

Revista Sarance N° 26

Consejo Editorial:

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

Director: Fermín H. Sandoval

Publicación del Instituto Otavaleño
de Antropología y la Universidad de
Otavalo

Casilla: 10 - 02 - 06
Otavalo - Ecuador
info@uotavalo.edu.ec

REVISTA SARANCE N° 26

- El trueque, una forma de economía solidaria en Pimampiro.
Elisa Lanas Medina.

- Visión panorámica de la artesanía textil de Otavalo.
Hernán Jaramillo Cisneros.

- Las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo:
Introducción para un estudio.
Fermín H. Sandoval.

- Naturaleza / Cultura, Hombre / Mujer como categorías dicotómicas
para probar la universalidad de la subordinación femenina.
Elena Francés Herrero.

- La universidad en la encrucijada.
Fernando Tinajero.

- Importancia de la comunicación pública de la ciencia y la tecnología
en Ecuador y el mundo.
María de los Ángeles Erazo.

- Presentación del Diccionario de Americanismos.
Susana Cordero de Espinosa.



Revista Sarance N° 26

© Copyright 2009. IOA - UO

Ediciones Caracteres Impresos

ISSN: 0252-8630

Editor: Fermín H. Sandoval

Diseño y diagramación: Julio Sandoval

Impreso en: Ediciones Caracteres Impresos

Printed in Ecuador - Impreso en Ecuador

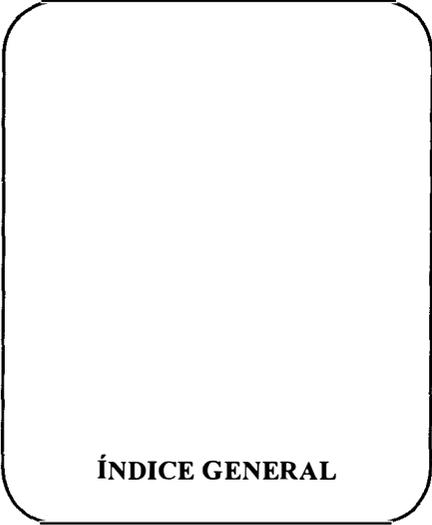
© Ediciones Caracteres Impresos, (ECI).

Celular: 080 173 919 E-mail: edicionescaracteresimpresos@hotmail.com



**INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA**





ÍNDICE GENERAL

11.- Editorial

13.- El trueque, una forma de economía solidaria en Pimampiro. Elisa Lanas Medina.

29.- Visión panorámica de la artesanía textil de Otavalo. Hernán Jaramillo Cisneros.

55.- Las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo: Introducción para un estudio. Fermín H. Sandoval.

68.- Naturaleza / Cultura, Hombre / Mujer como categorías dicotómicas para probar la universalidad de la subordinación femenina. Elena Francés Herrero.

74.- La universidad en la encrucijada. Fernando Tinajero.

97.- Importancia de la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Ecuador y el mundo. María de los Ángeles Erazo.

112.- Presentación del Diccionario de Americanismos. Susana Cordero de Espinosa.



EDITORIAL

El buscar la respuesta a la pregunta ¿Qué es el hombre? inspira el quehacer antropológico que no se reduce al “estudio de la vida (de los estilos de vida) de las personas y de los pueblos” concretos y determinados; aunque las personas y los pueblos por estar afectados por las categorías espacios-temporales son cambiantes y por lo tanto necesitan de una continua indagación, de una adecuada comprensión y de una precisa determinación, lo que hace a esta faceta de la antropología una ocupación permanente, necesaria y absolutamente indispensable, más aun en las épocas de vulgarización y uniformidad en los estilos de vida, de las culturas.

Mas, la respuesta a la cuestión va más allá de los estudios de las personas y de los pueblos, incluso supera el análisis de cada una de las dimensiones del ser humano en su perspectiva trascendente de las circunspecciones históricas, la cuestión refiere al intento de comprender el ápice por el cual el ser humano posee las dimensiones que le son propias, en el “porqué” es lo que es y el “porqué” vive cómo vive.

El Instituto Otavaleño de Antropología, centro de investigación científica, ofrece la oportunidad en la Sierra Norte del Ecuador de adentrarse en los ámbitos y perspectivas de los estudios antropológicos. Los resultados de los proyectos de investigación del IOA, realizados desde variados enfoques y propuestas, se ofrecen en la Revista Sarance.

La identidad de los habitantes del Ecuador es una cuestión abierta, por su importancia debería ocupar la mayoría de los empeños de los centros superiores de estudios e investigación, especialmente de las instituciones de ciencias sociales, pero en vez de acrisolarse la identidad de los ecuatorianos se lesiona y acrecienta por las fracturas intergeneracionales y las opciones estereotipadas. La indagación de las raíces de cada pueblo, incluso la búsqueda en cada historia personal y familiar, se convierte en opción para fijar los ejes transversales de la identidad ecuatoriana, este fue el afán del IOA, en los últimos años, no como un proyecto estructurado sino como instancias e intentos para formular una respuesta, a esto corresponden las actividades institucionales: la Semana de la Otavaleñidad, los Conversatorios de los barrios y el apoyo al proyecto Vuelta a la Viva Memoria.

Sarance N° 26 recoge los resultados de tres proyectos de investigación del IOA: sobre Economía Solidaria en convenio con la Universidad de Otavalo, mientras los trabajos de artesanía y de los nuevos creyentes y las nuevas creencias pertenecen a la investigación Otavalo en la Historia; se publican, también, otros ensayos sobre género, sobre el problema de la universidad y la divulgación de la ciencia y la tecnología.

**EL TRUEQUE UNA FORMA
DE ECONOMÍA SOLIDARIA
PRESENTE EN LA HISTORIA
DE PIMAMPIRO**

Elisa Lanas Medina
Universidad de Otavalo

La agricultura, la ganadería, la manufactura textil y el comercio han representado históricamente las principales actividades económicas de la provincia de Imbabura. A través de diversos períodos, cada una de ellas ha adoptado diferentes formas de producción (o modalidades en el caso del comercio) correspondientes a contextos estructurales también diferenciables. En los cambios que experimenta cada una de dichas actividades se expresa el paulatino desarrollo de las fuerzas productivas y se verifican transformaciones cualitativas en lo que se refiere al carácter de las relaciones sociales de producción.

Esta continua transformación, motivada principalmente por hitos de gran envergadura, tales como la conquista

incásica, la conquista y colonización española, o las reformas agrarias emprendidas por el Estado ecuatoriano, muestra sin embargo prácticas comunitarias y formas solidarias de intercambio y relacionamiento, que incluso están presentes en las relaciones entre miembros de las comunidades que habitaban lo que actualmente es la provincia de Imbabura. Una de esas prácticas impregnadas por el elemento reciprocidad es el trueque, el intercambio de bienes y productos en donde no interviene el dinero.

Se han podido establecer las raíces del trueque que todavía subsiste en algunos lugares de la provincia de Imbabura, especialmente en el cantón Pimampiro, en prácticas de los habitantes que vivían en esa zona a la llegada de los españoles, este hecho da cuenta de la importancia que esta forma de economía social ha tenido y tiene para los habitantes de esta zona.

I.- Prácticas de economía solidaria de los indígenas en la sierra ecuatoriana.

El tratamiento que se ha dado a la historia en general y a la económica en particular, ha puesto énfasis generalmente en la dinámica social que instauran las clases detentadoras del poder, sin que sean advertidos los comportamientos colaterales que pueden suscitarse en su interior, los que generalmente se producen de forma velada y subterránea. No obstante, a medida que más se estudia a los terratenientes y sus relaciones de

explotación sobre la masa indígena en los complejos hacienda-obraje en lo que hoy es la región interandina de Ecuador, se puede percibir que la etnia indígena, al estar sometida a ese régimen laboral generó iniciativas propias y expresó ciertos comportamientos de un pasado no muy lejano.

En efecto, a lo largo de la historia de la economía ecuatoriana de tiempos de la colonia en ocasiones se ha resaltado la explotación de los indígenas por parte de los colonos, pero a menudo se tiende a invisibilizar el rol activo que mantuvieron los indígenas en el comercio inter-étnico, su percepción de los objetos y de los procesos de intercambio, o la articulación de dichas relaciones.

El proceso económico debe mirarse a través de los lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de cultura, es una realidad ineludible al tratar de entender a los grupos indígenas y su inserción en el aparato productivo. En efecto, *“el indígena no tiene una noción de ser aislado, de la realización individual, en tanto miembro se desarrolla como parte de una entidad a la que representa y en la que se define; las familias nucleares existen como instancias determinadas de grupos familiares amplios y éstos, a su vez, se explican en la comunidad”* (Naranjo. 1988: 69).

La familia ha ocupado un papel preponderante en el proceso económico de

los grupos originarios, fenómeno que se observa por lo menos desde los pueblos Valdivianos (Damp 1988). Los miembros de una familia podían cooperar con otra familia y determinadas tareas podían ser realizadas comunitariamente. Asimismo la familia podía controlar *“nichos de intercambio”* (Mintz 1961 en Rival 1994) a nivel horizontal, preferentemente. Aún en la actualidad, el compadrazgo es calculado en el plano económico como un mecanismo de prestigio y para suavizar relaciones sociales no equilibradas (Echeverría. 2004: 189).

Esta división de tareas y colaboración entre los miembros de la familia campesina se manifiesta también a nivel de la comunidad y aun, inter-comunitariamente, con dos principios básicos: la reciprocidad y la redistribución.

La comunidad andina constituye una forma propia y peculiar de organización social campesina que se asienta sobre un medio ecológico difícil, en donde la utilización de recursos y fuerza de trabajo, aspectos sustanciales para la producción y reproducción de los grupos domésticos, se encuadra dentro de patrones culturales de cooperación específicos que se han desarrollado fundamentalmente bajo el imperativo de controlar las condiciones productivas y sociales adversas experimentadas por los campesinos indígenas de los Andes. Sobre esta forma original y propia ha

transcurrido lo fundamental de la historia agraria andina, la que a su vez se ha insertado en la dinámica del desarrollo global del capitalismo (Almeida. 1981: 169).

II.- El trueque.-

El trueque ha sido vinculado con los límites sociales, se asocia con *“un mundo marginal, primitivo, que se define por la ausencia del dinero, escritura y Estado, antes que por sus propias cualidades”* (Thomas. 1996: 35) como medio de intercambio de bienes y servicios. Ahora bien, el trueque no es solamente una institución histórica o peculiar en las economías arcaicas o *“primitivas”* sino un fenómeno contemporáneo que cubre tanto transacciones a pequeña o gran escala y ocurre en diferentes tipos de sociedades (Humphrey y Hugh-Jones. 1996: 11).

El trueque es una forma de intercambio no monetario en el que se requiere que todos los negocios se equilibren en un sentido apropiado. En otras palabras, cada negocio bilateral debe ser tal que, en una proporción dada de intercambio, el valor de lo que cada comerciante cede iguala el valor de lo que recibe (Anderlini y Sabourian. 1996: 119 -120).

Mientras para una parte de la doctrina (Hartmann citado por Oberem. 1981: 63) el trueque se aplica *“para aquellos casos de la transacción en que el productor y el consumidor no son idénticos, sea con la intervención del comerciante*

de tipo profesional o prescindiendo de la misma”, debiendo diferenciarlo de la *“redistribución”* y de la *“reciprocidad”*, sistemas por medio de los cuales un individuo podía participar en los productos que habían llegado a su entidad política por diferentes medios, para otra parte de la doctrina (Alberti y Mayer. 1974: 21) este concepto se debe entender como reciprocidad, como *“...el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que, entre una provisión y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuales como institucionales”*.

Esencialmente, el intercambio en el trueque está determinado por el interés que cada lado tiene en el objeto del otro, un interés que se satisface por la transacción. Los objetos intercambiados tienen para los participantes valores directos de consumo. Según esta forma de intercambio los actores de la transacción adquieren un papel muy importante pues son quienes confieren valor a un bien: si ellos deciden que un objeto vale lo mismo que otro, esto es todo lo que importa. En otras palabras, los objetos no son medidos uno con otro por algún criterio externo, como sucede en el intercambio monetario, sino sustituidos uno por otro mediante un balance interno.

Por lo general, el trueque ocurre en ausencia de dinero, y donde no hay un sistema monetario global, o donde no hay suficiente dinero circulante, no obstante no es el faltante de dinero o la dificultad de acceder a él lo que explica en todos los casos la utilización de este mecanismo de intercambio, sino como veremos más adelante factores sociales unidos a tradiciones de larga data.

II.1.- El trueque en la provincia de Imbabura antes de la llegada de los españoles.

La región que comprende la sierra norte del Ecuador ha sido descrita por quienes la estudiaron como económica y culturalmente determinada por el entorno natural, formado en la época prehispánica por *“un territorio más amplio que el ocupado actualmente por la etnia Otavalo y que comprendía la zona de sierra delimitada por los ríos Guayllabamba al sur y Chota al norte, y con acceso a las tierras bajas y cálidas al occidente”* (Caillavet. 1983:6).

Lo que hoy es la provincia de Imbabura es un territorio comprendido por tierras cultivadas interandinas (altas y bajas), la ceja interandina, los páramos y las alturas extremas; estos pisos ecológicos se relacionan con los bosques altos, los bosques nublados y la montaña de la cordillera occidental, todos estos pisos se encuentran relativamente cercanos entre sí y pueden alcanzarse

en pocos días de camino a pesar del terreno difícil, pero ningún piso ofrece condiciones para un sustento autosuficiente, pues no puede proveer de todos los productos necesarios para lograr un nivel de *“subsistencia culturalmente aceptable”* (Salomon, 1980:85).

Como recoge Echeverría (2004: 188), durante la época tardía prehispánica, los mosaicos de pisos ecológicos fueron protegidos celosamente por cada etnia que ostentaba derechos consuetudinarios y de propiedad sobre la tierra: las áreas frías para cultivo de tubérculos, los páramos para la cacería, las tierras templadas para el maíz, un cereal de gran utilidad para el sustento diario. Estos productos eran básicos para mantener a cientos y miles de personas dedicadas a trabajos de interés colectivo, elaboración de terrazas, canales de riego, levantamiento de montículos, etc., y para las grandes festividades del año calendario agrícola. Los pequeños o amplios espacios de terreno que permitían cultivo o extracción de productos exóticos tenían un tratamiento especial y en muchos de ellos se organizaron islas multiétnicas con normas claras de explotación del producto y su aprovechamiento.

La riqueza de la zona seguramente permitió una notable diversificación de los cultivos y de los productos de consumo de los indígenas prehispánicos de la región de Otavalo, tales como maíz, papa, fréjol, oca, zanahoria blanca, qui-

nua, mashua, melloco, chocho, achira, ají, algodón, coca, sal, frutales variados, camotes, altramuces, berro, bleado, nabo, pima, yuyo, etc. Además en los lagos eran abundantes las preñadillas y patos y en los páramos se cazaban venados, conejos etc. (Naranjo. 1988: 27)

La ecología peculiar de la región permitió el desarrollo de la “*microverticalidad*” (Oberem, 1981: 51), entendida como el control que un solo grupo étnico mantenía sobre varios pisos ecológicos próximos entre sí. Sobre este fenómeno, Caillavet (1983: 25) señala dos tipos de aprovechamiento, el primero fue la especialización por comunidad para el intercambio y la reciprocidad intraétnicas, y el segundo el envío de exploradores de etnia a etnia para obtener los recursos necesarios.

En efecto, las investigaciones etnohistóricas acerca del área norte del actual Ecuador, destacan nítidamente la importancia que alcanzaron los intercambios interétnicos e interregionales de bienes de diversa naturaleza para la organización social preincaica. El sistema de complementariedad basado en el control microvertical de diversos pisos ecológicos, favoreció el surgimiento de agentes especializados en el intercambio: los mindalaes.

Estos mercaderes, individuos que operaban en Quito, Cayambe, Carangue y Pasto, donde recibían el nombre de min-

dalas (mindala), y en otras zonas como la costa centro-norte del Perú, la Isla de la Puná, y los países de los huancavilcas y chonos; básicamente controlaban el comercio del mullu y de las caracolas coloradas. Estaban exonerados de los trabajos que el resto de la población debía realizar, tanto para otras familias como para la comunidad y aun para el Estado. Claro que pagaban tributo a sus curacas y al Estado, pero en especies. Cuando los mindalaes requerían el trabajo de otros, a éstos los contrataban y les compensaban por sus servicios entregándoles cosas exóticas y valiosas de su stock comercial. Por deambular por lejanos pueblos y conocer otras lenguas, se les utilizaba como agentes políticos y espías; formando así un grupo rico y poderoso (Espinoza. 1997: 283 – 284).

Como consecuencia de la gran variedad de productos con que contaban los habitantes de la zona, otra de las funciones que Otavalo tenía y que sigue guardando para sí hasta el día de hoy es la de espacio articulador de la producción proveniente de los diversos pisos de toda la región, lo que se conoció con el nombre de “*tiánguez*”.

Al igual que en la actualidad, también en esa época las actividades económicas jugaron un rol preponderante en la vida diaria de los individuos y de la colectividad, así como en el mundo organizado de las unidades políticas (Echeverría. 2004: 176). Dichas actividades

muestran una cierta continuidad, rota únicamente por la conquista incaica.

La reciprocidad, la redistribución y el intercambio fueron utilizados para organizar a la gente de la misma comunidad y crear vínculos solidarios entre comunidades diversas, en el plano regional y extrarregional (Polanyi. 1976: 164-165). En las sociedades andinas, especialmente la redistribución (muchas veces ritual) y la solidaridad del parentesco (por alianza o ficticio) fueron un amortiguador para el mantenimiento de las relaciones asimétricas (Echeverría. 2004: 184). Los nobles y los subordinados a ellos, o la “*gente común*” que formaba la mayoría de la población, estaban enlazados por un sistema gradual de redistribución de los bienes y del control de mano de obra (Oberem. 1981: 77).

En ese sentido, el papel protagónico de los curacas o caciques, evidenciado en la documentación temprana, estuvo orientado a mantener la eficiencia, la seguridad y la satisfacción de necesidades colectivas. Los caciques y la “*gente común*” mantuvieron una unidad muy cohesionada a efectos de operar una eficaz redistribución de bienes y el control de la mano de obra (Oberem 1981: 77). Se combinaron estratégicamente la agricultura intensiva y la agricultura extensiva. El incremento de la producción más allá de lo requerido facilitó el desarrollo de trabajos comunitarios de gran escala, ceremonias de varios días

y respuesta positiva a problemas básicos del entorno, como sequía, humedad excesiva, heladas, erosión, etc. (Echeverría. 2004: 188).

La fertilidad de estas tierras y la posibilidad de lograr la subsistencia sin acudir a grandes estrategias como parece ser el caso de otros asentamientos humanos de la época, permitió a los cacicazgos mayores –formados a su vez por varias llajtas o ayllus– una cierta autonomía, lo cual lleva a Salomon (1980: 117) a postular que dichos cacicazgos exhiben una tendencia “centrípeta” ya que si bien se aprecia una formación más grande y más rica en la parte central de cada subregión, no parece que ésta ejerciera funciones integradoras ni gubernamentales sobre el resto.

No obstante, las investigaciones hechas demuestran que los cacicazgos eran altamente centralizados y estratificados, como lo prueba la existencia de los mindalaes o comerciantes a larga distancia, políticamente dependientes de los caciques y que contribuían a acrecentar el poder y la fama de éstos a través de los intercambios y vínculos que lograban desarrollar.

Varias parcialidades constituían una sola unidad política (Caillavet. 1983: 23). Esta unidad fue puesta a prueba con la llegada de los Incas, entonces los señoríos de la región se unieron en confederación, dando lugar a una lucha que

se habría prolongado por ocho o nueve años, la conquista habría sido progresiva: Cochasquí-Cayambe primero y Otavalo-Caranqui luego, en todo momento los incas encontraron una resistencia muy fuerte (Salomon. 1983: 29).

Posteriormente, una vez que los Incas tomaron el control de la zona, el imperio asumió una función redistributiva, lo que habría generado un relativo decaimiento de las actividades de intercambio, tanto a nivel cacical como doméstico. Más tarde, la conquista española, a través de la reorganización de los espacios y de las economías regionales, así como por la presencia de colonizadores dedicados a la función comercial, transformó sustancialmente los patrones de intercambio, en donde los indígenas fueron los más perjudicados.

Si bien ambos sistemas de dominación operaron a través del establecimiento de una cierta “oficialización” del intercambio, es muy probable que las unidades domésticas mantuvieran el trueque como un mecanismo de intercambio de determinados productos, sobre todo de aquellos directamente vinculados a la subsistencia, tales como productos agrícolas y bienes manufacturados de consumo familiar.

En todo caso, parece que el trueque se caracterizó por el intercambio de bienes de las zonas frías por aquellos de las zonas cálidas. Entre los productos que se

intercambiaban se puede mencionar la sal, la coca, el algodón, la madera, la canela, plantas colorantes y medicinales, animales salvajes domados, e incluso personas en calidad de esclavos (Oberem. 1981: 59).

Sobre Pimampiro se cuentan crónicas que datan de la llegada de los españoles, que hablan de lo fértil de la zona y de esa particularidad de ser el punto medio de geografías tan diferentes y por tanto complementarias, lo que sin duda facilitó su utilización como espacio de intercambio:

En Pimampiro entre los habitantes Caranquis no sólo vivían indios Pastos como cocamayos, sino que allí llegaban también comerciantes Pastos a comprar la coca. Estos provenían del territorio que se extendía por la actual provincia del Carchi y el sector vecino del sur de Colombia (Oberem. 1981: 60). Se mencionan doscientos de ellos y además “trescientos indios forasteros de Otavalo, Carangue y de Latacunga y de Sigchos y de otras tierras muy apartadas ésta que vienen por caso de la coca a contratar con éstos”. Parece que Pimampiro fue un centro económico importante, donde acudían comerciantes de diferentes regiones de la sierra y otros del oriente (Oberem. 1981: 61).

II.2.- El trueque durante la conquista española y la colonia.-

El sistema colonial durante tres siglos de dominación produjo drásticas trans-

formaciones a nivel económico y social. Aunque inicialmente intentó poner en vigencia un cuerpo de normas que buscaba conciliar políticas proteccionistas con el objeto de aprovechar racionalmente la mano de obra indígena, a la larga las prácticas concretas de los conquistadores y las propias necesidades de la economía colonial se tradujeron en la sobreexplotación de los pueblos originarios a través de impagables cargas tributarias y de trabajos forzados, y en una sistemática ocupación de sus tierras (Naranjo. 1988: 43).

A la llegada de los españoles, la búsqueda de riquezas como oro y plata, concentró todos sus esfuerzos y actividad en el proceso de conquista y dominación de los pueblos originarios; pasado este primer periodo, los extranjeros prestaron atención a la fertilidad de la tierra y la disponibilidad de mano de obra indígena, abundante y puesta a su disposición; es en este contexto que la región de Otavalo, por los factores ya revisados, vuelve a tener gran importancia (Salomon. 1983: 31).

Cuando los españoles fueron adentrándose en las tierras que formaban Otavalo, se encontraron con un conjunto de valles fértiles, pero fue Pimampiro el que mereció especial atención por parte de los colonizadores, primero por ser una zona de producción de coca en niveles elevados lo que permitía a los dueños de las tierras donde se cultivaba

que usufructuaran del trabajo de quienes pretendían comprarla. Pero quizá lo más importante fue que la zona de Pimampiro fue un espacio de intercambio a gran escala, fenómeno que se ha mantenido con el paso de los años, evidentemente con importantes modificaciones conductuales por parte de quienes han sido parte de este intercambio, incluso con periodos de casi desaparición de estas prácticas, para regresar posteriormente desde el imaginario de sus habitantes como una conducta impresa en su memoria ancestral.

En palabras de uno de los primeros cronistas de la época, *“El pueblo de Pimampiro está distante de Quito veinte leguas; es tierra templada, porque pasa cinco leguas de allí la línea equinoccial y por ser más caliente que fría y no haber invierno ni verano, todo el año hay frutas, así de las de Castilla como de la tierra, en tanta abundancia y tan buenas como las de España; es tierra muy rica, porque tiene infinidad de coteles, que es una yerba como lentisco que los indios comen y para el trabajo les ayuda, según su uso, y sin esta coca no trabajarían; con solo mascarla y tenerla en la boca les sustenta, conserva la dentadura de manera que aunque sean muy viejos jamás les falta, y dicen los naturales que con esta cosa y con la chicha que beben, que es hecha de maíz, como cerveza, jamás les da piedra ni mal de orina”*.

“Tienen estos indios de Pimampiro y parte de los de Chapi sus sementeras de coca y algodón y maíz y otras legum-

bres en este dicho valle de Coangue, que será poco más ancho que cuatro tiros de arcabuz y en partes menos. Es un valle muy fértil y de mucha recreación para los naturales, aunque algunos tiempos del año enfermo, unos años más que otros. Son estos indios de muy poco trabajo, por causa del rescate de la coca, porque están enseñados que los indios extranjeros que les vienen a comprar la coca les labren las dichas chacaras de coca para tenerlos gratos, porque no venden la dicha coca a otros indios; y éstos son como feligreses (parroquianos), que dicen”.

...Es tierra abundantísima de comidas, porque el trigo de España se da a tres reales la fanega. Las carnes son en extremo y muchas, porque hay infinito ganado; las vacas valen a veinte reales; un gran carnero vale cuatro; un cebón muy bueno, veinte y cuatro; una gallina o capón, tres cuartillos; conejos o perdices dan tres por un real y todo lo demás de esta manera; y por esta causa y ser tierra de tantos tratos, acuden de ordinario muchos españoles y indios, y con ser pueblos de ochocientos vecinos, parece de más de dos mil”. (el subrayado es mío)

Con la colonización hay ciertos elementos tradicionales que se mantienen, como la producción del algodón o las técnicas de fabricación, pero el sistema económico colonial provoca también una profunda desestructuración en la

economía indígena y en su sociedad, en la primera porque durante la Colonia la finalidad de la producción textil era la comercialización, el trabajo del tejido era intensificado y los beneficios iban en provecho de los españoles; en su sociedad, ya que el cacique deviene en uno de los instrumentos de este nuevo sistema, jugando un papel de intermediario, “acosado por los españoles, es a costa de los indios que él tendrá que establecer su poder, usando contra ellos los mismos abusos de los que es víctima por parte de los españoles” (Caillavet. 1883: 199-201).

Uno de los principales medios de dominación que los españoles aplicaron sobre las poblaciones indígenas que tenían sus asentamientos en extensas zonas rurales fueron las encomiendas. Por medio de la encomienda la Corona entregaba a una persona natural o jurídica un territorio determinado, concediéndole el privilegio de percibir para sí los tributos de los indios que allí vivían, debiendo, a cambio, preocuparse por proteger y educar en la fe cristiana a los indígenas a él encomendados. “En principio no confería propiedad sobre la tierra ni derecho alguno sobre la mano de obra indígena pero en los hechos se actuó de un modo distinto al dispuesto por la Corona”. (Deler, 1983: 83)

El primer doctrinero de Otavalo y Caranqui es nombrado en el año 1547, lo que revela que esta zona tenía un núcleo

poblacional muy importante. Posteriormente, en 1563 se erige el Corregimiento de Otavalo, que comprendía todos los pueblos de indios situados entre el río Guayllabamba por el sur y el río Guátara por el norte (Salomon. 1981: 32).

“El factor demográfico, seguramente, influyó en el desarrollo posterior de las dos regiones, cuando Otavalo se convirtió en la encomienda más importante y económicamente más rentable de la Audiencia de Quito” (Hampe, 1979: 107), mientras que en Cayambe se observa una rápida extensión de la propiedad rural española. *“Todavía a finales del siglo XVIII las diferencias son muy marcadas: las propiedades rurales en Otavalo son de pequeña o, a lo más, mediana extensión y no existe ninguna hacienda grande, mientras que en Cayambe se encuentran grandes latifundios, casi todos ellos en manos de las órdenes religiosas (Visita de Ron)”* (Borchart. 1998: 51).

