; sin embargo, esta especie musical es el alma del pueblo ecuatoriano y es carta de identificación nacional. Tiene tres variantes: alegre, melancólico y triste-alegre y melancólico. Está compuesto en 3/4 y su estructura es A B A'.

Música erudita o formal

Durante el transcurso de la historia de la música ecuatoriana, se han dado las siguientes escuelas o tendencias:

a) Música clásica: Desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX.

b) Música romántica: Desde inicios del siglo XIX, hasta mediados del siglo XX.

c) Música moderna: Desde inicios del siglo XX hasta mediados del mismo, o sea hasta la década del cincuenta.

d) Música nacional: Desde la década del treinta hasta nuestros días.

e) Música aleatoria y otras: Desde la década del 70, hasta nuestros días.

En el Ecuador se han dado y se dan todas las tendencias y estilos musicales. Los principales exponentes son: Agustín Baldeón, Agustín Guerrero, Fr. Francisco Alberdi (Franciscano), Sixto María Durán, Francisco Salgado, Segundo Luis Moreno, Salvador Bustamante Celi, Francisco Paredes, Edgar Palacios, Carlos Alberto Coba, Mesías Manguashca, Gerardo Guevara, Milton Estévez y Julio Bueno, entre otros.

BIBLIOGRAFIA

ALCINA FRANCH, José

1979 *Arqueología de Esmeraldas*; Ministerio de Asuntos Exteriores; Dirección General de Relaciones Culturales; Madrid.

ALMEIDA, José y Cristina Farga

1981 *Campesinos y Haciendas de la Sierra Norte*; Colección Pendoneros, N° 30; Instituto Otavaleño de Antropología, ed. Gallo capitán; Otavalo-Ecuador.

- ARBOLEDA, José Rafael
1950 *La Etnohistoria de los negros de Colombia*; Universidad de Northwestern; Illinois.
- ATHENS, John Stephen
1976 *Informe preliminar sobre investigaciones arqueológicas realizadas en la Sierra Norte del Ecuador*; En Revista Sarance N° 2; Instituto Otavaleño de Antropología; Otavalo.
1980 *El proceso evolutivo de las sociedades complejas y la ocupación del período Tardío-Cara en los Andes Septentrionales del Ecuador* Colección Pendoneros, N° 2; ed. Gallo capitán. Otavalo.
- AVILA, Francisco de
1916 *Dioses y Hombres de Huarochiri*; editado por el Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, Serie de Textos críticos; Lima.
- BIANCHI, César
s.f. *Instrumentos Musicales Mundo Shuar*, Fascículo N° 7, Serie C. Centro de Documentación e Investigación de la Cultura Shuar; Sucúa-Ecuador.
- CABALLO, BALBOA, Miguel
1941 *Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y tierra de Esmeraldas*; ed. Ecuatoriana, Quito.
- CAILLAVET, Chantal
1985 *Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas*; ed. Abya-Yala; Cayambe Ecuador.
- CARRASCO, Eulalia
1982 *Salasaca. La organización Social y el Alcalde*; Mundo andino; ediciones Abya-Yala; Cayambe-Ecuador.
1983 *El pueblo Chachi*; ediciones Abya-Yala; Colección Ethnos, Cayambe-Ecuador.
- CALRVALHO-NETO, Paulo de
1964 *Diccionario del Folklore ecuatoriano*; ed. Casa de la Cultura ecuatoriana, Quito.
- CIEZA DE LEON, Pedro de
1947 *La Crónica del Perú*; en Bibliografía de Autores Españoles; ed. Atlas, Madrid.
- COBA ANDRADE, Carlos Alberto
1975 *Relevamiento del Proyecto de Etnomusicología y Folklo-*

- re; Informe a la Organización de Estados Americanos (OEA); Mecanografiado, Caracas.
- 1976 *Fiestas y Bailes en el Ecuador*, Informe de campo al Instituto Otavaleño de Antropología; Mecanografiado, Otavalo.
- 1976 *Prospección e Investigación de la Fiesta de San Juan y San Pedro*; Informe de campo al Instituto Otavaleño de Antropología; dos tomos; mecanografiado, Otavalo.
- 1976 *La Fiesta del Coraza*; Informe de campo al Instituto Otavaleño de Antropología; Mecanografiado, Otavalo.
- 1977 *Navidad en mi pueblo*; Informe de campo al Instituto Otavaleño de Antropología, Mecanografiado, Otavalo.
- 1980 *Fiesta de Pendoneiros*; Informe de campo al Instituto Otavaleño de Antropología; Mecanografiado; Otavalo.
- 1980 *Instrumentos musicales populares registrados en el Ecuador*; Colección Pendoneiros, Nº 46; ed. Gallo capitán, Otavalo.
- 1980 *Literatura popular afroecuatoriana*; Colección Pendoneiros, Nº 43; ed. Gallo capitán, Otavalo.
- 1985 *Bailes y Danzas en el Ecuador*; Colección "Nuestras Tradiciones"; ed. Abya-Yala, Cayambe.
- COBO, Bernabé
- 1959 *Historia del Nuevo Mundo*; En Biblioteca de Autores Españoles; ed. Atlas, Madrid.
- 1969 *Historia de los Indios*; en Biblioteca de Autores Españoles; ed. Atlas. Madrid.
- CRESPO TORAL, Hernán
- 1966 *Nacimiento y evolución de la botella silbato*; en "Humanitas" ed. Universitaria; Quito.
- CHIRIBOGA, Manuel
- 1985 *Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena*; en "Del Indigenismo a las organizaciones indígenas"; ed. Abya-Yala; Quito.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal
- 1947 *Conquista de Nueva España*; en Biblioteca de Autores Españoles; ed. Atlas, Madrid.

- DESCOLA, Philippe
1981 *Del Habitat disperso a los asentamientos nucleados: Una proceso de cambio socio-económico entre los Shuar*; en Norman Whitten: "Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso", Mundo Shuar, Ed. Abya-Yala, Cayambe.
- D'HARCOURT
1964 *El Yaraví*; en Diccionario del Folklore ecuatoriano"; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.
- ECHEVERRIA A, José
1981 *Glosario Arqueológico*; Colección Pendoneros, N° 1, ed. Callocapitán, Otavalo.
- ESTRADA, Emilio
1954 *Ensayo Preliminar sobre Arqueología del Milagro*; Guayaquil Ecuador.
1957 *Los Huancavilcas. Ultimas Civilizaciones Pre-históricas de la Costa del Guayas*; Publicación del Museo "Víctor Emilio Estrada"; Guayaquil-Ecuador.
1962 *Arqueología de Manabí Central*; Publicación del Museo "Víctor Emilio Estrada", Guayaquil.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1959 *Historia General y Natural de las Indias*; en Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas, Madrid.
- GAMBOA, Sarmiento de
1959 *Historia Indica*; en Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas, Madrid.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 *Primera parte de los comentarios reales*; en Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas, Madrid.
- GONZALEZ SUAREZ, Federico
1969 *Historia General de la República del Ecuador*; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Tres volúmenes; Quito.
- HASSAUREK, F.
1960 *Una fiesta de los negros del Chota*; en "El Ecuador visto por los extranjeros". Biblioteca Mínima Ecuatoriana; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.
- HOLM, Olaf.
1981 *Cultura Milagro-Quevedo*; Museo Arqueológico y Pinacoteca del Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

HUERTA RENDON, Francisco

1965 *Un peso de red, Extraordinario, de la Costa del Guayas*; en "Cuadernos de Historia y Arqueología"; Casa de la Cultura ecuatoriana, Núcleo del Guayas, vol. X. Nº 27, Guayaquil.

JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto

1920 *Los Aborígenes de la Provincia de Imbabura de la República del Ecuador*; ed. Tipografía y encuadernación Salesiana; Quito.

1952 *Antropología Prehispánica del Ecuador*; ed. Prensa Católica, Quito.

1931 *La Religión del Imperio de los Incas*; ed. Escuela Tipográfica Salesiana, Quito.

JIJON, Inés

1971 *Museo de Instrumentos Musicales; Pedro Traversari*; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de

1958 *Apología Historia*; en Biblioteca de Autores Españoles; ed. Atlas, Madrid.

MOLINA, Cristóbal de

s.f. *Relación de los ritos y fábulas de los Incas*; Colección de

libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima.

MORENO, Segundo Luis

1949 *Música y Danzas Autóctonas del Ecuador*; ed. Fray Jodoco Ricke, Quito.

1972 *Historia de la Música en el Ecuador*; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

NUÑEZ CABEZA DE VACA, Alvear

1946 *Naufragios de Alvear Cabeza de Vaca y relaciones de jornada que hizo en la Florida con el Adelantado Ponfilio de Narváez*; en Biblioteca de Autores Españoles; ed. Atlas, Madrid.

NUEVO VIAJERO

1960 *El Nuevo Viajero Universal en América*, en "El Ecuador visto por los extranjeros", Biblioteca Mínima Ecuatoriana; ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho de

1893 *Historia del Nuevo Mundo* publicada por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada, Sevilla

- PEÑAHERRERA DE COSTALES,
Piedad y Alfredo Costales
1966 *El Quishihuar o Arbol de Dios*
Tres tomos, Ed. Talleres
Gráficos Nacionales; Quito.
- PORRAS, Pedro I. y Luis Piana
Bruno
1976 *Ecuador Prehistórico*; ed.
Instituto Geográfico Militar,
Quito.
- RECIO, Bernardo
1960 *Viaje de un Misionero*; en "El
Ecuador Visto por los
Extranjeros"; ed. Casa de La
Cultura Ecuatoriana: Quito.
- RIVET, Paúl
1951 *Costumbres funerarias de
los indios del Ecuador*; ed.
Talleres Gráficos Minerva,
Quito.
- STEVENSON, W.B.
1960 *Guayaquil en 1808, Viaje de
Guayaquil a Quito con el
conde Ruíz de Castilla*, en
"En Ecuador Visto por los
Extranjeros"; ed. Casa de la
Cultura Ecuatoriana, Quito.
- TENORIO CUERO, Orlando
1977 *Incertidumbre en el Origen
de la Marimba*; en "Tierra
Verde", Diario Oficial de la
Casa de la Cultura, Núcleo de
Esmeraldas, Esmeraldas.
- VEDIA, Enrique de
1946 *Historiadores Primitivos de
Indias*; en Biblioteca de
Autores Españoles, ed. Atlas,
Madrid.
- VELASCO, Padre Juan de
1978 *Historia del Reino de Quito en
la América Meridional*; ed.
Casa de la Cultura Ecuato-
riana, Quito.
- ZELLER, Richard
s.f *Instrumentos y Música en la
Cultura Guangala*, Publica-
ciones Arqueológicas, N^o 3;
ed. Huancavilca, Guayaquil.

Segundo E. Moreno Yáñez

**HISTORIOGRAFIA INDIGENA
Y TRADICION DE LUCHA**

"En la Sierra Nevada - dice Ernesto Cardenal- cuando siembran van pensando: ¿semillas de quién somos nosotros?... El objeto de la vida es lograr el saber. La vida de los ricos es contraria al saber... Pasan los super-jets. Ellos no se impresionan. Se saben superiores. Dolmatoff tenía una grabadora y le preguntaron qué era... Y no se admiraron. Un sabio le dijo: Ustedes necesitan eso para recordar las tradiciones, nosotros las llevamos en el corazón".

Toda reflexión científica sobre la

evolución del hombre, de la sociedad y de la cultura suscita un doble problema: aquél que se refiere a las categorías históricas aplicadas a su análisis y que permiten insumir los fenómenos particulares en una categoría más general; y el que está relacionado con el descubrimiento de las fuerzas motivadoras de la Historia. El proceso histórico y la sucesión de los diferentes períodos del mismo están determinados por los cambios en la organización y en las relaciones del trabajo, pues el trabajo y las relaciones que se desarrollan en la producción, distribución y consumo son el verdadero motor de la Historia (Krader, 1978: 227-243). El trabajo debe ser considerado científicamente como una actividad social, que faculta al hombre a ofrecer una respuesta, no puramente instintiva, sino consciente, a las condiciones de la naturaleza. Esta respuesta en las sociedades tecnológicamente menos desarrolladas, es más adaptativa, no así con el avance del progreso, entonces la condición humana se transforma en dominadora de la naturaleza (Mandel, 1979: 205).

De modo análogo a la naturaleza colectiva del control sobre los medios de producción, el trabajo, en la etapa inmediatamente anterior a la formación de la sociedad civil, es comunal en su organización, lo que

tiene como consecuencia que las relaciones de producción derivadas de aquél son colectivas y se circunscriben a los clanes, comunidades aldeanas y otras asociaciones. Dentro del proceso de transición de la sociedad primitiva a la sociedad civil, se desarrollan las relaciones de intercambio y consecuentemente el valor de intercambio, como opuesto al valor de uso, valor de intercambio que, como un excedente social, será alienado de sus productores inmediatos en la forma de valor de excedentes. De este modo el trabajo comunal se ha modificado en trabajo social y mediante esta transformación se han puesto en vigencia las leyes del valor de intercambio y excedente, bases de la sociedad civil (Frader, 1978: 240-241).

Las reflexiones anteriores aclaran las formas de organización comunales presentes a lo largo de la historia precolonial de las sociedades aborígenes y, al mismo tiempo, la subordinación del trabajo social a la clase dominante, denominada por los españoles como "nobleza indígena", clase social que jugó un importante papel en el proceso de subordinación al estado colonial, durante la época del capitalismo temprano. Parece que la interpretación más adecuada, por el momento, de la época Colonial, es

aquella que la considera como un período de transiciones múltiples y paralelas, tanto en Europa, como en las Indias o América. Mientras en amplios sectores de Europa Occidental, se da una transición de una formación económico-social correspondiente al modo de producción Feudal, hacia formas capitalistas de producción, en Andino-américa Septentrional (correspondiente al actual Ecuador), la transición es más radical, pues la formación socio-económica aborígen se modifica desde formas de producción comunales, todavía no suficientemente explicadas por la investigación histórica, hacia un regimen social a nivel estatal, bajo el patrón incaico, y posteriormente a su incorporación asimétrica dentro del sistema colonial (Guerrero, Quintero, 1977: 13-57).

La conquista y la posterior colonización de la sociedad indígena han sido interpretadas por la historiografía tradicional como acaecimientos insertados natural y providencialmente en el devenir histórico de los pueblos amerindios, inserción que habría sido aceptada libremente por la voluntad social. El historiador Juan de Velasco (1960, II: 547), portavoz representativo de la ideología de las elites criollas del siglo XVIII, al mencionar brevemente la sublevación indígena

de Riobamba en 1764, asevera que ésta fue un tumulto de poca consideración, pues los Indianos de esta provincia siempre han sido los más fieles y, desde la conquista, parciales a los españoles.

Pedro Fermín Cevallos trata también someramente en su "Resumen de la Historia del Ecuador", (1972, IV: 104-110), sobre la sublevación mestiza e indígena acaecida en la Tenencia General de Ambato, en 1780, así como, con algunos errores, sobre la rebelión de Columbe y Guamote en 1803. Según su opinión, si los motines de Ambato y de Guamote y Columbe excitan apenas un mediano interés, los restantes carecen del mismo, pues no fueron sino asesinatos castigados posteriormente por la justicia y demostraciones de la índole "pasiva y obsecuente" de los indios.

González Suárez, el principal historiador de la Colonia, en su "Historia General de la República del Ecuador" (1970, II: 1409-1413), aunque es del parecer que hablar de cada una de las insurrecciones sería inútil, indica entre las más famosas los levantamientos de Patate, Guano, Corregimiento de Otavalo y de Guamote y Columbe. Las frecuentes sublevaciones, según el autor, tenían como motivo la suspi-

cacia de los indios y su cautelosa desconfianza de los blancos, producto del odio contra la raza dominadora.

Más explícitamente y con importantes aportaciones documentales, han tratado sobre los movimientos subversivos indígenas Aquiles Pérez y Alfredo Costales Samaniego, cuya notoria tendencia a la denuncia documentada y emotiva de las injusticias sufridas por los indígenas, enmarcá a estos autores dentro de las corrientes de la literatura indigenista ecuatoriana, la que interpreta a las luchas indígenas como un conflicto contra los españoles extranjeros, para preparar así la independencia política conseguida más tarde por los mestizos. Para los indios, sin embargo, tan colonialistas eran los españoles europeos, como los criollos americanos y los grupos mestizos a ellos aliados. He aquí la razón por qué sus luchas no terminaron con la independencia política, sino que han continuado y quizás con mayor violencia durante el período republicano (Moreno Yáñez, 1976: 19-22).

Era ya conocido, desde hace algunos años, que en el siglo XVIII fue virtualmente sacudida la América Andina por violentas movilizaciones indígenas, las que expresaron

un mayor deterioro en la condición material de la población nativa y un paralelo incremento en la explotación colonial. Representaron justamente las cimas en la protesta indígena las rebeliones lideradas por Tomás y Túpac Catari, así como por Túpac Amaru en Andinoamérica Central y Meridional. Sobre la naturaleza intrínseca de las rebeliones indígenas del siglo XVIII, en el territorio que entonces comprendía la Audiencia de Quito, el trabajo de Segundo Moreno Yáñez: "Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia" (1976, 1978, 1985) establece, según Heraclio Bonilla (1977: 107-113), las correlaciones que existieron entre estructura de una sociedad y estructura de una rebelión. Es el análisis de la defensa de la población indígena de la Audiencia de Quito contra todo intento de incrementar la explotación fiscal, lo que constituye uno de los aportes esenciales del mencionado libro y lo que posibilita establecer un análisis comparativo con las rebeliones ocurridas en otras regiones de los Andes.

A pesar de la importancia de los cambios, que durante el siglo XIX devendrán en relación con el movimiento y la revolución Liberal de 1895 y las modificaciones de las

formas de esclavitud en la década de 1850 y de la servidumbre por contrato, denominada comúnmente "concertaje" por deudas en los primeros años del siglo XX, así como de la frecuencia de movimientos subversivos indígenas en la Época Republicana, muy pocos son los trabajos que abordan estos problemas. Alfredo Costales, en su obra "Fernando Daquilema el último Guaminga" (1954, 1963, 1984), es quizás el único que hasta el momento ha intentado reconstruir el contexto histórico de la época, para poner de relieve las reivindicaciones indias personificadas en los jefes de la sublevación de 1871 y, de modo especial, en su jefe, el proclamado rey de Cacha, Fernando Daquilema.

Es importante además recalcar la labor de Oswaldo Albornoz, quien en "Las luchas indígenas en el Ecuador" (1971), fundamentado en publicaciones de diversa calidad y con el propósito de demostrar la capacidad indígena de lucha social, ofrece el resumen más completo sobre las rebeliones indígenas en el Ecuador.

Aunque no trate del tipo de conmociones indígenas mencionadas hasta el momento, la tesis de Mercedes Prieto sobre los "Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas en Olmedo/Ecuador (1926-1948)",

aborda otras formas de defensa indígena, quizás más eficientes en el momento actual, a saber, la huelga y la organización campesino-indígena. El período escogido marca el inicio de la ofensiva campesina en la dinámica de la hacienda y se busca indagar, dentro de esta perspectiva, acerca de las condiciones que permiten la emergencia de una organización campesina, así como sobre las estrategias estatales y de los latifundistas respecto a las acciones campesinas. Esta obra clarifica la generación de la FEI y la primera expansión de la misma, que rebasa el plano local y regional y que propone, bajo la forma de modelo de sindicatos, una alternativa válida a la organización campesino indígena. "Así supo - como escribe Nela Martínez en "Los Guandos"- que por allí habían pasado gentes nuevas, compañeros que decían que la libertad es la tierra, que organizaron las ligas campesinas, que prepararon, de fila en fila, de grupito en grupito, de uno en uno, la hora que no se alcanzó ayer...".