Las comunidades, ante el asedio encomendial, se refugian en zonas más lejanas, menos fértiles y más reducidas que cultivan con sus prácticas tradicionales, las que antes habían sido sustituidas por las prácticas coloniales; en el mismo orden van cambiando la alimentación, el vestido, el lenguaje, la misma cultura; los intercambios prehispánicos se van eliminando, se extienden los mercados, el indígena de algún modo se integra pero de una forma totalmente desventajosa.

La hacienda se desarrolla a partir de la expropiación de tierras indígenas por medios legales e ilegales; la necesidad de mano de obra en las haciendas provocó un gran movimiento hacia éstas desde las comunidades, por medio de las encomiendas y de las reducciones, a fines del siglo XVIII más de la mitad de la población indígena se encontraba en las haciendas (Gómez, en Deler, 1983: 144-145), son estos los indios conciertos que luego devendrían en huasipungueros (Naranjo. 1988: 35).

Los conciertos no solamente debían trabajar en los campos de cultivo de la hacienda, también tenían que servir como huasicamas –trabajos domésticos-, chagracamas –cuidado de cultivos- o cuentayos –cuidado del ganado en los páramos- (Oberem. 1981: 318); además, no era el concierto el único que servía sino que tenía que apoyarlo toda su familia, por lo que el trabajo en la parcela era una terrible sobrecarga que sólo podía enfrentar con la ayuda de los “allegados” o apegados, conformándose así la familia “huasipungo ampliada” (Naranjo. 1988: 38).

II.3.- La economía en la república.-

Una vez que las ex colonias lograron su emancipación respecto de la metrópoli, esto no significó ningún adelanto respecto de las condiciones de explotación en que se encontraban los indígenas, puesto que la propiedad de la tierra

dividida en grandes latifundios en manos de los terratenientes permaneció en su mismo poder y con la salida de los españoles fueron los dueños de tierras los que pasaron a tener un significativo control sobre el aparato burocrático estatal que funcionaba de acuerdo a sus intereses.

En efecto, la apertura de un mercado de tierra significó la conformación de grandes unidades territoriales de carácter privado, las haciendas, donde se concentró posteriormente el control de los recursos naturales, como tierras, pastos, bosques y agua; reduciendo así hasta casi hacer desaparecer las posibilidades de producción autónoma de las comunidades indígenas (Mora y Rivera. 1984: 100)

Hasta mediados del siglo XX, la actividad económica se desarrolló básicamente en el campo. Con excepción de las prácticas comerciales, que por su misma naturaleza tienden a vincular al espacio rural con los núcleos urbanos y a concentrarse en éstos, los rubros propiamente productivos se localizaron fundamentalmente en el campo –concretamente en las haciendas, en las comunidades y en los poblados pequeños-, de manera que la dinámica social, aún la que se gestó en torno a la actividad manufacturera, presentó contenidos propios del entorno particular en el que se desarrolló, el ámbito rural (Naranjo. 1988: 42).

Al comenzar el siglo pasado la estructura agraria heredada de la etapa

anterior mostraba la presencia de dos entidades fundamentales: las haciendas y las comunidades (Naranjo. 1988: 44), constituyendo el sistema hacendario tradicional el eje principal en torno al cual las comunidades de campesinos ejercían las funciones de producción y reproducción de la sociedad agraria (Almeida, 1981: 157).

Debido a la situación deficitaria de las comunidades indígenas los comuneros pertenecientes a las mismas tuvieron que vincularse a la gestión hacendaria de diversas maneras, siendo posible distinguir entre economías campesinas organizadas al interior de las haciendas (huasipungos), campesinos en situación de complementariedad respecto a las mismas (yanaperos) y finalmente, campesinos en condiciones de relativa autonomía (Almeida. 1981: 205-206).

Por otro lado, es necesario destacar que al interior de las economías campesinas se presentan relaciones de producción étnicamente diferenciadas. En el caso del grupo indígena, la economía parcelaria aún muestra un importante componente comunitario, pese a que en las épocas normales del ciclo agrícola la fuerza de trabajo aplicada a la parcela es netamente familiar, en épocas de siembra y cosecha se recurre a formas de colaboración recíprocas, que tienen su fundamento en las tradicionales relaciones de producción de la comunidad indígena y en los mecanismos del parentesco (Naranjo. 1988: 50).

En ese sentido, y como parte de los sistemas de reciprocidad y mutualismo existentes en el seno de la comunidad, todas aquellas personas que, ya sea por lazos de parentesco o por amistad, formaban parte de la “familia ampliada” de los huasipungueros, también contribuían con su trabajo en las labores de la parcela.

Cabe señalar también que junto a la propiedad privada minifundista, existen formas asociativas de acceso a los recursos, entre las que destacan un número indeterminado de comunidades indígenas que además de su conformación parcelaria aprovechan comunalmente zonas de páramo, además de las cooperativas agropecuarias que surgen del proceso de Reforma Agraria.

En los últimos años el turismo se ha convertido en uno de los rubros económicos importantes de la provincia, generado por la riqueza natural que la zona posee. El impacto de este rubro, no obstante, afecta diferencialmente a las diversas zonas y localidades de la provincia, sin embargo es indiscutible que opera de hecho como un dinamizador de la economía regional en su conjunto, tanto a nivel de la producción artesanal como del comercio y los servicios (Naranjo. 1988: 43). Esta relativamente reciente línea de actividades productivas está siendo aprovechada por algunas comunidades indígenas que antes se dedicaban exclusivamente a la agricultura

y a la elaboración de artesanías, a través de la oferta de experiencias de turismo rural y comunitario.

III.- El trueque en Pimampiro.-

Respecto del trueque en lo que hoy es la provincia de Imbabura, llama especialmente la atención el intercambio de productos que hasta la actualidad se produce en el cantón Pimampiro.

Tradicionalmente la feria de Otavalo ha polarizado la producción excedentaria de las comunidades indígenas que rodean a la ciudad, a la vez que ha congregado la oferta de diversos artículos requeridos por los pobladores de las mismas. Hasta mediados del presente siglo la comercialización (y/o trueque) de productos agropecuarios constituyó su característica dominante, aunque también se concentraba en ella la producción manufacturera de los artesanos locales (tejidos, esteras, alfarería). Desde entonces hasta la actualidad el comercio de artesanías es creciente y ha llegado a representar el eje dinamizador de la actividad ferial.

No obstante, es importante tener presente que hasta la actualidad la producción que confluye en la feria de Pimampiro, que consiste fundamentalmente en bienes de subsistencia, es intercambiada mediante trueque. *“En general, la producción zonal de carácter más comercial como los tomates del sector del*

Carpuela (valle del Chota) y del área aledaña a Pimampiro y otras hortalizas, el anís y las fresas de esta última, utilizan otros canales de circulación. Quizás en ello se funda la persistencia del trueque como modalidad bastante generalizada de intercambio, particularidad que destaca a la feria de Pimampiro". (Naranjo. 1988: 64).

El cantón Pimampiro, uno de los seis que forman la provincia de Imbabura, se extiende entre una altura de 2080 m. hasta los 3960 m, lo que brinda la posibilidad de acceder a una variedad de productos de distintos pisos climáticos en relativamente corto tiempo, a lo que hay que agregar que colinda con el valle del Chota que tiene una altitud de 1560 m. y una temperatura promedio de 24° C. Estas características consolidaron a Pimampiro, la cabecera cantonal, como un espacio donde se ha intercambiado por mucho tiempo bienes de las zonas frías por aquellos de las zonas cálidas.

En la actualidad, como parte de los preparativos de la Semana Mayor, y a la vista del vínculo que existe entre lo religioso – ritual y los alimentos para la población andina, destaca la existencia de “una jornada de los cambios”, en esa fecha la concurrencia a la feria es masiva y el trueque de productos adquiere un carácter festivo lo que en alguna medida refuerza y mantiene su vigencia.

Este trueque ocurre entre la tarde del viernes anterior a la Semana Santa y el

“Domingo de Ramos”, no obstante que hasta hace un par de años, esta práctica se concretaba a la mañana de ese viernes. Este intercambio de productos alimenticios recibe el nombre coloquial de “cambeo”, quizá en atención a la forma de pronunciar la palabra “cambio” por los habitantes de las zonas altas, de origen sobre todo indígena

El “cambeo” se da “cara a cara”, pues es fundamental para la gente conocerse y reconocerse entre sí, así como identificar los cursos de la mercancía que se intercambia. Se utiliza para este fin el espacio que circunda el mercado de la cabecera cantonal, pues así se cumple con otro elemento ritual que es el de la práctica en el lugar adecuado.

Los productos que se intercambian, por el lado de las zonas intermedias y altas del cantón, son granos y tubérculos que se utilizarán para elaborar la fanesca, entre ellos, fréjol, alverja, habas, choclo, chocho, mellocos y papas; por otro lado, los productos de las zonas bajas que se intercambian son :tomate, aguacate, yuca y frutas como hobos, plátanos, granadillas y papayas.

El trueque es una experiencia familiar que precediendo a la preparación de la fanesca en Semana Santa, congrega a todos los miembros de la familia ampliada en los preparativos y acopio de productos agrícolas para llevarlos a intercambiar por otros, ya sea desde el viernes por la

tarde o más adelante según la disponibilidad de tiempo de los participantes.

Esencialmente, este intercambio está determinado por dos elementos: por un lado el interés que cada individuo o familia tiene en el producto del otro, un interés que se satisface a través del trueque, y por otro el deseo de salir de productos excedentarios que en ocasiones encuentran dificultad de ser vendidos en el mercado, ya sea porque existe gran producción en la zona o porque su valor comercial es muy reducido.

En el trueque algún tipo de regateo tiene lugar, pero al final impera el interés por el intercambio al que se suma el carácter ritual – religioso que esta práctica tiene para los participantes en esos días. Este carácter ritual – religioso es la manifestación del sincretismo entre las prácticas ceremoniales prehispánicas que parecen tener alguna presencia en la actualidad, y el aporte que ha hecho la Iglesia Católica en la valoración de ciertos actos, sobre todo en determinadas fechas del calendario cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERLINI Luca y SABOURIAN Hamid. “Algunas notas sobre la economía del trueque, dinero y crédito”, en Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas. Biblioteca Abya-Yala No 38. Quito. 1996

ALBERTI y MAYER (compiladores), Reciprocidad e intercambio de los Andes peruanos. Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

ALMEIDA, V. José, “Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso”, en Campesinos y haciendas en la sierra norte, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 30. 1981.

APPADURAI, Arjun. *Commodities in Cultural Perspective*. Edited by Arjun Appadurai; University of Pennsylvania, Cambridge University Press, Cambridge, New York. 1988.

BORCHART DE MORENO, Cristiana, *La Audiencia de Quito. Aspectos Económicos y Sociales (Siglos XVI –XVIII)*, Colección Pendoneros, Banco Central del Ecuador, Quito, 1998.

BORJA, Antonio y ORDÓÑEZ DE CEBALLOS, Pedro. *Documentos para la historia de Pimampiro*. Colección “Tahuando” No. 30. Casa de la Cultura Ecuatoriana “núcleo Imbabura”. 2003.

CAILLAVET, Chantal. "Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador", Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Tomo XII, No. 3-4. 1983

DELER, Jean Paul, El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas Claves, Quito, CEDIG. 1983.

ECHEVERRÍA, José, Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica. Serie I. Perspectiva Histórica, Volumen 1. Colección Otavalo en la Historia. Universidad de Otavalo e Instituto Otavaleño de Antropología Editores. 2004.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo. Amaru Editores. Lima. 1997.

FARGA, María Cristina. "Semiproletarización y estrategias de reproducción campesina: el caso de una comunidad de ex-huasipungueros de la provincia de Imbabura", en Campesinos y Haciendas de la Sierra Norte, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 30. 1981.

GODELIER, Maurice. Racionalidad e irracionalidad en economía. Siglo XXI Editores S.A., México. 1976.

GUERRERO, Andrés. Haciendas, capital y lucha de clases andina. El Conejo, Quito. 1983.

GUEVARA, Darío, Las Mingas en el Ecuador. Origen, tránsito, supervivencia. Quito: Ed. Universitaria. 1975.

HUMPHREY Caroline y HUGH-JONES Stephen. "Introducción: Trueque, intercambio y valor", en Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas. Biblioteca Abya-Yala No 38. Quito. 1996.

HUGH-JONES Stephen. "Los lujos de ayer, las necesidades del mañana: el negocio y el trueque en el Noroeste de la Amazonía", en Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas. Biblioteca Abya-Yala No 38. Quito. 1996.

IEAG (Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía), Pusir, Una comunidad de cultura negra en el cañon de El Chota, Informe No. 2, Quito, Instituto Nacional de Previsión. 1953.

MORA, José y RIVERA, Freddy, “Las comunidades indígenas de Otavalo: la problemática de su situación”, en *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis*, CAAP, Quito, 1984.

NARANJO, Marcelo. *La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo V Imbabura*. CIDAP. 1988.

OBEREM, Udo, “EL acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)”, en *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Otavalo, OIA, Pendoneros No. 20. 1981.

PONCE DE LEÓN, Sancho de Paz. *Relación y Descripción de los Pueblos del Partido de Otavalo-1582*. Colección “Tahuando” No. 34. Casa de la Cultura Ecuatoriana “núcleo Imbabura”. 2003.

RIVAL, Laura. “Locating Power in the Market: Anthropological Contributions to the Study of Food Trading”. *Forthcoming* (eds) H. Bernstein & Mac. Conitos. 1994.

SALOMON, Frank. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 10. 1980.

SAHLINS, Marchall. *Economía de la Edad de la piedra*. Colección Manifiesto, Serie Antropología, Akal Editor, Madrid. 1977.

THOMAS Nicholas. “La dinámica cultural del intercambio periférico”, en *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Biblioteca Abya-Yala No 38. Quito. 1996.

VISIÓN PANORÁMICA DE LA ARTESANÍA TEXTIL DE OTAVALO

Hernán Jaramillo Cisneros
Instituto Otavaleño de Antropología

Hay, sin duda, una profunda crisis en la artesanía textil de Otavalo, la más importante ocupación productiva y comercial de los indígenas de la región. El oficio tiene antecedentes prehispánicos, se mantuvo durante el período colonial con la instalación de obrajes; tanto en lo que hoy constituye la zona urbana de la cabecera cantonal, cuanto en sus alrededores, ha sido actividad generadora de un sinnúmero de puestos de trabajo, se ha constituido en la base del progreso y bienestar entre quienes, sobre todo en los últimos años, se han dedicado, más que a la producción, al comercio de artículos de gran demanda dentro y fuera del Ecuador.

Lo artesanal

Hasta la Revolución Industrial del siglo XIX, la humanidad satisfacía gran

parte de sus necesidades materiales – vestidos, útiles de caza, de trabajo, de guerra, utensilios de uso doméstico, etc.- mediante procesos de trabajo en los cuales la intervención de las personas, con o sin la ayuda de herramientas manuales, era determinante. Para la época actual se considera característica fundamental de la actividad artesanal “la preeminencia del trabajo humano –aunque se hayan mecanizado algunas fases del proceso productivo- y la huella personal y diferencial del artesano en el producto final” (Laorden et al., 1982:6-7).

La *Enciclopedia Encarta* define la artesanía como el “conjunto de las artes realizadas total o parcialmente a mano, que requiere destreza manual y artística para realizar objetos funcionales o decorativos”. Su definición va más allá: “Se trabaja en el hogar, con un equipo mínimo, o en talleres con instrumentos y materiales más costosos”. Continúa: “La artesanía es tan antigua como la humanidad. Si bien en un principio tenía fines utilitarios, hoy busca la producción de objetos estéticamente agradables en un mundo dominado por la mecanización y la uniformidad. Entre las técnicas artesanales más antiguas figuran la cestería, el tejido, el trabajo en madera y la cerámica. Casi todas las técnicas artesanales que hoy se practican tienen cientos o miles de años de antigüedad. La artesanía constituyó la base de la economía de Europa hasta la revolución industrial, en el siglo XIX.

Sin embargo, los artesanos desaparecieron prácticamente con el nacimiento de la producción en serie...”.

La *Enciclopedia Salvat* enfoca la artesanía como un “modo de producción basado en el trabajo transformador de materias primas, realizado por lo general por cuenta propia y en pequeñas unidades”. Analiza la artesanía desde el punto de vista de la economía y lo hace en los siguientes términos: “se caracteriza por el bajo grado de división del trabajo y por la habilidad profesional de los productores, conseguida gracias a un largo aprendizaje y aplicada sin ayuda de máquinas o con la ayuda de estas solo en pequeña escala...”

América Indígena, publicación del Instituto Indigenista Interamericano, en un número dedicado a las artesanías (1981:190), agrega otros datos relacionados con esta actividad: “La fabricación manual de objetos, que es la esencia de la artesanía, responde a condiciones históricas de sociedades pre-industriales que, por diversas razones, han logrado persistir hasta nuestros días. El artesano elabora con instrumentos simples pero con complejas técnicas manuales que requieren de gran habilidad y que son adquiridas por aprendizaje, el objeto cuya funcionalidad es manifiesta por conocer él los fines utilitarios, sociales y culturales que ese objeto ha de tener en manos del usuario”.

En un análisis sobre las artesanías mexicanas, que bien puede aplicarse a

la generalidad de las artesanías latinoamericanas, Victoria Novelo (1981:198) dice: “Fueron las sociedades europeas feudales las que dieron lugar a la existencia del artesano clásico, es decir, toda una capa social de especialistas en diferentes oficios que producían para el resto de la sociedad los objetos necesarios y de lujo”. Añade: “La producción descansaba en el trabajo manual y el uso de instrumentos de trabajo auxiliares solo podían ser útiles en manos de quien los sabía utilizar”.

Una serie de interrogantes sobre lo que es la artesanía expone Anath Ariel de Vidas (2002:10): “¿Se trata de una obra artística o simplemente de una creación plástica en el contexto de una sociedad no industrial? ¿De un trabajo manual cualquiera o, en el contexto latinoamericano, de una creación prehispánica que se repite hasta nuestros días? La existencia de la artesanía contemporánea plantea varias preguntas: ¿cuáles son las razones por las cuales la artesanía se mantiene o hasta se desarrolla, mientras que sus formas de producción parecen arcaicas y, aparentemente, deberían desaparecer en el proceso de modernización que va penetrando en los Andes?, ¿por qué no sustituyen sistemáticamente los productos industriales a los artesanales?” Para responder a estos cuestionamientos, la autora analiza el fenómeno desde varios puntos de vista: “...el enfoque culturalista enfatiza el producto popular, utilitario,

elaborado con técnicas artesanales, manuales, ligado a un cierto simbolismo y destinado a un mercado local y rural, en el caso de no producirse para el autoconsumo. Los folkloristas, por su parte, exaltan la artesanía como la emanación de un patrimonio cultural inmutable. En cambio, el enfoque economicista ve una producción nacida de la necesidad material de un grupo social tradicional en respuesta a una demanda proveniente de la sociedad global. Sin embargo, aparte de los aspectos culturales, folklóricos y económicos, las artesanías igualmente presentan aspectos históricos, sociales e ideológicos...” Finaliza con esta reflexión: “...la artesanía puede considerarse según diferentes puntos de vista: para los productores, se trata de una ocupación económica que combina una tradición artesanal y los imperativos del mercado; para los consumidores, de una manifestación cultural indígena que responde a una búsqueda de exotismo nacida de una necesidad de alteridad; finalmente, para los intermediarios que la hacen circular, no es más que un medio de sacar provecho de esa interacción. Estas diferentes perspectivas se mezclan parcialmente para formar el conjunto del proceso de producción, circulación y consumo de la artesanía contemporánea”.

La Primera Reunión Técnica de Artesanías y Artes Populares, llevada a cabo en México en 1973, luego de varias consideraciones acerca de la im-

portancia de esas actividades y de sus contenidos de orden cultural, artístico y tecnológico, definió la artesanía en los siguientes términos:

“Artesanía, en su sentido más amplio, es el trabajo hecho a mano, o con preeminencia del trabajo manual cuando interviene la máquina. En el momento en que la máquina prevalece, se sale del marco artesanal y se entra en la esfera industrial”.

Este es el marco conceptual del presente artículo, aunque no podemos desconocer el componente cultural que implícitamente comportan estas manifestaciones de la creatividad, al igual que la experiencia que se acumula a través del tiempo, la que se trasmite de una generación a otra.

Los antecedentes

Las primeras referencias sobre el trabajo textil de los indígenas de Otavalo son proporcionadas por los cronistas y funcionarios coloniales. Así, el corregidor Sancho de Paz Ponce de León dice en su *Relación* de 1582: “Los tratos que hay entrellos es hacer mantas de algodón y venderlas por oro a españoles y a indios para pagar sus tributos”. Justamente, el pago de tributos a las autoridades peninsulares dio origen al establecimiento de los obrajes. Según Fernando Silva Santisteban (1964:17): “*como un antecedente americano de*

los obrajes consideramos la costumbre que tenían los encomenderos de exigir el tributo a falta de moneda, en ropas e hilaturas. La tasa se hacía en hilo, algodón, ropa de algodón, alpargatas, etc.” Para Javier Ortiz de la Tabla (1977:472) “el obraje como unidad de producción aparece desde los primeros momentos de la colonización. Supone una adaptación del sistema productivo europeo, en manufactura textil, a las condiciones socioeconómicas y demográficas americanas. Y aparece condicionado por dos factores fundamentales: la taciturna política económica de la metrópoli y la imposición colonial como reacción a aquella”. Robson Brines Tyrer (1988:96), en cambio, señala que “los orígenes de los primeros obrajes son oscuros, pero parece que datan de la década de 1560, cuando la producción de oro había comenzado a disminuir. Este fue un hecho importante para el desarrollo de la industria textil, ya que los colonizadores se vieron forzados a buscar por otros lados sus ingresos en metálico”.

Aquiles Pérez (1947:172), en su estudio sobre las mitas en la Audiencia de Quito, considera que la instalación de los obrajes fue posible porque así se aprovechaban “las ya conocidas y muy ejercitadas ocupaciones indígenas relacionadas con la tejeduría. En este oficio no eran novatos; sabían hacer los suyos para sus vestidos; manufacturaban los que ofrecían para vestidos de caciques y mandones; conocían los secretos de una firme tin-

torería...” Este autor enumera la serie de productos que se hacían en los obrajes, que “como verdaderas fábricas y centros de concentración de crecido número de mitayos, producían artículos cuya materia prima podía ser industrializada en el interior de una habitación. Por tanto, dichos centros manufactureros entregaban 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 con el salitre; cordobanes, baquetas, pergaminos de cueros”.

Manuel Miño Grijalva (1984:44) señala que “el obraje fue una unidad de producción cuya característica esencial fue la elaboración de tejidos de lana realizados por una fuerza de trabajo *concentrada* en el interior de una estructura física construida o adaptada para el efecto. En la Real Audiencia de Quito el obraje... fue rural e integrado a los pueblos de indios o a las haciendas...” Miño indica, además, las innovaciones introducidas por los españoles en los obrajes: “especialización y división del trabajo –cardado, hilado, tejido, batanado, etc.- y una renovación de los medios técnicos de la producción –pails para el teñido, batán, cardas y los mismos telares- en relación al modo de producir indígena”.

Para Tyrer (ibid:91) “los obrajes eran fábricas especializadas en producción a nivel comercial y su carácter era dife-

rente de las actividades textiles domésticas o artesanales”.

Uno de los obrajes más importantes del período colonial fue el **Mayor de Otavalo**, establecido por los encomenderos a finales del siglo XVI; otro obraje importante, localizado en Peguche, fue fundado por la Corona –en 1613 según Tyrer, o en 1622 según Ortiz de la Tabla-. Los dos fueron muy rentables, operaron en forma eficiente y rindieron grandes utilidades, razones suficientes para que su administración estuviera reservada, generalmente, a un español peninsular.

Informaciones de Javier Ortiz de la Tabla (ibid:483) permiten apreciar el constante crecimiento del obraje antiguo de Otavalo, que contaba “con unos cincuenta indios a fines del XVI; en 1620 se habían incrementado hasta 260, llegando a 498 en 1680. Igual ocurría con el de San José de Buenavista...”

Robson Brines Tyrer (ibid:103) deja ver que “los obrajes de comunidad se especializaron en la producción del paño azul, el textil de mejor calidad que exportaba Quito... Solo Otavalo que funcionaba de manera más eficiente producía un promedio de 20.000 varas por año entre 1666 y 1672”. El obraje de **San Joseph de Buenavista de Peguchi**, al igual que el resto de obrajes de comunidad “se especializó en la fabricación de paños, con una amplia variedad de ellos, en cuanto a color, calidad y costo, para

lo cual las ordenanzas se encargaron de proporcionar especificaciones precisas. Para determinar la calidad, las ordenanzas exigieron la manufactura de paños veintidocenos ‘de 21.200 hilos de fino a fino’, prohibiendo la realización con un número mayor o menor”. A pesar de ello se fabricaron con un número superior, así lo confirma el siguiente testimonio: “en ese tiempo (1680) son los paños tan finos, que compiten con los de Segovia y las bayetas de Inglaterra”, según Rocio Rueda Novoa (1988:92).

En 1802, Francisco José de Caldas (1933:42-46) realiza una minuciosa descripción de lo que es un obraje, enumera las tareas que realizan quienes allí trabajan, los productos que se manufacturan, las herramientas que se emplean, las condiciones de trabajo, etc. La sala de hilatura, dice, “es un gran salón, siempre oscuro, desaseado y feo. No le dan luz sino por lo alto del techo, y ésta escasa, para impedir que por ella roben la lana o hilados los indios. Estos infelices están encerrados en gran número en estos salones horrorosos y sin ventilación, donde se percibe un hálito hediondo, semejante a las enfermerías de un hospital”. Caldas pudo apreciar que en los obrajes del norte de Quito “ni se hila ni se teje otra cosa que lana y que no se conocen sino dos clases de tejidos, el sencillo de dos lizos y el de cuatro lizos, que llaman estameña. Con el primero forman la bayeta, paño y bayetón, y con el segundo la jerga y el sayal”. Al tiem-

po de la visita de Caldas, en la región funcionaban cuatro obrajes: **Peguche, Pinsaquí, Laguna y Otavalo.**

Valiosa información sobre los productos elaborados por los indígenas de Otavalo la da Christiana Borchart de Moreno (2007:190), quien reproduce lo que al respecto opinan, en 1808, José de Aibar y Albuja y Manuel de Peñaherrera: “Los indios sueltos establecidos en la tierra de repartimiento libres de gañanería son muy útiles al Estado porque son muy laboriosos y hábiles en la manufactura. Estos tejen lienzos, macanas, damascos, ponchos, puntas finas, encajes, pegadillos, nevados, fajas, borlones, discursos, todo de algodón, y la mantelería tiene aprecio aun entre los hombres ricos y señores de la mayor distinción. Las mujeres hilan sin cesar; pues se nota que aún hallándose con otras ocupaciones al campo, no dejan de tirar la hebra y los maridos tejen las piezas que expresan...”

El obraje de Peguche se transformó en una fábrica, puesto que su dueño, José Manuel Jijón y Carrión, adquirió maquinaria en Europa “para abrir la lana, cardarla e hilarla, como también para perchar, tundir, escobillar y prensar los tejidos que después de estas operaciones tienen el nombre de paños”. La fábrica comenzó a trabajar en 1840 y fue trasladada al valle de Los Chillos en 1851, donde tomó el nombre de Chillo Jijón, la cual cerró definitivamente en 1975 (Muratorio, 1986:531-43).

Mientras la fábrica funcionaba en Peguche, fue visitada por Friedrich Hasaurek (1933:296-7), quien manifiesta que allí “se manufacturan piezas de lana, tales como bayetas, ponchos, *jergas* y chales (estos chales son pintados de rojo, amarillo, azul o café, siendo el primero el que tiene más demanda); también se fabrica lana para abrigos, pantalones, chalecos, alfombras, etc.” Manuel Villavicencio (1984:306), en su *Geografía*, publicada en 1858, da alguna información acerca del trabajo textil de la región de Otavalo: ““En este cantón se conservan aún los antiguos obrajes de *Peguchi* y *Pinzhaquí* donde se fabrican muchas bayetas ordinarias para la exportación a la Nueva Granada; en Peguchi se ha montado fábricas y máquinas para tejidos de lana, pero ahora solo se hace uso de algunas prensas para otros géneros. La industria principal de los habitantes consiste en ponchos de algodón, de seda y de lana finos; en chales finos de bellos colores, en encajes bordados, tocuyos finos, y muchos tejidos...” A comienzos del siglo XX, según datos del padre Amable Herrera (1909:298), “en el obraje de Peguche... se trabajaron ciento veintiún cabos, entre jerga y bayeta, con un número de seis mil doscientas sesenta y ocho caras; treinta y nueve piezas de piso de costal, con dos mil trescientas ochenta y dos varas; veinticuatro frazadas, y varios pisos de lana y algodón”. Es el mismo padre Herrera quien dice que a la fecha de publicación de su Monografía, en

1909, “se conservan todavía los obrajes del coloniaje en las haciendas Pinsaquí y Perugachi”.

Borchart de Moreno (ibid:190) señala al asiento de Otavalo y al pueblo de Cotacachi como los lugares que se distinguían por su trabajo textil. Sin embargo, indica que “a comienzos del siglo XIX los obrajes del corregimiento ya no tenían la importancia que habían tenido doscientos años antes, pero la producción artesanal de la población indígena de ambos asentamientos era una de las características más importantes de estos dos poblados”.

Muestra de que el trabajo textil siempre fue importante en Otavalo es que la fábrica de *Peguche*, transformada en Chillo Jijón, como ya se indicó líneas arriba, y la fábrica *San Pedro* son pioneras de la industria textil en el país: la primera en el trabajo de tejidos de lana, y la segunda, inaugurada en 1858, en la producción de hilos y telas de algodón. Posteriormente, a comienzos del siglo XX, se instalaron las fábricas *La Joya*, de tejidos de algodón, ya desaparecida, y la *San Miguel*, de tejidos de punto, que funciona todavía.

Un criterio que resume el pasado y el presente relacionado con el trabajo textil es expresado por Joseph B. Casagrande (1976:100) en los siguientes términos: “Hay evidencias que los indios de Otavalo eran especializados en

tejidos aun antes de la conquista y, hasta que ellos fueran declarados fuera de la ley, los tejidos en los talleres llamados obrajes (talleres en los cuales el trabajo era forzado) eran tan famosos como los productos de la actual industria de tejidos. Es notable, justo y un poco irónico que los otavaleños han podido agregar a su propio beneficio sus habilidades aprendidas en las escuelas arduas de los obrajes. Y, precisamente, las comunidades donde florecieron los obrajes, hoy en día, son las más conocidas por sus tejidos”.

La situación hasta finales de la década de 1950

En las primeras décadas del siglo XX, el trabajo textil en los talleres indígenas congregaba a toda la familia: hombres, mujeres, ancianos y niños cumplían tareas determinadas por la costumbre. En ciertas zonas del cantón seguían vigentes el hilado con el huso hecho con una caña de sigse y el telar de cintura; en otros lugares, en cambio, se empleaba el torno de hilar y los telares de pedales que introdujeron los españoles. La producción se orientaba al autoconsumo y solo los pequeños excedentes se vendían en el mercado de Otavalo.

Un autor anónimo, en 1928, aporta los siguientes datos sobre el trabajo textil en el cantón Otavalo: “Cada parcialidad muestra un aspecto de su labor especial. Pinsaquí, Ilumán, Quinchuquí, Pegu-

che, Pucará, Agato y Carabuela se distinguen por los afamados tejidos de lana que elaboran en sus telares (ponchos, cobertores, bufandas, chalinas, casimires, bayetas)... Los indios de las parcialidades de San Juan y Asama tejen las *macanas* y los ponchos de algodón y las fajas en las cuales hay que admirar caprichosos dibujos decorativos”.

Como antecedente a la serie de cambios que se producen en la década de 1960, podemos citar el tejido de casimires en varias comunidades de tejedores, especialmente en Peguche, producto que se destinaba exclusivamente a clientes de fuera de la comunidad.

Este trabajo fue hecho, en sus inicios, por los tejedores de Ilumán Pedro Cáceres y José Cajas, por pedido del administrador de una hacienda, quien proporcionó, como muestrario, un pedazo de casimir inglés. Una vez cumplida la encomienda, ellos siguieron tejiendo casimires que tuvieron muy buena acogida en el mercado, por lo que pronto se instalaron nuevos talleres en Ilumán, Quinchuquí, Peguche y Agato. Comerciantes otavaleños ofrecieron su producto en todo el país, luego en Colombia, “incluso un indígena otavaleño, buscando nuevos mercados, ofreció sus telas en Caracas...” (Buitrón, 1952:7).

En 1949, auspiciada por el gobierno del presidente Galo Plaza, una misión de indígenas otavaleños –Rosa Lema,

su hija Lucila Cajas y su primo Daniel Ruiz- viajó a los Estados Unidos a fin de promocionar nuestro país en el campo turístico. “Rosa Lema es sobre todo y ante todo una buena comerciante de artículos de manufactura indígena y Daniel es un experto tejedor” dice Aníbal Buitrón (1951:271). Si bien así se promocionó el Ecuador, también Otavalo resultó beneficiado en la línea textil, puesto que anteriormente Rosa Lema fue la principal informante de Elsie Clews Parsons en la investigación que realizó en Peguche, en la cual da a conocer el trabajo textil de ese sector.

El viaje de esa misión abrió el camino para que otros indígenas otavaleños fueran a diversos países de América, primero a Colombia y Venezuela, luego a Perú, Chile y Brasil, sea para comercializar sus tejidos o para radicarse en esos lugares, donde instalaron sus talleres artesanales, demostraron sus habilidades y dieron a conocer las tradiciones de Otavalo.

A pedido del presidente Galo Plaza, el Instituto de Asuntos Interamericanos de la Embajada de los Estados Unidos, a través del programa denominado *Punto IV*, destinado a brindar asistencia técnica para el desarrollo, creó el *Centro Textil de Otavalo* en 1951. Su propósito fundamental fue mejorar la calidad de los casimires indígenas, para lo cual desarrolló las siguientes acciones: “mejorar el lavado de la lana, para eliminar la

grasa y el mal olor de la fibra; aumentar el número de hilos en los tejidos, para hacerlos más tupidos y de mejor calidad; utilizar colorantes naturales para el teñido de los hilos de lana, con el fin de obtener colores más firmes y de matices naturales; introducir nuevos telares, más anchos, para producir casimires con mayor demanda en el mercado". En el Centro Textil se instaló una sección para el tejido de alfombras y un taller de carpintería para la producción de los nuevos modelos de telares.

En agosto de 1954, el Centro Textil de Otavalo participó en la Segunda Exposición Nacional de Artes Manuales organizada por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, allí obtuvo el Primer Premio con Mención Especial por la presentación de una serie de artículos: casimires, chales, telas para cortinas y manteles, telas para vestidos de mujer, etc.

Raúl Salinas (1954:315) analizó de esta manera la situación de las artesanías ecuatorianas de aquellos tiempos: "estas labores se han manifestado hasta hace poco como una 'industria' casera, sin organización, sin orientación coordinada, ni artística, ni económica; y ello ha ocurrido aun en Otavalo, donde la producción es notable y sus telas han llegado a ser reconocidas fuera del Ecuador". Este comentario abrió un espacio de polémica, que se dio en las páginas de *América Indígena*, puesto que al artículo de Salinas respondió el

Director del Museo de Artes e Industrias Populares de México, Daniel F. Rubín de la Borbolla (1955:70-71), quien opinó sobre "los ensayos para fabricar cosas extrañas, como los casimires otavaleños, resultan siempre en un fracaso técnico y económico, porque no pueden competir en calidad y precio con los de fabricación mecánica, importados del extranjero". Pero Rubín de la Borbolla coincidió con Jan Schreuder y con Raúl Salinas en "una crítica justa y severa del Programa del Punto 4° del Centro Textil de Otavalo, que con técnicas y diseños importados trata de enseñar a los indígenas a fabricar chucherías sin valor alguno".

El Centro Textil, que funcionó entre 1951 y 1957, no influyó de manera importante en la artesanía textil de Otavalo, básicamente porque entre quienes allí se capacitaban había muy pocos indígenas, que al retornar al trabajo en sus talleres no aplicaron los conocimientos adquiridos, puesto que en Peguche ya no se tejían casimires y los demás tipos de tejidos que aprendieron a elaborar no tuvieron mayor demanda en el mercado.

El Centro Textil de Otavalo dejó dos publicaciones relacionadas con la actividad: *Texto de tejidos en telar*, donde el capítulo más importante es el que explica la "Manera de sacar los enlazados y movimientos de pedales del libro *A handweaver's pattern book* de Marguerite Porter Davison", manual del cual se tomaron los diseños de tejidos que allí

se hacían; y, Compendio de las clases dictadas en el Centro Textil de Otavalo, el cual tiene capítulos sobre diversos asuntos: fibras textiles, conocimiento de la lana, lavado, blanqueo, teñido con vegetales, teñido con anilinas para lana y paja toquilla. El tema en el que se pone mayor atención es el relacionado con el teñido con colorantes naturales que, excepto la corteza del nogal que se ha utilizado de manera tradicional en Otavalo, nunca fueron usados. Los nuevos telares que trataron de introducir, tampoco fueron aceptados por los tejedores indígenas y lo mismo sucedió en el caso de las alfombras.

En un análisis posterior sobre la artesanía textil de Otavalo, Peter Meier (1996:106), al referirse al Centro Textil de Otavalo, señala que los tejedores otavaleños “nunca tuvieron la posibilidad, aunque hubiesen multiplicado por diez su productividad, de entrar a competir con las fábricas nacionales y extranjeras que utilizaban maquinarias modernas. Dadas las condiciones del mercado, el centro textil de Otavalo estaba sentenciado desde el comienzo, no importando cuán impresionados estuvieran los tejedores con sus nuevos telares y técnicas. Para 1950 era más que obvio que la sobrevivencia de los campesino-artesanos dependía de la posibilidad de encontrar nuevos mercados que no estuvieran abastecidos por la producción fabril”. Meier recoge el criterio de Raúl Salinas acerca de “enseñarles e

incentivarles para que produjeran artículos copiados de la producción fabril fue realmente un ‘crimen’”.

En 1954, Jan Schreuder, considerado como “una de las figuras prominentes en el movimiento de rehabilitación de las artes indígenas del Ecuador”, por iniciativa de la Sección de Artes e Industrias del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, y con el auspicio de la Organización Internacional del Trabajo, impartió cursos de diseño y nuevas técnicas textiles en la Casa de la Cultura, en Quito, con el propósito de “entrenar a los artesanos en ciertas actividades para que, a su vez, los entrenados vuelvan a las zonas rurales y se organicen allí pequeños centros bajo la guía de la organización matriz, y que el trabajo producido sea vendido por medio de cooperativas, eliminando así al intermediario que usualmente obtiene mayor provecho”.

Rubín de la Borbolla también criticó el trabajo de Schreuder, que fue respondido así: “Mi experiencia me demuestra que, acaso a que ha sido por décadas un artesano con sentido comercial, el indio otavaleño ha ido perdiendo algo de sus facultades creadoras, que otros indios conservan notablemente porque no se dedicaron, como él, al comercio obligado de sus artículos”.

En los cursos dictados por Schreuder se capacitó a tejedores de alfombras de

Guano, y en lo referente a los indígenas de Otavalo y de Salasaca se puso énfasis en “volver a una técnica para la cual los diseños no son estampados sino tejidos solamente en la trama (técnica que se había olvidado desde el tiempo de los Incas)”. Así aprendieron a tejer tapices los indios de Salasaca y los de Otavalo a adornar, con esa técnica, las prendas denominadas “ponchos motivos”. Igualmente, se capacitó a los artesanos en diseño, tomando los motivos de las piezas arqueológicas y, en el caso de los salasacas, de “los hermosos bordados de sus trajes de fiesta, realizados en series pequeñas de primitivas figuras de aves y animales míticos...” (Schreuder, 1955:159-164).

Estas son las experiencias más importantes hasta finales de la década de 1950, las que no tuvieron mayor trascendencia en la artesanía textil de Otavalo, pues los grandes cambios ocurrieron recién en la década de 1960.

De 1960 en adelante

El empleo de una fibra de origen químico –el orlón– en la mayoría de tejidos artesanales de Otavalo, en lugar de la lana que se utilizaba desde los primeros años del período colonial, es el factor más importante de una serie de cambios que se produjeron a partir de la década de 1960.

Orlon es el nombre comercial de una fibra sintética acrílica lanzada al merca-

do por las firmas *du Pont Co.*, de los Estados Unidos, y *du Pont Co. of Canada*; después aparecieron otras, con diferentes nombres comerciales, producidas en varios países, especialmente en Japón. Esta fibra es de tacto caliente y suave, tiene aplicación en vestuario, los tejidos son duraderos, de fácil lavado, no encogen, son resistentes al sol, a las polillas y a las bacterias, características que constituyen importantes ventajas sobre la lana; en cambio, se considera como desventaja su facilidad para acumular electricidad estática, posiblemente perjudicial para la salud.

El uso del orlón se generalizó en la región de Otavalo y determinó la ruptura de una tradición en la producción de tejidos: la división del trabajo, que establecía quiénes –en el seno de la familia– debían realizar cada una de las fases, desde la obtención de la lana hasta el acabado de la tela.

Con la facilidad de adquirir hilos industriales, los niños, las mujeres y los ancianos, que se encargaban de retirar las impurezas, lavar, cardar e hilar la lana, quedaron desocupados o pasaron a realizar otras tareas. El hombre, quien siempre debía urdir y tejer, siguió dedicado a lo suyo.

Al finalizar la década de 1960, varias fábricas de Quito renovaron su maquinaria obsoleta; esta circunstancia fue aprovechada por algunos artesanos

tapices, en la década de 1960, eran los únicos tejidos adornados con una serie de motivos que revelan, no solo una gran creatividad, sino también el dominio del tejido con hilos complementarios. El estudio dejó ver la experiencia que los tejedores acumularon a lo largo de los años y que transmitieron de una generación a otra. Las fajas producidas de forma industrial, con hilos de mejor calidad, son ahora preferidas por las usuarias de la prenda, en perjuicio de las elaboradas por los artesanos tradicionales quienes, por la poca demanda de sus tejidos, deben abandonar el oficio y dedicarse a otras actividades más rentables.

Una especialización que se mantiene en el área de Otavalo es la producción de bufandas de lana, tejidas en telar de cintura en la comunidad indígena de Cotama; la cantidad de estas prendas que se ofertan en el mercado es muy baja y no ha sido afectada por el cambio en las formas de elaboración de los tejidos otavaleños.

Un producto textil relativamente nuevo y de gran aceptación en el mercado turístico de Otavalo es el de las *manillas*, angostas cintas hechas con hilos de colores, de más o menos un centímetro de ancho, que originalmente se hacían cruzando y anudando los hilos de la urdimbre y que ahora se tejen en telar de pedales. En todo caso, la forma de producción es artesanal.

En 1965, los voluntarios del Cuerpo de Paz organizaron en Mira, provincia

del Carchi, una cooperativa de mujeres dedicadas al tejido de suéteres de lana; el abastecimiento de hilos lo hacían los indígenas de Carabuela, lugar cercano a Otavalo, quienes tenían gran experiencia en hilar en el torno, como actividad tradicional de su comunidad. Después de un tiempo de abastecer con hilos a las artesanas de Mira, varios jóvenes de Carabuela aprendieron a tejer y fueron ellos quienes pasaron a competir con quienes se iniciaron en el oficio. Muy pronto el tejido de suéteres con agujones se volvió actividad tan importante como el hilado de lana, pero por su baja productividad y para satisfacer la creciente demanda del mercado local y para la exportación, se utilizaron hilos industriales, lo cual se mantiene en la actualidad. Es de anotar que el tejido ya no se hace con agujones sino utilizando pequeñas máquinas rectilíneas, con lo cual ha desaparecido otra forma de producción artesanal.

Acerca de la comercialización

Tan antiguo como la producción de tejidos en el área de Otavalo ha sido su comercio. Frank Salomon (1980:164) menciona a un numeroso grupo de gente dedicada al comercio, a quienes denomina “grupo elite de especialistas, llamados *mindaláes*”. Chantal Caillavet (2000:260), señala que “los documentos etnohistóricos atribuyen la prosperidad económica de la etnia otavalo en el siglo XVI a sus ‘muchos indios mercaderes’

”, pues según los datos que aporta a su estudio “algunos yndios ay myndalae que vienen a esta cibdad (= Quito) y van a la provincia de los pastos y a los tiangues a rescatar y estos myndalae estan ricos porque llevan algodón e coca e mantas de una parte a otra”.

El espacio colonial del virreinato peruano durante el período de 1540 a 1660, aproximadamente, estuvo ligado al despegue y apogeo de la región minera de Potosí y llegó a constituir una de las grandes zonas económicas en las que estaba dividida la América española. En ese período, la producción textil permitió que la Audiencia de Quito pudiera insertarse en el concierto comercial interregional del Virreinato de Lima. “Para fines del siglo XVI, Quito se habría constituido en una ciudad comercial importante dentro de la red del comercio andino. Esta actividad permitió la conformación de un sector mercantil vinculado a la comercialización de los ‘paños de la tierra’ y la distribución de efectos de Castilla. En esta actividad se desarrollaron una serie de actores. En el nivel más alto se habrían situado aquellos grandes mercaderes cuyas carreras estaban asociadas a la venta de textiles en Lima y a la compra de géneros de Castilla para venderlos en Quito. Una trayectoria exitosa les habría convertido en una especie de mercaderes mayoristas, que consolidaron su situación en base a importantes vinculaciones establecidas con encomenderos,

productores en general y autoridades” (Soasti, 2004:47-49).

Para Tyrer (ibid:215-216), el mercado de exportación de textiles en el período colonial estaba orientado hacia dos regiones separadas: 1) Lima y puntos hacia el sur; y 2) el norte de Quito hasta las regiones mineras y ganaderas de Nueva Granada; en el mercado peruano predominaban los paños, mientras en el mercado norteño los principales productos eran las bayetas y jergas. “La producción artesanal urbana constituía una fuente importante de abastecimiento del comercio del norte, ya que la mayor parte de los tejidos rústicos hechos para la exportación eran comprados por comerciantes de la ciudad de Quito. Esta situación cambió, de alguna manera, en el siglo XVIII cuando los grandes obrajes cambiaron su producción de paños a bayetas para satisfacer el mercado colombiano”.

Específicamente para la región de Otavalo, a fines del siglo XVII sus dos más importantes obrajes, el Mayor de Otavalo y el de Peguche, producían más de 200.000 varas de tejidos por año. Para 1754, según Juan Pío Montúfar (1894:176) se enviaban “muchos de aquellos tejidos... a las provincias de Popayán, Chocó y Barbacoas, y en todas pagan los correspondientes reales derechos”.

Una escritura de 1625 permite conocer acerca de una venta de tejidos por

parte de Diego Ramírez y Floriano, arrendatario del obraje de comunidad de Otavalo. Con destino a la Ciudad de los Reyes –Lima-, don Diego Francés de Fuentes llevó “seis mil ciento veinte y ocho varas de paños, y más cuatro arro-

bas y media de pabulo y un mil cincuenta y cuatro varas de xerga en que van aforrados los dichos paños y ciento veinte y cuatro lias con que van liados y un mil y quinientos patacones para gastos de viaje”. La mercadería era la siguiente:

43 paños azules que hacen	2.085 ½ varas	
8 paños más que hacen	383 ½	“
6 paños verdes que tienen	297 ½	“
4 paños morados que tienen	190 ½	“
8 paños lilas que tienen	405 ½	“
5 paños frailescos que tienen	253 ½	“
4 paños de color rosado que tienen	199	“
6 paños arenados con	306	“
4 paños acanelados con	205	“
4 paños plateados con	203 ½	“
6 paños florentinos con	299	“
4 paños flor de ballaje con	203 ½	“
5 paños aceitunados con	253	“
2 paños color leonado con	99	“
8 paños color peñas con	402	“
4 paños aceitunados con	199	“
2 paños color almendra con	100	“
1 paño negro con	43	“

6.128 varas

La escritura pública dice que Diego Fuentes se comprometió a vender estos paños a los mejores precios que hallare, no dando al fiado sino al contado, y obligándose a ir “a la dha ciudad y no a otra parte y lo procedido de toda la

venta traerlos encaxonados a la ciudad de Quito o a este pueblo de Otavalo y si fuere necesario registrar todo el dinero que truxere vendidos los paños, pabulo, sogas y lias lo haga a lo que mas convenga conforme se acostumbre en

el tiempo que se hallare el dicho Diego Fuentes en la Ciudad de los Reyes todo lo cual y lo suso declara va por cuenta y riesgo de Diego Ramirez, en cuyo favor se otorgó esta escritura y me obligo yo el dho Diego Fuentes de dar quenta con pago a esta leal y verdadera por la cual y mi simple juramento...”

El obraje Mayor de Otavalo “que se hallaba bien situado para el comercio con Nueva Granada, produjo paños hasta su clausura en la década de 1710” (Tyrer, *ibid*:232). Muratorio (*ibid*:543) deja ver la importancia del mercado colombiano para los productores de Otavalo, cuando informa que la fábrica de Peguche, trasladada al valle de los Chillos en 1851, conservó en la planta original el tejido de bayetas, para satisfacer la demanda de la provincia de Imbabura, al igual que el mercado de Pasto y Popayán.

“La desaparición de los obrajes debilitó, pero no eliminó, la producción textil en Otavalo. Algunos de los trabajadores textiles consiguieron telares de pedal –cuyo uso había sido restringido a los obrajes- y, en sus casas, empezaron a tejer telas producidas anteriormente en los obrajes. También aprovecharon las viejas rutas comerciales y, además, consiguieron nuevos mercados tanto en Colombia como en el Ecuador. Poco a poco, se transformaron en empresarios indígenas que continuaron, a su manera, la tradición textil de los tiempos de la colonia”, dice Tanya Korovkin (2002:70).

La experiencia adquirida en las épocas prehispánicas y coloniales hizo del indígena otavaleño un excelente comerciante, actividad que, sin duda, continuó una vez que cerraron los obrajes y siguió produciendo tejidos por su cuenta, aunque los intermediarios blanco-mestizos tuvieron el rol más relevante en el comercio de textiles en el interior del país y, especialmente, en el sur de Colombia. Fredy Rivera Vélez (1988:37-38) dice al respecto: “El interés puesto en la producción de los pequeños talleres (obrajuelos) y la originada a manos de campesinos-artesanos indígenas es relevante pues no [sic] son quienes sustentan en gran parte el flujo comercial hacia Colombia a pesar de la coyuntura desfavorable en las primeras décadas del siglo XIX, motivada por el cierre de las transacciones mercantiles impuestas por el naciente Estado colombiano. Esta situación contribuye a empeorar la frágil condición en que se hallaban los grandes obrajes, muchos de ellos desaparecen al no poder mantener costos elevados de producción y niveles competitivos con textiles elaborados a bajo precio. Subsisten entonces, esos pequeños talleres que incorporan un alto contingente de mano de obra familiar, orientan su producción a las variaciones estacionales del mercado y acarrear sus productos bajo modalidades que burlaban muchas veces los controles aduaneros.” Continúa con esta reflexión: “La población inscrita en este tipo de producción y los terratenientes locales

se verán beneficiados posteriormente al reactivarse oficialmente los circuitos mercantiles con los departamentos suroños colombianos desde 1856, año en que se firma el Tratado de Amistad y Comercio entre ambos gobiernos”.

Un valioso referente de la vida de los indígenas de Otavalo de mediados del siglo XX es el libro *El valle del amanecer*, publicado en 1946; su autor, el antropólogo Aníbal Buitrón, autor de varios trabajos relacionados con las actividades de ese importante grupo humano. En la primera edición en español, en el capítulo *Una economía que cambia* (1971:164), encontramos los siguientes datos: “...indios que anteriormente solo comerciaban con animales y lana, ahora comercian también con telas indígenas. Estos comerciantes compran cantidades de ponchos, chales, bufandas, cobijas y casimires en el mercado de los sábados, para revenderlos en todo el país. Últimamente han cruzado las fronteras del Ecuador hacia Colombia. Llevan sus mercancías a la lejana Bogotá. A miles de kilómetros de sus hogares, no es nada raro ver a estos comerciantes en las ciudades del Norte. Se los encuentra en los portales, en los edificios y oficinas y en las plazas, ofreciendo sus cortes de casimir al público. Sus vestidos blancos de telas de algodón, están siempre limpios bajo sus ponchos; sus cabellos siempre cuidadosamente peinados. Los cortes de casimir están prensados dando la apariencia de finos casimires ingleses”.

Posteriormente, el mismo autor, Aníbal Buitrón (1974:44-45), da esta información: “El radio de acción de los indios se ha ido extendiendo año tras año. Hasta hace poco se podía contar con los dedos de las manos los indios que habían viajado fuera del cantón. En la actualidad son numerosos los que han viajado fuera del cantón. Fuera de la provincia y fuera del país. A los indios comerciantes de Otavalo se les encuentra frecuentemente en los aeropuertos y junto a los hoteles de Lima, Bogotá, Caracas y Panamá. Unas pocas familias indígenas se han radicado con sus pequeños talleres textiles en Colombia, Venezuela, Brasil y Uruguay”.

Joseph B. Casagrande (ibid:100) amplía estos datos, con los siguientes: “Los negociantes (comerciantes ambulantes) se aventuran a tierras tan lejanas como Colombia, Venezuela, Puerto Rico y aun los Estados Unidos para vender sus tejidos y, además, es un grupo conocido, digno de verse en las grandes ciudades y mercados semanales del Ecuador especialmente donde hay turistas. Estos comerciantes llevan a cabo un buen negocio vendiendo ponchos, bufandas, chales y otras prendas similares a los pasajeros y miembros de las tripulaciones de los barcos que atracan en Guayaquil, la ciudad más grande y el puerto principal del Ecuador. Hay una considerable colonia de residentes otavaleños en Bogotá, donde tejen y venden sus mercancías...”.

David Kyle (2001:99), al analizar el comercio de textiles otavaleños, su expansión y problemas, anota: “El crecimiento de la economía textil orientada hacia el exterior ha sido conducida por fuerzas combinadas de expansión interna con más y más otavaleños deseando tejer y comercializar, y la necesidad de industrializarse y buscar nuevos mercados como formas de competencia socialmente aceptables entre un número de competidores cada vez más grande”. El mismo autor agrega este comentario: “... su aparente complacencia contrasta con su deseo de innovar e incorporar nuevas tecnologías que produzcan ganancias a través de un ahorro en los costos de producción y servicio eficaz, mas no al tratar de vender más barato que el vecino o acaparar el mercado”. Y sobre los cambios en las formas de producción, el mismo autor (ibid:100) señala: “Esta sobre producción, debido en gran parte a la innovación tecnológica, juega un rol significativo al motivar a los tejedores-comerciantes a buscar nuevos mercados afuera a través de la migración (temporal) transnacional. En contraste con la aparente camaradería del mercado turístico del sábado, los comerciantes otavaleños guardan celosamente la información respecto a sus clientes-contactos así como aquella referente a los mejores lugares para vender afuera”.