El camino recorrido en la investigación ha sido largo y tedioso y los aportes se han sucedido, más en forma discontinua, que determinados por un plan político de investigación sobre la realidad de la sociedad ecuatoriana y sobre la historia de las nacionalidades indí-

genas y su articulación al Estado, como fuerzas de trabajo y como productores de riqueza. Quedan muchas tareas por cumplirse, entre ellas clarificar la "visión de los vencidos" sobre la conquista española y analizar las formas de defensa indígena contra el sistema de encomiendas, la tributación, la mita, la expansión colonial en las fronteras étnicas de los pueblos indígenas de la montaña húmeda tropical, especialmente en los siglos XVI y XVII. El papel de los grupos indígenas durante la Independencia nos es desconocido y todavía más los impactos en la sociedad aborígen del proceso de constitución del Estado republicano y de las formas clásicas de defensa indígena hasta la década de 1930.

Los últimos años han sido testigos de un despertar indígena en busca de su propia identidad, el que se ha concretado incluso en la contribución a las ciencias sociales, por parte de algunos miembros de las diversas nacionalidades indígenas, interesados en redescubrir su propia historia. Sin intentar mencionar particularmente todos los esfuerzos de investigadores y de editoriales (por ejemplo: "Mundo Shuar" y ediciones "Abya-Yala"), a modo de ejemplo puede ser presen-

tado el libro de Antonio Males: "Villamanta Ayllucunapac Punta causal" (1985), que aborda la historia oral de los Imbayas de Quinchuquí -Otavalo, entre 1900 y 1960, y sus experiencias como emigrantes y pequeños comerciantes radicados en la villa de Ibarra. Una historia como ésta enseña a re-encontrarse con el pasado, para mirar con más optimismo hacia el futuro, pues la revaloración de las tradiciones de los pueblos indígenas es la autoconciencia de su historia.

Tales son las implicaciones que, además de una perspectiva reivindicadora, deben asumir en nuestro medio la Historia y las demás ciencias sociales, para dejando de lado una simple visión romántica, buscar un conocimiento más amplio, mejor fundado y más reflexivo de la realidad múltiple ecuatoriana. Es por lo mismo de singular importancia intentar en las investigaciones abarcar la totalidad social y cultural del país, de sus nacionalidades indígenas, de las fuerzas motoras de la historia, para sistematizar más adecuadamente los conocimientos y encontrar modelos más universales de aplicación orientadora y positivamente transformadora.

Historia mundial de acuerdo con Karl Marx. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BIBLIOGRAFIA

ALBORNOZ, Oswaldo

1971 Las luchas indígenas en el Ecuador, Guayaquil

BONILLA, Heraclio

1977 Estructura colonial y rebeliones andinas En: Revista Ciencias Sociales, N° 2 (p. 107-113). Quito.

CEVALLOS, Pedro Fermín

1972 Resumen de la Historia del Ecuador, Tomo IV. Ambato.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo

1963 Fernando Daquilema el último Guaminga Llacta, 16. Quito.

GUERRERO, A. Quintero, R.

1977 La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito; algunos elementos para su análisis. En: Revista Ciencias sociales, N° 2 (p. 13-57), Quito.

KRADER, Lawrence

1978 La periodificación de la

MALES, Antonio

1985 Villamanta Ayllucunapac Punta causai. Historia Oral de los Imbayas De Quinchuqui-Otavaló, 1900-1960. Edic. Abya-Yala. Quito.

MANDEL, Ernest

1979 Introducción al Marxismo Akal Editor, Madrid.

MORENO YANEZ, Segundo

1976 Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia. BAS. Bonn.

PEREZ, Aquiles

1948 Las Mitas en la Real Audiencia de Quito. Quito.

PRIETO, Mercedes

1978 Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas en Olmedo/ Ecuador (1926-1948). Tesis de Licenciatura. PUCE, Quito.

VELASCO, Juan de

1960 Historia del Reino de Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito.

Hernán Jaramillo Cisneros

**LA ALPARGATERIA:
UNA ANTIGUA ACTIVIDAD
ARTESANAL EN IMBABURA**

El propósito del presente artículo es dar a conocer la forma en que se practica el oficio de la alpargatería en la provincia de Imbabura. Esta ocupación, implantada por los españoles en los primeros años de la conquista de América, tuvo gran importancia en el período colonial, pues la producción de alpargates de los obrajes de la Real Audiencia de Quito, junto con otros productos, se enviaba a varios lugares de este continente. Transcribimos documentos referentes al tema, aunque no corresponden exclusivamente al área de estudio; se los incluye

porque creemos que el mismo o parecido proceso de manufactura y generalización en el uso debió producirse en aquellos lugares. Las alpargatas, parte de la indumentaria de los indígenas de Imbabura, están siendo reemplazadas por otro tipo de calzado, como señalaremos más adelante.

La indumentaria tradicional del indígena otavaleño es muy sencilla. El hombre usa: camisa, calzón a la altura del tobillo y alpargatas blancos, poncho de lana, preferentemente de color azul, y sombrero de paño. El elegante traje de la mujer se compone de: una larga camisa de lienzo blanco, adornada con bordados de motivos florales a la altura del pecho, la espalda y las hombreras, con anchos encajes en el escote y en las mangas; dos **anacos** de paño, uno blanco y otro azul marino o negro; dos fajas: una ancha de color rojo con orillos verdes, llamada en quichua **mama chumbi** o faja madre, y otra angosta, denominada **guagua chumbi** o faja niña, de vivos colores y variados motivos decorativos; una **fachalina**, que se lleva anudada sobre los hombros; un rebozo de paño, de colores fucsia o turquesa; alpargatas con capelladas azul marino o negras. Se complementa el atuendo femenino

con una serie de collares dorados o **hualcas**, manillas de coral o de material plástico, anillos y aretes donde resaltan piedras de colores.

Las variantes al vestido de la mujer son: el uso del **centro** o pollera en lugar del anaco, la profusión de bordados con elementos fitomorfos en las hombreras, el empleo del sombrero o de una fachalina para hacer un tocado de diferentes formas. Los elementos mencionados permiten identificar la procedencia de quien los lleva puestos.

El vestido de las mujeres de San Rafael de la Laguna parece ser el más tradicional y lo utilizan solamente las personas de edad más avanzada: en lugar de la camisa de lienzo usan la **tupullina**, que es una manta o bayeta tejida con lana negra, a la que se le da la forma del cuerpo al sujetarla con **tupos** o prendedores. En el mismo sector las mujeres lucen manillas y hualcas rojas de material plástico.

Esta indumentaria ha cambiado - violentamente- en los últimos tiempos entre los jóvenes que viven en comunidades cercanas o en el área urbana de Otavalo; ellos han dejado de utilizar el sombrero, el poncho y las alpargatas y han adoptado como prendas de uso

cotidiano: chaquetas de nylon o suéteres de orlón, pantalones blancos o "jeans", y zapatos, generalmente de lona. Es notorio, eso sí, que conservan sus largos cabellos trenzados, como una forma de, exteriorizar su condición étnica. Las mujeres siguen apegadas a su vestuario, aunque hay un cambio evidente en la calidad de paños y lienzos que ahora son de producción industrial, en lugar de los que antes se elaboraban con fibras naturales en procesos de hilado, tejido y teñido absolutamente artesanales.

Recién iniciada la conquista, la alpargatería se arraigó en América. Murra (1981: 437), en un estudio sobre tecnología andina, menciona "objetos confeccionados con fibras de cabuya e incluye desde 1537 un artefacto europeo, la alpargata".

Fals-Borda (1953: 143), manifiesta que "fueron los españoles los que introdujeron las alpargatas que... son de origen moro, de amplio uso en Valencia en la época medieval". Este mismo autor (ibid.: 144), con base a informaciones de 1537, de fray Pedro de Aguado, dice:

"Los capitanes (Fonte y Céspedes) dieron luego orden de hacer algunas alpargatas con que sus españoles fuesen calzados...,

y así de unas hamacas o sábanas que allí (en el Opón) hallaron, Capitanes y soldados todos trahajaron dos días sin parar en hacer sus alpargatas, unos haciendo suelas, otros encapellando, y otros cruzando.

Cuando Jerónimo Lebrón llegó a la sabana de Bogotá en 1540 llevando provisiones y las primeras mujeres españolas, los conquistadores seguían usando alpargatas, que ya no de hamacas de algodón, sino de fique. Así la hechura de alpargatas, al venir a llenar una necesidad entre los nativos, parece ser la industria más antigua entre las derivadas del Viejo Mundo".

Fernando Silva Santisteban (1964: 16-17), cuando trata sobre el origen de los obrajes en América, considera como un antecedente para su establecimiento "la costumbre que tenían los encomenderos de exigir el tributo, a falta de moneda, en ropa e hilatura. La tasa se hacía en hilo, algodón, ropa de algodón, alpargatas, etc. "Transcribe, luego, un documento sobre los tributos que debían satisfacer los indios de Guanuco, Perú: "...dan cada año diez pares de alpargatas, para los cuales les da el dicho su encomendero el algodón..."

En la Tasa del repartimiento de Otavalo al capitán Rodrigo de Salazar, de 1551, publicada por el etnohistoriador Waldemar Espinoza Soriano (1988: 15), se determina el tributo a entregar al clérigo o religioso que doctrine a los naturales. Entre otras muchas cosas dispone: "...vos el dicho cacique e indios del dicho repartimiento daréis... cada mes... dos pares de alpargates..."

La relación anónima de la "Cibdad de Sant Francisco de Quito", de 1573, aporta algunos datos sobre el tema que nos ocupa:

"103 Los... mercaderes que tienen posible, tratan en mercaderías de España y de la tierra y tienen tiendas de mantas, quesos, alpargates, jamones, vino, vendiéndolo por menudo..."

104 Los tratos y granjerías que hay en la tierra, demás de la labranza y crianza, son mucha cantidad que se hace de... mantas de algodón; paños blancos y negros y pardos, frazadas, sombreros, gerga, sayal, alpargates y jarcia para navios...

164 El hábito que los indios tienen es una camiseta sin mangas tan ancha de arriba como

de abajo; los brazos y piernas descubiertos; encima de la camiseta una manta cuadrada de vara y tres cuartas en largo; esta sirve en lugar de capa... Traen alpargates; solían traer **ojotas**, que es una cierta atadura sobre una suela de alpargate, de manera que solo traian guardada la planta del pie...

174 Las granjerías que de ordinario tienen es comprar algodón y hacer mantas, y donde hay obrajes, beneficiar la lana y hacer paños y frazadas, sayal y jerga y sombreros... Ansimismo hacen **chumbas** (chumpis, ceñidores), **pillos** y alpargates, cinchas, jáquimas y cabestros".

Espinoza Soriano (1983: 186), ofrece otras referencias acerca de las alpargatas, en el período colonial.

"En la época de 1570-1580 los curacas y principales aún usaban sus **uncus** nativos, pero ya habían adoptado sombreros al igual que los yanaconas de las haciendas y casas de españoles. Ostentaban también alpargatas, prefiriéndolas a las **ojotas**".

El mismo investigador (ibid.: 258-259), basado en un documento

de 1590, informa de las quejas de un ciudadano en contra de ciertos funcionarios coloniales como escribanos, relatores, abogados, procuradores, receptores, porteros y oficiales de la Real hacienda, lo mismo que clérigos y frailes, a quienes -decía- no se debe conceder indios mitayos, gañanes ni obreros.

"...para tratos, ni labores, ni crías de ganados; porque en esta confianza ocupan tierras que les hacen labrar y acudir a los tejares, sementeras, fraguas, crías de vacas y de otros ganados, y a que hagan alpargatas, y que hilen y tejan, amasen y sierren tablas".

Aquiles Pérez, en su prolijo estudio acerca de "Las mitas en la Real Audiencia de Quito", enumera la serie de actividades que comprendía esta "institución expoliadora", entre las que están la labranza, los obrajes y el pastoreo. A prestar servicio en los obrajes, al igual que a pagar tributos, estaban obligados todos los indios varones comprendidos entre los 18 y 50 años de edad, exceptuando los inválidos, los forasteros y los caciques. Conforme a este autor (1947:172), en los obrajes se producía:

"... toda clase de tejidos de lana,

algodón, cabuya; manufacturas de lana como sombreros gruesos para los soldados y mechas e hilos de algodón para los arcabuces; alpargatas, sogas y costales de cabuya; pólvora..."

Pérez (ibid.: 184), señala que con el trabajo de los obrajes de la real Audiencia de Quito "...Chile, Perú, Colombia, Panamá, Venezuela, Brasil recibieron auxilios generosos, que muchos y porfiados sacrificios costaron en hombres, dinero, pólvora, cuerda, alpargatas, plomo y alimentos".

Por muchos años la Audiencia de Quito ofreció su ayuda a la de Panamá, como veremos en las diferentes citas del estudio de Aquiles Pérez (ibid.: 179-182), que transcribimos a continuación:

"El 28 de febrero de 1596 se pagaron 700 pesos de plata a Juan de Londoño para gastos de alpargatas y pólvora de los obrajes de Quito y Latacunga, artículos destinados para Panamá, como socorro solicitado contra el corsario inglés.

El 24 de octubre del 96 recibía el mismo Londoño 600 pesos, para adquisición de alpargatas, pólvora, cuerda, municiones y otras cosas en los partidos de

Latacunga y Ambato, para socorro de Panamá.

El 9 de mayo de 1597 se pagaron 500 pesos de plata a Pedro de Arévalo por gasto, trabajo y ocupación para conducir desde Latacunga hacia Guayaquil, con destino a la Audiencia de Panamá, 50 botijas de pólvora, ocho quintales de cuerda y 7.000 pares de alpargatas.

Año 1615.- El 9 de agosto, la Audiencia conviene en socorrer... a Panamá con bastimentas por valor de 4.050 pesos, más 112 botijas de pólvora, 4.000 pares de alpargatas. El 29 de diciembre en vista de la petición de la Audiencia de Panamá respecto a 300 botijas de pólvora, 50 quintales de cuerda y 3.000 pares de alpargatas para su gente de guardia, la Real de Quito acuerda la remisión de 100 botijas que ya se encuentran en el puerto de Montes Claros, 3.000 pares de alpargatas y 50 quintales de cuerda.

Año 1624. El 21 de octubre, la Audiencia conoce del contenido de cuatro cartas escritas al Presidente Dr. Antonio de Morga por el de la Audiencia de Panamá... en las cuales solicita ayuda con pólvora, cuerda para

arcabuces y alpargatas para la defensa de Panamá y Puertoveloz. El tribunal resuelve mandar 2.126 pares de alpargatas...

Año 1629. Por cuanto el Presidente de la Audiencia de Panamá... pide recursos de defensa en 100 quintales de pólvora y los pares de alpargatas que les fuera posible remitir... la Audiencia de Quito concede la remisión de... 5.000 pares de alpargatas de Ambato..."

El 20 de mayo de 1549 el cabildo de Quito emite una reglamentación para los "tambos", esto es, lugares situados en los caminos en donde se proporcionaba "comida, comestibles, forraje para las cabalgaduras". En esos sitios un par de alpargatas costaba "tres tomynes", de conformidad a lo que publica Aquiles Pérez (ibid.: 271).

Las observaciones de un viajero italiano, publicadas originalmente en 1558, permiten conocer algunas costumbres de los habitantes de la "provincia de Quito". Respecto al vestuario dice: "...sabemos que llevan por zapatos algunos zapatillos hechos de una hierba dicha cabuya..." según una transcripción hecha por Alberto di Capua (1966: 253).

El cronista Pedro Pizarro (1965: 195), en su "Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú", de 1571, se admira de la riqueza de la indumentaria encontrada en el Cuzco, donde:

"...había depósitos de zapatos hechos la suela de cabuya, y encima del peine del pie, de lana muy fina de muchos colores, a manera de medios zapatones flamencos, sino que cubrían más el empeine del pie dos dedos bajo de la garganta del pie..."

Otras informaciones de la época colonial, publicadas por el padre José María Vargas (1982: 343-366), dan cuenta del envío de pólvora, mecha de algodón para arcabuces y alpargatas, con destino a Panamá:

"En junio de 1579 llegó a Quito Don Luis de Zárate, con cédula real y orden de la Audiencia de Panamá, para organizar el aprovisionamiento de pólvora, jarcias, alpargatas, bizcocho, quesos y pernils, para la pacificación y población de las montañas de Ballano en Tierra Firme..."

El 13 de julio de 1656, los oficiales Antonio de la Chica y

Cevallos y García de Cárdenas anotaron el envío a Panamá, para la defensa de los corsarios ingleses, de 5.599 libras de cuerda de algodón, trabajadas en Quito, 2.146 pares de alpargatas y 3.482 libras de pólvora...

El Doctor Antonio Morga informaba al Rey que en el Asiento de Latacunga se había establecido la casa de maestranza de pólvora con una producción de 350 a 400 botijas de a 70 libras cada una, al precio de 4 reales libra. De esta producción se despacharon 120 botijas al Callao para la defensa de Lima y otras tantas a Panamá; fuera de 1.000 pares de alpargatas e hilo de algodón para cuerdas".

Con el tiempo las alpargatas se habían convertido en prendas de uso de un estrato de la población. Esto se advierte por el comentario de un viajero que estuvo en el Ecuador entre 1861-65. F. Hassaurek (1960: 343-344), manifiesta así sus impresiones sobre los habitantes de Quito:

"... en las calles y plazas principales se mueven continuamente centenares de seres. En su mayoría son indios y cholos, y uno ve veinte

individuos con ponchos y aún vestidos con andrajos, descalzos o con **alpargates**, antes de hallar una persona vestida de manera respetable..."

Ya en este siglo, se había generalizado el uso de las alpargatas entre campesinos mestizos al igual que entre algunos grupos indígenas del país. Por esto, ciertas fábricas textiles producían hilos especiales que se destinaban a los principales sitios de manufactura de alpargatas, como la provincia del Carchi, y aún se exportaba al sur de Colombia para el mismo propósito, de acuerdo al padre Vargas (1982: 327-328).

En Otavalo, para 1946, Buitrón y Collier Jr. (1971: 66). observan que "...de vez en cuando los indios usan sandalias con suela de cuerda de cabuya y cubiertas de tela, o simplemente suelas de cuero o de llantas viejas de automóviles, que se amarran al pie con correas. Las mujeres casi nunca usan sandalias de ninguna clase". Rubio Orbe (1956: 71) en cambio, describe la indumentaria de los indígenas de Punyaro, barrio marginal de Otavalo, sin hacer mención sobre el uso de las alpargatas. Los esposos Costales (1966: 111) dicen acerca de las mujeres indígenas de Imbabura: "...aquellas de mejor posición social, adquieren

alpargatas azules de paño o terciopelo".

Materias primas y herramientas

La capellada o manta -pieza de la alpargata que cubre los dedos y una parte del empeine- se teje con hilo de algodón crudo o blanqueado. Este material se compra en la feria de los sábados en Otavalo. Ahora es común adquirir hilos más baratos, generalmente de algodón en mezcla con fibras de origen químico, como poliéster, que constituyen sobrantes de los procesos industriales. Las taloneras -cintas angostas que van en la parte posterior de las alpargatas y que tienen como función sujetarlas al talón- también se tejen con los hilos mencionados arriba.