Tanya Korovkin (ibid:86) proporciona el siguiente comentario acerca de la realidad de la expansión del comercio de textiles otavaleños: “Apenas a unas

pocas horas en el bus desde Otavalo, las ciudades del sur de Colombia atrajeron a numerosos comerciantes de Peguche, algunos de los cuales incluso establecieron talleres al otro lado de la frontera. Otros empezaron a viajar con sus mercaderías a otros países en América Latina, a los países de Europa y América del Norte, llegando incluso a Asia y África...”. La expansión del mercado de textiles otavaleños, por acción, casi siempre, de intermediarios indígenas, se ha acentuado a partir de las últimas décadas del siglo XX. En la actualidad, la imagen del indígena otavaleño, como hábil y próspero comerciante ya es conocida en todo el mundo; su prosperidad la debe a su constancia en el trabajo y a su experiencia de siglos como extraordinario comerciante.

Conclusiones

El uso generalizado del orlón, lo cual facilitó el empleo de telares mecánicos; la construcción del mercado artesanal, por el Instituto Otavaleño de Antropología con fondos del gobierno de los Países Bajos, en 1971; y la construcción de la actual carretera Panamericana que permitió un mayor flujo de turistas de Quito a Otavalo, son elementos que incidieron en el aumento de la producción de tejidos y su mayor demanda. Desde ahí se advierte el predominio de la actividad industrial con el consiguiente deterioro del trabajo artesanal, aunque todos los tejidos que venden los indíge-

nas otavaleños se promocionan como si fueran resultado de un proceso que se inscribe en lo que es la artesanía.

No son pocos los casos de textiles industriales que reproducen los motivos decorativos tradicionales de la artesanía local, tomados de las fajas indígenas, que se encuentran en el principal lugar de ventas de las “auténticas” artesanías otavaleñas: la “plaza de los ponchos”, en Otavalo. Lynn Meisch (1987:154), al respecto, señala: “Otavalo es un mercado para turistas auténtico e intencional en el que la mayoría de textiles que se venden no son versiones comercializadas de tejidos indios tradicionales que se presentan como auténticos, sino que son textiles no-tradicionales hechos con la intención expresa de venderlos a extranjeros”. Ariel de Vidas (ibid:104-106), cuando compara la artesanía de Taquile y de la asociación Kamaq Maki, del Perú, con la de Otavalo, considera a esta última como “más industrial”; asimismo, basada en una clasificación elaborada por Nelson Graburn, ubica a la de Otavalo como perteneciente a la “artesanía comercial ‘seudotradicional’ y especialmente a la industria del souvenir”.

La adopción del dólar como moneda ecuatoriana ha vuelto no competitivos los precios de los tejidos otavaleños porque otros países, especialmente de Asia, tienen costos de producción más bajos, por tanto, los precios de venta de sus tejidos son menores. Así, los tejidos otava-

leños tienen menor demanda tanto en el mercado nacional como en el exterior. De otra parte, en años anteriores, los dólares ganados en el mercado externo y su cambio a devaluados sucres en el Ecuador, dieron apreciable ventaja a los comerciantes de textiles, lo que permitió un cambio notable en las formas de vida de los indígenas que viajaban fuera del país, la adquisición de bienes –casas y vehículos, especialmente- y facilitó el traslado de su residencia del campo a la zona urbana de Otavalo.

Lamentablemente, la facilidad de copiar e imitar los tejidos de otros países ha hecho que se deje de lado lo propio, lo que tiene tradición, lo que identifica a un grupo humano con grandes dotes y conocimientos en el campo artesanal de la textilera. Por esta razón, los tejedores locales han perdido la creatividad y se han vuelto simples imitadores de modelos extranjeros.

El predominio de la actividad comercial sobre la producción de tejidos ha hecho que, desde años atrás, se adquieran artesanías de otros lugares del continente americano y se las venda como propias “a turistas ingenuos en Otavalo o durante sus viajes a América del Norte y Europa. En este sentido, los otavaleños se están convirtiendo rápidamente en los principales intermediarios de artesanías nativas de América Latina” (Kyle, 2001:103); este es el caso con las artesanías peruanas que, en gran canti-

dad, se exhiben y venden en el mercado de Otavalo. Este autor llega a la conclusión de que “las ‘artesanías’ otavaleñas son auténticamente inauténticas”.

En la actualidad, en la “plaza de los ponchos” se observa gran cantidad de productos peruanos –tejidos, pieles, mates labrados, etc.- que los vendedores otavaleños aseguran ser trabajados en sus comunidades; en los alrededores de la plaza se encuentran algunos almacenes de mercadería peruana, atendidos por comerciantes de esa nacionalidad, lo cual elimina la acción del intermediario otavaleño. La situación ha causado disgusto entre estos, que se han organizado para “defender” su campo de acción, para pedir la expulsión del país de los comerciantes sureños -sus antiguos abastecedores- aduciendo que esa mercadería no tributa al Estado ecuatoriano por ser traída de contrabando, que “perjudica” a la artesanía local, y que la plaza de los ponchos debe ser exclusivamente para los indígenas otavaleños.

A los problemas señalados se une la falta de capacitación de los productores de tejidos de Otavalo: parece no existir interés por mejorar sus técnicas de trabajo, por recuperar la *identidad* de los textiles regionales, tan deteriorada y en camino de perderse definitivamente, por rescatar técnicas tradicionales que tienen gran aceptación en el mercado nacional y extranjero o por mostrar en los tejidos, especialmente en los tapices, algo de la rica cultura de los indígenas otavaleños.

Una experiencia importante se desarrolló en Guatemala, país con enorme tradición textil artesanal, cuyo gobierno central se ha preocupado por ofrecer adecuada capacitación a los artesanos con expertos proporcionados por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), con lo cual logró ampliar los mercados de tejidos en el exterior y, como consecuencia, elevar los ingresos económicos de los campesinos y mejorar sus condiciones de vida.

La entidad que oportunamente investigó y divulgó los resultados de sus estudios en nuestro medio es el Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), que recuperó el diseño de los únicos tejidos auténticamente indígenas que tienen motivos decorativos: las fajas. El resultado de esta investigación está en los tres tomos del *Inventario de diseños en tejidos indígenas de la provincia de Imbabura*, publicados en 1981 y 1992.

Otra investigación, también publicada hace varios años, sobre *Colorantes naturales en el Ecuador*, es un trabajo que ha sido aprovechado en otros lados y no en Otavalo, donde despertó muy poco interés de parte de los artesanos textiles. Sus aplicaciones tienen demanda en un mundo cansado y afectado por los productos químicos que reemplazaron a los de origen natural.

Asimismo, el IOA experimentó por algunos años, en su taller de tapices *Ninapaccha*, con motivos decorativos de ca-

rácter local, especialmente inspirados en costumbres y tradiciones indígenas. Estos tejidos tuvieron buena aceptación en países extranjeros y en otras ciudades del Ecuador. En Otavalo hay pocos ejemplares en exhibición, en locales públicos. Es una experiencia que podría ser retomada, en beneficio de los artesanos locales.

En el año 2000, por algunos meses, con auspicio del Plan Esperanza de la diócesis de Ibarra, el IOA creó un Centro de Capacitación Artesanal para la recuperación del ikat, técnica que hasta las primeras décadas del siglo XX tuvo gran importancia en Otavalo. Se contó con la asistencia de un experto guatemalteco y con la participación de alrededor de 40 personas, quienes fueron instruidas en las diversas tareas que conlleva el proceso. La innovación respecto del método de trabajo tradicional fue la utilización del telar de pedales, en lugar del telar de cintura empleado en años anteriores; así se pueden obtener telas de hasta 100 metros de largo y de ancho superior al que se logra con el telar de cintura, lo cual amplía el trabajo de sastres y costureras en la confección de una variedad de prendas. La experiencia que propiciaba la creación de talleres especializados en esta técnica no tuvo aceptación por parte de los indígenas otavaleños, porque el proceso –totalmente artesanal– no permite el uso de telares mecánicos y, por tanto, la producción, limitada por lo que se puede tejer en telares de pedales, resulta mínima si se compara con la de un telar accionado por energía eléctrica.

En el mismo Taller de Capacitación Artesanal se crearon muchos diseños para los denominados “tapices salasacas”, motivos que fueron aprovechados por los artesanos que los tejen, pero desechados una vez que saturaron el mercado; no fue posible estimular la creatividad de los tejedores locales, quienes luego siguieron utilizando los que ya tienen años en exhibición, generalmente imitaciones de tejidos de otros lugares. Los diseños del Taller estaban inspirados en importantes hechos culturales de los tejedores de Otavalo.

En definitiva, las investigaciones del IOA en el campo artesanal no han sido aprovechadas por los artesanos locales; los problemas que se presentan no son nuevos, fueron advertidos años atrás y comentados en varios artículos de la revista *Sarance*; los criterios expuestos no fueron tomados en cuenta por las autoridades locales que ahora se preocupan de legislar para supuestamente “salvar” la actividad de los comerciantes intermediarios de la región de Otavalo; tampoco merecieron la atención de estos últimos que ahora sí sienten la disminución de sus ingresos económicos.

Hay que tomar en serio la capacitación. Es necesaria, especialmente, una buena asesoría sobre las tendencias del mercado, respecto de cómo combinar los colores y adaptar los tejidos –entiéndase las prendas de vestir– a la demanda contemporánea, entre otras acciones que permitan recuperar el terreno perdido hace ya mucho tiempo en la línea textil artesanal de Otavalo.

BIBLIOGRAFÍA**AMÉRICA INDÍGENA**

1981 “La artesanía, arma de doble filo” [Editorial], Vol. XLI, No. 2, III, México.

ANÓNIMO

1928 “Artes e industrias populares”. En: *Imbabura*, Año II, No. 3-4, Liga Vasconcelos, Otavalo.

ANÓNIMO DE QUITO

1965 [1573] “La ciudad de Sant Francisco del Quito”. En: *Relaciones Geográficas de Indias*, Tomo II, Marcos Jiménez de la Espada (compilador), Ediciones Atlas, Madrid.

ARIEL DE VIDAS, Anath

2002 *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes*. Abya-Yala, Quito.

BORCHART DE MORENO, Christiana

1998 *La Audiencia de Quito. Aspectos económicos y sociales (Siglos XVI-XVIII)*. Col. Pendoneros, No. 23, IOA, Otavalo.

2007 *El corregimiento de Otavalo: territorio, población y producción textil (1535-1808)*. Colección espaciotiempo, N° 2, Universidad de Otavalo, Quito.

BUITRÓN, Aníbal

1951 “Misión indígena a los Estados Unidos”. En: *América Indígena*, Vol. XI, No. 3, III, México.

1952 “New looms”. En: *Américas*, Vol. 4, No. 5, OEA, Washington.

BUITRÓN, Aníbal & John COLLIER, Jr.

1971 *El valle del amanecer*. IOA, Otavalo.

CAILLAVET, Chantal

2000 *Etnias del norte*. Casa de Velásquez, IFEA, Abya-Yala, Quito.

CALDAS, Francisco José de

1933 *Relación de un viaje hecho a Cotacache, La Villa, Imbabura, Cayambe, etc. comenzado el 23 de julio de 1802.* Editado por Agustín Barreiro, Madrid.

CASAGRANDE, Joseph B.

1976 “Estrategias para sobrevivir: los indígenas de la sierra del Ecuador”. En: *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 1, III, México.

GLADHART, Emily & Peter

1985 “*Producción artesanal: integración familiar, desarrollo comunal*”. En: *Cultura*, Vol. VII, No. 21b, BCE, Quito.

HASSAUREK, Friedrich

1993 *Cuatro años entre los ecuatorianos.* Col. Tierra Incógnita, 5, Abya-Yala, Quito.

HERRERA, Amable

1909 *Monografía del cantón de Otavalo.* Imprenta y Encuadernación Salesiana, Quito.

HOFFMEYER, Hans

1985 “Diseños salasacas”. En: *Cultura*, Vol. VII, No. 21a, BCE, Quito.

JARAMILLO, Víctor Alejandro

1972 *Corregidores de Otavalo.* Col. Breviarios de Cultura, Serie Historia, Año I, No. 1, IOA, Otavalo.

JARAMILLO CISNEROS, Hernán

1981-92 *Inventario de diseños en tejidos indígenas de la provincia de Imbabura.* Col. Pendoneros, 48, 49, 50, IOA, Otavalo.

1988 *Textiles y tintes.* CIDAP, Cuenca.

1990 “Indumentaria indígena de Otavalo”. En: *Sarance*, No. 14, IOA, Otavalo.

1991 *Artesanía textil de la sierra norte del Ecuador.* IOA, Abya-Yala, Quito.

JURADO NOBOA, Fernando

2006 “Otavalo en el siglo XVI”. En: *Sarance*, No. 25, IOA, Otavalo.

KOROVKIN, Tanya

2002 *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. CEDIME, IFEA, Abya-Yala, Quito.

KYLE, David

2001 “La diáspora del comercio otavaleño: capital social y empresa trasnacional”. En: *Ecuador Debate* No. 54, CAAP, Quito.

LAORDEN, C. et al.

1982 *La artesanía en la sociedad actual*. Aula Abierta Salvat, Barcelona.

LA ENCICLOPEDIA

2004 “Artesanía”. Salvat, Madrid.

MAGRASSI, Guillermo E.

1977 *Tapices indígenas del Ecuador*. Col. Pueblos, hombres y formas en el arte, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

MEIER, Peter

1985 “Los artesanos textiles de la región de Otavalo”. En: *Sarance*, No. 10, IOA, Otavalo.

1996 *Artesanos campesinos: desarrollo socio-económico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Col. Pendoneros, 45, BCE & IOA, Otavalo.

MEISCH, Lynn

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

MIÑO GRIJALVA, Manuel

1984 *La economía colonial: relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito* (Estudio introductorio). Colección Ecuador, 5, CFN, Quito.

MONTÚFAR, Juan Pío

1894 *Razón sobre el estado y gobernación política y militar de la jurisdicción de Quito en 1754*. Madrid.

MURATORIO, Ricardo

1986 “La transición del obraje a la industria y el papel de la producción textil en la economía de la sierra en el siglo XIX”. En: *Cultura*, Vol. VIII, No. 24b, BCE, Quito.

NOVELO, Victoria

1981 “Para el estudio de las artesanías mexicanas”. En: *América Indígena*, Vol. XLI, No. 2, III, México.

ORTIZ DE LA TABLA, Javier

1977 “El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio”. En: *Revista de Indias*, No. 149-150, Madrid.

PAZ PONCE DE LEÓN, Sancho de Paz

1965 “Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo - 1582”. En: *Relaciones Geográficas de Indias*, II, Marcos Jiménez de la Espada (Compilador), BAE, Madrid.

PÉREZ T., Aquiles R.

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

RIVERA VÉLEZ, Fredy

1988 *Guangudos: identidad y sobrevivencia. Obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*. Centro Andino de Acción Popular, Quito.

RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel F.

1955 “La situación de las artes populares en Ecuador”. En: *América Indígena*, Vol. XV, No. 1, III, México.

RUEDA NOVOA, Rocío

1988 *El obraje da San Joseph de Peguchi*. Abya-Yala & Taller de Estudios Históricos, Quito.

SALINAS, Raúl

1954 “Manual arts in Ecuador”. En: *América Indígena*, Vol. XIV, No. 4, III, México.

SALOMON, Frank

1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Col. Pendoneros, 10, IOA, Otavalo.

SANTISTEBAN, Gaspar

1808 *Descripción del asiento de Otavalo con arreglo al impreso remitido por el Exmo. señor Virrey del Reyno por medio del señor Presidente gobernador y Comandante General de Quito*. Fondo Jijón-Caamaño, BCE, Quito.

SCHREUDER, Jan

1955 "Sobre las artes populares en Ecuador". En: *América Indígena*, Vol. XV, No. 2, III, México.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

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

SOASTI TOSCANO, Guadalupe

2004 "Una aproximación a la sociedad en la Audiencia de Quito en la época de Cervantes". En: *Artes, literatura e historia en la vida y en las representaciones del Quijote*. Museo de la ciudad (compilación), Quito.

TYRER, Robson Brines

1988 *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito*. Biblioteca de Historia Económica, 1, BCE, Quito.

VELASCO, Juan de

1977 [1789] *Historia del Reino de Quito en la América Meridional: Historia natural*. Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

VILLAVICENCIO, Manuel

1984 *Geografía de la República del Ecuador*. 2ª edición, CEN, Quito.

WINDMEIJER, Jeroen

s. a. *Modern tradition: the otavaleños of Ecuador*. Cuadernos del CEDLA, Amsterdam.

**LAS NUEVAS CREENCIAS
RELIGIOSAS Y LOS NUEVOS
CREYENTES EN OTAVALO:
INTRODUCCIÓN PARA UN
ESTUDIO.**

Fermín H. Sandoval
Instituto Otavaleño de Antropología

Las influencias de los nuevos creyentes y sus creencias en las culturas de Otavalo, en las últimas décadas, es notoria y su afectación intrínseca modifica su identidad; esta influencia y esta afectación hacen necesario conocer a estos nuevos creyentes y a sus nuevas creencias.

Las colonizaciones anglosajona e hispana en la parte norte del continente americano configuraron en esos territorios un mapa variopinto de confesiones religiosas, mientras que en las colonias hispanas y portuguesas establecidas en el norte, centro y sur de América formaron una confesión hegemónica; en esta parte los grupos religiosos procedentes de la reforma europea del siglo XVI como los luteranos alemanes en Venezuela (1528-1546), los hugonotes (calvi-

nistas) franceses en Brasil (1555-1560) y en la Florida (1564-1565) y los misioneros moravos en Guayana Holandesa y Jamaica (1735) aparecen como vestigio pero sin notoriedad; la influencia de los grupos diferentes a la confesión católica en Latinoamérica excluyendo los territorios adicionados a los EE.UU., aflora con las empresas de emancipación político-administrativa de las colonias y la formación de los nuevos estados. El proceso histórico de estas creencias religiosas en el Ecuador¹, como en el resto de países latinoamericanos, se explica en cinco momentos²⁻³, cada uno por la preponderancia de una acción: de la BFMS (difusión e introducción de la Biblia), la emancipación y la formación de los estados (la influencia en la ideología liberal), de las comunidades indígenas (la preocupación por adentrarse en los pueblos nativos), de la acción del espíritu (las experiencias espontaneas en el culto), de los medios de comunicación (el uso de las técnicas de comunicación).

El momento de la BFMS

La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (*British and Foreign Bible Society*, BFMS), promovida por el presbiteriano escocés Jaime Thomson, se encargó de traducir y distribuir biblias en todo el territorio americano entre 1820 y 1850; la labor de esta organización fue continuada por la *American Bible Society* que impulsó la traducción del texto bíblico a las lenguas indígenas, tarea encomendada al *Wycliffe Bible*

Translators, conocido con el nombre de Instituto Lingüístico del Verano (*Summer Institute of Linguistics*).

James Thomson y Lucas Matthews, miembros de BFMS, entre 1824 y 1828 distribuyeron ediciones del Nuevo Testamento en Guayaquil, Babahoyo, Guaranda, Riobamba, Ambato, Latacunga y Quito, incluso en los conventos católicos

El momento de la emancipación y formación de los estados

La emancipación de las colonias en América inspirada, al menos en sus inicios, por la ideología liberal³ desemboca en la formación de los nuevos estados americanos en cuyos gobiernos es patente la influencia de los grupos religiosos distintos a los dominantes en la época colonial, y aunque los fines de estas agrupaciones no sean sus proselitismos ideológicos propios, su presencia en diferentes negocios públicos denota el principio de su accionar⁴, como es el caso del cuáquero Isaac Guillermo Wheelwright, miembro de la Sociedad Bíblica Americana, quien en el gobierno de Vicente Rocafuerte (1835 - 1839) desempeñó una polémica función al frente del Colegio de Niñas Santa María del Socorro⁵; Wheelwright ayudó en el establecimiento del sistema de educación pública y en la formación de maestros en el sistema lancasteriano, pues en este ámbito como en el político y en el económico el Ecuador requería de re-

formas que determinen, promuevan y respeten las autonomías, especialmente con el clero⁶.

Los movimientos de difusión de las ideas “protestantes” fueron auspiciados por miembros de organizaciones procedentes de Francia, Gran Bretaña y especialmente de los Estados Unidos, al que se le denomina como “la madre de la Evangelización en América Latina”⁷, y aunque la empresa de los grupos religiosos procedentes de la reforma del siglo XVI y de los movimientos estadounidenses se inició con el incipiente liberalismo de Rocafuerte adquieren más fuerza en el tiempo del liberalismo de Alfaro.

El año 1878 visitó el Ecuador William Taylor, obispo metodista; dos años después llegó J. G. Price para establecer una misión, pero por problemas de salud no lo hizo; quien consolida la presencia de estos grupos religiosos en el Ecuador es Zoilo Irigoyen, caudillo de la revolución liberal, que frecuentó las congregaciones creadas en el Perú por Francisco Penzotti alrededor de 1887. Irigoyen y Penzotti instalaron en Guayaquil en 1892 el primer núcleo en el Ecuador.

La revolución liberal, en 1895, instaló a Eloy Alfaro en la Presidencia del Ecuador, en su desempeño impulsó a los grupos “evangélicos”, incluso nombró a muchos miembros de estas agrupaciones en cargos estatales en centros educativos⁸ y en otras instituciones⁹.

Este hecho calificó al gobierno de Alfaro y a la revolución liberal como “la apertura del Ecuador al Evangelio” y al General como un enviado de esa causa. No obstante a estas acciones la Constitución promulgada por los liberales en 1896 mantiene como oficial la religión católica y apenas abre la posibilidad de las prácticas de otras creencias en el territorio del Ecuador; las aspiraciones de los grupos se cristalizaron en la ley de cultos de la Constitución Liberal de 1906¹⁰.

Henry Williams, Alice Fisher y Rosita Kingsman, metodistas provenientes de Chile, aprovechan de la coincidencia ideológica, –según sus criterios– de sus grupos con el gobierno liberal, que promueven la democratización de la educación con ayuda de miembros de grupos afiliados al protestantismo proveniente de países en guerra¹¹; el normal Juan Montalvo¹² y Manuela Cañizares en Quito, igual que el normal de varones de Cuenca, en cuya dirección estuvieron el pastor metodista Harry Compton y su esposa.

J. A. Strain, F. W. Famol y George Fisher de la Unión Misionera Evangélica (*Gospel Missinary Union*)¹³ iniciaron su proselitismo en 1896 y establecieron, con los pocos seguidores inspirados por Irigoyen, Penzotti y Wood una Iglesia Evangélica en el Ecuador; posteriormente se implanta la Iglesia Aliancista iniciada por William G. Fritz, Federico Antay y Eduard Tradox y se edifica el primer templo protestante en el Ecuador en Junín, Manabí, en 1913.

Los miembros del grupo Adventistas del Séptimo Día iniciaron sus actividades en el Ecuador en 1904, con la presencia del misionero John Davis y su familia, posteriormente la agrupación será organizada en 1906.

El I Congreso Evangélico Latinoamericano realizado en Panamá en 1916 congregó a doscientos treinta y cinco delegados de cuarenta y cuatro sociedades misioneras.

Homero G. Crisman llegó a la comunidad de Agato y compró un terreno para un templo de la Alianza en 1913¹⁴; en 1918 Howard Cragin, pastor protestante, pretendió establecer una escuela en Agato; al pastor Cragin se le unió George LeFevre, quien murió en 1921 y fue enterrado en el jardín de la casa de los misioneros aliancistas de Agato. Al trabajo emprendido por Crisman y Cragin prosiguió el de los Carlson, quienes consiguieron transmitir su mensaje a indígenas y mestizos¹⁵.

El II Congreso Evangélico Latinoamericano celebrado en Montevideo, Uruguay, en 1925, trató del evangelio social y la insistencia de incentivar la creación de programas de entrenamiento misionero; a este evento, igual que al congreso de 1916, los grupos ecuatorianos fueron representados por la Iglesia Alianza y Misionera.

El Instituto Bíblico Alianza se fundó en 1928 en Guayaquil, la misión en Cuen-

ca inició en 1931. en 1933 se establece la primera escuela primaria en el Tena, Napo, y entra al aire la programación de la radiodifusora HCJB (Hoy Cristo Jesús Bendice.): La Voz de los Andes.

John Stear, miembro de la Fe Bahá'í, se establece en el Ecuador en 1945, pero es en Otavalo en 1950, donde el grupo Bahá'í adquiere popularidad gracias a la programación radial de servicio a los campesinos y en respeto a todas las religiones. La Radio Bahá'í de Otavalo es la primera estación radiodifusora Bahá'í del mundo.

Los Adventistas del Séptimo Día se establecieron en Ibarra alrededor del año 1935 a 1940 y en Otavalo en 1982; el grupo consiguió llamar la atención por medio de una programación radial denominada *La Voz de la Esperanza* y su propuesta de difusión social y de salud.

El momento de las comunidades indígenas

La iglesia protestante erigida 1819 en Río de Janeiro, Brasil, tiene un acercamiento a los indígenas, a quienes califica de ignorantes y supersticiosos¹⁶, pero en 1900 los grupos “evangélicos” se interesan por las comunidades indígenas en Latinoamérica por medio de la iniciativa del anglicano Allen Francis Gardier de la *Church Missionary Society*, quien constituye la Sociedad Misionera de la Patagonia, nombre que cambia, a la

muerte del iniciador, por el de Sociedad Misionera Sur Americana; el trabajo lo continúa el Instituto Lingüístico de Verano. la Misión Evangélica de los Andes y los Adventistas del Séptimo Día.

Carlos Chapman y Carlos Detweiler iniciaron su proselitismo en los grupos indígenas de la Amazonía ecuatoriana en 1899, mientras que la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera envió en 1926 a Manuel Mejía y a Pepita Castillo, la primera pareja misionera ecuatoriana.

Los primeros miembros pertenecientes a grupos “evangélicos” que se asientan en las comunidades indígenas de Otavalo lo hacen en Agato, donde despierta un celo inusitado en los católicos por la pretensión del pastor de establecer una escuela¹⁷; pero si las autoridades eclesiásticas y civiles impidieron la fundación del plantel no pudieron coartar el establecimiento de la primera comunidad evangélica; los primeros miembros de este grupo fueron indígenas, mientras los mestizos se unirán después; la agrupación de Agato se dividió y posteriormente se estableció en el centro de Otavalo, con sus dos ramas (mestizos e indígenas) de estas se derivaron otras fracciones de la Iglesia Alianza y Misionera o con nombres distintos, como es el caso de la Iglesia Génesis.

La *Inter-Mission Fellowship* formada en 1950, se traslada en 1954 a Shell Mera, en la Amazonía. con el nombre de

Instituto Bíblico de la Unión Misionera, en este año se publica el primer Nuevo Testamento en lengua quichua. La muerte de los misioneros Eduard McCully, Peter Fleming, Jim Elliot, Roger Youderian y Nathanael Saint abatidos por la tribu huarani en 1956 forma un hito en el servicio y compromiso evangélico.

La Confraternidad Evangélica Ecuatoriana se fundó en 1964 y entre los años comprendidos entre 1965 y 1976 se produce un crecimiento geométrico¹⁸ en las comunidades indígenas, debido principalmente al énfasis en el pastoreo de los laicos; en el mismo año 1965 se publica el primer número de la revista *Despertar* para jóvenes, agrupación liderada por el pastor luterano Edisson Osorio.

Después de cincuenta años de trabajo la Unión Misionera Evangélica testifica que “el ejemplo es el de los Quichua de las montañas del Ecuador donde, después de más de 50 años de trabajo existen unas 450 congregaciones de afiliados con UME. Al cumplir su centenario en 1992, UME reunía más de 1400 iglesias, 136.000 creyentes, 10 seminarios y 20 escuelas, entre primarias y secundarias”¹⁹.

El momento de la acción del espíritu.