La suela o plantilla de la alpargata se elabora con una cuerda larga, hecha con fibras de cabuya (Fourcroya andina Trel.), que se cultiva en toda la provincia de Imbabura. La cabuya que se compra en Otavalo, proviene de Intag, zona montañosa de la provincia, aunque también se puede adquirir en pequeñas cantidades en los sitios donde se manufactura las alpargatas, de las plantas que sirven para dividir los lotes de terreno colindantes. En este caso, la fibra es procesada -despulpada y blanqueada al sol- por el propio artesano.

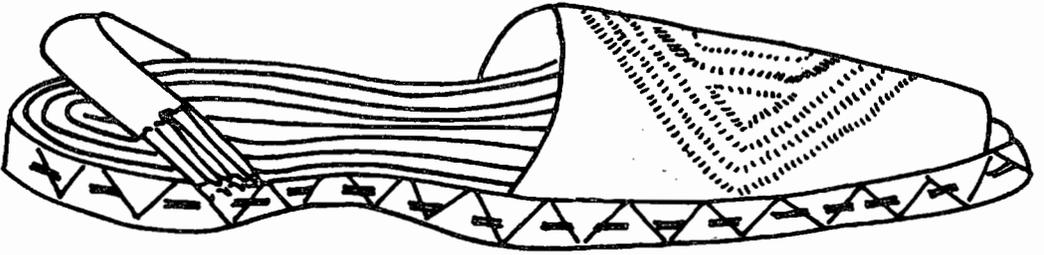
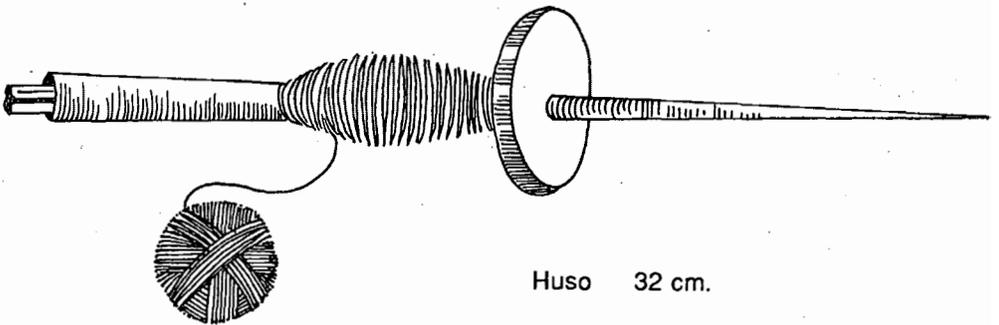


Gráfico Nº 1 (MOORE, pág. 188)

Las herramientas utilizadas por los tejedores de mantas y taloneras son: un huso para retorcer los hilos, hecho con caña de sigse (Cortadería nitida. L.), la planta gramínea que crece en forma silvestre en las quebradas y páramos de la provincia; una horma de madera, de forma tronco-cónica, recubierta de

cuero, no por su lado liso sino por el envés, lo que se hace para impedir que resbalen los hilos de la urdimbre; una aguja de acero. Estas dos últimas herramientas, la horma y la aguja, se encomienda hacerlas a carpinteros y herreros especializados en esas tareas.



Aguja de la tejedora de capelladas
26 cm.

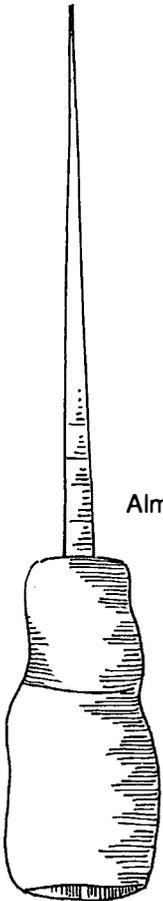
Gráfico Nº 2

El artesano que hace las plantillas emplea las siguientes herramientas: una almarada - especie de punzón- y una larga aguja de acero, mandados a confeccionar expresamente para esas funciones. El sitio de trabajo del alpargatero es una mesa, formada por una losa de

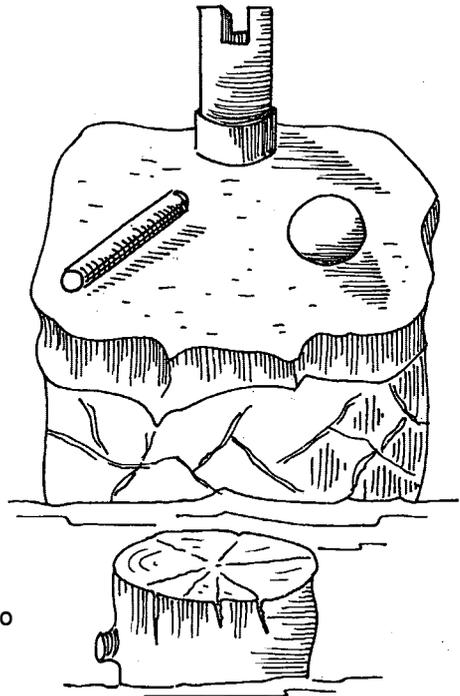
piedra, junto a la cual se encuentra fija una estaca de madera, que juntamente con un pedazo de tubo metálico o de madera dura, llamado chivo, sirven para ayudar a apretar las costuras en el instante de coser la plantilla.



Aguja del alpargatero 22 cm



Almarada 28 cm.

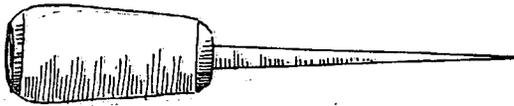


Mesa del alpargatero

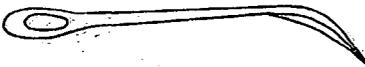
Gráfico N° 3

El alpargatero se ayuda, también, con una piedra pequeña, muy lisa, llamada -simplemente- piedra de golpear, y con un cuchillo- para cortar las fibras de cabuya.

La mujer del alpargatero es quien "arma" las alpargatas, al coser las capellanas y taloneras en la suela, valiéndose de una lezna y de una aguja de arria.



Lezna 16 cm.



Aguja de arria 10 cm.

Gráfico N° 4

Quienes hacen alpargatas con plantilla de caucho, cortan este material con cuchillos y se ayudan con moldes previamente confeccionados. Los contornos de la plantilla se pulen con un esmeril adaptado a un motor eléctrico. Las capelladas y taloneras se pegan a la suela con cemento de contacto.

Tejido de capelladas y taloneras

El primer paso, antes de comenzar a tejer, es formar ovillos con los hilos adquiridos en el mercado. Estos ovillos se componen de un determinado número de hebras, de acuerdo a la calidad de la capellada que se desee hacer. Para un tejido fino se necesita menos hebras que para el caso de capelladas "ordinarias".

Contando con el hilo en ovillos, se procede a torcerlo con la ayuda del huso. El sentido de torsión es a la derecha, por tanto, en dirección S.

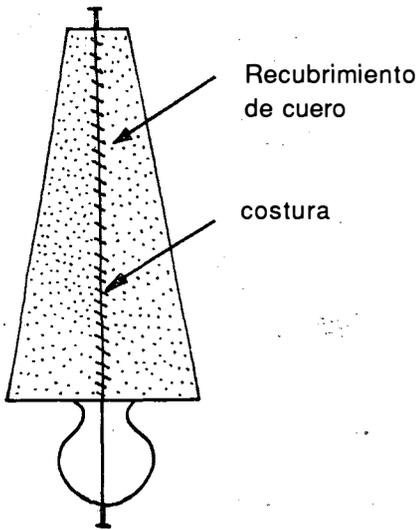
Cuando el hilo está torcido, se desenrolla el contenido de dos husos, para unir las hebras, una junto a la otra, en una operación que se denomina pareado y que se la ejecuta en un lugar amplio, generalmente la calle.

Con el hilo pareado, se hace el retorcido de estos componentes, en sentido contrario al original. Esto quiere decir que finalmente se obtiene un hilo grueso, con torsión a la izquierda, lo que es igual a torsión Z.

Con este hilo se prepara la urdimbre sobre la horma. Las

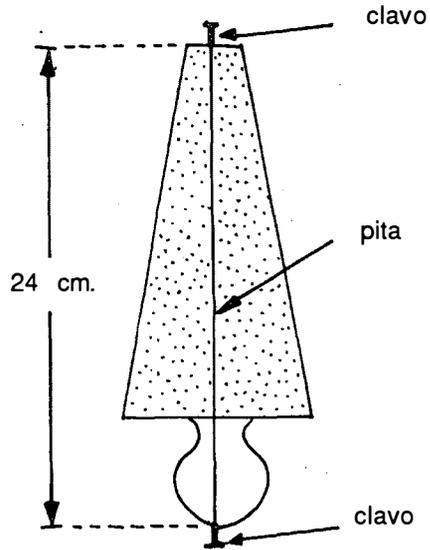
operaciones previas al urdido son: amarrar un hilo de cabuya, denominado pita, en el lado opuesto a la costura que recubre la horma.

La pita se sujeta fuertemente en los clavos colocados en los extremos de la horma, como se puede ver en los siguientes gráficos.



(Jaramillo, pág. 41)

Gráfico N° 5

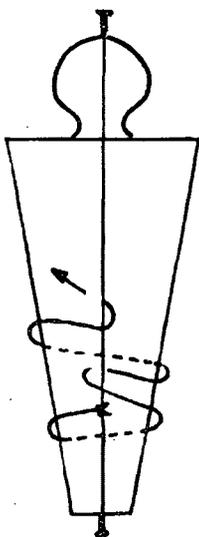


(Jaramillo pág. 41)

Gráfico N° 6

Se comienza el urdido amarrando el hilo de algodón en la pita, en la parte angosta de la horma. El hilo da una vuelta completa en la horma, hasta llegar a la pita, pasa sobre ella y regresa por debajo de la misma, en sentido contrario, para dar otra vuelta, hasta la pita. La operación se repite las veces

necesarias hasta completar la medida de la capellada que se va a tejer. El ancho de la urdimbre, expresado en centímetros, determina el número de la capellada. Esquemáticamente se puede apreciar la forma de urdir, en el siguiente gráfico.



(Jaramillo, pág. 42)

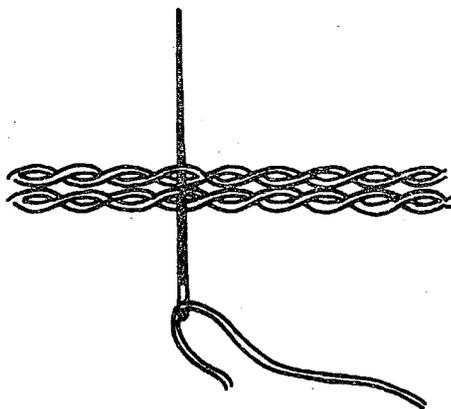
Gráfico Nº 7

Mientras se está urdiendo hay que controlar la torsión del hilo: si es muy alta, al momento de tejer no se podrá pasar la aguja que lleva la trama; por el contrario, si la torsión es muy baja, resultará difícil escoger los hilos para formar los diseños. Solamente la práctica aconseja el estado ideal de la torsión, la que en caso necesario se puede corregir en el momento de urdir.

Las tejedoras realizan su trabajo sentadas en la puerta de su casa, para aprovechar la luz del sol y

para dialogar con las personas que pasan por la calle. Así, en las horas de trabajo en el tejido de las capelladas, las tejedoras mantienen relaciones de carácter social con los miembros de la comunidad.

Comienza el tejido cuando se pasa la aguja con una larga hebra de hilo -la trama- por medio de los hilos de la urdimbre, desde el lado ancho hacia el lado angosto de la horma. A continuación se pasa la aguja con el hilo, en sentido contrario, cuidando que se forme una nueva calada, paralela al primer paso de la aguja con la trama.



(Solano, pág. 17)

Gráfico Nº 8

El carácter especial de este tejido obliga a considerar a cada hilo como que fueran dos, pues al pasar la trama por el medio de ellos, separa los componentes originales.

Se comienza a tejer en la parte que coincide con la unión del cuero que recubre la horma. Esta costura sirve como referencia para que las dos partes en que se divide el tejido salgan exactamente iguales. La hebra de hilo que sirve para formar las dos primeras caladas, es lo suficientemente larga como para tejer la primera mitad, mientras la otra parte queda como reserva, envuelta en el cuello de la horma, para tejer la segunda mitad de la capellada.

Las tejedoras conocen una diversidad de motivos, de los cuales se muestran algunos en las siguientes páginas; son tejidos por una artesana de la parroquia Quiroga, del cantón Cotacachi. Estos diseños o labores se encuentran en la mente de la tejedora, que al momento de comenzar a tejer determina cual de ellos va a realizar. El motivo más común es el de rombos o "cocos" como se lo conoce habitualmente.

A pesar de la variedad de figuras que es posible hacer en el tejido, parece que las personas que usan las

alpargatas no prestan mucha atención a los motivos que las adornan.

Los ligamentos, o la forma de hacer el entrelazamiento de los hilos de la urdimbre y de la trama, para formar los diseños, son ejecutados con gran habilidad por las tejedoras, que después de cada pasada de la trama, con la ayuda de la aguja, apretan el tejido para darle mayor consistencia y mejor apariencia.

Como la capellada tiene la forma de un trapecio isósceles, conforme avanza el tejido, la tejedora va disminuyendo la distancia a la que debe llegar con la trama en la parte de la puntera. A esta acción se la denomina **hacer las encomiendas**.

No hay que olvidar que el tejido de la capellada comenzó desde su mitad hacia la derecha. Una vez terminada esa parte, la tejedora repite todo el trabajo, en sentido contrario, tejiendo de derecha a izquierda, hasta completar la capellada.

Para retirar el tejido de la horma hay que saltar el un extremo de la pita, para dejar libres los hilos que estaban sujetos a ella. En ese momento se puede apreciar que el haz y el envés del tejido son

exactamente iguales. El tiempo para tejer un par de capelladas es de aproximadamente cuatro horas.

Las taloneras también se tejen sobre la horma. Este trabajo, naturalmente, es más rápido y los diseños que decoran estas piezas son muy simples. El cuidado que se pone en su tejido es dejar dos pequeñas argollas de hilo, llamadas orejas, para pasar por ellas el cordón que sujeta la alpargata al pie de la persona.

Una vez terminadas las capelladas y taloneras se las vende por docenas a los alpargateros, que así se denomina a las personas que "arman las alpargatas".

Los alpargateros tradicionales hacen de cabuya la suela de las

alpargatas, mientras hay otros que la recortan de grandes planchas de caucho, siendo ésta una innovación que data de pocos años.

Quienes hacen alpargatas con plantilla de cabuya, utilizan las capelladas y taloneras tejidas con hilo de color crudo. Estas alpargatas se destinan, generalmente, a campesinos mestizos, que las prefieren a las que se hacen con suela de caucho, las que son utilizadas por los indígenas de Imbabura.

La plantilla de cabuya se hace con una larga cuerda trenzada, preparada previamente. A esta cuerda se le da la forma conveniente, como se ve en el siguiente gráfico.



(Moore, pág 196)

Gráfico N° 9

El cosido de la plantilla, usando una cuerda de cabuya, denominada **guato**, es hecho por un hombre, pues se requiere de fuerza para introducir la almarada en la suela y para apretar bien las costuras, con el fin de conseguir larga duración para las alpargatas.

La mujer del alpargatero se encarga de coser las partes de las alpargatas, con un hilo grueso de cabuya. Para este fin usa la lezna y la aguja de arria.

Las capelladas y taloneras de hilo blanqueado, para uso de los indígenas, se pegan a la suela de caucho con cemento de contacto. El último paso es poner, sobre la suela de caucho, una plantilla de cuero; con el propósito de que el pie no tenga contacto directo con ese material.

La descripción que acabamos de hacer corresponde a la confección de alpargatas para hombres. Las de mujer llevan capelladas de paño o terciopelo, que se cortan con la ayuda de un molde y se unen a un forro blanco, de tela de algodón, con puntadas en forma de rombos, que se dan con la máquina de coser. Las taloneras son iguales que las de los hombres o pueden ser hechas con delgadas tiras de cuero, con ojales, para asegurar la alpargata al pie,

por medio de un cordón.

En el caso de estas alpargatas, las partes -también- se pegan a una suela de caucho, con cemento de contacto. Como en el caso ya mencionado, también se pega sobre la suela una plantilla de cuero. Anteriormente las alpargatas de mujer se hacían con suela de cabuya.

Consideraciones finales

Es evidente que ha disminuido el número de personas que se dedican a la manufactura de alpargatas en la provincia de Imbabura. La causa más importante es el cambio en la indumentaria indígena, pues los jóvenes, cada vez en mayor número, prefieren el uso de zapatos, mientras los campesinos mestizos, especialmente los que trabajan en agricultura en zonas húmedas y montañosas, lo hacen calzados con botas de caucho.

Quiroga; parroquia del cantón Cotacachi, es el sitio de mayor producción de capelladas y taloneras. La población mestiza se dedica a esas labores, entre otras razones, por la baja inversión de capital que es necesario realizar en herramientas para el trabajo y en la compra de unas pocas libras de hilo para tejer. Los alpargateros, así

mismo, solo tienen que contar con la fibra de cabuya para hacer las plantillas de las alpargatas.

Desde que se emplea el caucho en la confección de las suelas, los artesanos de Otavalo y Cotacachi que se dedican a esta actividad son los que producen en mayor cantidad. En este caso, la inversión económica para la compra de materiales es alta, pues el costo de las planchas de caucho y del cemento de contacto cada vez va en aumento.

En Imbabura hay otros sitios de producción de alpargatas. Sin embargo la actividad no tiene la importancia que alcanza en Quiroga, Cotacachi y Otavalo, que en este momento abastecen a los consumidores de toda la provincia.

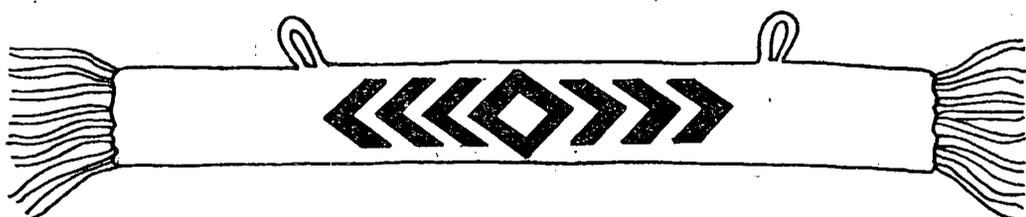
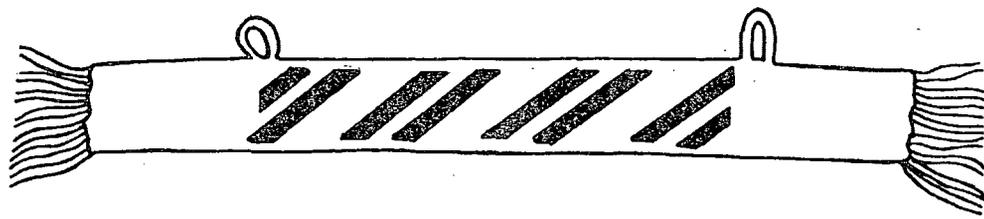
En algunas poblaciones del valle del Chota, como Ambuquí, casi ha desaparecido la manufactura de alpargatas. El caso de esta región es interesante, pues las mujeres hilaban manualmente el algodón cultivado en el valle, mientras sus maridos se ocupaban del tejido de capelladas y taloneras, al igual que del trenzado de las fibras de cabuya y de la confección de las suelas.

Una novedad en el mercado de Otavalo es la venta de alpargatas

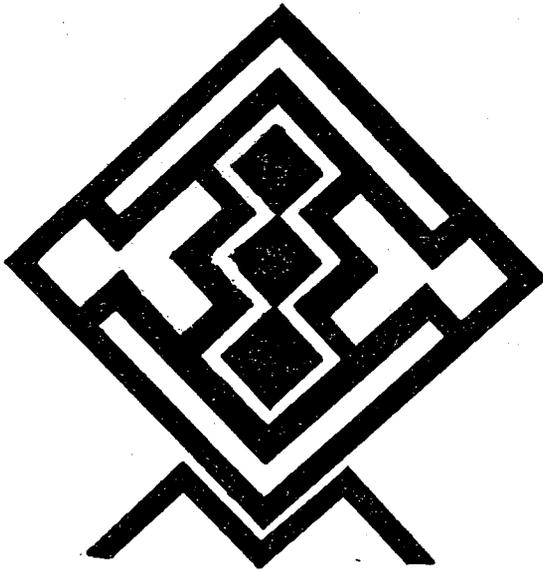
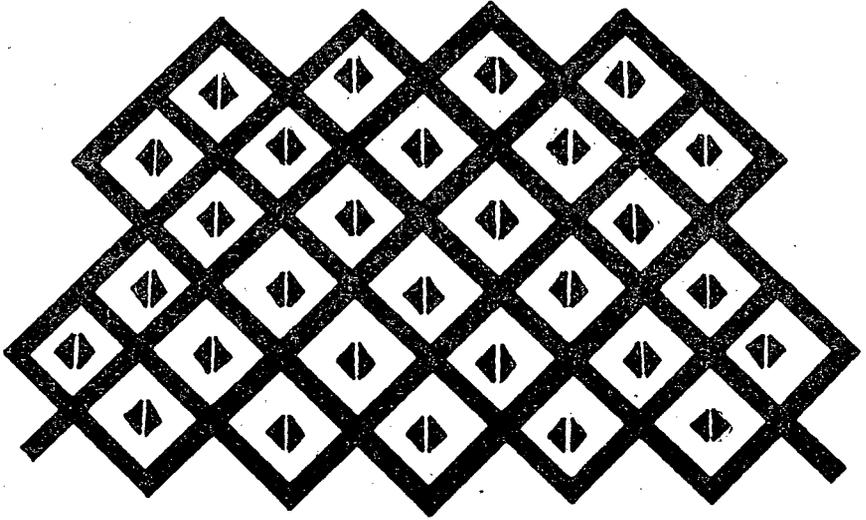
con capelladas de colores, tejidas en telares mecánicos en grandes cantidades, imitando tejidos artesanales, para uso de los turistas extranjeros.

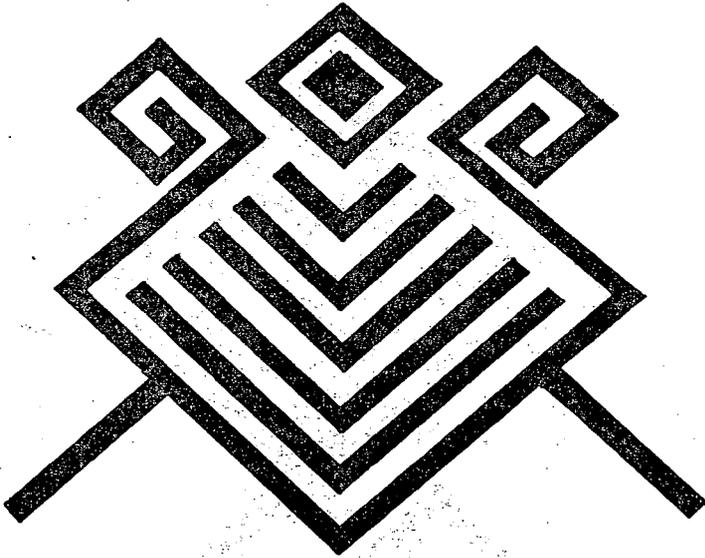
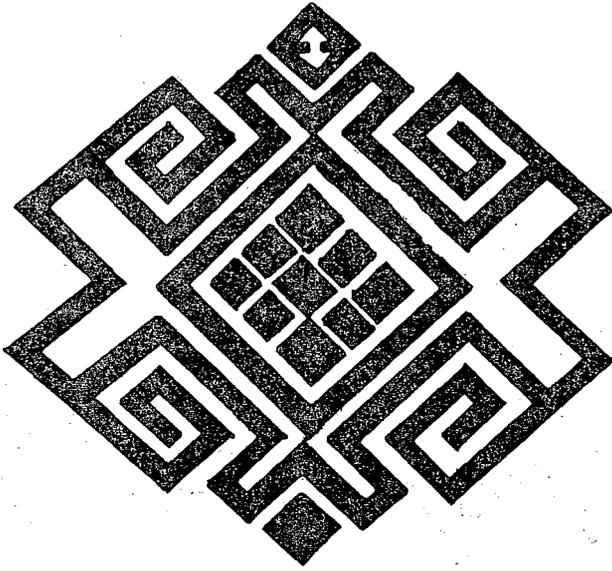
Los tejedores de capelladas y los alpargateros de Quiroga se encuentran preocupados por el futuro de su actividad. Ellos ven disminuir sus probabilidades de trabajo día a día. Por eso justifican la actitud de los jóvenes que abandonan su parroquia, para ir en busca de mejores oportunidades de trabajo en otros lugares del país.

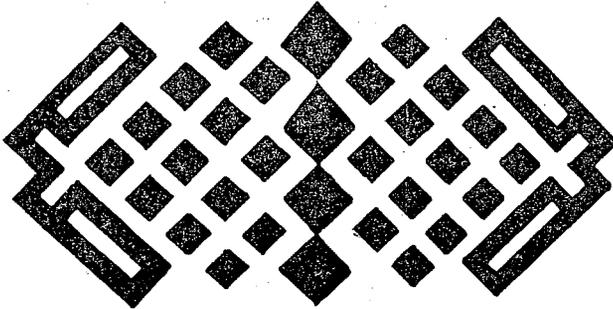
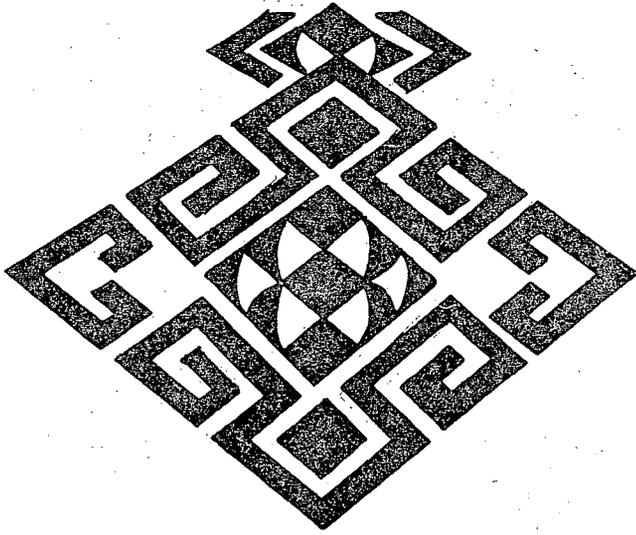
Quiroga es una población pobre que tiene en el tejido de capelladas y taloneras su principal fuente de ingresos económicos. Si se mantiene la tendencia actual, en la disminución del uso de las alpargatas, en un tiempo más sentirán el efecto quienes no conocen otra forma de trabajo. Por esta razón es necesario encontrar otras aplicaciones a este tipo de tejido, confeccionando artículos novedosos y que tengan aceptación en el mercado. Esto solo puede darse a través de una adecuada experimentación y siempre que se respete los patrones culturales tradicionales y la tecnología empleada en el tejido de las capelladas.

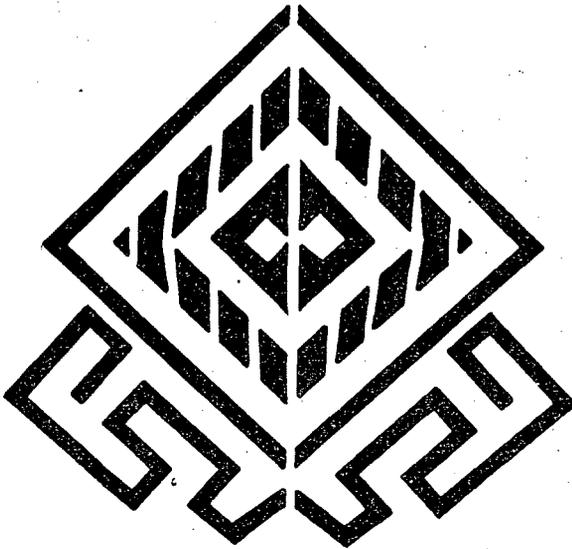
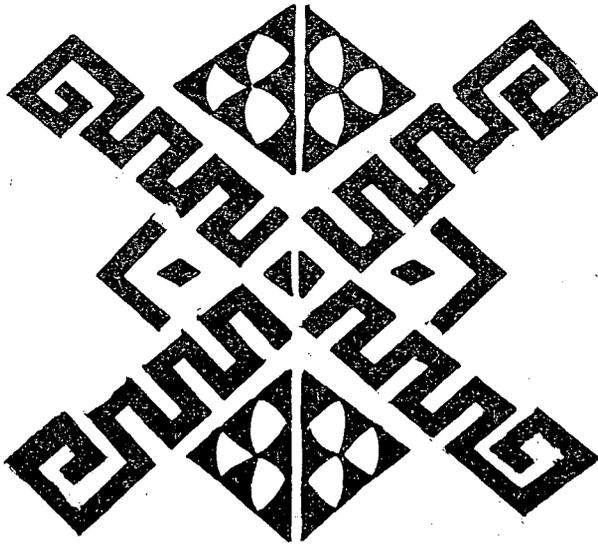


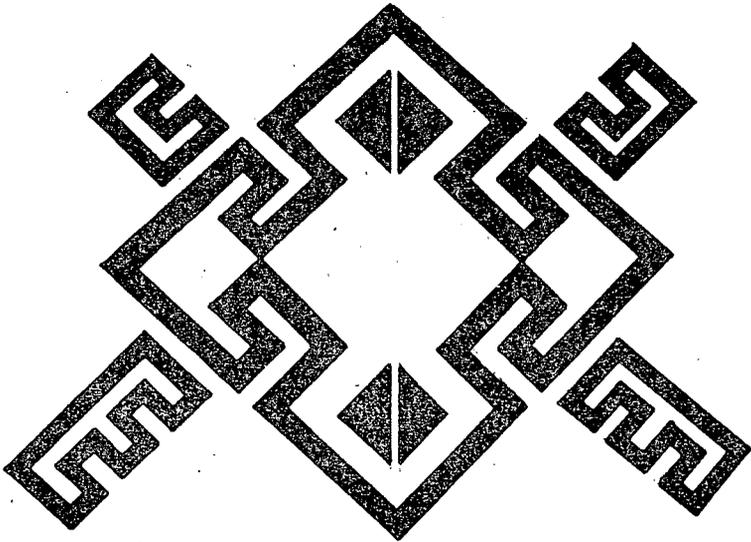
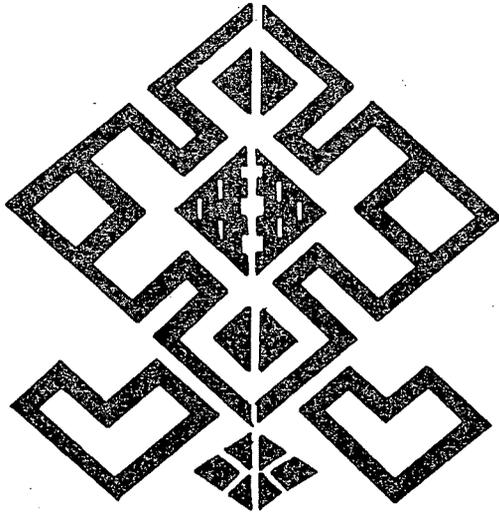
Taloneras .

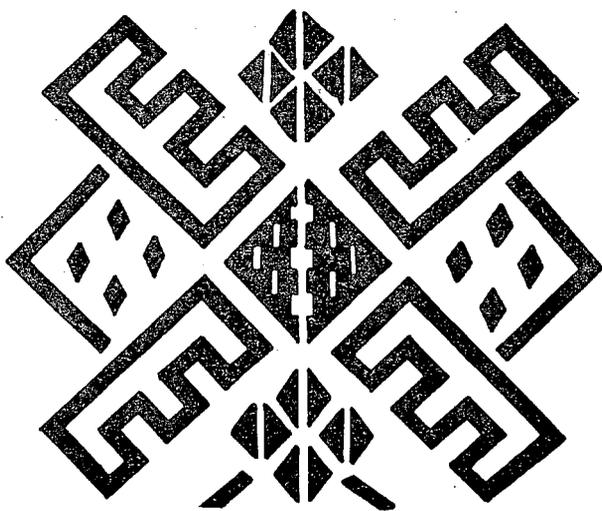
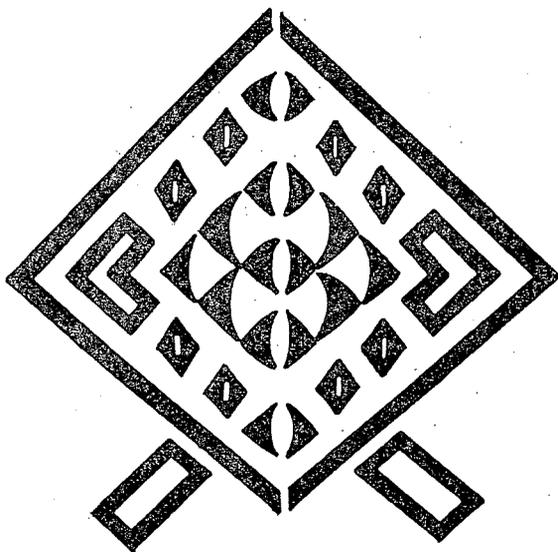


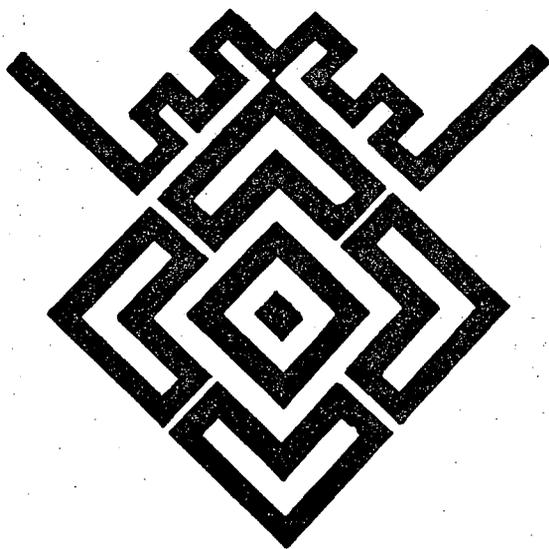
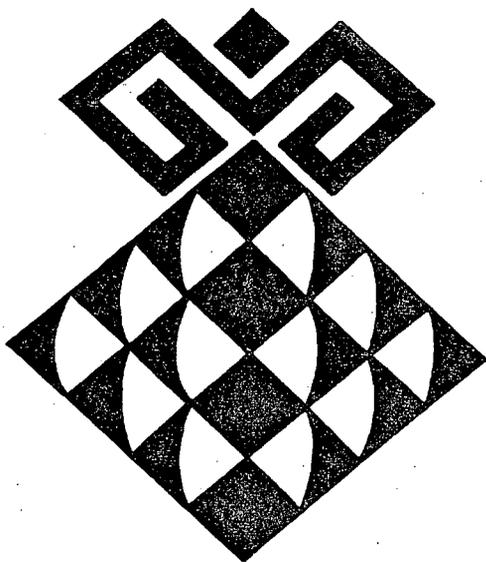












BIBLIOGRAFIA

Anónimo de Quito

1938 La Cidbad de Sant Francisco del Quito. En: **Quito a través de los siglos**. Vol I, Publicación de la Biblioteca Municipal, Eliecer Enríquez (Editor). Quito. (Org. 1573).

BUITRON, Aníbal y John COLLIER Jr.

1971 **El valle del amanecer**. Publicación del Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

COSTALES, Piedad P. de y Alfredo COSTALES SAMANIEGO

1966 **El quisihuar o el árbol de Dios**. Tomo I, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, División de Antropología Social, Quito.

DI CAPUA, Alberto

1966 Costumbres ecuatorianas a través de un cronista italiano del siglo XVI. En: **Humanitas**, VI:1, Boletín Ecuatoriano de Antropología, Universidad Central del Ecuador, Quito.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1983 **Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI**. Tomo II, Colección Pendoneros, N° 62, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

1988 **Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI**.

Anexo Documental, Tomo III, Colección Curiñán N° 5, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

FALS-BORDA, Orlando

1953 Notas sobre la evolución del vestido campesino en la Colombia Central. En: **Revista Colombiana de Folklore**, N° 2, Segunda época, Bogotá.

HASSAUREK, F.

1960 Un diplomático yanqui en el Ecuador. En: **El Ecuador visto por los extranjeros**, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito.

JARAMILLO CISNEROS, Hernán

1983 Los alpargateros de Quiroga. En: **Artesanías de América**. N° 14, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca.

MOORE, P.J. y otros

1978 **Alpargatas**. En: **Otavalo**.
1978. University of
Minnesota, Morris.

MURRA, John V.

1981 Las etnocategorías de un khipu estatal. En: **La tecnología en el mundo andino**. Tomo I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica, N° 36, UNAM, México.

PEREZ, Aquiles R.

1947 **Las mitas en la Real Audiencia de Quito**.
Imprenta del Ministerio del Tesoro, Quito.

PIZARRO, Pedro

1965 Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. En: **Biblioteca de Autores Españoles**, Vol. 168, Ediciones Atlas, Madrid.

(Orig. 1571).

RUBIO ORBE, Gonzalo

1965 **Punyaró**. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1964 **Los obrajes en el Virreinato del Perú**.
Publicaciones del Museo Nacional de Historia, Lima.

SOLANO, Pablo

s.f. **Guacamayas**: oficios artesanales. Publicación del Museo de Artes y Tradiciones Populares, Bogotá.

VARGAS, José María

1982 **La economía política del Ecuador durante la Colonia**. Biblioteca Básica del pensamiento Ecuatoriano, N° 15, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.

Carlos Alberto Coba Andrade

**COMENTARIO A UNA FIESTA
QUE HA MUERTO:
EL CORAZA**

El problema enfrentado al tratar de extraer conclusiones e interpretar la información recolectada, es la inadecuada correspondencia del término "religioso" a ciertas manifestaciones de la vida indígena; puesto que la religión es una categoría bien diferenciada tan solo en las sociedades especializadas, como la nuestra. Por ello es necesario que redefinamos más específicamente aquello que vamos a buscar bajo el nombre de "religioso" esto tiene importancia puesto que lo religioso se encuentra muchas veces mezclado con otros aspectos: (¿la

alegría de una fiesta religiosa, es una alegría meramente religiosa, o es una alegría social?).

Sin llegar a plantearnos una definición de lo religioso, abordaremos el problema desde tres puntos de vista: psicológico, ideológico y social. Estos tres aspectos no son exclusivamente religiosos, sino que se refieren a campos más amplios que de alguna manera incluyen lo religioso. Estos tres niveles se relacionan además entre ellos.

I. ASPECTO PSICOLOGICO

Para comprender el verdadero significado de la fiesta es necesario que la relacionemos con las demás actividades del indígena; estas actividades se refieren principalmente a la producción, la cual se desarrolla a dos niveles: el nivel familiar (de autoconsumo) y el nivel comunitario (asistencia y ayuda mutua). La unión ante las dos esferas es tal que la vida productiva está impregnada de un carácter comunitario que no solo repercute en una mayor eficiencia económica, sino determina un nivel de vida social específico.