El Ecuador, como en otros países latinoamericanos²⁰, entre los años 1945 y 1962, recibe y se establecen en su territorio alrededor de veintitrés iglesias: Misión Unida Andina Indígena, Iglesia

de los Hermanos²¹, Alas para el Socorro, Instituto Lingüístico de Verano, Asambleas de Dios, Iglesia del Pacto Evangélico²², Iglesia Episcopal, Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Misión Luterana Sudamericana de Noruega, Misión Evangélica Luterana de los Estados Unidos de América del Norte²³. En estos años, David Trumbull establece un seminario para la misión de fe y su proclamación auspiciada por la CAM (*Central American Mission*).

Esta época es conocida, dentro de los grupos evangélicos, como un momento pentecostal²⁴, por el protagonismo de las actuaciones espontáneas de los participantes en las reuniones de culto, esas acciones en los adeptos supuestamente son inducidas por el Espíritu Santo, especialmente entre los grupos denominados Asambleas de Dios.

El momento de los medios de comunicación

Los programas de radio de grupos evangélicos adquieren notoriedad entre los años 1939 y 1945, se difunden programas con protagonismo de pastores como Jimmy Swaggert, Luis Palau, Hermano Pablo (Paul Fikkenbinder), *Un mensaje a la conciencia*; PTL Club, María Miranda, *Para ti mujer*, Guillermo Serrano, *Hora de la Reforma*, Universal *Church of the Kingdom of God*, Luis Pellecer, *Palabras de Vida* - Venezuela; Juan Boonstra, República Dominicana, *La Hora de la reforma*.

Los Testigos de Jehová llegaron al Ecuador en 1947, su estilo de proselitismo puerta a puerta, sostenido por el compromiso de cada miembro de dedicarse a la predicación intensamente, les permitirá instalarse en varias localidades con rapidez.

La Asociación de Iglesias Evangélicas del Ecuador se conforma en 1949. La Iglesia Cuadrangular en 1962 emprendió una campaña en Guayaquil, a la que se considera como inicio del movimiento Pentecostal en el Ecuador. Los años entre 1963 y 1987 sirven para la implantación de cuarenta y tres grupos: Alfalit, Cruzada Estudiantil para Cristo, La Biblia Dice, Iglesia de Dios, Visión Mundial, Iglesia Cristiana Verbo, Compassion International, Pacific Broadcasting Association, Iglesia Presbiteriana de los EE.UU., Cristo al Mundo, etc.

El Concilio Vaticano II, acontecimiento en la Iglesia Católica realizado desde 1962 a 1965, invitó y recibió como observadores a los teólogos protestantes, entre ellos el metodista argentino José Miguel Bonino.

La actividad de los grupos evangélicos en los años comprendidos desde 1968 a 1982 es de emprendimiento de dieciséis nuevas misiones, propiciada por iniciativas como su Campaña Nacional de *Evangelismo a Fondo*²⁵ realizada en 1969 y 1970; mas, entre los años 1980 y 1993 se implanta el método de la

célula de oración que produce un crecimiento importante de los grupos.

Evelina Ruchner asistió a la comunidad de Agato después de los Carlsons y en 1970 introdujo el uso de la música autóctona con temas propios del grupo e himnarios en legua quichua; en 1985 el grupo Alianza forma un total de diecisiete centros, algunos con templos propios²⁶, muchos impulsados por Marjorie Miller y Marcelo Endara, quienes enseñaban el idioma inglés en el Hotel Otavalo y ayudaban médicamente en Agato, juntamente con el pastor Víctor Tohala Pachana en la labor en el centro de Otavalo²⁷.

Spencer Kimball, uno de los doce grandes apóstoles de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones), consagró el Ecuador como tierra de misión; este hombre llegó al país en 1965 y el grupo después de registrar su personería jurídica en 1971 inició un trepidante crecimiento, al menos en la aparición de sus clásicas edificaciones. Este grupo realizó convenios de cooperación con algunos ministerios y gobiernos ecuatorianos, como la instalación de un subcentro de salud en la comunidad indígena de La Compañía, Otavalo, en 1984²⁸, donde inspiran a seguidores indígenas y mestizos.

El libro *Con Dios Todo se Puede* publicado en 1987 por María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz recoge críticas.

radicales contra las agrupaciones, calificando a las agrupaciones como “sectas” y a sus actividades como “invasión” al Ecuador, términos peyorativos.

La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) -que abrió sus oficinas en Quito en 1987- y la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) organizaron en 1992 en Quito el Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III), y en este año se inició las transmisiones el canal de televisión evangélico Asomavisión.

La Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador (IELE) se formó en 1995, fruto de la unión de la Misión Luterana Sudamericana de Noruega, Misión Evangélica Luterana (USA) y la Iglesia Evangélica Luterana en el Ecuador (Alemana).

Las organizaciones evangélicas celebraron los cien años de presencia en el Ecuador en 1996; en este año comienza sus actividades la Universidad Cristiana Latinoamericana (UCL), primera Universidad Evangélica en Quito.

A estas nuevas creencias y a estos nuevos creyentes hay que sumar los procedentes de las pretensiones de recuperar saberes ancestrales, que también introducen concepciones religiosas alternativas, e incluso, es necesario, apuntar a las agrupaciones satánicas.

Los nuevos creyentes en Otavalo

Otavalo, por interesante que parezca, es una “ciudad blanco del proselitismo religioso”; en una muestra tomada el año 2003, en torno a una investigación dentro del proyecto Otavalo en la Historia del Instituto Otavaleño de Antropología, se reconocen los siguientes grupos, cada uno de los cuales requiere un tratamiento particular, para determinar su influjo, su conformación histórica, sus líderes autóctonos, sus doctrinas y sus prácticas morales:

1.- Evangélicos:

1.1.1.- Alianza Cristiana y Misionera

1.1.2.- Iglesia Evangélica Alianza Indígena Cristiana Misionera

1.1.3.- Iglesia Evangélica Alianza Rey de Reyes,

Miguel Egas. Comunidad de Agato Bajo.

1.1.4.- Iglesia Evangélica Divino Maestro de Galilea.

El Jordán. Comunidad de Compañía Baja.

1.1.5.- Iglesia Evangélica Israel.

Eugenio Espejo. Barrio Brasilia.

1.1.6.- Templo Alianza Sinaí.

- Eugenio Espejo. Comunidad Pucará de Velásquez.
- 1.1.7.- Iglesia Alianza Alfa y Omega.
Eugenio Espejo. Comunidad de Cuaraburo.
- 1.1.8.- Iglesia Alianza Jesús es mi Pastor.
Miguel Egas Cabezas. Barrio Atahualpa.
- 1.1.9.- Iglesia Alianza Nueva Vida.
San Juan de Ilumán. Calle Luis Mejía.
- 1.1.10.- Iglesia Alianza filial Camuendo.
Comunidad de Camuendo.
- 1.1.11.-Iglesia Alianza Jesús Buen Pastor.
Eugenio Espejo. Comunidad Calpaquí Bajo.
- 1.1.12.-Iglesia Alianza filial Carabuela.
San Juan de Ilumán. Comunidad de Carabuela.
- 1.1.13.-Iglesia Alianza de Pijal.
González Suárez. Comunidad de Pijal Alto
- 1.1.14.- Iglesia Alianza Jesús mi Pastor. -
Miguel Egas.
Barrio Atahualpa.
- 1.1.15.-Iglesia Alianza Central Quichua.
- 1.1.16.-Iglesia Alianza Jesús Buen Pastor.
Eugenio Espejo.
Comunidad Calpaquí Bajo.
- 1.1.17.-Iglesia Alianza Jesús de Nazaret.
Eugenio Espejo.
Comunidad Chuchuquí.
- 1.2.1.- Génesis
- 1.2.2.- Iglesia Evangélica Unidos en Cristo.
Peguche.
Comunidad de Quinchuquí.
- 1.3.1- Iglesia de Cristo.
- 1.3.2.- Iglesia del Nazareno.
- 1.3.3.- Iglesia del Cordero de Dios.
- 1.3.4.- Nueva Jerusalén
- 1.4.1.- Iglesia Bautista

1.4.2.- Iglesia Cristiana Bautista
Alimanchic de Gualapuro.

Parroquia San Luis.
Comunidad de Gualapuro.

1.5.1.- Asambleas de Dios

1.5.2.- Iglesia Evangélica Asamblea
de Dios Ecuatoriana.

Otavalo.

1.5.3.- Iglesia Evangélica Asambleas
de Dios Ministerio
Abreu-Lima Brasil

1.6.1.- Iglesia Pentecostal

1.6.2.- Iglesia Pentecostal Unida
Internacional del Ecuador.

Miguel Egas

1.6.3.- Iglesia Evangélica del
Nombre de Jesús.

1.7.1.- Asociación de Indígenas
Evangélicos de Imbabura
(AIEI)

1.7.2.- Iglesia Reino de los Cielos.

1.7.3.- Iglesia Luz del Mundo.

1.7.4.- Iglesia Nueva Jerusalén.

1.7.5.- Comunidad de Tocagón,
capilla Loma.

2.- Adventistas del séptimo Día

3.- Iglesia de los Santos de los
Últimos Días

4.- Testigos de Jehová

5.- Fe Baha'í

6.- Naturalismos, shamanismo,
paganismos.

7.- Cultos Satánicos

Notas:

1. Aunque un testimonio de la presencia protestante en el Ecuador se encuentra en el escudo de la ciudad de Riobamba, que data de 1584.

2. Cfr. PRESTIZ, P., Trabajo presentado en el *Overseas Ministries Study Center, New Have*, Octubre 16, 1985. Identifica cinco momentos, STOLL, David *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, CA: University of California Press, 1990 (101ss).

3. BRAVO, C., *El Pensamiento económico de Jeremy Bentham*. En: www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/index.htm (13/1/2010). RODRÍGUEZ CASTELO, H., Pedro Moncayo, El Escritor. Imprenta Noción, Ibarra, 2007 (46 - 47).

4. CEVALLOS, I., *La revolución liberal y la libertad religiosa*. En: *Un siglo de Avance* (56).

5. Citado por FACIO, M., *El liberalismo incipiente. Dos estudios sobre Vicente Rocafuerte*. Corporación de Estudios y Publicaciones. Quito, 1995 (79-ss).

6. Discurso ante la Convención Nacional de 1835.

7. CEVALLOS, I., *La revolución liberal*...“Los Estados Unidos es la madre de la Evangelización, en América latina. (Segundo Otavalo, estudiante de sociología de la Universidad Central, colaborador, en la parte técnica y asunto investigativo, de la Iglesia Divino Maestro de Galilea) Entrevista.

8. La escuela Eugenio Espejo o el Colegio Manuela Cañizares. Alfaro pidió al pastor metodista Wood la provisión de profesores para las escuelas normales que inauguró...

9. George Ashton fue contratado por el Gobierno ecuatoriano como gerente de la empresa telegráfica de Guayaquil.

10. CEVALLOS, I., *La revolución liberal y la libertad religiosa*. En: *Un siglo de Avance*. (49).

11. La guerra civil de los Estados Unidos, de Sudáfrica y las Guerras Mundiales.

12. Guillermo Robinson y Henry Williams son nombrados director y subdirector, graduaron a cinco maestros en su primera promoción.

13. Fue en el año 1892 en Topeka, Kansas (E.E.U.U.) que se formó la “*World’s Gospel Union*” (“Unión Evangélica Mundial”) por iniciativa de un grupo de líderes que renunció a la “Asociación Cristiana de Jóvenes” (YMCA en inglés) con el fin de “promover el estudio Bíblico, vida cristiana consagrada, sana doctrina y la predicación del evangelio donde Cristo no había sido proclamado”. Luego el nombre fue cambiado a “*Gospel Missionary Union*” o sea “Unión Misionera Evangélica”. www.unionmisionera-evangelica.com/welcome_files/Page526.htm(26-IV-2010)

14. MENDOZA, C., *La apertura en Imbabura*. En: *Un siglo de Avance*.

15. MENDOZA, C., *La apertura*...

16. “They perceived gross ignorance of the essentials of biblical Christianity, widespread superstition, and lax moral standards” (182) “Mo-

rale among the clergy neared an all time low as traditional power structures tottered on the verge of collapse and liberalism grew in influence, often accompanied by bitter anticlericalism”. (La acusación constante del protestantismo a la Iglesia católica es de superstición y de materialismo) *Controversia Trumbull – Casanova*, Chile. MONTERROSO. – JHONSON, 1969 (40).

17. A finales de la Segunda Guerra mundial, 1945, se abre un servicio a través de una escuela para niños indígenas en Agato, que ahora, después de un proceso, son los pastores y miembros activos que conformaron las Iglesias evangélicas, hasta a Iglesia de La Compañía, por eso yo al inicio mencionaba los orígenes de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera”. (Segundo Otavalo, estudiante de sociología de la Universidad Central, colaborador, en la parte técnica y asunto investigativo, de la Iglesia Divino Maestro de Galilea) Entrevista.

18. Sólo en la provincia de Chimborazo se establecen 329 grupos.

19. [http:// www.unionmisioneraevangelica.com/welcome_files/Page526.htm](http://www.unionmisioneraevangelica.com/welcome_files/Page526.htm) (26-IV-2010)

20. La preocupación de los gobiernos latinoamericanos por alcanzar la educación ante el problema del analfabetismo hace que los grupos procedentes, sobre todo, de los Estados Unidos de América reciban la invitación a trabajar en los varios países en 1950, como lo hizo Justo Rufino Barrios, en Guatemala, en 1882.

21. Se establecen en 1946 en Calderón y Tatabacundo, Pichincha, después fundan la escuela Brethren en Llano Grande y el Centro de Entrenamiento Agropecuario en Picalquí.

22. Establecida en 1947 continúa el trabajo de la Alianza Cristiana y Misionera en el norte del país, igual que se responsabiliza de una escuela fundada por HCJB en Quito, que se consolida en la escuela y el colegio Theodore W. Anderson, de Quito.

23. En el año 1955 decide continuar el trabajo iniciado en Cuenca por la Iglesia de Alianza Misionera, donde funda el Colegio Luterano y en Esmeraldas se establece el Instituto Bíblico de la Unión Misionera

24. Por la semejanza a la acción ocurrida el día de Pentecostés a los cincuenta días de la Resurrección de Jesús.

25. Estrategia desarrollada por Kenneth Strachan, en los años sesentas, pensada y creada en San José de Costa Rica: "El crecimiento de cualquier movimiento está en proporción directa al

éxito que tenga ese movimiento en la movilización de la totalidad de sus miembros en la propagación constante de sus creencias". ABREU, J.M., *Algunas consideraciones en torno a las Iglesias Evangélicas* (17/I/2000)

26. MENDOZA, C., *La apertura...*

27. MENDOZA, C., *La apertura...*

28. ALBÁN ESTRADA, M. y MUÑOZ, J.P., *Con Dios Todo se Puede. La invasión de las sectas al Ecuador*. Editorial Planeta del Ecuador. Quito, 1987.

BIBLIOGRAFÍA:

ABREU, J.M.,

2000 *Algunas consideraciones en torno a las Iglesias Evangélicas* (17/I/2000)

ALBÁN ESTRADA, María y MUÑOZ, Juan Pablo,

1987 *Con Dios Todo se Puede. La invasión de las sectas al Ecuador*. Editorial Planeta del Ecuador. Quito.

BASTIAN., Jean Pierre,

1986 *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*. Casa Unida de Publicaciones. México.

BRAVO, C.,

13/I/2010 El Pensamiento económico de Jeremy Bentham. En: www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev20/index.htm

CEVALLOS, Isidro,

La revolución liberal y la libertad religiosa. En: *Un siglo de Avance*.

FACIO, Mariano,

1995 *El liberalismo incipiente. Dos estudios sobre Vicente Rocafuerte*. Corporación de Estudios y Publicaciones. Quito.

MENDOZA, César.,

La apertura en Imbabura. En: Un siglos de Avance.

MONTERROSO. – JHONSON,

1969

PADILLA, W.,

1989 *La Iglesia y los dioses modernos: Historia del protestantismo en el Ecuador.* Corporación Editora Nacional. Quito.

PRESTIZ, P.,

1985 *Overseas Ministries Study Center, New Have.*

RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán.

2007 *Pedro Moncayo, El Escritor.* Imprenta Noción, Ibarra.,

STOLL, David

1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth,* Berkeley, CA: University of California Press.

Manuscrito inscripción de la antigua escuela San Miguel de Agato.

FLORES, Vicente. Entrevistas: En: SANDOVAL, Fermín. Proyecto de investigación *Otavaló en la Historia.*

- Fernando Arcos. Iglesia Cordero de Dios.
- Edwin Álvarez. Iglesia de los Santos de los Últimos Días.
- Ernesto Benalcázar. Iglesia Nueva Jerusalén
- Luis Campo Burga. Iglesia Evangélica Indígena.
- Wilman Clerque. Asambleas de Dios.
- César Cotacachi. Iglesia Evangélica Indígena Génesis.

- José Manuel Criollo. Asociación de Indígenas Evangélicos de Imbabura
- Hernán Espinoza Chila. Iglesia Pentecostal Unida Internacional del Ecuador.
- Marcia Lucero Fonseca. Iglesia del Nazareno
- Ely Moisés González Sánchez. Iglesia de Cristo.
- Félix Medardo Hidrobo Guzmán. Iglesia Alianza Cristiana y Misionera.
- Hispana Segundo Otavalo. Iglesia Divino Maestro de Galilea.
- Mariano Quichimbo Dumaguala. Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús.
- Wilman Varela. Iglesia Bautista Galilea.
- Segundo Velásquez. Iglesia Evangélica Israel.
- Jorge Villaroel. Fe Baha'í.
- Rogelio Norberto Yacelga Anrango. Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- Los Testigos de Jehová, quienes son y qué creen.

[http:// www.unionmisioneraevangelica.com/welcome_files/Page526.htm](http://www.unionmisioneraevangelica.com/welcome_files/Page526.htm) (26-IV-2010)

**NATURALEZA/CULTURA,
HOMBRE /MUJER COMO
CATEGORÍAS DICOTÓMICAS
PARA PROBAR
LA UNIVERSALIDAD DE LA
SUBORDINACIÓN FEMENINA**

Elena Francés Herrero
Universidad de Otavalo

En este ensayo compararé la tesis de B. Otner, quien sostiene que la subordinación de la mujer al hombre es un fenómeno de simbolismo cultural universal, en su ensayo *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*, formulación que Henrietta L. Moore cuestiona en el artículo “Género y estatus: la situación de la mujer”. Moore afirma que la universalidad de tal subordinación es discutible y arbitraria debido a que se fundamenta, precisamente, en un sistema de interpretación o ideología cultural específica: la occidental, e incluso que proviene de un sistema de interpretación cultural “inspirado” en una sociedad determinada temporal y espacialmente: la sociedad occidental de fines del siglo XIX y principios del XX. El análisis de Otner, según explica

Moore (28), ha tenido una gran repercusión en la antropología, y particularmente, dentro de esta, en los estudios de mujeres, incluso hasta el presente. Moore reconoce que la categoría de análisis usada por Otner, es decir, los sistemas de interpretación cultural que las sociedades construyen, tiene méritos gnoseológicos, y, de hecho, parte de esta misma categoría para cuestionar la validez de sus conclusiones.

Moore examina las bases conceptuales que constituyen los principales hilos argumentales de Otner, esto es: mujer/naturaleza, hombre/cultura; madre/maternidad y ámbito privado/ámbito público.

Mujer/naturaleza, hombre/cultura

El planteamiento de Otner es: “El status secundario de la mujer dentro de la sociedad constituye un verdadero universal...”. Aunque reconoce que las especificidades simbólicas entre culturas son “extraordinariamente variadas e incluso contradictorias” (109) y que este es hecho que merece ser estudiado, mantiene que en toda clase de sociedades la mujer ocupa un estatus inferior en relación con el estatus del hombre y debe haber una razón poderosa que explique este fenómeno. Puesto que está descartada una inferioridad innata, natural o biológica, debe haber una explicación de otro orden (113-114). Otner argumenta que el mecanismo mediante el cual los humanos atribuyen

valores, jerarquías, etc. a lo que existe es, sin duda, la conciencia, la capacidad de pensar y representar el mundo y a sí mismos –la cultura- y que desde esa capacidad, los seres humanos son conscientes de su humanidad, en contraste con las fuerzas no humanas que lo rodean, es decir, la naturaleza, todo lo no creado por el hombre. La mujer por su capacidad reproductora de vida es asociada simbólicamente con la naturaleza y se le atribuyen los mismos o análogos valores y jerarquía, mientras que al hombre se lo asocia con la cultura (115, 117). Moore parafrasea así el punto de vista de Otner: “todas las culturas reconocen y establecen una diferencia entre la sociedad humana y el mundo natural. La cultura trata de dominar la naturaleza para que se pliegue [...] es <natural> que las mujeres, en virtud de su proximidad con la <naturaleza>, experimenten el mismo control y dominio” (en Moore,28). Por supuesto, Otner reconoce que los propios conceptos naturaleza y cultura son construcciones culturales, una codificación de ciertos sistemas de valores que se asignan a estas realidades; por su parte, Moore acepta, como dijimos, dicha categoría como válida para la comprensión de los nexos que la cultura establece con las realidades de los sexos, sus roles y relaciones.

Uno de los componentes usados por Otner para demostrar esta subordinación de la mujer es que se la considera como fuente de contaminación (114),

condición que deriva de sus funciones fisiológicas, en relación, especialmente, con la menstruación y el parto. La propia Moore aplica este criterio de análisis con el grupo de los Kaulong de Nueva Bretaña, donde se considera contaminante a la mujer solo para los varones y especialmente entre la primera menstruación y hasta después de la menopausia. Este miedo a la contaminación marca las relaciones entre ambos sexos y modula los comportamientos (Goodale en Moore. 31). Supondríamos que la confirmación de esta capacidad contaminante con que es vista la mujer Kaulong debería producir por sí un estatus de subordinación, pues este es uno de los pilares en que se apoya la indisolubilidad naturaleza/mujer –de la que emanan fuerzas ocultas, potencialmente negativas, que justifican los rituales de purificación de los que informa Otner, en los cuales solo los hombres intervienen ejerciendo su poder de control sobre lo natural: “Un aspecto bien conocido de las creencias sobre pureza/corrupción interculturales es el del <contagio> natural [...] dejada a sus propias fuerzas, la corrupción (en este sentido igualada al funcionamiento no regulado de las energías naturales) se extiende...” (114-115).

Sin embargo, Moore demuestra cómo las asociaciones que los kaulong establecen entre actividad sexual-reproducción- naturaleza no corresponden al sistema de analogía simbólica descrito por Otner, pues en este caso están impli-

cados tanto el hombre como la mujer, y podrían formularse en cadenas paralelas: cultura-poblado-solteros (hombres-mujeres) *versus* naturaleza-bosque-casados (Moore, 32-33). De manera que esta red de relaciones rompería el antagonismo femenino –masculino y la asociación mujer/naturaleza, anulando así el principal argumento desde el que se hacía inteligible la subordinación universal de la mujer, además de la constatación de que no se observa en este grupo una relación de exclusividad hombre/cultura (33).

Moore afirma que es peligroso dar por sentado un sistema de interpretaciones único y que habría que desprejuiciar los estudios referentes a las jerarquías y funciones sociales de hombres y mujeres. En este contexto hace una pregunta simple pero fundamental: ¿quién considera a quién qué? (33), lo cual nos remite casi inevitablemente a la pregunta: ¿quién –sujeto- considera a quién –objeto- qué?, es decir, qué cultura ha ejercido su poder de análisis como sujeto (y quién le ha conferido la categoría de sujeto) sobre qué culturas como objeto (y quién les ha conferido la categoría de objeto).

Moore deduce que existen sistemas de vinculación y relación natural/cultural, hombre/ mujer que no son de oposición sino incluso de integración de los sexos. Nos sugiere que hay que preguntarse por la procedencia de la valoración y afirma que: “De la misma manera que no podemos asumir que las categorías

de <mujer> y <hombre> signifiquen lo mismo en todas las sociedades, debemos aceptar que otras sociedades no vislumbren la cultura y la naturaleza como categorías distintas, tal como sucede en la cultura occidental” (34). En el mismo sentido, aduce el caso de otro grupo, los gimi, en el cual no funciona el sistema binario de oposición mujer/naturaleza, hombre/cultura. Entonces hay que “desoccidentalizar” el concepto naturaleza, que “En Occidente [...] es algo que debe ser dominado y controlado por la <cultura> [mientras que] en el pensamiento gimi lo <salvaje> trasciende de la vida social humana y, en ningún caso, está sujeto a control...”.

Madre/maternidad

Aunque Moore utiliza la secuencia mujer/naturaleza, hombre/ cultura; ámbito privado/ámbito público; madre/maternidad, he invertido el orden de las dos últimas categorías porque veo una relación de causa-efecto entre madre/maternidad y ámbito privado/ámbito público.

Otner afirma que, debido a su capacidad de procrear y criar a los niños “... el razonamiento cultural [dice que] las madres y sus hijos van unidos”, lo que restringe a la mujer al ámbito doméstico. Es indispensable para el cuidado de los niños y se la asocia con estos seres “pre-sociales”, a los que se percibe como más cercanos a la naturaleza, que incluso no caminan sino que se arrastran en

su etapa inicial de desarrollo, son débiles y desconocen las reglas de su cultural. Yendo más allá en la asociación maternidad/crianza/naturaleza/ámbito privado/estatus inferior, Other demuestra que incluso este contacto permanente e íntimo madre-hijo es causa de contaminación en algunas culturas en que “la razón fundamental de los ritos de iniciación de los muchachos sea que los niños deben ser purificados de la contaminación acumulada por pasar tanto tiempo con la madre” (120).

Moore, por su parte, va más allá en el sentido de que “desnaturaliza” este vínculo madre-hijo, y asegura que el concepto de madre “no se manifiesta únicamente en procesos naturales (embarazo, alumbramiento, lactancia, crianza), sino que es una construcción cultural erigida por muchas sociedades utilizando métodos distintos” (39). Con este mismo propósito, esto es, demostrar que esta relación se construye a partir de ciertos parámetros de idealidad en las diferentes culturas, pero, y sobre todo, demostrar que en esta “unidad” madre-hijo los componentes culturales son más decisivos y muchos más complejos de lo que los esquemas biológicos adornados de ternura nos evocan, se apoya en una definición de Drummond que es muy clarificadora y sugerente para el estudio de este vínculo, aunque suene casi a herejía en nuestro contexto cultural occidental:

Lejos de ser la <la cosa más natural del mundo>, la maternidad es, en realidad, una de las más antinaturales ... en lugar de centrarse en el llamado <vínculo madre-hijo> innato, universal y biocultural, el proceso de concebir, gestar y criar un niño debería contemplarse como un dilema que asalta la esencia de la comprensión humana y evoca una interpretación cultural nada sencilla, sino en extremo elaborada (en Moore 43).

En consecuencia, la “inapelabilidad de los hechos biológicos”, dice Moore, es cuestionable, pues más allá de que sean las mujeres las que paren a los hijos, en este hecho lo fundamental es que tienen como protagonistas dos categorías que se han construido culturalmente (mujer y madre), y de manera diferente en distintas sociedades, como nos demuestra en el caso de la sociedad victoriana, en que “las mujeres de clase media y alta confiaban plenamente en una <nanny>, no solo para encargarse de los más pequeños, sino para llevar toda una sección del hogar, denominada <nursery>” (Boon en Moore, 41).

Con el objeto de reafirmar el concepto de maternidad como una construcción cultural, Moore apela también a ejemplos de sociedades no occidentales donde “la participación del hombre en la reproducción y en el alumbramiento se centra en un interés ritual [...] que en antropología se denomina *cuvada* [...] [donde] la observancia por parte del hombre de una serie de tabúes dietéticos [...] y en algunos casos de la reclusión durante el

período de parto y postparto de sus esposa”, muestran la imbricación del hombre en la “maternidad”, o la “afirmación de la paternidad social” (Paige y Paige; Douglas; Malinowski en Moore, 44).