Este nivel que existe empíricamente en las relaciones

sociales que los indígenas adquieren al producir, necesita ser expresado a nivel de la conciencia. Esta conciencia de la solidaridad tiene que expresarse mediante mecanismos simbólicos, que lógicamente son muy diferentes a los conceptos que nosotros utilizamos. Los símbolos no pueden formarse a partir de otra cosa que no sea la vida diaria y concreta de los indígenas, la cual se caracteriza por ser práctica, objetiva y activa. Mediante algunas acciones como el bailar, visitar juntos el cementerio, acudir juntos al pueblo y sobre todo mediante el proceso de dar y recibir, de visitar y ser visitado por miembros de la familia ampliada se simboliza y se experimenta como vivencia propia tanto la vida y la cooperación social, como la vida familiar ampliada, que es un nivel importante de la vida social indígena.

Existen además otros factores que intervienen en los mecanismos simbólicos, como por ejemplo las condiciones concretas de trabajo y de vida indígena, las cuales se caracterizan por el hecho de que el indio raramente puede aprovechar para sí el producto de su trabajo. De esto, se derivan dos consecuencias:

a) Las actividades recreativas tienden a dirigirse al consumo

inmediato (alimentación y bebida), pues lo que el indio consume es lo único que no le puede ser quitado; y

- b) Que la fiesta indígena será un esfuerzo por romper con la situación ordinaria de la vida en la cual el indio es despreciado y segregado.

En esto si bien existe un nivel de afirmación de identidad, no se abordan los problemas que producen tal situación; así al existir un fuerte nivel de represión ideológica que actúa al nivel psicológico, se experimenta como necesario el consumo de productos que eliminen al menos transitoriamente esta represión interiorizada, para poder así disfrutar de la vida y de la vida de su grupo social, aunque sea de una manera fugaz mediante expresiones dionisiacas como el alcoholismo. Esto a pesar de su fugacidad permite al menos simbólicamente superar el nivel empírico de la vida.

La fiesta y el desarrollo psicológico individual

Mediante el proceso de socialización y de creación de un sistema de valores, el indígena valora, todo lo indígena como natural y bueno. Al producirse el

choque cultural con la sociedad mestiza se altera toda la valoración indígena (lo lógico es ser indio, pero lo peor es ser indio), generándose así fuerte inseguridad. Esta contradicción está determinada por los sistemas económicos que le sustentan, es así como la concepción clasista y rasista del mestizo llega a imponerse gracias a su dominio económico. El dominio ideológico del mestizo no repercute en una desintegración de lo "indio" sino al contrario es una afirmación de su calidad de indio, pero de indio explotado y sometido.

En este aspecto la fiesta juega un papel socializador muy importante, puesto que en realidad es una ceremonia de paso, en la cual toda la familia del Coraza y éste, de manera especial, viven y se socializan de determinada manera, es decir asumiendo los valores ideológicos que expresa la fiesta. Valores que, como hemos dicho, se caracterizan por la contradicción en que al mismo tiempo exigen y condenan lo "indígena", simbólicamente esta contradicción se resuelve creando una categoría indígena apreciada, esta es la del Coraza, así se introduce la posibilidad de superar la opresión y el menosprecio, mediante una experiencia de veneración ritual, que el coraza recibe de sus

cómpañeros y de la comunidad así como de los mestizos (los cuales en realidad veneran los gastos del Coraza y la posibilidad de apoderarse de una parte de ellos). Desde este punto de vista la fiesta reviste el carácter de una comedia simbólica que si bien ritualmente parece resolver una contradicción, en realidad crea más lazos de opresión, más explotación y más menosprecio.

II. LA FIESTA Y EL ASPECTO IDEOLOGICO

Uno de los aspectos más importantes en las concepciones del mundo que conforman una ideología, es la concepción de la sociedad. En las festividades indígenas existen una serie de símbolos que nos pueden ayudar a comprender cual es la comprensión ideológica acerca de la sociedad.

Es interesante observar la utilización del Santo Patrono como símbolo de la sociedad; lo cual trae las siguientes consecuencias a nuestro entender:

- a) Una comprensión jerarquizada de la sociedad;
- b) Una comprensión crítica y no analítica de la sociedad que escapa al dominio de la acción

humana, lo cual inhibe los intentos de transformación de la realidad social;

- c) Comprensión a-histórica que supone que la sociedad es un fenómeno dado y aceptado empíricamente;
- d) Pero también, por otra parte, nos muestra importantes características de la comprensión religiosa y su relación con lo social.

La importancia del "santo" nos revela que su concepción religiosa es poco "monoteísta" y, por lo tanto, no se liga a una visión uraniana del Dios único del Universo, sino que la "semi-divinidad", es decir el "santo" se vincula a sectores del mundo, que en este caso corresponde a los pueblos, a las sociedades y, por lo tanto, a los hombres.

Se crean divinidades ligadas a pueblos, siendo en realidad una forma de representación de esas sociedades. Todo esto a pesar de que se reconoce la existencia de un Dios Universal, que tal como la sociedad nacional a la cual representa, es más lejano y poderoso.

Partiendo de esto podemos establecer una relación de

correspondencia entre lo sagrado y la vida social; es así como lo sagrado surge de lo social y lo social es visto como sagrado, o más bien dicho lo Social adquiere un carácter sagrado a través de esta visión.

Por otra parte, existen elementos tales como las concepciones de la "superioridad" de los mestizos y la inferioridad de los indígenas, lo cual no se refiere a simples diferenciaciones culturales, es una jerarquización, en la cual, al mestizo se lo concibe como "serio, devoto, religioso, importante", mientras que al indígena se lo ve como "infantil", absurdo, pagano, irracional, caprichoso, retrógrado. Estas formulaciones ideológicas cumplen un doble papel, por una parte justificada la explotación y por otra hace aparecer la pobreza indígena y su pobreza cultural como causa, cuando en realidad es consecuencia de la explotación.

Respecto al carácter jerárquico que tiene la fiesta quisiéramos anotar que, la valorización del Coraza como "rey", afirma la alta posición jerárquica de las autoridades mestizas, ya que se somete a ellas formalmente y, en gran parte, recibe su investidura de Coraza de ellas mismas.

En relación al papel que cumple la fiesta en el nivel ideológico respecto al funcionamiento de la sociedad, plantearíamos como hipótesis el que se está produciendo un cambio en la orientación socializadora de la fiesta, en el cual se estaría pasando de un estado "A", a un estado "B".

El estado "A" se caracteriza por: La fiesta funciona sobre todo, **hacia el Interior de la comunidad**, como mecanismo de unificación, a la vez como ceremonia de "iniciación" a la vida plenamente adulta. Al hacer esto se refuerza la existencia de la comunidad a dos niveles; primero al dinamizar las relaciones económicas sociales existentes, al interior de la comunidad, refuerza la estabilidad de la comunidad, con lo cual facilita el que ésta cumpla su "función" de contribuir a la más barata reproducción de la fuerza de trabajo, dentro del sistema nacional de explotación. Por otra parte, al ser la fiesta una expresión simbólica de la unidad y especificidad indígena es una etapa de un nivel de conciencia, el cual se subordina mediante la sujeción jerárquica a la iglesia y al orden social que ella representa, haciendo así que este nivel de conciencia sea un nivel de conciencia alienada y por lo tanto funcional al sistema de explotación imperante. Esto tiene un carácter especial al tratarse de un

rito de paso en el cual para pasar de un estado a otro se atraviezan ceremonias que reafirman el mencionado orden.

El estado "B", al cual se estaría llegando consistiría fundamentalmente en que la fiesta se orienta de manera cada vez más fuerte hacia **afuera de la comunidad** es decir hacia las autoridades mestizas que se convierten en los mediadores del prestigio. En otras palabras, la autoridad pasa a ser la detectora del prestigio que lo entrega al sacerdote. Este puede corresponder a una educación, al desarrollo del mercantilismo en esta zona, que exige que el prestigio se lo obtenga en la medida en que se incorpora a la producción mercantil y por lo tanto son los representantes de esa economía a nivel parroquial los que entregan el prestigio.

III. LA FIESTA Y EL ASPECTO SOCIAL

No referiremos al aspecto institucional de la religión, es decir

la iglesia en su expresión parroquial. La iglesia y la parroquia tienen, en cuanto tales, una serie de intereses en la realización de las fiestas, que se derivan fundamentalmente del hecho de que las fiestas son una fuente muy importante de ingresos económicos.

La iglesia para obtener estos ingresos depende del orden social existente y se ve obligada a liarse con los sectores sociales que mantienen este orden; con los explotadores. (Esta alianza es muy lógica puesto que la misma iglesia es explotadora). Esta alianza se manifiesta fundamentalmente en la preocupación y en la cooperación para que estas fiestas se lleven a cabo.

Así la fiesta de los Corazas se convierte en un mecanismo de explotación: miseria para los indígenas, ingresos para los demás.

Johann Von Kessel

**LOS ESPACIOS ANDINO Y
URBANO Y SU ARTICULACION;
VALIDEZ DE LOS CONCEPTOS**

1. Introducción

En la realidad social andina, los espacios autóctono y moderno, rural y urbano, o como quiera que se llamen, aparecen cada vez menos en su estado puro, original. Se encuentran entretejidos con patrones cada vez nuevos y originales, que es preciso analizar a partir de sus formas históricas y de su constante renovación dialéctica. Sin embargo, la terminología de los espacios se maneja frecuentemente con poca precisión, con cierta fantasía sugestiva que permite a los

investigadores desplegar su fecundidad protegidos por la penumbra y la camanchaca. El concepto de espacio en sí, es rico en potencialidades. Las vaguedades lo llevarían a la esterilidad y le prohibirían realizar su verdadera potencialidad para la construcción de una teoría andina del desarrollo. El concepto de la articulación de estos espacios ya ocupa un lugar central en esta teoría. Su manejo adecuado y exitoso por parte de los científicos sociales que investigan la realidad andina, exige mayor precisión en la conceptualización de los espacios que se articulan, tarea en que deseamos aportar con este estudio.

La terminología y la conceptualización de los espacios, es originaria de los ecologistas entre los científicos sociales. La adoptaron para reemplazar aquella terminología derivada del concepto de SISTEMA (estructura-función), de la escuela estructuralista.

Generalmente los investigadores, entre ellos los del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) de Bolivia, se limitan al servirse de estos conceptos al espacio económico, sea exclusiva, sea principalmente, sin dejar atención a los otros niveles del espacio andino. Haciendo ésto, dejan

la sugerencia que así se agota el concepto.

La conceptualización la teoría de los espacios es particularmente útil e ilustrativo cuando se trata de comprender e interpretar lo que se llama la sociedad andina autóctona, la que se destaca por su imperiosa organización del espacio ecológico disponible, y por la organización social y económica correspondiente.

Por otra parte, es de mucha utilidad también para interpretar un sistema social eminentemente plural (o dual), en todo el mundo andino. La conceptualización de los espacios, confiere una visión particular y pone acentos nuevos en el panorama económico y social.

2. Los espacios económicos

2.1. Definición de espacio económico.

El espacio económico -tal como lo concibe CERES- es un concepto analítico que se refiere a una unidad global mínima de organización económica, donde una población produce y se reproduce en términos económicos. Tal espacio es el producto de un proceso de desarrollo histórico que se originó en la dinámica y las potencialidades

de las comunidades campesinas que las componen.

El espacio económico se delimita a través de la localización, las características y las funciones de: los ámbitos (vivienda, producción, comercio, etc.), los medios y vías de comunicación (caminos, teléfonos) y los circuitos y flujos de productos y población.

2.2. Vinculación de los espacios económicos

En el Departamento de La Paz, como en todo el mundo rural andino, observamos la presencia simultánea y combinada de dos espacios económicos, uno autóctono y otro moderno. Estos espacios ya no corresponden a delimitaciones geográficas precisas. Son más bien espacios conceptuales y organizativos que en nuestro caso constituyen dos sistemas de redes organizativas ("social networks"), distintos, entrelazados y vinculados entre sí por múltiples puentes.

Estos dos espacios económicos forman dos modos distintos de organización económica integrada, los mismos que surgieron históricamente de dos espacios ecológicos distintos, cada uno con sus recursos percibidos y

aprovechados, y por otro lado de dos clases de comunidad humana, andina y criolla, cada una guiada por su cosmovisión y sus pautas culturales, sus necesidades y metas económicas, su criterio organizado y su tecnología productiva.

Las dos formaciones económicas, además de estar vinculadas o "articuladas" entre sí, adquirieron características secundarias muy significativas, originadas de la relación mutua de dominante-denominada, de expansiva-defensiva.

Su interrelación es tal que actualmente no se trata (salvo casos excepcionales de comunidades autóctonas virtualmente autosuficientes y muy aisladas, como las hay en la provincia Saavedra) de dos sistemas económicos independientes y relacionados, sino de un solo sistema dual simbiótico. En las comunidades cerradas de la provincia Saavedra se ha encaminado apenas el proceso de articulación que va vinculando ambos espacios económicos, proceso que ha de servir a la integración del sistema económico nacional, sin afectar a la integración ni al desarrollo local.

El hecho que ambos espacios económicos se encuentran en gran

parte sobrepuestos y entremezclados -visualizado en el esquema 1 por una amplia zona de interacción que abarca más del 50%- significa que la mayor parte de las unidades económicas productivas (familia, ayllu, empresa, etc.) se inserta simultáneamente, aunque siempre en grados diferentes, en ambos espacios.

El espacio económico autóctono se encuentra en la categoría (y espacio mayor) de la economía informal de Bolivia, la que escapa virtualmente al control político-económico del Estado. La economía informal de Bolivia se engendra como consecuencia de la persistente economía autóctona premonetaria, y se desarrolla en consecuencia de la desigual distribución del ingreso que existe entre ambos "espacios", como también en consecuencia de la terciarización de la economía oficial y la hiperinflación. Estas son las enfermedades crónicas o periódicas en casi todas las repúblicas andinas que determinan la pérdida de control del Estado en la actividad económica. Es así que las actividades económicas desarrolladas en el espacio autóctono -siendo perfectamente legales- no se registren en las cuentas nacionales y tampoco están sujetas al

cumplimiento de las disposiciones emanadas de la autoridad económica para regular su funcionamiento y proteger determinados sectores.

Sostenemos que por lo menos el 90% de los actores económicos de Bolivia operan -en algún momento, y en forma más o menos intensiva- en el espacio informal. El solo hecho que más del 50% de la producción nacional tenga su origen en la economía informal y que la mayor parte de las fuentes de empleo, rurales y urbanos, tengan también su origen en la informalidad (Doria¹, p. 15) es suficiente motivo para otorgar mayor atención a este fenómeno y a un paradigma que lo interpreta mejor: el paradigma de los espacios económicos.

Desde otra perspectiva (la actuación simultánea de la inmensa mayoría de los campesinos andinos en ambos espacios económicos), sostenemos con Dandler² que lo informal no es un sector económico, ni una estrategia de supervivencia

1. S. Doria Medina, La economía informal en Bolivia. La Paz, 1986.

2. J. Dandler, Apuntes generales sobre la economía "informal", y su importancia en Bolivia; CERES, La Paz, 1985.

como suele argumentarse, sino una estrategia de vida permanente.

destacamos a continuación unas características en cada uno de ellos. Sus profundas diferencias solo se explican en el párrafo de los espacios culturales:

Volviendo a la tipología básica de ambos espacios económicos,

CARACTERISTICAS OBSERVADAS EN CADA UNO DE LOS ESPACIOS ECONOMICOS

Economía autóctona	Economía moderna
1. Actividad productiva principal: Sector agropecuario de producción de alimentos de consumo familiar.	Sectores minero, industrial y servicios, de producción de bienes comerciables
2. Sistema de distribución: Intercambio complementario de trueque	Sistema monetario de mercado
3. Gravitación: Centrado hacia adentro	Centrado hacia la urbe, el centro nacional e internacional (hacia afuera)
4. Finalidad: Subsistencia y reproducción de la comunidad	Acumulación y expansividad
5. Etica orientadora: Basada en el bienestar de la familia y comunal	Etica autónoma de la racionalidad empresarial.
6. Forma de trabajo productivo: Esfuerzo colectivo por bienestar duradero	Competencia individual por mayor riqueza y poder económico
7. Orientación: Al pasado: tradición y repetición	Al futuro: cambio e innovación
8. Equivalencias: Simetría en intercambio de trabajo y bienes	Relaciones de intercambio asimétricas

2.3 Definiciones complementarias

Entendemos aquí por desarrollo un proceso más amplio que el simple crecimiento económico visualizado y medido por el aumento del producto; más amplio también que el concepto de desarrollo económico, que considera -además del crecimiento- la estabilidad, la dinámica, el volumen y la diversificación del producto, la integración sectorial y global de la economía y su integración interna y externa, la perspectiva para el futuro, la composición sectorial, la fuerza y calidad del trabajo y de la tecnología -propia o ajena- incorporadas, la composición y el volumen de los capitales fijos y movibles, etc.

El desarrollo definido así, incluye además de la economía, el sistema social y cultural del mundo andino y particularmente de su sector autóctono que en general se encuentra en una posición desfavorable y de franco subdesarrollo global.

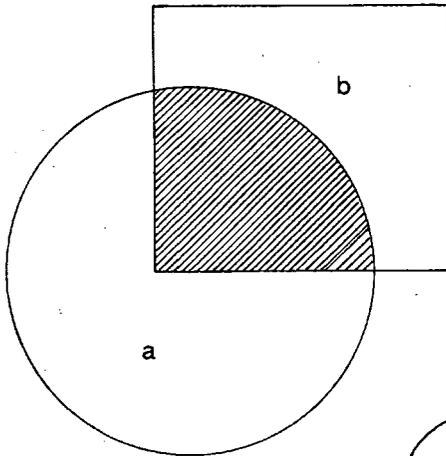
El desarrollo integral, que incluye lo económico, lo tecnológico, lo social y lo cultural, será un proceso con dinámica endógena que solo en forma marginal y pasajera podrá ser apoyado por fuerzas y estímulos externos. Será también un proceso de vigorización interna

apoyado por fuerzas y estímulos externos. Será también un proceso de vigorización interna y expansión del sistema social en cuestión; y un proceso reforzador de la integración interna y de las relaciones simétricas externas. En otras palabras: un proceso emancipatorio dirigido, en lo sustancial, por la visión y capacidad realizadora de sus propios dirigentes; proceso impulsado por la movilización de todos los recursos propios disponibles: recursos naturales y humanos, de ingenio y creatividad, de energías materiales y morales.

La ayuda que crea dependencia, perjudica el fin perseguido. La ayuda que debilita o destruye la identidad cultural e histórica en el grupo beneficiario, o que ignora, o perjudica la identidad de la economía y la sociedad campesina, perjudica también el proceso de desarrollo emancipatorio.