Ámbito privado/ámbito público

Las funciones fisiológicas del cuerpo femenino, la necesidad de la presencia del cuerpo de la madre para la supervivencia del recién nacido, y la responsabilidad de la madre en los cuidados del hijo, que culturalmente funciona como un universal según el análisis de Otner, es la premisa implícita que deriva en la justificación “natural” o aparentemente lógica de la existencia de un ámbito privado –femenino- en contraste con un ámbito público –masculino- analizado en Otner como un universal: “ Resulta evidente que la madre es la persona que debe ocuparse de estas tareas [la crianza]...De este modo sus propias actividades quedan circunscritas [...]; es confinada al grupo de la familia doméstica; <el sitio de la mujer es su casa>” (120).

Así pues, la mujer pertenece al ámbito privado, y el ámbito público, es decir, la esfera social y política, es dominada por el hombre – el que recrea porque no puede crear o el que crea simbólicamente: el creador de cultura-. Esta dicotomía se presenta como asociada a la de naturaleza/cultura y se define con una denotación jerárquica inferior-doméstico-/superior –público-. Otner se apoya

en los estudios de Lévy-Strauss para sostener esta diferencia jerárquica:

Lévy-Strauss sostiene no solo que está oposición está presente en todos los sistemas sino, además, que tiene el sentido de oposición entre naturaleza y cultura. La prohibición universal del incesto y su secuela, la exogamia, [...] aseguran que <queda definitivamente eliminado el peligro de que la familia biológica se convierta en un sistema cerrado [...], y el lazo de de la alianza con otra familia asegura el predominio de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural (121).

Las consecuencias para la mujer son que queda asociada a un tipo de actividad, e incluso, a un tipo de pensamiento o mentalidad “fragmentada, no universal, concreta, inferior, en contraposición a las relaciones interfamiliares que suponen un tipo de intereses de nivel superior, integradores y universalizantes” (¿?) (121).

En contraste con la enunciación de esta evidencia sobre el funcionamiento del sistema doméstico/público, inferior/superior, Moore menciona que muchos autores lo han cuestionado como una interpretación “muy inspirada en la teoría social del siglo XIX” y revisa cómo “las teorías sociales de finales del siglo XIX y principios del XX” (36-37) han partido de una visión histórica en que se produce una evolución desde las hipotéticas sociedades matriarcales originarias, en que los derechos de las mujeres nunca igualaron a los derechos

que los hombres llegaron a tener en las sociedades patriarcales -que supuestamente les sucedieron -desde una perspectiva, insisto, evolucionista en que lo matriarcal precede a lo patriarcal como más primitivo- (Coward en Moore, 37). De esta perspectiva, dice Moore, se deriva un concepto de derecho asociado a los sexos, y:

La identificación de esta desigualdad de <derechos> se tradujo posteriormente en una concepción cultural específica de lo que la mujer y el hombre debían ser [...] [y que] constituyó la base de una serie de ideas acerca de la maternidad, la paternidad, la familia y el hogar [...] y han influido en el mantenimiento de la dicotomía [en la cultura occidental] <doméstico>/<público> como estructura analítica de la antropología social (Moore, 37).

En definitiva, Moore refuerza en este como en los anteriores casos, su tesis de que los estudios antropológicos adolecen de un defecto de etnocentrismo y alude a los estudios de Malinowski y su descrip-

ción de la familia como el centro generador de lo doméstico, como el cimiento teórico que ha consolidado esta visión etnocéntrica, que es refutada por las “recientes críticas feministas en antropología” (39).

En conclusión, desde mi punto de vista, es difícil negar la asimetría de la mujer frente al hombre en la mayoría de sociedades frente al poder político, a la retribución económica en sus trabajos, a la valoración de su pensamiento y trabajo intelectual, etc.; pero no puedo dejar de sospechar como mencioné anteriormente, que la sociedad occidental se ha autoerigido en sujeto que observa otras culturas -que aparecen como objeto pasivo de estudio-, y que desde esta mirada probablemente está pre-dispuesta a encontrar en lo otro, lo diverso, una copia primitiva, versión defectuosa, pero versión al fin, de lo que ella misma es, o, lo que es lo mismo, que estos estudios antropológicos que defienden la universalidad son sospechosos de colonialismo.

BIBLIOGRAFÍA

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (1979). “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” En *Antropología y Feminismo*, Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Anagrama. Pp. 109-132.

Moore, Henrietta (1991) “Género y estatus: la situación de la mujer”; en *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 25 - 57.

LA UNIVERSIDAD EN LA ENCRUCIJADA

Fernando Tinajero
Trabajo realizado para la
Universidad de Otavalo

1. De los orígenes al siglo XIII

Es habitual situar en el siglo XII el origen de la universidad, y la de Bolonia suele ser mencionada como la primera de todas. Sin que nos interese discutir si estas referencias son exactas, preferiríamos remontarnos al renacimiento carolingio, en el cual, a nuestro juicio, se encuentra el punto de partida de lo que habría de ser la institución universitaria¹.

El renacimiento carolingio

Carlomagno, rey de los francos en 711 y fundador del Sacro Imperio Romano Germánico en 800, no fue solo un soldado y un hábil político capaz de imponerse como cabeza de la cristiandad después de derrotar a los longobardos:

fue también un gobernante sensible a las necesidades culturales de su pueblo, para el cual concibió una reforma educativa de la que los francos estaban muy necesitados desde la época de la dinastía merovingia. Desde el siglo V, en efecto, la Galia romanizada se encontraba en notoria decadencia, que llegó a durísimos extremos en los dos siglos siguientes: donde había escuelas (conocidas con el nombre genérico de *studia* –“los estudios”), apenas se enseñaba a leer y escribir con algún rudimentario conocimiento de la gramática latina y otro no menos rudimentario y deformado de la doctrina cristiana. Carlomagno, decidido a remediar esta situación, creó una famosa escuela palatina valiéndose del concurso de dos eruditos extranjeros: Pedro de Pisa y Pablo el Diácono, ambos italianos, a quienes pidió que emprendieran la enseñanza más rigurosa del latín y el griego. Agobardo, obispo de Lyon en 816, y Teodulfo, obispo de Orleáns que murió en 821, también prestaron su concurso en la enseñanza de los clásicos latinos; pero fue Alcuino de York (730-804, aproximadamente), quien se hizo cargo de la escuela palatina desde 782, hasta que pasó a ser abad de San Martín de Tours en 796. Formado en la escuela de Jarrow, que fue fundada por Beda el Venerable (674-735), Alcuino fue sin duda el más importante maestro de la escuela palatina: organizó los estudios en tres niveles, el primero de los cuales fue dedicado a la lectura, la escritura,

nociones elementales del latín vulgar, comprensión sumaria de la Biblia y de los textos litúrgicos; el segundo, a las siete artes liberales, que comprendían el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música); y el tercero, al estudio profundo de la sagrada escritura. Además, hizo comprendios de toda su enseñanza, aunque sin alcanzar el mérito de la originalidad, enriqueció la biblioteca palatina con manuscritos que llevó desde York, mejoró la técnica de copiar manuscritos y atendió el inmenso trabajo de reproducir las sagradas escrituras.

A pesar de que la corte carolingia tuvo su sede en Aachen (llamada Aix-la-Chapelle por los franceses y Aquisgrán por los españoles), muchos han pensado que la escuela palatina fue el origen de la Universidad de París, debido a que Carlos el Calvo, muerto en 877, trasladó su corte a esa ciudad. Como la Universidad de París se constituyó a partir de una amalgama de escuelas, puede aceptarse que la escuela palatina fue un antecedente de la famosa universidad, aun cuando la relación entre ambas no haya sido directa. Pero la importancia de esta escuela y de la Universidad no debe hacernos olvidar la existencia de otras escuelas, como las que funcionaron en los monasterios de St. Gall, Corbie y Fulda, donde no se impartió la enseñanza solamente a los aspirantes al ingreso al monacato, sino también a otros disci-

pulos no sujetos a la disciplina religiosa. De ahí que en tales monasterios se hizo siempre la distinción entre la *schola claustris* y la *schola exterior*.

Para entonces ya se empezó a distinguir dos clases de escuelas: las *catedrales* o capitulares, y las *monásticas*. En cuanto al conjunto de materias de estudio o *curriculum*, el modelo de la escuela palatina fue generalizado; la gramática, que incluía la literatura, debía estudiarse en los escritos de Prisciano y Donato, y en los libros de texto de Alcuino o en los comentarios de Esmaragdo, y se escribieron otras obras gramaticales poco destacadas, como el *Ars gramaticæ* de Clemente Escoto, que comenzó a enseñar en la escuela palatina en los últimos años de Carlomagno. La lógica era estudiada también en los manuales de Alcuino, y a veces se incluía los autores que habían servido de base a Alcuino, como por ejemplo Boecio. En geometría y astronomía se trabajaba poco, pero la teoría de la música progresó con la *Musica enchiridias*, atribuida a Hoger, abad de Werden muerto en 902. Las bibliotecas, como por ejemplo la de St. Gall, fueron notablemente incrementadas en el siglo IX, e incluían, aparte de las obras de teología, obras jurídicas y gramaticales y cierto número de autores clásicos. En lo que respecta a la filosofía, la única materia estudiada era la lógica o dialéctica, que según Aristóteles es una propedéutica a la filosofía y no una rama de la filosofía misma.

En relación con el renacimiento carolingio es necesario mencionar también a Rabano Mauro, por la importancia que tuvo para la educación de Alemania. Nacido en 776, fue discípulo de Alcuino y enseñó en el monasterio de Fulda, del que llegó a ser abad en 822. En 847 fue nombrado arzobispo de Mainz y murió en 856. Se interesó notablemente por la educación del clero y con tal finalidad compuso su famosa *De Institutione clericorum*, en tres libros. Además de las cuestiones estrictamente religiosas (grados eclesiásticos, liturgia, predicación), la obra trata también de las artes liberales, de las cuales ya se había ocupado en *De rerum naturis*, una enciclopedia derivada en gran parte de la de san Isidro.

La escuela de Chartres

Entre las escuelas que fueron naciendo a partir de la famosa escuela palatina, un lugar especial corresponde a la escuela de Chartres, fundada en 990 por Fulberto, un discípulo de Gerberto de Aurillac. Este último, notable como humanista y erudito, enseñó en París y Reims, visitó varias veces la corte del emperador, fue obispo de Bobbio, arzobispo de Reims y arzobispo de Ravena, y llegó a Papa con el nombre de Silvestre II. Murió en 1003.

La escuela de Chartres se distinguió por conservar la tradición platónica, y especialmente cultivó una verdade-

ra devoción por el *Timeo* —que, como es bien sabido, es el diálogo platónico que ejerció una sostenida influencia a lo largo de toda la Edad Media, debido a su contenido teológico y cosmológico. Luego de Fulberto, el fundador, fueron notables maestros de esta escuela Bernardo de Chartres, quien se desempeñó en el magisterio desde 1114 hasta 1119, año en que pasó a ser canciller hasta 1126. Gilberto de la Porrée (notable por su análisis de las categorías aristotélicas), Thierry de Chartres (discípulo del anterior, señalado como cultor del *Quadrivium* y por su tesis, derivada del *Timeo*, de que el ser se identifica con la unidad), Guillermo de Conches (comentador de Platón y autor de la tesis de que los cuatro elementos se reducen a corpúsculos homogéneos, cuyas distintas combinaciones determinan la variedad de los cuerpos), y Clarembaud de Arras, o Clarembaldus (defensor, como su maestro Thierry de Chartres, de la doctrina realista sobre los universales), fueron también maestros de la escuela y se desempeñaron sucesivamente como catedráticos de la escuela.

Juan de Salisbury (1115-1180), si bien no fue discípulo de la escuela, estuvo vinculado a ella desde 1176, cuando fue nombrado obispo de Chartres. Notabilísimo en las artes liberales, cuidadoso de su estilo literario, cultivador de los clásicos latinos, Juan de Salisbury fue sin duda el mayor humanista relacionado con el espíritu de Chartres. Su

teoría del Estado, aunque no llegó a ser completamente estructurada como, por ejemplo, la de Manegold de Lautenbach (siglo XI), es digna de recordarse porque no solo recoge las ideas de este último relativas al derecho del pueblo para deponer al rey que haya violado su pacto convirtiéndose en tirano, sino también porque desarrolla la idea de que el príncipe jamás se encuentra por encima de la ley.

Por lo demás, dentro de la gran disputa por los universales, cuya sola historia llena una de las páginas mayores de la filosofía medieval, la escuela de Chartres tuvo, desde luego, una notable participación, en la línea de lo que entonces se denominó “realismo” por atribuir realidad a los conceptos universales, lo que correspondía a lo que hoy solemos identificar como “idealismo”.

Las primeras universidades

Para el siglo XI, las primitivas escuelas catedralicias o comunales empezaron a ser verdaderos centros “universales”, en el sentido de que estaban abiertas para todos. Sin que importara el lugar de su procedencia, a ellas concurrían maestros y discípulos de todas las nacionalidades, por lo que se empezó a llamar *universitas* a tales escuelas, poniendo de manifiesto la importancia que se concedía al hecho de que fueran organismos abiertos a todos los que buscaban el saber.

En Bolonia se desarrolló entonces un modelo, identificado como *universitas scholiorum* (el conjunto de todos los estudiantes), al que Federico I Barbarroja concedió privilegios especiales. Este modelo fue seguido generalmente por las escuelas de la Europa meridional. A su cabeza estaba un rector, que era un estudiante clérigo. Los maestros se reunían en los *collegia doctorum* (colegios de doctores) o *universitates magistrorum* (universidades de los maestros), y estaban sujetos por la obediencia a las *universitas scholiorum*. Esta es, a no dudarlo, la raíz de un principio universitario fundamental: el de la autonomía. En París, en cambio, discípulos y maestros formaban un solo organismo, la *universitas magistrorum et scholarium* (la totalidad de maestros y estudiantes), el cual se encontraba sujeto a la jurisdicción eclesiástica.

La primitiva denominación que aludía a la totalidad de los estudiantes y a la totalidad de los maestros, sufrió más tarde un cambio de significado: bajo el nombre de *universitas studiorum* se empezó a designar la totalidad de los estudios, entendidos como ramas del saber. Ya no se trataba, por consiguiente, de un organismo, sino del conjunto de disciplinas (*artes*) que se enseñaban en un centro determinado.

Inicialmente, el título de legitimación de un estudio era la costumbre (Bolonia, Padua); luego, para estar constitui-

das como tales, las universidades debían obtener una Carta formal, bien sea del Papa o del emperador o, más tarde, de los reyes. Mediante tales cartas, profesores y alumnos recibían considerables privilegios, entre los cuales uno de los más importantes era el *privilegium fori* (privilegio de foro) encaminado a asegurar libertad y garantías civiles a estudiantes extranjeros.

El cuerpo docente se formaba por *doctores* llamados también *magistri, domini* o *profesores*. Junto a los doctores estaban los *lectores*, que eran estudiantes que no habían alcanzado todavía la plenitud de grados académicos, pero estaban próximos a obtenerlos, por lo cual se les concedía la facultad de llevar a cabo las lecciones (lecturas). La importancia de tales *lectores* en la enseñanza de aquellos tiempos era mayúscula, puesto que la falta de un sistema de reproducción de los textos obligaba a usar colectivamente manuscritos que con frecuencia eran únicos. *Lectores* y *doctores* eran elegidos y pagados por la *universitas scholiorum*, a la que quedaban sujetos. Más tarde fueron llamados y pagados por las comunas, debido a la fama de algunos pagadores que se ganaron los estudiantes (*scholares non sunt boni pagatores*). Esta última medida representó la pérdida de la independencia de los estudiantes.

Al término de los estudios, tenía lugar la *inceptio*, que era una ceremonia en la

cual los discípulos recibían la investidura de letrados, con la cual se concedía además la *licentia docendi* (licencia de enseñar). Conferida inicialmente por los maestros, la *inceptio* pasó luego a ser *facultad* del obispo o de su representante, que era el Canciller Archidiácono. Esta intervención de la autoridad eclesiástica, que a la fecha era una autoridad universal, dio a la ceremonia una validez general: *licentia ubique docendi* (licencia para enseñar en todas partes). Más tarde, se estableció el requisito de rendir dos clases de pruebas antes de la investidura: la primera permitía obtener la simple licencia de enseñar en privado, pero no confería la facultad de enseñar en el estudio, y la segunda permitía la *Conventatio* o *Conventus*, que confería el derecho de “ascender a la cátedra”.

En aquellos tiempos, los estudiantes llegaban a la universidad mucho más temprano que hoy: a los doce o trece años iniciaban los estudios; los cursos de *artes* (*trivium* y *quadrivium*) duraban entre cuatro y seis años (aunque en Oxford se necesitaban siete), y luego podían pasar a *teología*, donde tardaban otros cuatro o seis años en recibir lecciones sobre la Biblia y otros dos en asistir a las lecciones sobre las *Sentencias*. Al término de tales estudios, alrededor de los veinticuatro años, el estudiante se convertía en bachiller y podía dar lecciones sobre la Biblia durante los siguientes dos años. Entonces pasaba a dar lecciones sobre las Sentencias, y

finalmente, después de varios años de estudios y disputaciones, podía alcanzar el doctorado y enseñar teología, siempre que tuviese por lo menos treinta y cuatro años de edad. Para enseñar artes, la edad mínima era la de veinte años. En París hubo la tendencia a aumentar la edad para el doctorado, mientras en Oxford se aumentó el tiempo para artes y se disminuyó los años de teología.

Aquellos estudiantes que después de alcanzar su grado de doctor abandonaban la universidad eran conocidos como *magistri non regentes*, mientras los que se quedaban a enseñar en la propia universidad eran llamados *magistri regentes*. Los primeros, aunque no fueron escasos, no representaban el objetivo primordial de la universidad, que consistía precisamente en formar profesores de carrera.

En cuanto al contenido de los estudios o *curriculum*, la práctica general en el siglo XIII consistía en leer y escuchar la lectura de ciertos textos. Aparte de las lecturas, existían las “disputaciones” (*disputatio*), que tenían dos modalidades: la *disputatio ordinaria* y la de carácter general que se llamaba *disputatio de quolibet*. Para las disputaciones de quolibet se escogía un tema entre una gran variedad de posibilidades y se lo sustentaba en las fiestas solemnes. La disputación propiamente dicha tenía lugar entre un defensor de la tesis o *respondens* y los objetantes u *opponentes*;

cuando ellos habían concluido, el profesor resumía la materia, los argumentos, las objeciones y las réplicas, y terminaba enunciando la solución considerada (*determinatio*), la que comenzaba con las palabras *Respondeo dicendum*. El resultado final, ordenado por el profesor, era entonces publicado en un *Quolibet* (santo Tomás de Aquino dejó doce de ellos). La *disputatio ordinaria* también concluía en una *determinatio* y era publicada en una *Quæstio disputata*.

El propósito general de estas prácticas era el de aumentar la comprensión del estudiante acerca de un tema particular, así como mejorar su capacidad de argumentación y de respuesta a las objeciones, a tono con el fin general de la educación medieval, que no era el de aumentar el conocimiento de hechos, sino el de transmitir un cuerpo determinado de conocimientos y facilitar la destreza en el manejo de los mismos. De ahí que la ciencia propiamente dicha no tenía lugar en las escuelas, aunque no se debe olvidar que ya en el siglo XIV logró algunos progresos en Viena y en París.

La institucionalización de la universidad tuvo dos efectos de singular importancia. El primero consiste en la aparición de un cuerpo de maestros, sacerdotes y laicos, a los que la Iglesia confiaba la enseñanza de la doctrina. Este es un efecto de incalculable importancia, puesto que hasta entonces la enseñanza de la doctrina había sido tarea

exclusiva de la jerarquía eclesiástica. “Tanto en la teología como en la catequesis –escribe Chenu– los maestros siempre habían sido algo unido al régimen episcopal; aquí, empero, se trata de profesionales de la escuela dedicados a la elaboración de una ciencia, y cuyo título jurídico depende de la corporación y no es, en sentido propio, una función jerárquica [...]. Los *magistri* están oficialmente calificados para hablar de fe y de doctrina; tienen poder de decisión después de la disputa acerca de la cuestión, y su solución se halla revestida de autoridad [...]”² De esta manera, junto a los poderes tradicionales –el *sacerdotium* y el *regnum*, es decir, la Iglesia y el Estado– apareció un tercer poder, el *studium*, o sea, la clase de los intelectuales, que ejerció un peso notable en la vida de esa época.

El segundo de los efectos, claramente visible en la universidad de París, fue su apertura a maestros y discípulos de todas las clases sociales. Aunque más tarde la universidad se hará aristocrática, en la Edad Media tiene un carácter popular y acoge también a los estudiantes pobres, hijos de campesinos o artesanos, quienes, gracias a la exención de las tasas académicas, las bolsas de estudio y el alojamiento gratuito, podían llevar a término los severos cursos de estudio. “Una vez que habían entrado a la universidad, desaparecían las diferencias sociales entre los estudiantes: los goliardos y los clérigos constituían

un mundo autónomo, en el que la nobleza ya no estaba representada por la clase de origen sino por la cultura adquirida. Se trata de un nuevo concepto de nobleza o, como se decía entonces, de gentileza”, dice Reale (cf. op. cit., p. 419). Más todavía, ya Boccaccio había escrito que “es gentil quien ha estudiado largo tiempo en París, no para vender después su ciencia al menudeo, como hacen muchos, sino para saber la razón de las cosas y su causa” (citado por Reale, *ibid.*).

Las universidades de París y Oxford

Como queda ya insinuado en las últimas líneas, los más importantes teólogos y filósofos del siglo XIII estuvieron asociados a la universidad de París, que se formó a partir del cuerpo de profesores y discípulos de la escuela catedralicia de Norte Dame y otras escuelas de esa ciudad. Los estatutos de la universidad fueron sancionados por Roberto de Courçon, legado pontificio, en 1215. Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Raimundo Lull (o Lulio), Duns Escoto..., todos estudiaron o enseñaron en la universidad de París, y algunos hicieron allí ambas cosas.

Desde luego, esa no fue para entonces la única universidad europea. Otros centros de educación universitaria se

habían formado incluso antes, y se encontraban en pleno desarrollo. Tal es el caso, por ejemplo, de la universidad de Salamanca, cuya fundación fue ordenada por el rey Alfonso IX en 1218, aunque la carta de sus privilegios fue otorgada en 1254 por el rey Alfonso X, y ratificada por el papa Alejandro IV en 1255. Poco después, el rey Sancho IV de Castilla creó los Estudios Generales de Alcalá, de los cuales habría de nacer dos siglos más tarde la universidad de Alcalá de Henares, llamada Complutense a partir de la nueva fundación llevada a cabo por el Cardenal Cisneros. No obstante, fue la universidad de Oxford la que compartió los primeros honores con la de París, y a ella están asociados los nombres de Roberto Grosseteste, Roger Bacon y Duns Escoto. Mientras en París triunfaba el aristotelismo, en Oxford se producía una singular mezcla de agustinismo y empirismo, de la que es ejemplo la filosofía de Roger Bacon. Sin embargo, a pesar de la importancia de Oxford, así como la que alcanzó Bolonia, la universidad de París fue el centro de estudios más importante del mundo cristiano. Grandes eruditos acudían a París para estudiar o enseñar y luego regresaban a Oxford o a Bolonia, de modo que trasladaban el espíritu de esa gran universidad a sus lugares de origen. Incluso aquellos que nunca llegaron a París estuvieron bajo su influencia. Roberto Grosseteste, por ejemplo, que nunca estudió en París, estuvo fuertemente marcado por la enseñanza de

sus profesores. No obstante, sería equivocado suponer que hubo allí el dominio de una línea de pensamiento: santo Tomás de Aquino tuvo fuertes dificultades para lograr la aceptación y la difusión del aristotelismo, aunque después fue esa corriente la que prevaleció sobre otras que, sin embargo, se mantuvieron vigentes en los siglos XIII y XIV. Aparte de los escritos de gramáticos como Prisciano y Donato y algunos otros textos clásicos, en la escuela de Artes de París llegaron a dominar los textos de Aristóteles, y es significativo que el llamado “averroísmo latino” estuviera representado por profesores de esa facultad. En teología, la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo dominaban la enseñanza, y los profesores presentaban sus propias opiniones al hacer comentarios.

La contribución de las órdenes religiosas

Abiertas al amparo de las catedrales, las primeras universidades estuvieron a cargo del clero diocesano, llamado también secular. No obstante, tanto en París como en Oxford tuvieron enorme importancia las órdenes religiosas, y especialmente las dos órdenes mendicantes fundadas en el siglo XIII, es decir, la de Santo Domingo y la de San Francisco. La primera se estableció en París en 1217 y poco después lo hizo la segunda. Ambas órdenes pretendieron enseña que sus respectivas cátedras de teología fuesen incorporadas a la universidad y que sus profesores y alumnos pudiesen

disfrutar de los privilegios universitarios. Aunque el cuerpo docente de la universidad se opuso tenazmente, los dominicos recibieron una cátedra en 1229 y la otra en 1231, al mismo tiempo que los franciscanos recibieron la única que llegaron a regentar. Rolando de Cremona y Juan de San Gil fueron los primeros profesores dominicos, y Alejandro de Hales el primer franciscano.

En 1248, el capítulo general de la orden dominicana decretó la erección de *studia generalia*, es decir, casas de estudio para toda la orden, a diferencia de las casas de estudio de cada una de las provincias. Tales centros se establecieron en Colonia, Bolonia, Montpellier y Oxford, mientras los franciscano, en una suerte de competencia, establecieron simultáneamente *studia generalia* en Oxford y Toulouse. En 1260 los agustinos abrieron una casa en París y su primer doctor oficial fue Gil de Roma. Los carmelitas ingresaron en la misma corriente y en 1253 abrieron una casa en Oxford y en 1259 otra en París.

El trabajo intelectual desarrollado por las órdenes religiosas en las universidades fue eminente y produjo figuras sobresalientes: bastaría citar a san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, en la orden dominicana; Alejandro de Hales y san Buenaventura, en la orden franciscana. Sin embargo, ambas órdenes fueron objeto de una dura oposición por parte de los doctores de la universidad,

que no se limitaron a pedir que una orden no ocupe más de una cátedra a la vez, sino que atacaron el estado de vida religiosa en sí mismo. De ello derivó una memorable polémica, iniciada en 1255 por Guillermo del Santo Amor, quien publicó un panfleto titulado *De periculis novissimorum temporum*, que provocó como respuesta el *Contra impugnantes Dei cultum*, escrito por santo Tomás. El folleto de Guillermo del Santo Amor fue condenado y en 1257 se prohibió a los seculares que escribieran contra los regulares. A pesar de la prohibición, Gerardo de Abbeville publicó todavía su *Contra adversarium perfectionis cristianae*. A pesar de sus diferencias en materia filosófica, santo Tomás y san Buenaventura estuvieron juntos en el empeño de defender a las órdenes religiosas, y ambos publicaron réplicas al folleto de Gerardo, provocando a su vez una contrarespuesta de Nicolás de Lisieux, escrita a favor de los seculares.

Esta disputa tuvo más tarde otros episodios, todos ellos de indudable interés para quien se proponga estudiar la historia de la Iglesia medieval, o más precisamente, la historia de las relaciones entre el clero regular y el secular, o incluso el desarrollo del pensamiento teológico de aquellos tiempos, puesto que en cada uno de los textos que se produjeron en este contexto no dejaron de esgrimirse tesis teológicas. Aunque no debemos perder de vista el hecho de que los ecuatorianos de hoy, más incli-

nados a la descalificación personal del oponente que a la discusión honrada de las ideas, podríamos aprender mucho de aquella polémica medieval que se desarrolló con la participación de notabilísimos pensadores y derroche de argumentaciones, lo que debemos destacar para el propósito de estas páginas es una consecuencia indirecta del conflicto entre seculares y regulares por el derecho a las cátedras universitarias: me refiero a la fundación del Colegio de la Sorbona, hecha en 1253 por Roberto de Sorbon, capellán del rey Luis IX, para dar la formación teológica a los aspirantes al sacerdocio, pero sin excluir la participación de estudiantes seculares. Esta fundación, evidentemente, buscaba limitar de alguna forma la participación de los regulares, pero al mismo tiempo se proponía ampliar los beneficios de la educación a un círculo más amplio que el de los religiosos.