Definido así, el desarrollo apunta primero a un reforzamiento del sistema (es decir, de la sociedad y economía campesina) hacia adentro. Simultáneamente y a medida que se logra la fuerza interna -proceso bien llamado integración- el desarrollo del sistema campesino exige una redefinición de las relaciones externas hacia sectores económicos y sociales colindantes y

Fig. 1

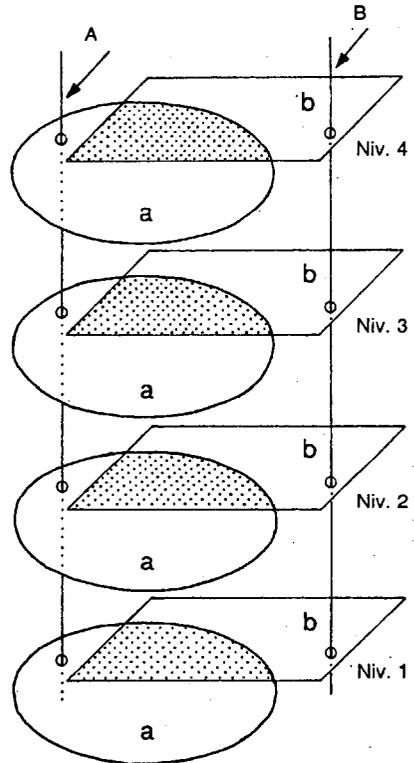


- a. Espacio autóctono
- b. Espacio moderno

- A. Sistema autóctono
- B. Sistema moderno

- 1. Nivel económico
- 2. Nivel técnico
- 3. Nivel social/político
- 4. Nivel cultural

Fig. 2



Esquema de los sistemas autóctonos andino y moderno urbano, representando algunos de sus múltiples niveles (1-2-3-4).

Paradigma: Representación de los espacios autóctono andino y moderno urbano. La zona de intersección es donde se produce la articulación.

Esquema 2: Paradigma de los espacios autóctono y moderno, en sus planos económico, tecnológico, social y cultural

	1. ECONOMIA	2. TECNOLOGIA	3. SOCIEDAD	4. COSMOVISION/CULTURA
SISTEMA MODERNO URBANO	<ul style="list-style-type: none"> - De producción de bienes y servicios comerciales. - Unidad productiva: la empresa - De acumulación y expansión - Asalariado - Distribución: en mercados 	<ul style="list-style-type: none"> - Uni-dimensional: empírico - De transformación del medio ambiente - Racional - Mecánica - De especificación reservada 	Modelo social: la urbe	<ul style="list-style-type: none"> - Mito: del sacrificio recompensado - Religión: secularizada, racional teologizada. - Percepción del tiempo: histórico - Proyecto: progreso indefinido, utópico - Etica: personalista
SISTEMA CAMPESINO CONTEMPORANEO	ZONA DE INTERACCION DONDE SE ARTICULAN LOS ESPACIOS OPUESTOS			
SISTEMA AUTOCTONO ANDINO	<ul style="list-style-type: none"> - Agropecuario, de producción alimenticia, de consumo - Unidad productiva: comunal y familiar - De bienestar duradero - Ayni - minka - faena - Distribución: ferias y trueque 	<ul style="list-style-type: none"> - Bi-dimensional: empírico simbólico - De adaptación al ambiente - Vivencial - Orgánica - De divulgación general 	Modelo social: El ayllu	<ul style="list-style-type: none"> - Mito: pachamama (mito ecológico) - Religión: agraria vivencial - Percepción del tiempo: cíclico - Proyecto: repetición del arquetipo mitológico - Etica: comunitaria, colectivista

hacia los centros de poder nacionales e internacionales. Será una redefinición en términos de simetría real y participativa.

Por articulación se entiende el sistema de relaciones que vincula el sector campesino andino a los centros nacionales de poder (político y económico), de prestigio (social y cultural) y de influencia (religiosa, etc.). La articulación puede, y suele, darse en términos muy asimétricos y a veces hasta el punto de destruir el sistema dominado. El ejemplo más patético de esta asimetría represiva ofrece tal vez el caso de la comunidad aymara que sobrevive bajo el régimen chileno.

La articulación y asimetría causa el subdesarrollo y la involución del subsistema dependiente y así perjudica también el sistema global, bloqueando las posibilidades de desarrollo del sistema dominante.

3. Los espacios sociales y culturales

Si nos imaginamos el "espacio económico" como un plano bidimensional en que se desenvuelven los procesos económicos con sus flujos humanos y de bienes, entonces es necesario ampliar esta imagen con una tercera dimensión en que se ubican una serie

de planos paralelos y que representan el "espacio social", el "espacio tecnológico", el "espacio cultural", y, si se quiere otros espacios específicos más que todos van muy relacionados entre sí y que en su conjunto constituyen lo que llamaríamos una sociedad, comunidad humana, o formación social.

El "espacio social" es aquel plano en que se ubica la red de relaciones sociales, el juego de las interacciones personales y grupales, las normas y pautas de conducta social, los procesos sociales a nivel micro y macro y en su perspectiva histórica, en breve: la vida social de la comunidad y de sus integrantes. Claro está que en el caso de la comunidad andina estos integrantes suelen mantener an algún grado relaciones sociales con representantes de la sociedad moderna urbana, y participar en su vida social. La moderación y reserva con que suelen hacerlo, responde a la misma "estrategia de vida", que con lograda ambivalencia (en el sentido de: "valiente hacia ambos lados") despliegan en el plano económico; estrategia que está orientada por su necesidad de supervivencia, bienestar y prestigio social, a la vez que normada por su conciencia de identidad histórica y cultural y por la auto-identificación

con su comunidad.

No interesa aquí, elaborar las características de cada uno de los espacios sociales, andino urbano. Pero vale decir que ambos se entrecruzan, originándose cada vez una "zona de intersección". Cierto es también que en la sociedad plural boliviana, y particularmente en el departamento de La Paz, existe alto grado de permeabilidad. Los actores sociales suelen cumplir roles sociales, simultáneamente, en ambos espacios, es decir en su zona de intersección.

La articulación de ambos espacios es la obra maestra de aquellos actores-guías que con mayor éxito se desenvuelven en esta zona de intersección. Son estos protagonistas, los que definen la relación articuladora entre ambas comunidades originarias, dándole su carácter de dominación y otorgándole su dinámica expansivo-defensiva.

Paralelamente a los espacios sociales y económicos, se encuentran los dos espacios culturales: de la cosmovisión andino tradicional y la cosmovisión urbana moderna. La cosmovisión andina se expresa en: sus expresiones mitológicas, religiosas y rituales, contenidas todas alrededor del mito

ecológico de la Pachamama (la Madre Tierra). Vale mencionar en particular los ritos relacionados con todas y cada una de sus actividades productivas y sociales. El "ritual productivo" del campesino andino reaparecerá en el párrafo sobre el espacio tecnológico.

El mito ecológico, simbolizado en la Pachamama, no solo define el carácter agrario de la religión andina. También marca culturalmente toda su actividad agropecuaria y su tecnología. Además de esto, para el campesino andino el mito ecológico confiere al medio ambiente su carácter de un macrocosmos orgánico y vivo que se le impone normativamente. En su consecuencia también, el trabajo productivo recibe calidad de celebración y vivencia, más que de lucha con el medio para controlar y dominarlo. La actitud del campesino andino hacia este mundo divinizado - Pachamama- se resume en: aplacar, suplicar y adaptarse. Su tecnología es un instrumento para trabajar la tierra divina, considerada su madre, a partir de normas tradicionales y "heterónomas" (ya que es una instancia sobre-humana la que se las impone). Su tecnología, como está inspirada en el mito ecológico, no es violenta, ni destructiva sino respetuosa frente al medio natural.

Opuesto al espacio cultural andino, pero también con una amplia zona de interacción, se encuentra el espacio cultural urbano, con su cosmovisión racional y su filosofía, (teología o ideología) moderna. Su mito central es siempre (una variante de) el "Sacrificio Salvador", simbolizado en el Cristo crucificado, en la "ética protestante", en el empresario que triunfa, etc. En vez de la conciencia de relación vital con la tierra-madre, existe la concepción de un mundo material por conquistar y controlar, un mundo-recurso que el hombre en forma autónoma destina a su proyecto, creador y progresista.

De allí una tecnología moderna, que culturalmente es definible como materialista pragmática, positivista. Esta tecnología, que tiende a violentar, dañar o "sacrificar" el medio natural, le sirve al hombre moderno -sea empresario, sea técnico- como un instrumento para trabajar ese mundo materia en forma autónoma.

Las normas del trabajo técnico-productivo son "autónomas" (definidas por y para el hombre ya no por una instancia superior, fuera de él): se originan y se justifican en el hombre mismo, en su propio bienestar, progreso y desarrollo. De allí se maneja la tecnología moderna

con una actitud que pretende controlar, dominar y transformar constructivamente ese mundo-materia, para humanizarla.

Otros aspectos de la cosmovisión moderna son: una concepción del tiempo que es histórico y lineal, que corre hacia un futuro superior, utópico, ideal. En cambio, en la cosmovisión andina observamos una concepción del tiempo que es cíclico, que vuelve a su origen y que se regenera repitiendo su arquetipo mitológico. Esta concepción del tiempo hace mirar al hombre andino hacia el pasado que para él es normativo y vitalizante y que lo hace luchar contra un futuro desconocido, pero cada vez peor y decadente, a condición que logre regenerarse por la recuperación de su modelo arquetípico "ab origine, según expresión de Mircea Eliade³.

4. Los espacios políticos y jurídicos

En la época colonial, la Corona mantenía y protegía una relativa independencia interna en el nivel político jurídico de la comunidad indígena, dirigida por sus caciques. Si bien el modelo de gobierno de las

3. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*; Madrid, 1967.

Indias, manejado en Madrid, separaba en forma impermeable los espacios indígenas de los espacios coloniales, sin dejar oportunidad a una zona de intersección, la realidad política fue pronto muy distinta del modelo de "castas separadas", rechazado por los colonistas que estaban interesados en acumular tierras, fuerza de trabajo indígena, y otros ingresos generados en territorio indio. Hasta el levantamiento de Tupac Maru II (1780), se observaba, en los planos político jurídicos, claramente dos espacios: el indígena y el criollo. Los caciques y los corregidores formaban el nexo que articulaba el espacio político y jurídico andino con el espacio criollo (nacional) y el español (internacional).

A partir de la Independencia de las repúblicas andinas, fue suprimido este principio de gobierno indígena, eliminada sistemáticamente la autoridad indígena, e ignorado el derecho costumbrista autóctono, todo bajo la invocación de la "policía" (civilización), la ilustración, el progreso y los principios del liberalismo.

El fin perseguido pero no alcanzado, fue la plena incorporación del espacio político-jurídico autóctono en el espacio, y sistema, nacional criollo. El

resultado real fue la liquidación del espacio autóctono, y, con ella, un vacío político-jurídico virtualmente inalcanzable por el sistema oficial. En este vacío avanzó, paso a paso, la anomia (por la ausencia de una instancia sancionadora del derecho andino). El vacío judicial dejó a la comunidad virtualmente fuera de la protección del sistema jurídico. En vez de la incorporación perseguida, surgió la situación de marginalidad jurídico-política estructural y de informalidad, que hizo parangón, en otro plano, al amplio sector de la economía informal de Bolivia, Perú y Ecuador, situación que hace a estos países semi-ingobernables.

Ya no hablamos, actualmente, de un real espacio político-jurídico andino, que sea contraparte del espacio oficial. La situación de informalidad y vacío, introdujo la "ley de la selva", que deja a la comunidad y al comunero expuestos a todo tipo de pillaje e injusticia legalizada (enajenación de tierras y aguas, problemas de escrituras notariales y herencias, acusaciones gratuitas, deudas ficticias, disposiciones legales, formalmente protectoras del indio, pero de hecho inoperantes y que se transformaban en instrumentos de pillaje, etc.). Las reformas agrarias de Bolivia (1953) y Perú (1969) fracasaron en gran parte por el real vacío

jurídico-político en que se encuentra el mundo autóctono.

La situación de informalidad y vacío político-jurídico en que se encuentra el sector campesino autóctono del departamento, es fuente de continua intranquilidad social, de posibles levantamientos. Hace imposible la administración de la justicia e ingobernable las regiones autóctonas. Además, acelera el proceso general de involución, a que la región está sujeta.

Podríamos mencionar aquí otros planos, secundarios en que se distinguen los dos espacios, autóctono-andino y urbano-moderno, como son: la educación informal-andina versus la educación oficial-escolar; la medicina autóctona versus la científica; la tecnología andina versus la moderna, etc. Es necesario dedicar solamente un párrafo especial a los espacios tecnológicos, andino y moderno, por el gran interés que este tema cobra para las consultoras y las agencias de desarrollo, que generalmente son las que estimulan un desarrollo en términos de modernización tecnológica introducida desde afuera.

5. Los espacios tecnológicos

La "Tecnología Andina" es el sistema tecnológico, con sus conocimientos y prácticas de trabajo productivo, heredado de la sociedad andina precolombina y reproducido desde entonces con gran número de elementos alógenos. En el transcurso de los 450 años de dominación colonial y post-colonial, este sistema sufrió graves pérdidas en construcción, andenería, manejo de suelos y praderas, hiebratería y en los ajustes entre (variedades de) cultivos, (micro) climas y calidades de suelos y aguas; en manejo de ganado, etc.). Desaparecieron: la administración central de esta tecnología, los centros de experimentación y planificación y el sistema de intercambio tecnológico inter-regional. Además, se arruinaron las grandes obras de infraestructura agrícola y se perdió la capacidad organizativa para la mantención y construcción.

En el mismo período, post-colombino, que el sistema tecnológico andino se reproducía penosamente a nivel local (incluyendo restos del sistema de "explotación vertical"), logró incorporar muchos elementos técnicos de origen europeo, andinizándolos e integrándolos

funcionalmente. Así se incorporaron: cultivos nuevos (la haba, la vid, el trigo) y ganado europeo (cordero, vacuno, caballo, gallina), herramientas de hierro (pala, arado), tracción animal. Se introdujo el molino de agua de rueda vertical y el telar de pedales, se renovó el sistema de transporte, etc.

Todos estos elementos y muchos más se observan hoy en todo el mundo andino desde Ecuador hasta Salta, en Argentina, como parte integral del sistema tecnológico andino, que así logró renovarse sin perder la continuidad y la identidad andina.

En 1987 se concluyó una investigación en tres provincias del departamento de La Paz, en que se trató de detectar la fuerza de la presencia de la tecnología modernaoccidental en estas provincias, que son: 1. Aroma y Villaroel (dos provincias altiplánicas muy similares que se encuentran en el extremo sur del departamento); 2. Loayza (ubicado en los valles subtropicales al sureste de la ciudad de La Paz); 3. Saavedra (situado al este del Lago Titicaca, y conôcido como la región Kallawayá). De acuerdo al paradigma de los espacios económicos (c.q., culturales, c.q. sociales), hemos

intentado cuantificar la vigencia y difusión de los sistemas tecnológicos correspondientes: andino y moderno. Nos hemos limitado al sector agropecuario. Consideramos tres indicadores para la presencia del sistema tecnológico andino o moderno:

1. El uso de energía mecánica (no animal) y la mecanización del trabajo productivo.
2. El uso de insumos químicos y remedios patentados.
3. El consumo de artículos de origen o elaboración industrial.

Los valores asignados (de 0 á 100) la presencia de cada uno de estos indicadores, solo pueden ser aproximativos. Hemos realizado el cálculo en dos maneras, de acuerdo a la base que puede ser doble: 1.- El número de los explotadores (véase el cuadro 1); 2.- La superficie de las explotaciones (véase el cuadro 2).

El resultado tenía que ser diferente, por cuanto las explotaciones más grandes acusarán mayor grado de modernización tecnológica, de modo que aumentan más el espacio de la tecnología moderna.

Los resultados, que tienen solo una relevancia indicativa y comparativa, se observan en los esquemas 1 y 2, que demuestran una fuerte presencia de la tecnología

andina. Nótese que los resultados no dejan apreciar la zona de intersección en que ambos sistemas tecnológicos se entremezclan y/o se articulan.

CUADRO 1. Valores de "tecnología andina" (en escala de 0-100)
Base: Número de exploradores

INDICADORES	AROMA Y VILLAROEL	PROV. DE LOAYZA	PROV. DE SAAVEDRA
1. Energía y mecanización	91.5	81.5	99.8
2. Insumos industriales	95.3	79.3	99.6
3. Artículos de consumo industriales	74.0	61.0	96.0
M.	86.9	73.9	96.8

CUADRO 2. Valores de "tecnología Andina" (escala de 0-100)
Base: Superficie de explotaciones

INDICADORES	AREA I PATACAMAYA	AREA II LURIBAY	AREA III CHARAZANI
1. Energía y mecanización	87.8	76.5	99.7
2. Insumos industriales	93.5	72.5	99.0
3. Artículos de consumo industriales	70.0	55.0	89.4
M	82.8	68.0	96.0

5.1. *Tecnología andina empírica*

Las características del Sistema Tecnológico Andino, siguen siendo hasta hoy día:

1. El manejo de las técnicas en propiedad, permitiendo la autogestión y la independencia externa.
2. Su alto grado de adaptación al medio natural y el medio social andino; su carácter de tecnología apropiada, tanto ecológica y económicamente, como también social y culturalmente.
3. Su carácter apropiado para una economía autónoma y centrada hacia adentro.
4. Sus técnicas -las originarias y las incorporadas posteriormente- están orientadas a un modo de producción que persigue la mayor diversificación y la escala reducida (que así lo exige el medio natural); son ahorrativas de energía y tienen divulgación general. Conocimiento y dominio de las técnicas están descentralizadas y no son reservados para especialistas.

5. Las técnicas alógenas

incorporadas, al igual que las originarias, están enmarcadas en la cosmovisión mitológica y religiosa del hombre andino.

Dadas estas características, hay que constatar que la tecnología andina es parte integral e inseparable del sistema cultural andino y -por otra parte- que ella da consistencia y cohesión al sistema económico y social del hombre andino.

5.2. *Tecnología andina simbólica*

La segunda dimensión de la tecnología andina es la tecnología simbólica. La tecnología andina no es meramente un sistema de conocimiento y habilidades empíricas. En realidad cuenta con una segunda dimensión no material: la llamada "tecnología simbólica", que es indispensable distinguir y tomar en cuenta en todo intento de desarrollo técnico. Esta dimensión, ignorada por el tecnólogo moderno occidental, se observa claramente en el "ritual productivo", específico y diversificado, que acompaña todas las actividades económicas y que suele ser indicado como "las costumbres".

El sistema de las costumbres

rituales de la producción, ó, si se prefiere, la dimensión simbólica de la tecnología andina, radica en la cosmovisión mitológica simbólica del campesino andino y está íntimamente relacionado al medio natural y al modo de producción. Ambos niveles o dimensiones, de la tecnología andina son inseparables y configuran el sistema de esta tecnología, dándole su valor y sentido humano para el campesino. Será necesario ser consciente de la superestructura de esta tecnología, que la distingue definitivamente de la tecnología moderna occidental. Esta, además, lleva "su propia superestructura, que es tanto o más dogmática que la andina.

Las "costumbres" tienen siempre el mismo sentido y la misma estructura: Al realizar el ritual productivo, se movilizan imágenes pre-figurativas, las que otorgan mayor consistencia al plan de trabajo y le confieren una pre-

existencia simbólica del proyecto económico, que es indispensable a su realización. Así, el proyecto o plan de trabajo es ajustado a la tradición cultural y al saber calibrado de la comunidad, recibiendo la necesaria "fuerza genética" que lo hará prosperar, como una semilla fértil.

A continuación comparamos la tecnología autóctona andina con la moderna. La tecnología moderna occidental (también su sección agropecuaria) es un sub-sistema mucho más sofisticado y desarrollado. Carece de aquella dimensión simbólica. Una de sus características es precisamente su casi independencia como sistema y su evolución hasta formar una institución de relativa autonomía e independiente de otras instituciones como: la religión, la ética, la defensa, el comercio, la educación, etc. En un cuadro comparativo se destacan sus diferencias con el sistema de la tecnología andina.