El pensamiento universitario: unidad en la multiplicidad

Un aspecto remarcable de la universidad medieval es que en ella no se encuentra solamente el germen del espíritu democrático que es, junto a la independencia frente a los poderes del Estado y la *iglesia*, uno de los mayores distintivos de la institución universitaria; allí se encuentra también el espíritu de libertad irrestricta para el pensamiento, más significativo aun en esos tiempos, cuando la Iglesia romana ejercía un do-

minio absoluto en la religiosidad y en el pensamiento de lo que ahora es Europa. “En tiempos tan remotos (si solo queremos mirar desde los siglos XII y XIII) de tronos y soberanías de derecho divino, sorprende como nació la universidad con estructuración democrática, autónoma en sus decisiones y reglamentos, libre para la enseñanza, libre para elegir profesores y autoridades, libre para la búsqueda de la verdad” –escribe una estudiosa quiteña³.

En el siglo XIII, en efecto, pueden distinguirse varias corrientes de pensamiento que se identifican con determinadas órdenes religiosas. La primera que se debe mencionar es la de los agustinos, de carácter conservador y normalmente reservada frente al aristotelismo, frente al cual sufrió sin embargo una evolución que fue desde el total rechazo hasta una parcial aceptación. Esta actitud es también la de los franciscanos, y está representada por Grosseteste, Alejandro de Hales y san Buenaventura. En segundo lugar hay que mencionar la corriente aristotélica, que llegó a ser característica de los dominicos, y está parcialmente representada por san Alberto Magno y plenamente por santo Tomás de Aquino. En alguna medida relacionada con esta corriente debe situarse una tercera, la de los averroístas, representados por Siger de Brabante. En cuarto lugar debe considerarse a los pensadores independientes y eclécticos como Gil de Roma y Enrique de Gante;

y en quinto lugar, ya en los años finiseculares y en los comienzos del XIV, la gran figura de Duns Escoto marca una nueva corriente franciscana, que sometió a revisión el pensamiento de san Buenaventura a la luz de Aristóteles y llegó a ser considerado como Doctor de su orden.

La mención de estas diversas corrientes permite superar ciertos estereotipos que han dominado entre nosotros acerca de la Edad Media. Según ellos, esa fue una época de dogmatismo absoluto, de “teocentrismo”, de inmovilidad mental y ausencia de preocupación por los temas de este mundo. Y no es así. El hecho de que la configuración mental de esa época haya girado en torno al valor supremo de la fe no excluye que la Edad Media haya sido el escenario de un formidable trabajo intelectual plenamente libre, como lo prueba la disparidad, y a veces oposición apasionada, en las soluciones propuestas por diversos pensadores para los problemas que, no obstante su apariencia especulativa, fueron el necesario antecedente para el nacimiento de la ciencia experimental.

Los primeros anuncios de la ciencia

Si el siglo XIII fue un período de grandes pensadores originales, el XIV fue el de las escuelas. Los dominicos se adhirieron a las doctrinas de santo Tomás de Aquino y diversos capítulos generales de la orden recomendaron

esa línea de pensamiento, en la cual se produjeron notables comentarios de la obra del llamado Doctor Angélico. Los franciscanos, en cambio, tendieron a alinearse detrás del pensamiento de Duns Escoto, aunque la orden no llegó a adoptarlo oficialmente como ocurrió con el tomismo. Enrique de Gante y Gil de Roma tuvieron también sus seguidores, aunque no llegaron a formar una escuela sólida.

Estas corrientes, que seguían el pensamiento de los grandes filósofos del siglo XIII, constituyeron lo que se identificó como la *via antiqua*; pero simultáneamente apareció y se difundió un nuevo pensamiento, generalmente asociado al nombre de Guillermo de Ockham. Los seguidores de este nuevo movimiento, identificado como la *via moderna* se opusieron al “realismo” del siglo anterior (correspondiente, como ya hemos señalado, a lo que hoy denominamos “idealismo”), y llegaron a ser conocidos como “nominalistas”. Los lógicos del nuevo movimiento concedieron gran atención a la función de los términos en las proposiciones, con lo cual iniciaron una seria distinción entre la **teología** y la filosofía, lo que hizo desmoronarse a la síntesis lograda en el siglo XIII. El nominalismo se inclinaba más al análisis que a la síntesis, y a la crítica más que a la especulación. No vamos a extendernos en los detalles de esta nueva tendencia que resquebrajó la **síntesis teológico-filosófica construida**

por los metafísicos del siglo anterior, porque ello sería objeto de un estudio histórico de la filosofía; lo que nos interesa decir, en relación con el tema que nos ocupa, es que la Facultad de Artes de la Universidad de París fue el principal escenario de esta notable polémica filosófica, y que ella constituyó la primera piedra del nuevo pensamiento científico que habría de abrirse camino en los dos siglos siguientes, hasta alcanzar su apogeo en el siglo XVII.

En efecto, los estudios matemáticos y científicos de grandes figuras del siglo XIV, tales como Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen, pueden ser considerados ahora como un rasgo distintivo de este siglo, y su aparición no es ajena al movimiento nominalista, que impulsó en forma decidida el desarrollo de la lógica, en la cual, siguiendo la línea ockhamista, se empezó a dar mayor importancia a la intuición y a la observación empírica⁴.

En 1389, en la universidad de Viena se estableció la asistencia obligatoria de los estudiantes de Artes a las lecciones de lógica de Pedro Hispano, y otras disposiciones posteriores establecieron la misma obligatoriedad respecto a las obras de varios lógicos ockhamistas, como Guillermo Heytesbury. El nominalismo también estuvo fuertemente representado en las universidades alemanas de Heidelberg (fundada en 1386), Erfurt (1392) y Leipzig (1409). Lo mis-

mo sucedió en la universidad polaca de Cracovia (1397). Según parece, la universidad de Leipzig tuvo su origen en el éxodo de los nominalistas de la universidad de Praga, donde Jan Hus y Jerónimo de Praga enseñaban el realismo escotista que habían aprendido de John Wycliffe (aprox. 1320-1384). Cuando el concilio de Constanza condenó por heréticas las tesis de Jan Hus en 1415, los nominalistas declararon que el escotismo también había sido condenado.

El regreso de los dominicos a París en 1403 (la habían abandonado en 1387) determinó que en esa universidad se produjera un renacimiento del "albertismo", como se conoce a la filosofía de san Alberto Magno. Aparentemente, no solo la causa señalada, sino también las condiciones creadas por la Guerra de los Cien Años fueron las causas de este retorno al pensamiento del siglo XIII. Sin embargo, este renacimiento albertista no duró mucho tiempo, porque los nominalistas regresaron a su vez en 1437, después de que la ciudad fue liberada de los ingleses. El 1 de marzo de 1474, el rey Luis XI prohibió la enseñanza del nominalismo y ordenó la confiscación de los libros de esa tendencia, pero en 1481 levantó la prohibición. De este modo, a pesar de los avatares mencionados, el nominalismo conservó sólidas posiciones en París, Oxford y muchas universidades alemanas, aunque no se puede desconocer que las tendencias asociadas a la vía antigua se mantuvie-

ron firmes en otras universidades, como fue el caso de la de Colonia, fundada en 1389. En esa ciudad, las doctrinas dominantes eran las de san Alberto Magno y santo Tomás; pero después de la condena de Jan Hus, los príncipes electores pidieron a la universidad que adoptase el nominalismo argumentando que el realismo del siglo XIII, aunque no era malo en sí mismo, conducía fácilmente a la herejía. En 1425 la universidad respondió que si bien el nominalismo podía ser adoptado libremente por quien lo deseara, las doctrinas de san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Gil de Roma y Duns Escoto estaban libres de toda sospecha. Por otra parte, continuaba la universidad, las herejías de Jan Hus no eran consecuencia del realismo filosófico, sino de las enseñanzas teológicas de Wycliffe; y finalmente, si el realismo fuese prohibido, los estudiantes abandonarían la universidad.

Estos singulares episodios son altamente aleccionadores en lo que se refiere al carácter que desde entonces adquirió la universidad. Hemos señalado ya que la autonomía fue un privilegio que benefició a las universidades desde su propio origen, y tanto el caso de París como el de Colonia muestran hasta qué punto esta prerrogativa se había consustancializado con la institución universitaria: si es cierto que en París fue posible que un monarca prohibiese una determinada doctrina, también es cierto

que más tarde hubo de retractarse; y en Colonia, los príncipes electores apenas se atrevieron a pedir a la universidad la adopción de una línea de pensamiento, sometiéndose luego al pronunciamiento de los doctores. No obstante, la libertad individual no era todavía objeto de una defensa apasionada: aunque se la practicaba de hecho, como lo demuestra la existencia de diversas corrientes de pensamiento en algunas universidades, y sobre todo en la de París, la universidad como tal se sentía autorizada a adoptar una línea oficial, y en algunos casos llegó a imponerla a sus maestros y estudiantes. Tal es, como acabamos de ver, el caso de Colonia, a la cual debe asociarse la de Lovaina, fundada en 1425. Los estatutos del 1427 exigían a los candidatos al doctorado que jurasen no enseñar nunca las doctrinas de Burilán, Marsilio de Inghen, Ockham o sus seguidores; y en 1480, los profesores que exponían la doctrina de Aristóteles a la luz del pensamiento ockhamista fueron amenazados con la suspensión de sus cargos.

En Bolonia, en cambio, prosperó una línea de aristotelismo averroísta, representada en la primera mitad del siglo XIV por Tadeo de Parma y Angelo de Arezzo. Tal tendencia se extendió luego a Padua y Venecia, donde estuvo representada por Pablo de Venecia (muerto en 1429), Cayetano de Thiena (muerto en 1465), Alejandro Achillini (muerto en 1512) y Agustín de Nifo (muerto en

1546). Esto demuestra que la *via antiqua* no había desaparecido completamente por el progreso del nominalismo.

Durante mucho tiempo se ha mantenido el prejuicio de que la Edad Media fue ajena a la experiencia y que las únicas ideas científicas que tuvieron vigor fueron tomadas sin crítica alguna de la filosofía de Aristóteles. Según este prejuicio, la ciencia habría comenzado sin antecedentes en el Renacimiento. No obstante, hoy sabemos que en el siglo XIV había un marcado interés por las cuestiones científicas y que en esa época se hicieron algunos descubrimientos importantes no derivados de Aristóteles. Más aun, hoy parece claro que el desarrollo de la ciencia en la Edad Media tardía debe vincularse al pensamiento de Ockham.

Una de las figuras científicas más destacadas en el siglo XIV fue Juan Buridan, muerto en 1360 después de haber desempeñado durante algún tiempo el rectorado de la universidad de París. Influidor por las doctrinas ockhamistas, tuvo una fuerte orientación hacia los estudios de la física, y sostuvo que la existencia de una cosa puede deducirse de la existencia de otra cosa. Como partidario del nominalismo, fue también afectado por la condena de 1340 contra esa doctrina. Otra de las figuras notables en esta línea fue Alberto de Sajonia, rector de la universidad de París en 1353 y de la de Viena en 1365, y consagrado

obispo de Halbertstadt en 1390, es decir, pocos meses antes de morir. Siguió las doctrinas de Ockham relativas a la lógica, pero su nominalismo fue más moderado. Sostenía que la certeza que proporciona la experiencia no es absoluta. Marsilio de Inghen (muerto en 1396) fue también partidario de la *via moderna* y ejerció cierta influencia, puesto que también fue rector de la universidad de París en 1367 y 1371, y pasó a ser el primer rector de la universidad de Heidelberg en 1386. En cuanto a Nicolás de Oresme, que enseñó en París y murió siendo obispo de Lisieux en 1382, fue más físico que filósofo, aunque no dejó de tener preocupaciones teológicas y filosóficas. Hizo algunos descubrimientos en el campo de la dinámica, como el que se refiere al movimiento, y estableció que si un cuerpo se mueve con una velocidad uniformemente acelerada, la distancia que recorre es igual a la distancia recorrida en el mismo tiempo por un cuerpo que se mueve con una velocidad uniforme igual a la alcanzada por el primer cuerpo en el instante medio de su carrera. Para expresar tales relaciones propuso un sistema gráfico de coordenadas rectangulares. Ese fue el principio de su trabajo acerca del movimiento de la Tierra, y reiteró la tesis, ya expuesta antes por el escotista Francisco de Meyronnes, quien escribió que “cierto doctor” sostenía que si fuese la Tierra la que se moviera en lugar de moverse los cielos, ese sería un “mejor arreglo” (melior dispositio). En este sentido, no

se puede olvidar el tratado *Du ciel et du monde*, de Nicolás de Oresme.

Todo el trabajo de estas grandes figuras de la ciencia del XIV fue estimulado por la traducción de obras científicas árabes y griegas. La ciencia de esta época fue indudablemente rudimentaria si se la compara con la que se desarrolló después del Renacimiento, pero no por ello es menos digna de aprecio como un formidable esfuerzo de unos pocos maestros que, siguiendo la ruta abierta por Guillermo de Ockham, iniciaron el arduo camino de la ciencia aún antes de que naciera la Edad Moderna.

2. El humanismo y el renacimiento

El tránsito desde la Edad Media a la Moderna se produjo, como es bien sabido, a través de este formidable movimiento espiritual que fue el Renacimiento, cuya primera manifestación fue el humanismo.⁵ Mientras Duns Escoto componía sus escritos filosóficos en un estilo bronco y monótono, puesto que su atención se concentraba en el contenido de sus textos con total descuido de la forma, el Dante (1265-1321), desde una perspectiva indudablemente medieval, escribió sin embargo una de las obras que anunciaban en su forma la revivificación del espíritu. Poco después de su muerte, otro gran poeta no solamente volvió sus ojos al modelo ciceroniano, sino que expresó en sus sonetos el individualismo que habría de caracterizar a

los nuevos tiempos: se llamaba Francisco Petrarca (1304-1374).

El individualismo no era, ciertamente, una invención de los poetas ni un descubrimiento de los filósofos: era la consecuencia de un conjunto de relaciones sociales enteramente nuevas que habían ido afianzándose en Europa debido a la aparición de las primeras rudimentarias formas del capitalismo. Habida cuenta de que este hecho no se limitaba a las modalidades económicas de la producción, es preciso mirarlo como la apertura de un nuevo proceso civilizatorio, cuyo resultado habría de ser la aparición de Europa, entendida como realidad histórica, social y cultural enteramente nueva. No puede extrañarnos, por tanto, que aparejados a este fenómeno hayan aparecido nuevos estilos educativos, como los que fueron representados por maestros como Vittorino da Feltre (1378-1446) y Guarino de Verona (1370-1460).

Recordemos que la palabra *humanitas* había tenido ya para los romanos un significado aproximado al que los griegos expresaron con el concepto de *paideia* (maidéla), con el cual se referían a la formación del hombre (de donde viene “pedagogía”). Esta vieja significación, de rancia estirpe, reapareció en el siglo XIV, cuando se empezó a designar como *studia humanitatis* a los estudios que daban un papel preponderante a las letras –nombre genérico que incluía la

poesía, la retórica, la historia y la filosofía: se consideraba que estas son las disciplinas que estudian al hombre en lo que tiene de más específico, al margen de cualquier utilidad pragmática. Por eso, ellas eran tenidas como las más idóneas para lograr que el hombre sea lo que debe ser, de acuerdo a la naturaleza espiritual específica que se le atribuía. Luego, en los dos siglos siguientes, se atribuyó un valor insustituible a las llamadas *literæ humanæ*, cuyo concepto estaba unido a la convicción de que la antigüedad griega y latina representaba una suerte de paradigma de cultura espiritual. Los grandes autores griegos y latinos se constituyeron así en los maestros insuperables de aquellas “letras humanas”. Esta tendencia, que alcanzó perfiles bien definidos a partir de Petrarca, se presentó con una radicalidad tan decidida que llegó a ser la identificación de una nueva época en la historia de la cultura europea, una vez que la escolástica había entrado en franca decadencia por el creciente influjo del nominalismo y más tarde, por la aparición de la gran figura de Nicolás de Cusa (1401-1464).

Durante mucho tiempo se pensó que esa nueva época fue radicalmente distinta de la anterior, por lo cual se concibió entre las dos una suerte de ruptura histórica. Más tarde se negó esa ruptura, y se pensó que entre la Edad Media y el Renacimiento humanista había una armónica continuidad, gracias a la cual este último había podido desarrollar

todas las virtualidades que ya habían sido engendradas en aquella. Hoy se prefiere una tercera tesis según la cual ni la ruptura ni la continuidad explican suficientemente las relaciones entre las dos épocas, entre las cuales se identifica sin embargo una diferencia. El humanismo renacentista, por lo tanto, sería el proceso por el cual, sin que se produzca necesariamente una ruptura, el espíritu europeo empieza a diferenciarse de su propio pasado eligiendo la vía de su futuro desarrollo. Sea de esto lo que fuere, la pregunta que surge es la que se refiere a la relación entre la Edad Media, el Renacimiento y la Época Moderna. Los partidarios de la tesis de la ruptura entre el Renacimiento y la Edad Media consideran que, efectivamente, el Renacimiento fue el comienzo de la Edad Moderna; no obstante, hoy se tiende a considerar que esta última empezó propiamente con la revolución científica de Galileo, puesto que la historia del pensamiento moderno se encuentra dominada por las consecuencias de esa revolución. En este sentido, el primer filósofo moderno fue Descartes, y en cierta medida también Bacon. Si esto es así, el Renacimiento es una época distinta que no se puede identificar ni con la Edad Media ni con la Moderna, pero como período de transición es al mismo tiempo la eclosión de nuevas orientaciones y tendencias y la culminación de las que se habían desarrollado en la última fase de la Edad Media. Esto significa, por lo tanto, que las raíces del Renaci-

miento se encuentren en la Edad Media, tanto como las de la Moderna deban ser buscadas en el Renacimiento. Se trata, por consiguiente, de un proceso dialéctico en el cual cada momento lleva en sí los gérmenes del siguiente, el cual, sin embargo, representa su negación.

No vamos a discutir, sin embargo, estas tesis de interpretación histórica. En atención al propósito de estas páginas, nos limitaremos a señalar que sin duda fue el Renacimiento italiano el que más esplendor alcanzó en el desarrollo del nuevo espíritu. El más notable de sus centros de difusión fue la Academia Platónica de Florencia, fundada por Cosme de Medici bajo la influencia de Jorge Gemistos Plethon (muerto en 1464), quien había llegado de Bizancio en 1438. Entusiasta seguidor de la tradición platónica y neoplatónica, compuso en griego una obra sobre la diferencia entre las filosofías de Platón y Aristóteles. Un erudito semejante fue Juan Argyropulos (muerto en 1486), quien ocupó la cátedra de griego en Florencia desde 1456 hasta 1471. Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirandola (1463-1494) fueron quizá las más notables figuras italianas del Renacimiento, y deben ser recordados por su ingente labor como pensadores y traductores, aunque su labor literaria (entendida en el más amplio sentido) no les dejó tiempo para la enseñanza.

En la Europa del Norte fueron grandes figuras asociadas al nuevo espíritu de la

cultura eruditos como Rodolfo Agricola (1443-1485), Regius (1420-1495) y Jacobo Wimpfeling (1450-1528), quien hizo de la universidad de Heidelberg el centro del movimiento humanista en el extremo occidental de Alemania. Pero la figura máxima del humanismo nórdico fue sin duda Erasmo (1467-1536), quien promovió el estudio de las literaturas griega y latina, incluyendo las Escrituras y las obras de los Padres de la Iglesia, y dio un gran impulso a la educación. En Inglaterra hubo clérigos como Guillermo de Waynflete (1395-1486), san Juan Fisher (1459-1535), que llevó a Erasmo a Cambridge; Juan Colet (1467-1519), que fundó el famoso Colegio de San Pablo en 1512, y Tomás Linacre (1460-1524), aunque el más notable de todos fue Tomás Moro (1478-1535), canciller del reino que cayó en desgracia y fue decapitado por haberse opuesto al matrimonio de Enrique VIII con Ana Bolena. Como consecuencia de todo este movimiento humanista, el Winchester Collage fue fundado en 1382, y la universidad de Eton en 1440.

Aunque el movimiento de la Reforma también estuvo vinculado al humanismo, el gran interés que prestó a la educación obedeció más a causas religiosas que a la vigencia de las ideas humanistas. Juan Calvino (1509-1564), elaboró un vasto plan educativo para Ginebra aplicando las ideas humanistas que había recibido en Francia; pero el espíritu más cercano al humanismo que apa-

reció entre los reformadores fue el de Felipe Melancton (1497-1560), nombrado en 1518 profesor de griego en la universidad de Wittemberg, y debe ser reconocido como el más notable discípulo de Martin Lutero (1483-1546). Este último, a su vez, no solo fue el gran reformador de la Iglesia, sino también el humanista que puso los fundamentos de la moderna lengua alemana, haciendo de sus escritos un modelo de estilo literario. Como contrapartida en el plano religioso, la Contrarreforma encabezada por la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1540, cultivó también el humanismo, que en este caso encontró su encarnación en el sistema educativo cuya expresión más clara fue la *Ratio Studiorum* promulgada en 1599.

3. La universidad moderna

En 1530 los jesuitas fundaron el Colegio de Lovaina, de carácter trilingüe, que fue llamado “de los lectores reales”. Según René Hubert, rector de la universidad de Estrasburgo, ese fue el germen del famoso Colegio de Francia⁶. Luego empezaron a aparecer otros colegios jesuitas que, en un nivel inferior al de la universidad, estaban en principio destinados a formar para el sacerdocio a jóvenes de la aristocracia y la burguesía. Para entonces, la universidad de París había perdido su antiguo prestigio y su autonomía había sido fuertemente atacada por el poder real. En 1600, en efecto, el “muy cristiano e invencible rey

de Francia y de Navarra Enrique IV” llegó a promulgar los nuevos estatutos de dicha universidad, estableciendo el derecho del poder real para organizar, dirigir y controlar la educación de los jóvenes. Richelieu y Colbert, cada cual en su hora, no dejaron de ejercer puntualmente ese derecho reorganizando la universidad y reformulando sus programas de estudio: esta fue una de las primeras manifestaciones de la constitución de los estados nacionales.

Así nacieron las universidades dependientes directamente del poder político, justamente cuando las ciencias hicieron su aparición en el escenario del conocimiento. Los siglos XVI y XVII, en efecto, son los siglos del nacimiento de la ciencia moderna, pero su advenimiento no siempre fue cobijado por los claustros universitarios. De los grandes fundadores de la ciencia moderna, solo Galileo (1564-1642) y Newton (1642-1727) desarrollaron su trabajo en el ámbito universitario: el primero profesó matemáticas en las universidades de Pisa y Padua, y el segundo se desempeñó como *Fellow* en el Trinity College de Cambridge, donde antes había hecho sus estudios. En contrapartida, ni Leonardo (1452-1519), ni Tycho Brahe (1546-1601), ni Kepler (1571-1630) pertenecieron a las universidades, y si el primero tuvo la protección de los señores de Florencia, los dos últimos desarrollaron todo su trabajo en el observatorio que el emperador Rodolfo II puso a su disposi-

ción cerca de Praga. Copérnico (1473-1543) estudió en las universidades de Cracovia, Bolonia y Padua y se doctoró en leyes en la de Ferrara, pero no enseñó nunca en ninguna. Esto significa que la nueva ciencia no fue del todo auspiciada por las universidades, en las cuales la decadente escolástica se mantenía fuertemente arraigada, aunque sus cultores ya habían derivado hacia la repetición de los comentarios, sin llegar a leer jamás a sus propias fuentes, y se engarzaban en curiosas polémicas sobre problemas imaginarios, como si Adán tuvo o no tuvo ombligo, o si los ángeles tienen o no tienen sexo. Las universidades de aquellos primeros tramos de la Edad Moderna son, por lo tanto, una curiosa mezcla del viejo y anquilosado espíritu medieval, desprovisto ya de la lucidez que acompañó en el siglo XIII a sus más importantes filósofos, y un vacilante pero audaz espíritu nuevo que se abre paso lentamente entre las tradiciones que se resisten a morir. De ahí que, como ya hemos dicho antes, Descartes haya sido el primer filósofo moderno (su *Discurso del Método*, una de las primeras obras no escritas en latín, apareció en 1637), pero todo su trabajo se desarrolló también fuera de los ámbitos universitarios, a los que nunca perteneció ni como estudiante ni como maestro⁷. Según escribe la doctora Germania Moncayo de Monge, “los siglos XVII y XVIII se abrieron a la historia de las universidades descaecidos ya del primigenio amplio espíritu con que es-

tos centros (*Studia Generalia*) fueron auspiciados en una prístina organización en Europa”⁸.

Las artes mecánicas y la filosofía en el siglo XVI

Pero al mismo tiempo que las ciencias daban sus primeros y tímidos pasos en el escenario de un mundo transformado ya por la aparición de nuevas formas económicas que empezaban a minar el orden feudal, aparecieron también las llamadas “artes prácticas”, que a pesar de su modesta apariencia tenían ya un porvenir de largo alcance. En 1580, al redactar una “Advertencia a los lectores” para sus *Discours admirables*, Bernard Palissy, célebre ceramista francés, se preguntaba si es posible para el hombre saber algo y tener conocimiento de los efectos naturales sin haber leído los libros escritos en latín por los filósofos, y se respondía a sí mismo de este modo: “Mediante la práctica yo pruebo ser falsas en muchos puntos las teorías de gran número de filósofos, aun de los más antiguos y renombrados. En menos de dos horas podrá darse cuenta de ello quienquiera, con tal de que se tome solo la molestia de venir a mi laboratorio...”. Y casi enseguida concluía: “Te puedo asegurar, oh lector, que, sobre los hechos contenidos en este libro, aprenderás más filosofía natural que la que aprenderías en cincuenta años leyendo las teorías y las opiniones de los filósofos antiguos”⁹.

A pesar de su ingenuo repudio a los filósofos, Palissy expresaba de este modo lo que no era más que un anuncio de la filosofía que poco tiempo después habría de formular Francis Bacon bajo el criterio de que era necesario sustituir el culto a los libros por el culto a la naturaleza, y de que la pura especulación debe ceder su lugar a la investigación objetiva de los hechos. No obstante, Bacon no cayó en la misma ingenuidad del ceramista: "... solo de tarde en tarde —escribe en el *Novum Organum*— acontece que un artesano excepcionalmente inteligente y ambicioso se dedique a una nueva invención y, por lo general, se arruina en semejante intento"¹⁰.