PARADIGMA COMPARATIVO DE LA TECNOLOGIA AGROPECUARIA ANDINA Y OCCIDENTAL

Tecnología Andina

Tecnología Occidental

1. *El medio natural*

El medio es considerado como una totalidad. Basándose en una visión cosmocéntrica, el medio natural se impone al hombre y éste se adapta ingeniosamente a los procesos naturales.

El proceso productivo es cultivación de la naturaleza; celebración ritualizada de sus procesos en que el hombre participa realizando su propia existencia.

Por la relación ética hombre medio natural, existe propiedad colectiva de los recursos naturales. La conservación del medio y de los recursos naturales es responsabilidad de la comunidad.

2. *Concepto empresarial*

El fin de la actividad económica es el auto-abastecimiento colectivo e individual, y el mayor grado de autarquía. Por eso, la "empresa" está orientada hacia la comunidad y es "auto-centrada" (Senghaas, 1977: 263).

La naturaleza es la totalidad de recursos, de materia prima disponible, de insumos para la producción. Basándose en una visión antropocéntrica, el hombre trata de imponerse a la naturaleza y de manipular profundamente los procesos naturales.

El proceso productivo constriñe la naturaleza es (química y mecánicamente); está mecanizado e industrializado (bio-industria) y tiene carácter de simple producción de mercadería.

Por la relación económica hombre medio natural, existe propiedad privada de los recursos naturales con recargo de los costos del deterioro y agotamiento hacia la colectividad.

El fin de la actividad económica es el lucro y la ganancia con la mercadería productiva; la empresa se orienta al mercado y "hacia afuera".

La norma empresarial es: mayor seguridad económica, dentro del marco de la cosmovisión, mitología y la tradición andinas.

3. Inversiones

Estas van a la infraestructura agropecuaria, que es construida por y para todos (terrazas, regadío, etc.) es conservada por la comunidad.

La inversión de la economía andina se dirige casi totalmente al sector agropecuario de alimentos.

4. La producción

Se produce en pequeña escala y de acuerdo al medio andino, con orientación a la mayor variedad; con uso más intensivo y más detallado de los recursos disponibles de protección contra enfermedades, plagas y fracasos de producción; con abonos naturales diversificados; usando en forma intensiva el trabajo humano.

5. El factor trabajo

Este es el factor principal de la producción; se usa en forma

La norma empresarial es: la creciente productividad, dentro del marco del progresismo técnico occidental con sus imperativos de renovación y cambio.

Estas van: 1) a la infraestructura (no exclusivamente agropecuaria), que es pagado por todos, y que es construida para las demás empresas y administrada por el Estado; 2) a la maquinaria de propiedad particular.

La inversión agropecuaria de alimentos no tiene prioridad, por ser éste el sector menos productivo.

Se produce en gran escala (escala creciente) y orientado a menor variedad con producción masiva y monocultiva; con el uso (o abuso) extensivo y global de recursos naturales, aún distantes; con técnicas artificiales (químicas para insecticidas, etc.) de protección del producto; con abonos y fertilizantes artificiales (químicos hormonales, etc.), usando en forma intensiva el capital comercial e industrial (maquinaria).

El factor capital (la máquina) y la

Tecnología Andina

intensiva; se da toda prioridad a la capacitación multiforme del trabajo de base; con prioridad para los conocimientos de la naturaleza; divulgación de la tecnología que es propiedad colectiva. Los trabajadores (de conocimientos y poca especialización) están organizados en pequeñas empresas (ayllu) integradas y de múltiple actividad.

Trabajo igualitario, rotativo y sistema equidistributivo del producto.

Gran movilidad funcional y geográfico del trabajador.

Tecnología Occidental

tecnología del especialista tienen amplia prioridad sobre el factor trabajo; se da prioridad a la perfección de la máquina y a la especialización de (algunos) trabajadores; prioridad para los conocimientos técnico amplios científicos; concentración de la tecnología que es propiedad privada elitaria. Los trabajadores están sectorizados en 1) especialistas agropecuarios; 2) obreros poco capacitados, y 3) empresarios y propietarios de capitales y tecnologías.

Sectorización del trabajo: elitario-especializado-despreciado y sistema de distribución acumulativo del producto.

Bajo grado de movilidad funcional y geográfico del trabajador.

6. Conclusión

Terminamos repitiendo que este aporte pretende destacar la validez de los conceptos *espacio autóctono* y *moderno* para el estudio de la realidad andina y del proceso de su desarrollo emancipatorio. Los conceptos representan más bien una polaridad tipológica. Como tal, la realidad social, la formación social actual, se encuentra menos en las zonas superior e inferior del esquema 2, y más bien en la intermedia, que es la zona de interacción, donde se articulan ambos espacios de acuerdo a la presión del sector dominante urbano

y a la respuesta ingeniosa del hombre quechwaymara con su "lógica campesina". Investigar con este instrumento analítico la problemática del desarrollo andino como realidad histórica y dialéctica, permitirá enfocar y entender la resistencia y la fuerza renovadora de la comunidad andina, siempre dispuesta a luchar por sobrevivir, por la estrategia tradicional: adaptándose superficialmente a su medio represivo para mantener viva la conciencia de su identidad histórica y cultural. Esta conciencia es para él ambas: la fuente de sus energías morales en esta lucha y el motor de su desarrollo.

Ceciel Kockelmans

**EL FANDANGO EN LAS FIESTAS
PRIVADAS DE LOS INDIGENAS
DE OTAVALO, ECUADOR**

De enero a mayo de 1987 realicé una investigación acerca de la música de los indígenas de Otavalo en Ecuador. Esta investigación fue dirigida por Carlos Coba Andrade del Instituto Otavaleño de Antropología, y desde Holanda por Bernard J. Broere. Durante el trabajo de campo he estudiado la música que los indígenas tocan en sus fiestas tradicionales. Las fiestas que tuve en consideración fueron: la Casa Nueva, el Matrimonio, el Velorio y el Wawa Velorio. Es relevante que en estas fiestas se toque una cierta pieza de música, el fandango. El

fandango es típico de estas fiestas y no se halla en ninguna otra ocasión. Durante mi residencia en Otavalo tomé parte de una Casa Nueva y en dos Matrimonios. Desgraciadamente no tomé parte en un Velorio. En esta ponencia describiré sucintamente los resultados de dicha investigación.

Otavalo está situado al norte de Ecuador, aproximadamente 100 km. al norte de Quito, en los Andes. El pueblo está entre el monte Imbabura y el volcán Cotacachi, en un valle. Cuando los españoles invadieron el país, se fueron a vivir en Otavalo, por lo cual se convirtió en un pueblo de mestizos. Los indígenas fueron expulsados y tuvieron que retirarse a las laderas del Cotacachi y del Imbabura. Cultivaron estas laderas tan intensamente como pudieron, y después de varios años de trabajo duro fueron capaces de rescatar grandes lotes de terreno de los hacendados. Hoy día la mitad de la población de Otavalo es indígena.

Hasta hace 50 años los indígenas vivieron solamente de la agricultura. Desde entonces descubrieron que podían ganar dinero con la artesanía. Actualmente familias indígenas enteras hacen cada año miles de ponchos, sacos y tapices de lana, para vender en el

mercado. En los últimos años, sobre todo, el mercado turístico se ha aumentado enormemente. Además de esto cultivan la tierra.

La tierra en los alrededores de Otavalo, la cual es habitada casi solamente por indígenas, está dividida en comunidades. Los indígenas que viven en una comunidad son dependientes de un sistema de ayuda recíproca y colaboración, que es denominado "minga". Este es un sistema multiseccular que desciende de tiempos anteriores a los incas. El sistema implica que todos los grandes trabajos prolijos, como la construcción de una casa o una acequia de irrigación, son ejecutados colectivamente, por la comunidad. Por ejemplo, si alguien va a construir una nueva casa, es ayudado por los vecinos y amigos. Se espera lo mismo de él, cuando otra persona necesite ayuda. Cuando se ha construido una nueva casa colectivamente, el dueño de esta ofrece una fiesta de inauguración a los que le han ayudado en la construcción. Durante tal fiesta se tocan fandangos.

Hasta hace poco el sistema de "minga" actuó como un medio sobresaliente de trabajo colectivo y como una garantía para la subsistencia de la comunidad. Desde

hace unos veinte años, diferentes sociedades de misioneros, como los Mormones, los Adventistas y los Testigos de Jehová, penetraron en los países andinos, quienes se propusieron evangelizar la población local. Entraron en las comunidades para 'ayudar a los indígenas' por medio del establecimiento de escuelas, hospitales y estaciones de radio, y en poco tiempo muchas familias indígenas se convirtieron al evangelismo. Este proceso siembra la cizaña en la comunidad ya que los evangélicos no pueden colaborar con los católicos, y con esto se pone en peligro el sistema de 'minga' o de ayuda recíproca. Ahora la mitad de la población de Carabuela (un poco al norte de Otavalo) es evangélica y allí el trabajo colectivo es casi imposible.

Las sociedades evangélicas prohíben el uso de bebidas alcohólicas y la danza. Esta prohibición significa una amenaza para la subsistencia de las fiestas tradicionales y con esto de la música tradicional, ya que el excesivo uso de bebidas alcohólicas y la danza son elementos inevitables de estas fiestas. También la música está ligada fuertemente a la manera tradicional de celebrar una fiesta.

En los alrededores de Otavalo se celebran diferentes clases de

fiestas. En primer lugar se celebran fiestas católicas determinadas por el calendario. Estas son por ejemplo: Navidad, Bailes de inocentes, Carnaval, la Semana Santa y la Pascua. A estas pertenecen también las fiestas de los santos católicos, como por ejemplo la fiesta de San Juan y San Pedro. En segundo lugar se celebran fiestas más pequeñas que no están ligadas al calendario, o fiestas familiares. Estas son por ejemplo la Casa Nueva, el Matrimonio y el Velorio. En las últimas dos situaciones el fandango juega un papel muy importante.

1. Una Casa Nueva (en quichua es llamada 'huasy-pichay') es una fiesta que es ofrecida por el dueño de la nueva casa a los que han ayudado con la construcción de esta. En una comunidad la construcción de una casa se hace según el sistema de 'minga'. Los que participan en la minga también participan en la fiesta. La fiesta es en la nueva casa. Según la tradición, los hombres se sientan en bancos largos y las mujeres y los niños sobre esteras en el suelo. El dueño de la nueva casa abre la fiesta con un brindis a los constructores y arquitectos de esta. Después se reparte la comida entre todos. Los constructores y arquitectos reciben más. Después de la comida se reza por la casa. Luego

beben, bailan y hacen música. El repertorio para una Casa Nueva se compone de sanjuanitos y fandangos. Normalmente la fiesta dura dos días.

2. Un matrimonio se compone de una serie de eventos importantes. Según la tradición, el casamiento es precedido por un ritual de conquista, 'el enamoramiento'. En este ritual el chico, escondido detrás de un árbol o un murito, echa piedrezuelas a la chica de quien está enamorado. Después trata de coger su fachalina, que lleva en su cabeza. Si ella quiere contestar a la conquista, suelta la fachalina. El chico va con la fachalina conquistada a la casa de sus padres y con esto hace saber que ha escogido una mujer. En tal caso sus padres van donde los padres de la chica y hablan de las capitulaciones matrimoniales. Dan regalos, como papas hervidas, huevos, cuyes, gallinas y bebidas alcohólicas a la familia de la novia. Después de esto, empieza una ceremonia que se llama 'palabay' o 'pasado el rosario'. El Alcalde de la comunidad cuelga un rosario alrededor del cuello de los novios y los deja cogerse las manos. Con esto están - según la tradición - unidos legalmente.

Cuando se ha definido el casamiento, primero los novios van al ayuntamiento, donde se casan por

lo civil. Después viene la bendición eclesiástica. Los padrinos se encargan de todos los gastos del matrimonio*).

Luego de la bendición eclesiástica normalmente los novios van seguidos por los espectadores a la casa del novio, donde se hace la fiesta. En el camino se encienden fuegos artificiales. En la fiesta se sirve sopa, papas, maíz y cuyes y se toma mucha chicha y aguardiente. Después de la comida empiezan la música y el baile. Según la tradición en un matrimonio, la música debe ser de arpa. En tal caso el arpero toca junto con su compañero el golpeador (que lleva el compás con la caja de resonancia del arpa), sanjuanitos y fandangos. Si es posible el arpero es acompañado por una guitarra, un violín, un bandolín, un rondador y/o un bombo. Al final de la noche los padrinos encierran a los novios en un cuarto. Entretanto la fiesta sigue. A la mañana siguiente despiertan a los novios y se baila de nuevo. El almuerzo será en la casa de la novia.

*) Muchas veces los padrinos son los padres de uno de los novios, pero también es posible que sean otros indígenas, o mestizos de la ciudad, los cuales jugarán un papel importante en la vida de los novios.

Después del almuerzo todos se van al río para la ceremonia tradicional 'ñavi mayllay' o 'lavar cara'. En una fuente se pone agua limpia del río y en ella se ponen hojuelas de flores. Con esta agua los novios tienen que lavarse el uno al otro la cara, las manos y los pies, en lo cual son ayudados por los padrinos. Seguidamente se extiende una gran tela blanca en el suelo y en esta se pone maíz, papas hervidas y habas. Cada uno toma un lugar alrededor de la tela, y se sirven chicha y aguardiente. Entretanto el arponero toca, junto con el golpeador, sanjuanitos y fandangos. Después de la comida se levanta una tela cuadrada y los novios y los padrinos bailan bajo la tela al compás de la música. Después de este baile la multitud se va a la casa de la novia, donde sigue la fiesta. Un matrimonio puede durar de 8 a 10 días.

3. Un velorio es una vigilia que se hace cerca del cuerpo de una persona fallecida. Hay dos clases de velorios: una vigilia para el cuerpo de un adulto y una vigilia para el cuerpo de un niño (**wawa velorio**). La muerte de un adulto tiene para los indígenas otro significado que la muerte de un niño.

Los indígenas creen en la inmortalidad del alma y creen que,

cuando un niño fallece, se vuelve un angelito y asciende al cielo directamente. La familia y los amigos quedan en la tierra y desde este momento tienen un intermediario entre el cielo y la tierra que los ayudará a llegar al cielo. Por eso, la muerte de un niño no es un motivo de tristeza sino de alegría.

Cuando una persona fallece primero lavan el cuerpo, peinan el cabello y le cambian las ropas. Después se levanta el catafalco, y desde este momento velan dos días sobre el cuerpo. El cuerpo de un niño se levanta en una mesa o una silla. Durante el velorio sirven chicha y aguardiente. Durante un wawa velorio también bailan. Al tercer día el cuerpo es llevado al cementerio. Allí rezan y cantan canciones fúnebres. También comen y toman chicha.

En un wawa velorio, de camino al cementerio acompaña un violinista. El toca fandangos y sanjuanitos. En el cementerio primero se baila con la cajita en los hombros, antes de enterrarla. El ambiente es alegre, pero al mismo tiempo triste.

Durante una Casa Nueva, un Matrimonio o un Velorio, además de sanjuanitos, se tocan principalmente

fundangos. Estas danzas tienen para los indígenas un significado importante.

Sobre el fundango, cómo es tocado por los indígenas de Otavalo, se sabe muy poco. La revisión de literatura ha demostrado que este fundango ya no tiene ninguna relación con el fundango español, una danza cortesana que fue importada a casi toda Sur-América durante la Conquista.

Aunque el fundango español se conoce como una forma de baile, la forma del fundango ecuatoriano no está determinada por la coreografía. Los aspectos sociales y musicales determinan el carácter del género.

Los fundangos se tocan principalmente en matrimonios y velorios. Forman parte de estas ceremonias y juegan un papel importante. No existe diferencia entre un fundango para matrimonio y uno para velorio. Solamente en el texto se puede hallar una indicación que designa para cuál situación se ha destinado.

En la mayoría de las veces se tocan fundangos en arpa o violín. Estos dos instrumentos son considerados como instrumentos rituales, y pueden ser acompañados por una guitarra, un bandolín, una

kena, la flauta travesa, un rondador y/o un bombo. Junto con esto también se puede cantar.*

Ahora discutiré punto por punto dos fundangos:

I. "Huahuahuañui", una pieza de música, que forma parte de un wawa velorio, tocado por el grupo 'Peguiche' (transcripción 1.)

La pieza es introducida por el texto siguiente:

Jala! Zoila cumabaricuna
shamunajunga?

Jesu! Taiticumío shamunaja
jupashcashnaca?

Shamupashca cumbari taita
mingachihuai
cumbari mingachihua cumari

Cashnaguman mingarimupai buenas
noches cumari
buenas noches cumbari mingachihuai

Quando se cantan, se lo hace con una voz muy alta y aguda. Sobre todo se percibe este tono agudo de las mujeres, claramente por encima de los instrumentos. Este estilo de cantar es característico de todos los indígenas andinos.

Buenas noches 'achij' mamita
Buenas noches 'achij' taitico

Shamupayari 'achij' mamita
Shamupayari 'achij' taitico

Caipi Ilaqui apashca tianajupanchi

Shinata capashnaca Cumarilla
cai mortajajuta churachishpa carai.

Traducción:

Hoye! Vienen los compadres?
Hoy Jesús. Están viniendo?

Vengo compadrito, se puede
comadre se puede compadre.

Vengan bienvenido, buenas noches
comadre
buenas noches compadre, vengan

Buenas noches madrinita
Buenas noches padrinito

Venga madrinita
Venga padrinito

Aquí estamos con una tristeza

Así es Comadrita
Haga el favor de vestir esta ropita.

Este texto muestra el interés del padrinzago y del compadrazgo. En la última frase del texto es evidente que se trata de un wawa velorio.

Durante las últimas palabras el arpero empieza a tocar suavemente.

La melodía existe en dos ciclos consecutivos con curvas melódicas descendientes en escalones. Las longitudes de los ciclos no son iguales.

Las curvas melódicas van desde el 'e' -alto hasta el 'e' -bajo y acentúan los tonos 'b', 'g', y 'e' y con esto la tonalidad e-menor.

La pieza no es métrica y no hay una estructura clara de medidas. El más importante patrón rítmico es:



El grupo 'Peguche' dice acerca de este fandango:

"El contraste con la cultura oficial, en la cultura quichua la muerte no tiene significado de luto, de tristeza, de desesperación. La muerte es nada más un paso natural de la misma vida. La música quichua no es siempre triste ni de eterno lamento. Como cualquier sentir humano a veces llora, a veces ríe. La percepción de la música quichua con valores occidentales separa el ritmo de su significado mismo, para nosotros son una unidad".

II. 'Achimamita', un fandango tocado por el grupo Ñanda Mañanchi (transcripción 2.)

He aquí el texto:

Ahimamita cumari cumari
Achitaiticu cumbari cumbari
Gulpigullata tushushun cumari
Pacaringapa tushushun cumbari

Achimamita cumari cumari
Achitaiticu cumbari cumbari
Cunan punllaca machashun cumari
Cay punllami ñabiguta mayllashuna

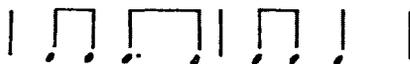
Traducción:

Grande madre madrina madrina
Grande padre padrino padrino
Bailemos todos madrina
Bailemos hasta amanecer padrino

Grande madre madrina madrina
Grande padre padrino padrino
Por este día tomemos madrina
Este día limpiaremos cara.

La última frase muestra que se trata de un matrimonio. La melodía se toca con violín y arpa. Hay una estructura clara. La melodía existe en un tema de 3 medidas, en la tonalidad a-menor que se toca 10 veces. Después sigue un segundo tema de 2 medidas en la tonalidad C-mayor, que se toca 4 veces. Esto se repite completamente algunas

veces. Ambos temas coinciden en el ritmo:



Marcos Lema me contó en cuanto a este fandango:

"Achimamita es un fandango. Hay una serie de fandangos... Los fandangos generalmente se toca en arpa o violín. Estos instrumentos son muy rituales. Especialmente se utiliza por ejemplo en ceremonias como el matrimonio. En el matrimonio se utiliza en cierta parte, únicamente en cierto momento nomás, fandangos, para bailar. Es una ceremonia. Y también en la muerte de los niños, en cualquier muerte, de niños o mayores. Solamente estas dos cosas nomás, matrimonios y muertes. Es que se hace otro tipo de música casi al normal, no se puede entender. El fandango es algo especial en su ritmo y todo, es como dar tristeza y alegría al mismo tiempo".

Por análisis musical de algunos fandangos se pueden deducir dos formas. La primera forma está de acuerdo con el fandango de la primera transcripción. Esta forma de fandango está ligada con la fuerza del ritual de un matrimonio o un velorio, y no se toca fuera de estas

Transcripción 1

'Huahuahuañui'

(Peguche)

inleiding MM: ♩ = 160

arpa

A

A'

transcripción 2

Achimamita (Ñanda Mañachi)

MM: ♩ = 144

A

violin

lira

arpa

Am

Achimamita cumari cumari Achimamita etc.

B

C

situaciones. La segunda forma está de acuerdo al fandango de la segunda transcripción. Este fandango se puede tocar también en una casa nueva.

La forma del fandango no solamente está determinada por características musicales, sino principalmente por el contexto. Esto demuestra la existencia de dos tipos de fandangos. La conexión con el contexto determina la denominación de la pieza musical.

Desgraciadamente comprobé durante mi residencia en Otavalo que cada vez se presta menos y menos atención a la música tradicional. De un lado es causado por el proceso de evangelización., que siembra la cizaña en la comunidad y que prohíbe la participación en las fiestas tradicionales a los que están convertidos al evangelismo, y de otro modo es debido a un proceso progresivo de modernización, a causa de que los indígenas se dirigen más y más a géneros de todo el repertorio latino-americano.

Estos desarrollos no son de aplaudir, porque debilitan la posición de los indígenas en Ecuador. La música tradicional -y con esto el fandango-, forma para los indígenas un medio de expresión con lo cual

muestran, como con su idioma, su danza y su poesía, su propia identidad cultural. También por esta tradición, los indígenas de Otavalo son capaces de quedarse con su posición relativamente independiente en Latino-América.

BIBLIOGRAFIA

BENSUSAN, Guy

'Cartagena's fandango politics' en: Studies in Latin American popular cultures. (1984): p. 127-134

BITRON, Anibal

Taita Imbabura **Vida Indígena en los Andes**, (La Paz, 1964)

CARVALHO- NETO de, Paulo

Diccionario del folklore ecuatoriano. (Quito, 1964a)
Antología del folklore ecuatoriano. (Quito, 1964b)

- CHASE, Gilbert
The music of Spain (New York, 1959)
- COBO, Bernabé. HAMILTON, Roland
History of the Inca Empire University of Texas Press. (Austin and London, 1979)
- COLLIER Jr. John & BUITRON, Aníbal
The awakening valley (Otavalo, 1971)
- MORENO, Segundo Luis
La música en el Ecuador (Quito, 1930) **Música y danzas autóctonas del Ecuador.** (Quito, 1949)
- NETTL, Bruno
Folk and traditional music of the Western continents. Prentice-Hall. (New Jersey, 1965)
- SCHECHTER, John Mendel **Música in a northern ecuadorian highland locus.** 3 volúmenes. (1982)
'Corona y baile: Music in the child's wake of Ecuador and Hispanic South America, past and Present.' en; **Latin American Music Review**, vol. 4 nr. 1 (1983): p. 1-80.
- SLONIMSKY, Nicolás
Music of Latin America. (New York, 1972)
- DISCOGRAFIA:**
- Ñanda Mañanchi
disco "Chury churay!"
(Bolivia Manta reencuentra Ñanda Mañanchi) (Guayaquil, 1983).
- Conjunto indígena Peguche
disco "Mushuc huaira huacamujun!"
(Guayaquil, 1979)

Betsy Salazar

**COMUNIDAD DE CALPAQUI:
TECNOLOGIA UTILIZADA
ACTUALMENTE POR LA
FAMILIA RURAL Y/O
INCORPORACION DE
TECNOLOGIAS APROPIADAS**

Introducción

La forma en que el ser humano adapta la naturaleza para utilizarla en su beneficio es lo que, en términos generales, podemos llamar tecnología. La inteligencia y la habilidad de los seres humanos han creado, a través de la historia, infinidad de herramientas, utensilios, procedimientos, máquinas, empleando fenómenos físicos y químicos diversos, para alcanzar la satisfacción de las necesidades. De simple recolector de raíces y frutos silvestres, observando los procesos

naturales de reproducción vegetal, el ser humano devino en agricultor: roturó la tierra, aprendió a fertilizarla o dejarla descansar, sembró, cultivo, cosechó. De habitante de cavernas y refugios naturales, procurando aliviar la penuria de la intemperie, el ser humano se convirtió en constructor y, para facilitar más sus deseos de comodidad, se ideó los tejidos para vestir, los utensilios para recoger agua y cocinar, los muebles que harían más propicio su descanso. De cazador casual se convirtió en criador, pastor, ganadero.

El hombre primitivo, solo frente a la naturaleza cuya hostilidad trató de dominar, se convenció a sí mismo que el mayor límite de sus iniciativas era el aislamiento, la actividad solitaria. Por ello, asociándose con otros individuos de su especie, sometió con más facilidad los animales salvajes, los domesticó y utilizó múltiples fines.

La sujeción y utilización de la naturaleza dio origen a la tecnología, a las relaciones técnicas de producción. Las asociaciones o disociaciones surgidas entre los seres humanos para dominar la naturaleza, para apropiarse de ella, dieron lugar al surgimiento de las relaciones sociales de producción.

Tanto la tecnología como las relaciones sociales entre los hombres han cambiado con el transcurso de los siglos, no siempre para bien de la humanidad. Los progresos tecnológicos han llevado a construir mortíferas armas, a emplear la energía nuclear en la destrucción de la naturaleza y de miles de vidas humanas. Se han creado medios de satisfacer necesidades, pero la codicia de unos ha llevado al despojo de otros, a la sumisión y deterioro de las condiciones de vida de grandes masas de población, a la restricción de sus derechos de tener acceso a los bienes satisfactorios. En este panorama socio-económico, en este contradictorio manifestarse del desarrollo tecnológico, de la posesión de la riqueza y de las condiciones de vida que hace que unos individuos despilfarran mientras otros carecen, nuestro Ecuador no es la excepción. Sin hacer una apología de la pobreza, sin intentar siquiera resolver en una mínima parte los explosivos problemas de nuestra época y del sistema socio-económico en vigencia, destacando solamente que es en las zonas rurales donde se manifiestan con más gravedad los detrimentos sufridos por la naturaleza y por nuestra población, voy a exponer algunos, relacionándolos con las soluciones

que la misma creatividad, iniciativa y posibilidades intelectuales del campesino, permiten sugerir.

La gente

La población que habita nuestros campos, la gente rural, difiere de la que vive en ciudades no solamente en el atuendo y en ciertas costumbres derivadas de las insuficiencias del ambiente, sino en su mayor sentido de solidaridad, de capacidad para el trabajo, de valentía ante la adversidad. Hablar solo de la mujer campesina sería como desmembrar un cuerpo vivo, el de la familia, el de la comunidad rural. Aunque procuraré abstraer para el análisis prioritariamente los asuntos referidos a las complicaciones de la existencia femenina, anticipo que al decir mujer, estaré diciendo sobre todo madre, esposa, hermana, ser vinculado con un núcleo vital que contribuye con su esfuerzo cotidiano a desarrollarlo y hacerlo fuerte.

Miremos algunos rostros de mujeres nuestras: belleza, lucimiento en los adornos para atraer, para continuar la vida; alegría ante la maternidad y el trabajo que, dulce carga, parecen no fatigar a la garbosa morena llegada al medio urbano para servir en trabajos domésticos. La vida nueva,

la niñez, no cansa las espaldas de la madre, de la abuela indígena, y, la serenidad del grupo, la de la anciana, expresan una filosofía de la vida que en otros estamentos sociales se ha desvirtuado desde hace mucho.

Miremos a estas mujeres u otras semejantes, dedicadas a las faenas productivas roturando la tierra con la azada, para que como ellas mismas, se fecunde con la simiente y reproduzca la vida: ayudando al marido con la yunta, el hijo a las espaldas asimilando desde muy pequeño la devoción por el trabajo; segando, recogiendo el fruto del esfuerzo conjunto; con otros miembros de la comunidad, participando de una minga para hacer un reservorio de agua; desde pequeña y hasta la madurez, practicando las artesanías caseras que contribuyen al acopio de ingresos para el hogar; alimentando los animales, como un complemento también de los magros ingresos, luego de cumplir las faenas domésticas, como el lavado de ropa, la preparación de los alimentos y el arreglo del hogar.

La tecnología: Algunos Problemas y soluciones

Escaso es el mensaje casero, toscas y pesadas las azadas,

difíciles los procedimientos. Pero así se vive. Detengámonos a mirar los instrumentos con los que una comunidad numerosa -y como ella otras muchas en el país- se procura el sustento: el huso manual, cuya apariencia no ha cambiado en siglos, telares y ruecas anticuados, instrumentos de empleo difícil como la tizadora o desmadejadora de cabuya, que a más del esfuerzo de lanzar el pesado material, levanta al desfibrarlo una cantidad de residuos que, aspirados por nariz y boca, llegan a saturar los pulmones con graves consecuencias para la salud.

Para la Comunidad referida, la falta de tierras para la agricultura, hace que el trabajo de la cabuya, su transformación en tejido para lonas, costales, sogas, etc., sea la actividad productiva que genera mayores ingresos. En este caso, a los hombres la necesidad los obliga a migrar temporadas mientras las mujeres asumen todas las fases del trabajo. Como el taller se instala en la misma vivienda, se combinan las actividades productivas con las domésticas. La comunidad tiene 2.800 habitantes, un 50% corresponden al sexo femenino. Trabajan desde edad temprana en jornadas de 16 a 18 horas diarias, combinando una tarea con otra, y para descansar van a recoger agua, leña o hierba. Algunas de estas

mujeres, conscientes de que por unidades les resulta más fácil conseguir materiales, más baratos o vender sus productos con más ventaja, se han asociado a una Cooperativa (la "5 de junio" de cabuyeras de Cahuasquí). En esta agrupación, 12 mujeres ejercen funciones de jefas de taller, mientras otras realizan partes de la faena: escardado, hilado, tramado, etc., correspondiendo el salario a la mayor o menor complejidad del trabajo. Para mejorar la tecnología han solicitado que se adapte una forma mecánica a la tarea llamada "tizado", pesada y, como ya se anotó anteriormente, peligrosa para la salud.

En esta Comunidad, el fogón no se encuentra en la misma habitación o ambiente que el dormitorio. Se sitúa en una mediagua o habitación aladaña que simultáneamente sirve de cocina y comedor. Se cocina con leña y no se han tomado precauciones para evitar el humo. No hay un sistema adecuado para la eliminación de los residuos y, como las casas están próximas unas a otras, el riesgo de epidemias y de enfermedades gastrointestinales es muy elevado. No es raro que hay un elevado número de analfabetos adultos y que muchos niños no alcancen a completar su educación primaria. Entre los jóvenes la mayor

aspiración es abandonar su comarca y dirigirse a las ciudades, en la búsqueda de otras actividades menos duras y más rentables que el trabajo de la cabuya.

En general, la vivienda rural demuestra en su construcción precariedad y costo reducido de los materiales, así como una disponibilidad mínima de espacio y comodidades. Observemos estas viviendas que se corresponden con la forma que tiene la abrumadora mayoría de casas del agro ecuatoriano: no es raro que el hacinamiento, la forzosa presencia de animales domésticos dentro del hogar o en sus proximidades, sean focos contaminantes. Pero hay ansiedad por mejorar especialmente esta condición de vida. En algunas comunidades se ha iniciado la búsqueda de materiales de construcción y procedimientos de uso del espacio que permiten esperar días mejores. Ayudados por bloqueras simples en su manejo los campesinos se entusiasman preparando bloques resistentes y más baratos que los del mercado, promoviéndose unos a otros a participar de los cambios, trabajando en grupos para la instalación de letrinas o la construcción de pozos. Aún para las tareas productivas, ante la emergencia de las catástrofes

naturales como la sequía que este año y el anterior ha assolado al campo, los habitantes rurales, las mujeres especialmente, han ingeniado soluciones. Para ejemplificar citaré el caso de Manabí donde en beneficio de las pequeñas y reseca parcelas se puede observar la perforación de pozos someros de escaso y, algunas veces, algo salino caudal, excavados a fuerza de brazos y revestidos con caña guadúa, en reemplazo del concreto. Así, se pretende arrancarle a la tierra, con este riego mínimo, un rendimiento parco que de no disponer del agua, no se obtendría. En otros lugares de esa Provincia, las mujeres han levantado una especie de terracillas de madera de mangle, madera poco permeable, sobre la que una capa de tierra colocada como si estuviera en maceta, sirve para cultivar con escaso riego algunas hortalizas que no solo refuerzan la dieta familiar, sino que en algunos casos se producen en cantidad suficiente para llevar algo al mercado.

En Chimborazo, asimismo para afrontar la carencia de agua, los campesinos han desplegado esfuerzos ingentes para construir pequeñas presas, acequias que en algunos casos han requerido la excavación de extensos túneles para acortar el trecho que tiene que

recorrer el agua desde las vertientes, para llegar a las chacras. Así, lo que quiero demostrar, es que en el análisis del desarrollo de las tecnologías, no debemos despreciar las iniciativas y formas de pensar autóctonas, nativas. Antes bien, si queremos que el desarrollo, la adaptación y difusión de tecnologías apropiadas a la realidad campesina sean una contribución positiva al desarrollo integral del país, tenemos que acoger la experiencia ancestral y comprender el por qué de ciertos procedimientos o actitudes. En el caso de que reconozcamos la posibilidad de introducir mejoras, éstas deben considerar tanto la disponibilidad de recursos naturales y de mano de obra, cuanto los comportamientos sociológicos y psicológicos de la familia, de la comunidad campesina.

Observamos como, con elementos de fácil consecución en el medio rural, podemos mejorar un aspecto que se relaciona con la salubridad ambiental, la salud y la nutrición de la población. Se puede construir un fogón que rinda más energía calorífica, ahorrando combustible, con materiales como caña guadúa o chaguarquero, unos ladrillos, bloques o piedras parejas, argamasa y mano de obra familiar. La ventaja de este tipo de fogón, a

más del costo reducido, es que el humo se expelle fuera de la vivienda, a través de la chimenea; se mejora la postura de quien realiza la tarea, levantando el fogón del suelo, se evita la contaminación de los alimentos y el riesgo de incendio sobre todo en viviendas de material precario como caña, pambil o bahareque.

El ámbito en que la tecnología apropiada puede aplicarse en el medio rural es tan diverso como las necesidades que se trata de resolver. Un primer ámbito, el más importante quizá es el que se refiere a la supervivencia de la familia rural en un medio adverso en el que la actividad fundamental es la productiva.

En este caso, la tecnología aplicada a la producción, se apoyará en recursos y conocimientos bioquímicos, para extraer de la vegetación y de la fauna, de la tierra misma, los más elevados rendimientos. Mejorar semillas, seleccionar reproductores, manejar adecuadamente el suelo, fertilizarlo y desinfectarlos sin acudir a técnicas demasiado sofisticadas o costosas, será un objetivo fundamental. El agua habrá que procurar obtenerla no solo de la lluvia, sino de la recolección en reservorios, pozas y embalses.

Para atender otras necesidades tecnológicas como el mejoramiento del instrumental de trabajo, los procedimientos mecánicos, físicos o químicos de la transformación de materiales en productos elaborados, habrá que analizar algunos aspectos de uso de materiales y de energía no convencional. Por ejemplo, para extraer agua de acuíferos subterráneos, se podría utilizar y en algunos casos se lo está haciendo con éxito, molinos de viento, elemento abundante y no acapararlo todavía, tanto en la Costa como en los altos páramos.

Por otra parte, la asistencia tecnológica, el desarrollo de procedimientos más adecuados a la solución de problemas campesinos, estarán relacionados con la comercialización, con el acopio y conservación de productos hasta su mercadeo. Igualmente con la nutrición, con la salud. Como es importante el análisis de estos asuntos, podemos expresarlo observando antes cómo nuestros campesinos sacan sus pequeños excedentes de productos a intercambiarlos.

Los caminos son difíciles, los medios de transporte, escasos y *caros*. A veces las acémilas ayudan, pero en general es a espaldas de seres humanos como se acarrean los

productos, tanto los que se llevan a vender, como los que se adquieren. El medio en el que se comercializa no es el más acogedor y las necesidades básicas, la alimentación por ejemplo, se atiende en la forma más precaria, con fogones y alimentos que sirven para atender el paso a los demandantes, en un despliegue de contaminación increíble. Así funcionan también los comedores de los migrantes que vienen a las urbes a prestar servicios como cargadores, peones de construcción, jornaleros, etc. Los podemos ver en ferias campesinas, tanto como en ciertas esquinas de populosas calles y avenidas de la Capital.

No tenemos que olvidar que la mecanización, un recurso tecnológico formidable, por su elevado costo y dificultad de aplicación en las parcelas de caprichosa fisiografía de nuestros campesinos, no es de fácil asimilación. Al contrario, en las haciendas y explotaciones de terratenientes, la mecanización ha desplazado fuerza de trabajo. Pero en cierta medida, adaptando implementos a las condiciones de tamaño de parcela, condición de suelos o tipo de actividad, sí es posible incorporarla con ventaja a las economías campesinas, como en el caso de mejoramiento de la

tizadora para el trabajo de la cabuya, o adecuación del arado manual, de los pequeños silos para granos, de los secadores de productos, de ciertas herramientas.

Lo que debemos siempre considerar en lo relativo a tecnología a desarrollar es que las economías campesinas no cuentan con abundantes recursos de capital o tierra, de los cuales tienen gran escasez. De lo que se dispone es de abundante mano de obra que aspira a ser ocupada eficiente y rentablemente. Las soluciones que se pongan en práctica deben fundamentarse en la asimilación de los materiales disponibles en la zona, así como de recursos naturales aun no explotados, como la energía eólica (del viento) o la energía solar. No debemos tender a sustituir el hombre por la máquina, sino a convertir en un complemento

de las actividades que contribuya a aliviar a la pesadez o riesgo de ciertas tareas.

Finalmente, confiando sobre todo en las capacidades de los campesinos, con ellos debemos tratar de incrementar las posibilidades de mejorar su nutrición, su salud, su vivienda y su trabajo, en este último caso, tendiendo al aumento de la productividad, para con ello no solo producir para la subsistencia sino también para el intercambio, esforzándonos en que éste se realice en condiciones menos perjudiciales.

Esta es tarea de todos los ecuatorianos, de los poderes públicos y de los organismos privados de desarrollo, de todos los que anhelamos mejores días para nuestro país.

PUBLICACIONES :



INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA
CASILLA N- 1478
OTAVALO- ECUADOR