Pero esto no fue todo. Harvey, Galileo y Boyle iban a sumarse enseguida a ese amplio proceso adverso a la concepción de la ciencia que había dominado el pensamiento occidental durante siglos: esa ciencia que solo podía comenzar una vez que se habían procurado los recursos necesarios para la vida y que se proponía como fin último la *contemplación* de la verdad. Campanella no tuvo reparos en llamar "parásitos o desechos (*excrementa*) de la república" a aquellos que ignoraban las artes útiles, "como lo son muchos nobles de estos tiempos"; el baconiano Willian Petty, defendiendo la dignidad de las artes mecánicas, escribe que "muchos de los que ahora conducen el arado habrían sido capaces de gobernar el Estado"; Diderot observa que el prejuicio según el cual "ocupar-

se de los objetos sensibles y materiales" constituye "una derogación de la dignidad del espíritu" y ha llenado las ciudades de "orgullosos razonadores y contempladores inútiles, y los campos de tiranuelos ignorantes, ociosos y desdenosos"¹¹. La atribución de "vileza" a las actividades de los campesinos y artesanos empieza a revelar entonces su verdadero sentido, que no es el de una jerarquización del saber o de las actividades humanas, sino la expresión de una concepción feudal de la sociedad: en su testamento político, Richelieu (1642) escribe: "Si el vulgo está demasiado a sus anchas resulta imposible detenerlo dentro de la regulación de sus deberes. Hay que compararlo a aquellos mulos que, hechos a soportar cargas, se arruinan más a causa de un prolongado reposo que a causa del trabajo"¹². La reivindicación de la dignidad del trabajo manual, y particularmente de las llamadas "artes mecánicas", implica por lo tanto, todo un cuestionamiento del régimen social vigente a esa fecha, que encontraba su justificación en la autoridad de Aristóteles, quien había excluido a los "operarios mecánicos" del número de los ciudadanos, diferenciándolos apenas de los esclavos en que cuidan de satisfacer los intereses de varias personas, mientras los esclavos solo atienden a una. La oposición entre ciencia y técnica muestra de este modo su trasfondo escondido: es, en rigor, oposición entre hombres libres y esclavos; el concepto aristotélico de la ciencia implicaba, por consiguiente, una política.

Esa concepción es la que empieza a ser demolida en la obra de los llamados *indocti*, o sea, de aquello que no habían hecho estudios en la universidad, pero habían sido capaces de introducir mejoras y adelantos en varias artes prácticas. Gabriel Harvey, seguidor de Maquiavelo y atento a todas las novedades de la cultura de su tiempo, escribe: “Quien recuerde al mecánico matemático Humphrey Cole, al constructor de buques Mathew Baker, al arquitecto John Sute, al navegante Robert Norman, al artillero William Bourne, al químico John Hester y a otros prudentes y sagaces empíricos parecidos a ellos, será hombre demasiado altanero si sigue despreciando a los artesanos expertos o a cualquier sensible e industrial “hombre de práctica” por el hecho de que carezca de la instrucción de las escuelas o sea iletrado (*unlectured in schooles or unlettered in bookes*)¹³.

La atención que se empieza a conceder a las artes mecánicas implica de este modo establecer una fundamental distinción entre el *globus intellectualis* y el *globus mundi*, es decir, entre la estructura intelectual de las ciencias (lo que ahora llamaríamos su aparato teórico) y su capacidad de servir concretamente a la satisfacción de las necesidades humanas; pero aun más, implica que se concede una valoración mayor a las artes prácticas que a la especulación teórica. Por eso, al publicar su *Pirotecnia*, Vannoccio Biringuccio se gloriaba de ser el único que había compuesto una obra no

basada en los libros ni en la autoridad de los antiguos, sino en su propia y directa experiencia de la naturaleza¹⁴.

Expansión y decadencia

No obstante, este período que se presenta pobre en realizaciones intelectuales de las más célebres universidades mientras la ciencia y la técnica se desarrollan generalmente fuera de sus claustros, tiene como contrapartida un proceso de considerable extensión del sistema universitario. En Alemania habían aparecido ya las universidades de Tubingen, Heidelberg, Frankfurt a. Oder, Köln, Rostock y Königsberg, esta última en la Prusia oriental, pero aún se encontraba a la cabeza de todas la ya famosa universidad de Wittenberg. En casi todas ellas (aparte de los estudios teológicos que fueron hasta el siglo XVIII el eje de la vida universitaria), el cultivo de las ciencias empezó a ser notable, pero lo fue especialmente en el orden especulativo. Mientras tanto, en el mundo anglosajón aparecieron como escuelas públicas (es decir, financiadas con el producto de los impuestos locales) los colegios de Winchester (1387), Eton (1441), St. Paul’s (1510), Shrewsbury (1552), Westminster (1560), Rugby (1561), Harrow (1571) y Charterhouse (1611). La aristocracia, mientras tanto, conservaba para sí las famosas universidades de Oxford y Cambridge, a las que se sumó mucho más tarde la de Durham. Lo que caracterizó a estas universida-

des fue la existencia invariable de facultades (artes, teología, ciencias, derecho, medicina e ingeniería), a las cuales en cada caso se agregaban una o dos más, según los intereses particulares, para cultivar una rama determinada del saber no incluida en la estructura general. El mismo modelo fue trasladado luego a Norteamérica, donde cada uno de los estados creados a partir de las colonias inglesas dio posteriormente matices diversos a sus institutos universitarios. El primero y más célebre de ellos, fundado en 1635, fue la universidad de Harvard; luego aparecieron las de William and Mary, Yale, Princeton, Columbia, Pennsylvania, Brown, Cornell y otras.

La universidad en el Ecuador

Luego de las universidades de Salamanca, Alcalá, y Granada (1531), en España se generalizó la fundación de estudios generales o universidades bajo el imperio invariable de la escolástica, y siguiendo esa huella fueron estableciéndose luego las universidades de la América española: en la isla de Santo Domingo, la de Santo Tomás (1538), y luego la de Santiago de la Paz (1540); en Lima, la de San Marcos, y en México, la del mismo nombre (1551); en Bogotá, la de Santo Tomás (1580); en Quito, las de San Fulgencio (1586), San Gregorio (1622), el Colegio de San Fernando (1688) y la universidad de Santo Tomás de Aquino (1690); en Córdoba, la del mismo nombre (1613), lo mismo que en

Santiago de Chile (1621); en Bogotá, la Javeriana (1622); en Cuzco, la de San Ignacio (1622); en Charcas, la de San Javier (1624); en Yucatán la de Mérida (1624); en Guatemala la del mismo nombre (1681); en Huamanga la del mismo nombre (1685); una segunda en el Cuzco (1692); en La Habana la de San Jerónimo de (1721); en Santiago de Chile la de San Felipe (1738); la de Panamá (1750); la de San Carlos de Córdoba (1800); la de Mérida de Venezuela (1807); en Nicaragua la de León (1815)...

En cuanto a las universidades quiteñas¹⁵, la primera en fundarse fue la de San Fulgencio (1586), regentada por los agustinos. Según dice González Suárez, esa no fue propiamente una universidad, no solo porque nunca obtuvo el “pase regio”, o sea, la aprobación real que de acuerdo a la ley de patronato era un requisito legal ineludible (lo cual en realidad no sería un verdadero motivo), y ni siquiera porque no tenía más que una facultad cuando la ley exigía que por lo menos hubiera tres, sino sobre todo por la poca seriedad que tuvieron sus estudios: según el obispo historiador, consta que un zapatero de Popayán, que no sabía latín, obtuvo en esa universidad un doctorado¹⁶. Esto significa que la historia de la universidad quiteña comienza propiamente con la fundación de la universidad de San Gregorio, hecha por los jesuitas en 1622. Más tarde, los dominicos fundaron la universidad de Santo Tomás (1686), después de una

larga cadena de incidentes que han sido relatados por el padre Vargas con la minuciosidad que le caracteriza¹⁷.

Nuestra visión histórica del desarrollo de la universidad nos permite arribar a dos conclusiones de importancia para nuestro propósito: la primera tiene que ver con el carácter que las experiencias acumuladas a través de los siglos configuran como distintivo de la institución universitaria; la segunda, a una prerrogativa que aparece en ella desde su origen y va consolidándose a través de largos avatares. Nos referimos, desde luego, a la universidad como *depositaria del saber* acumulado por la humanidad en un trabajo centenario, y a la *autonomía* que su trabajo exige y obtiene. De ahí que en la actualidad, a pesar de todas las tendencias contrarias, que en nuestros días parecen prevalecer, *la universidad solo puede ser entendida como la sede autónoma del saber*.

Notas

1. Nos han sido especialmente útiles las siguientes obras:

Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II. *Mediaeval Philosophy. Augustine to Scotus*, (hay trad. Castellana de Juan Carlos García Borrón en la edición dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, Ed. Ariel, 1971).

Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, Editrice La Scuola, 1985 [hay trad. cast. de Juan Andrés

Iglesias: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols. Barcelona, Herder, 2001 (4ª. Ed.)]

Hernán Malo González, *Pensamiento universitario ecuatoriano*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vol. 14, Quito Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, s/f.

Joaquín Mena Soto, *Universidad – Historia, orientación, planeamientos y formas de trabajo de la Pedagogía universitaria*, Quito, s/c, 1965.

2. Cf. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.

3. Cf. Germania Moncayo de Monge, *La Universidad de Quito. Su trayectoria de tres siglos*. P. 14; cit. Por Hernán Malo, loc. cit. P. 36

4. En *El nombre de la rosa*, famosa novela de Umberto Eco, esta línea de pensamiento está representada en la figura de Guillermo de Baskerville, que no solo es el personaje central de la obra, sino, en cierto modo, una representación de Guillermo de Ockham.

5. A lo largo del siglo XX se ha discutido con frecuencia si el Renacimiento fue una realidad histórica o una invención teórica de la historiografía del siglo XIX. Sin duda apasionante, semejante problema excede con mucho los límites y el propósito de estas páginas. Queremos dejar constancia, sin embargo, de nuestra opinión favorable a la existencia real del movimiento renacentista, del cual hay pruebas innegables. (Cf. Reale y Antiseri, op. cit., tomo II, pp. 26 y sgts.)

6. Cf. René Hubert, *Historia de la pedagogía. Realizaciones y doctrinas*; cit. Por J. Mena Soto, op. cit., p.

7. En la primera parte del *Discurso*, Descartes pasa revista a los estudios que realizó en uno de

los mejores colegios de su tiempo, el Collage de la Flèche, y su balance es ampliamente negativo: a su juicio ninguna de las asignaturas que recibió es capaz de garantizarle un conocimiento cierto, excepto las matemáticas; pero las matemáticas no le permiten conocer al hombre. (Hay numerosísimas ediciones del *Discurso del método*; nosotros tomamos nuestras referencias de la edición de CEuvres el lettres, *Bibliothèque* de La Pléyade, NRF, Paris, Gallimard, 1953; pp. 126-132).

8. Cf. Germania Moncayo de Monge, *La Universidad de Quito. Su trayectoria en tres siglos*, p. 13; cit. Por Hernán Malo, loc. Cit., p.35

9. Cf. *Les oeuvres de B. Palissy publiées d'après les textes originaux avec une notice historique et bibliographique*, par A. France, Paris, 1880, p.166. En esta edición se encuentran reimpresas, entre otras obras: *Discours admirables*, Paris, 1580; *Recepte véritable par laquelle tous les hommes de France pourront apprendre à multiplier leurs thrésors. Item ceux qui n'ont jamais eu cognoissance des lettres pourront apprendre une philosophie nécessaire à tous les habitants de la terre*, La Rochelle, 1553. (Incluimos estos títulos por lo mucho que expresan acerca de la aparición de un nuevo espíritu en la cultura europea.)

10. Bacon, *Novum Organum*, 1,84 (traducción castellana en *Ensayos sobre moral y política*, 1985.

11. Cf. Campanella, *Aforismo politici*, Turín, 1941; W. Petty, *The Advine of W. Petty to Mr. Samuel Hartlib for the Advancement of some particular part of Learning*, *The Harleian Miscellany*, 1808-1811, VI; Diderot, entrada "Art", *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, apud Paolo Rossi, *I filosofi e le machine* (1400-1700), Milán, Giangiacomo Feltrineli Editore, 1966 hay trad. cast. en Barcelona, Edit. Labor, 1970.)

12. Cf. P. Jaccard, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris, 1960, pp. 183-184.

13. G. Harvey, *Works* (ed. A.B.Grosart, Londres 1884-85, p.289.

14. Cf. V. Biringuccio, *De la Pirotecnia libri dieci dove ampiamente si tratta non solo di ogni sorte e diversità di miniere, ma ancora quanto si ricerca intorno alla pratica di quelle cose e di quell che si appartiene a l'arte de la fusione over gitto de metalli como d? ogni altra cosa simile a questa*, Venecia, 1540. (apud P. Rossi, loc. Cit.)

15. Al decir "universidades quiteñas", nos referimos, como es obvio a la Audiencia de Quito, cuya extensión territorial fue mucho mayor de lo que es el actual Ecuador. Para el caso, es secundario, por lo tanto, que tales universidades hayan tenido su asiento precisamente en la ciudad de Quito.

16. Cf.Federico González Suárez, *Historia general de la República del Ecuador*, tomo VII, Quito, Imprenta del Clero, 19....., p.

17. Cf. José María Vargas, O.P., *Historia de la cultura ecuatoriana*, tomo I, cap. IV: "La instrucción pública durante el siglo XVII", Quito, Editorial Ariel, s.f.

**IMPORTANCIA DE
LA COMUNICACIÓN
PÚBLICA DE LA CIENCIA
Y LA TECNOLOGÍA EN
ECUADOR Y EL MUNDO**

María de los Ángeles Erazo
Universidad de Otavalo

“La comunicación de la ciencia es un puente que une a ésta con el resto del universo cultural y social. Constituye una parte del quehacer científico y refleja la voluntad de hacer una ciencia vinculada a la sociedad; pero todavía hay científicos, políticos y funcionarios que no entienden este papel decisivo tanto de los investigadores como de los periodistas y escritores”.

MANUEL CALVO HERNANDO

La ciencia, la tecnología y la innovación se han convertido en el principal soporte de las sociedades contemporáneas; por eso, en muchos países tienen asignado un estatuto de política de Estado.

Para que las políticas públicas en ciencia, tecnología e innovación generen un impacto positivo en la sociedad, éstas

deben valorar y promover la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre temas científicos y tecnológicos. Esta premisa obliga a promover más cultura científica en el público general y una participación más activa, por parte de los científicos, en las preocupaciones de la vida cotidiana. Esto se logra con la aplicación de políticas públicas adecuadas y con su promoción a través de la Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología (CPCT).

Por eso conviene fomentar la CPCT, para promover la cultura científica, la apropiación social del conocimiento científico, la conciencia cívica y la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre temas de ciencia y tecnología.

Desarrollo de políticas públicas en ciencia, tecnología e innovación

La falta de políticas públicas en ciencia, tecnología e innovación, orientadas a la solución de problemas nacionales, ha conducido a varios países de Iberoamérica –como Ecuador– a un estado de extrema dependencia en los aspectos económico, industrial, político, científico y tecnológico. De esta manera la ciencia incumple con su cometido social, pues no contribuye al desarrollo adecuado de los pueblos.

Con el fin de analizar este problema y de plantear alternativas de solución, se sugiere una relación más cercana y per-

manente entre la ciudadanía, la comunidad científica y autoridades encargadas de establecer políticas públicas. Para lograrlo, es fundamental el aporte que promueve la CPCT, sustentada en un modelo de comunicación democrático y sociocultural.

Estudios de Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología

La CPCT es una práctica sociocultural que se inscribe dentro de una sociedad determinada, con orientaciones político-culturales definidas y con un manejo discursivo adecuado para públicos específicos. Comprende actividades de ampliación y actualización del conocimiento científico, que pueden realizarse desde la educación no formal, a través de los medios de comunicación y en espacios abiertos para el diálogo.

Al momento, pocos son los estudios que se refieren a CPCT y, menos, los que incluyen en su análisis todos los componentes del proceso comunicativo (Jacobi y Schiele, 1988). Hay más escrito desde la experiencia práctica que a partir de teorías, modelos o estrategias útiles para comunicar públicamente la ciencia.

Cada día es más necesario tender un puente entre la investigación científica y la población. Es indispensable que la ciencia se vuelva parte de la cultura y que la gente sienta que puede entenderla aunque no se dedique a ella. Para establecer este puente se requiere reflexionar seriamente sobre el proceso de comunicación de la ciencia¹.

La anterior opinión explica una de las principales razones para abordar la divulgación de la ciencia como fenómeno comunicacional, hecho que han intentado plasmar varios autores. Los franceses Daniel Jacobi y Bernard Schiele consideran tres enfoques en su estudio sobre comunicación pública de la ciencia: el sociológico, el sociolingüístico y el del protagonista de la divulgación (al cual denominan *paradigma del tercer hombre*).

Jacobi es más conocido que Schiele por sus estudios referentes al empleo de imágenes. En su artículo intitulado "References iconiques et modeles analogiques dans des discours de vulgarisation scientifique", Jacobi advierte que los signos icónicos empleados en la divulgación de la ciencia pertenecen a diferentes categorías: al lenguaje simbólico, a la semiología gráfica y a procesos de visualización. Por tanto, concluye que las imágenes cumplen múltiples funciones, a más de agregar comprensión al texto de divulgación científica (Jacobi, 1985: 847-867).

Otro enfoque lo ofrece Pierre Pigniol, sobre la base del volumen de conocimientos que se generan y que se incrementan anualmente. A su problema de estudio lo denomina *gestión de los conocimientos* y lo indaga desde: 1) la dinámica de la ciencia y sus consecuencias; 2) la documentación; 3) la enseñanza; 4) las empresas; 5) la acción política; 6) los métodos y sus límites; 7) la enajenación y la participación.

La gestión de conocimientos aparece como una nueva función de la sociedad, función que se desea ver con claridad, transparente y no oculta. [...] El volumen de los conocimientos constituye la base de la mayoría de las dificultades de la civilización moderna, paradójicamente es también la base de sus éxitos (Piganiol, 1974).

Piganiol dice que la enseñanza debería adaptarse al incremento de conocimientos, pero sin que ello implique una segregación entre estudios científicos y literarios. Argumenta que una forma de lograrlo es aplicando un programa que contemple elementos de los medios de comunicación, de la lógica, de las ciencias, de las realidades de la vida en sociedad, de nuestra historia y de la geografía del globo; sin olvidar lo que forma la sensibilidad, el cuerpo y el carácter. “Para alcanzar esta meta, es indispensable reformar las actitudes de la enseñanza, totalmente”, expone en el artículo titulado “La gestión de los conocimientos”.

Ve con beneplácito que la mayoría de los gobiernos se hayan preocupado por establecer una “política científica” en sus países; no obstante, cuestiona que en ésta se hayan discriminado las tareas de documentación y de divulgación.

Es necesario que los estudios que han de ser utilizados por los gobiernos sean conocidos por los ‘elegidos’, pero también por los electores –aclara Piganiol–. El problema de la democracia moderna es probablemente el del acceso a los estudios previos a las decisiones; el aumento del volumen de los cono-

cimientos suscita la aparición de un nuevo derecho: el de conocer cómo son tratados y resueltos (Piganiol, 1974: 331-354).

Para enfrentar el creciente volumen de información y su adaptación a los diversos contextos, Piganiol sugiere como modelo el *árbol de pertinencia*, que comprende: meta fijada, misiones para alcanzarla, medios globales para poner en marcha las operaciones, componentes de esos medios y materias primas. Advierte que no es suficiente saber trazar ese árbol, pues cree indispensable situar cada estamento en una escala de valores y entender que sus elementos forman una red, no un simple árbol, porque son elementos que interactúan entre sí. Por tal motivo, prefiere usar la noción de sistema.

Estudios de periodismo científico

Uno de los principales analistas del periodismo científico es Manuel Calvo Hernando, quien fundó la Asociación Española y la Asociación Iberoamericana de Periodismo Científico; actualmente es presidente de Honor de la primera asociación. En sus escritos explica los problemas que impiden a la ciencia ganar espacio en los medios de comunicación; analiza las dificultades con el lenguaje y las fuentes científicas, y expone algunas sugerencias para informarse e informar mejor sobre la ciencia.

Calvo Hernando afirma que los problemas en Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología (CPCT) provie-

nen de la extensión y complejidad de la ciencia, del auge informativo, de los vertiginosos progresos científicos, de las seudociencias, de la falta de cultura científica y del reto de la precisión y la inmediatez que exigen los medios de comunicación. Estos y más problemas son descritos en el tercer capítulo del presente trabajo.

Otro de los valiosos aportes de Calvo Hernando constituye la tesis doctoral que defendió en la Universidad de San Pablo / Centro de Estudios Universitarios, de Madrid, España. Ésta lleva por título: “La ciencia como material informativo. Relaciones entre el conocimiento y la comunicación, en beneficio del individuo y de la sociedad”. En esta tesis se contemplan los problemas que surgen al divulgar disciplinas básicas de la cultura y de la ciencia; las relaciones entre el conocimiento y la comunicación; el proyecto histórico, político y estratégico de la CPCT, y varias consideraciones sobre lo que el autor llama grandes movimientos de nuestra época: la acción cultural científica, el periodismo científico y la divulgación del conocimiento al público. También aborda las prácticas de la comunicación científica pública en la era de la información y el discurso de la divulgación en América Latina.

Para brindar bases que permitan elaborar una teoría de la comunicación pública del conocimiento, este periodista analiza los objetivos y los tipos de di-

vulgación científica, a partir del desfase registrado entre comunidad científica y sociedad; y compara el discurso literario con los que provienen de la ciencia y del habla cotidiana.

Calvo Hernando dice que sus tres amores son: la familia, el periodismo científico e Iberoamérica. Fue invitado especial del “I Encuentro Iberoamericano: El Periodismo Científico en el Siglo XXI”², que se efectuó en Quito, del 28 al 30 de octubre de 1999, con auspicio del Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), la Red de Universidades de Latinoamérica (UREL), la Fundación FIDAL y la Fundación para la Ciencia y la Tecnología (FUNDACYT). En este encuentro presentó oficialmente su libro *El nuevo periodismo de la ciencia* que, en su introducción, anuncia:

[...]el progreso científico y la explosión comunicativa trastornan y modifican conceptos y prácticas de estas dos fuerzas gigantescas de nuestro tiempo –el conocimiento y la información– y obligan a los profesionales de la ciencia y del periodismo a la reflexión rigurosa e integradora (Calvo Hernando, 1999).

El director de la tesis doctoral de Calvo Hernando fue Pierre Fayard, otro gran analista del periodismo científico. Estas son algunas de sus obras: *La communication scientifique publique* (1988), *La culture scientifique* (1990), *Sciences aux quotidiens* (1993), y *Fusion chaude* (1995).

En una ponencia titulada “Periodismo científico europeo”, Fayard destaca el fenómeno de movilización social que suele ocasionar el avance vertiginoso de la ciencia y de la tecnología en las estructuras sociales, económicas o culturales “estructuras a las que él llama tradicionales”. A este fenómeno de movilización social denomina Comunicación Científica Pública (CCP) y lo identifica en el conjunto de las industrias culturales, dentro del movimiento generalizado de profesionalización y rentabilización de las actividades comunicativas.

La CCP es un concepto que aparece por las perturbaciones que provocan las innovaciones científicas y tecnológicas en la vida, en el trabajo o en el pensamiento. Abarca las actividades de comunicación que tienen contenidos científicos divulgadores y que están destinadas al público no especialista. Utiliza técnicas de la publicidad, el espectáculo, las relaciones públicas, la divulgación tradicional y el periodismo, entre otras. Pero excluye de su campo de estudio la comunicación entre especialistas y la enseñanza especializada de las ciencias. En este contexto, la divulgación aparece como un medio para cautivar al público, porque celebra la grandeza de la ciencia y de sus posibilidades, ya que provoca sueños y admiración a quien la escucha.

En varios de sus escritos, Fayard recomienda a las ciencias de la comunicación y de la información que incluyan a la inves-

tigación de la Comunicación Científica Pública en su área de estudio (Fayard, 1989).

Javier Fernández del Moral y Francisco Esteve Ramírez también se refieren al periodismo científico en *Fundamentos de la información periodística especializada*. En esta obra cuestionan la falta de un enfoque global respecto de los niveles en que debe realizarse la transmisión social del conocimiento científico.

Ante este problema, ellos sugieren la aplicación de instrumentos metodológicos, como la Teoría General de Sistemas, para abordar la información especializada e identificar sus interacciones con el sistema científico en su conjunto, con los distintos niveles de la comunicación científica, y con los niveles de cultura de varios grupos sociales. Confían en la Teoría General de Sistemas, porque con ésta han logrado identificar correspondientes *isomórficas* (que tienen la misma forma) entre varias disciplinas científicas y, consecuentemente, han podido intercambiar experiencias y resultados sin que se oponga la diferencia de contenidos ni la naturaleza de sus componentes. De acuerdo con estos supuestos, Javier Fernández del Moral y Francisco Esteve Ramírez creen posible la formación de una teoría o modelo multidisciplinario (Fernández del Moral y Esteve Ramírez, 1993: 63).

Ignacio Fernández Bayo, colaborador de distintas publicaciones y responsa-

ble de las páginas de ciencia del extinto semanario *El Globo*, opina que el periodismo científico español está repleto de problemas, de obstáculos, de incomprendiciones, de celos y de desinformación. Por tanto, considera necesario clarificar qué se entiende por periodismo científico, por qué es importante, y por qué no se lo debe seguir considerando la cenicienta de los medios de comunicación.

Formar, informar y entretener son tres funciones que suelen atribuirse al periodismo. Fernández Bayo cree que las revistas científicas de España logran cumplir con el primer objetivo; no obstante, cuestiona la ausencia de información cotidiana, permanente y completa, al equipararla con el despliegue que los medios ofrecen al mínimo suceso político, deportivo o económico.

Como ejemplo de la falta de actualidad y de regularidad en la cobertura diaria de temas científicos o tecnológicos, refiere el caso de los premios Nobel en física, en química, en biología, y en medicina y fisiología. Porque, luego de la noticia que informa el nombre y el tema de investigación de los ganadores, poco o nada se publica sobre los nuevos avances, las investigaciones y los desarrollos que surgen de esos trabajos, ni sobre la vigencia o eliminación de sus resultados. De ahí que Javier Fernández Bayo advierta:

Estamos muy lejos de situar cada tema en su justo lugar y de ofrecer al lector [...] la mayor información posible, fundamentalmente

sobre todo lo que le pueda afectar más directamente, [...] porque la incorporación de las ciencias a los criterios de la cultura personal es una indiscutible necesidad individual (Fernández Bayo, 1988: 57 y 58).

Su opinión descarta al periodismo científico como único medio para incorporar las ciencias a los criterios de cultura de cada individuo; más bien, promueve el aumento de autodidactas en temas de ciencia y de tecnología y la apertura de nuevos espacios de Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología (CPCT). Para no limitar su estudio al área de los medios de comunicación, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y otras instituciones mexicanas prefieren usar el término *divulgación de la ciencia*, en lugar de *periodismo científico*. En España y en otros países europeos suelen hablar de comunicación pública de la ciencia.

Diversidad de términos

Son diferentes los términos que suelen emplearse, en varios países, para referirse a la CPCT. Un autor que aporta al análisis del tema es Jack Meadows, porque aborda los problemas de conceptos, definiciones y las causas que plantearon la necesidad de hacer investigaciones históricas sobre CPCT.

En su criterio, el fenómeno de la transmisión social de conocimientos científicos surgió como una necesidad insatisfecha a finales del siglo XVII,

cuando el surgimiento de la aproximación cuantitativa, matemática, del conocimiento del mundo físico rebasó a la mayoría de los lectores asiduos a estos temas (Meadows, 1986: 341-346).

Maurice Goldsmith estudia otro aspecto que se considera en el siguiente capítulo: el perfil del divulgador de la ciencia. Compara a este profesional con el crítico de arte y, por eso, lo llama *crítico científico*. Su planteamiento es multidisciplinario, va más allá del concepto de divulgación, ya que sugiere al *crítico científico* que estudie no sólo cursos de ciencia general, sino también de historia y de filosofía de la ciencia y la tecnología; sobre la importancia y el significado de las artes, sobre las técnicas y la psicología de la comunicación (Goldsmith, 1999: 43-48).

Las funciones que le asigna el precitado autor a este profesional son: elaborar una imagen panorámica del sistema científico; ver el futuro a través de lo que se sabe del pasado; clasificar las similitudes en la experiencia científica; mantener la integridad de la ciencia, interpretarla y comunicarla de manera que “la gente entienda su poética y deje de temerla”.

Uno de los principales problemas al momento de divulgar la ciencia es la especialidad del lenguaje científico. De ahí que uno de los ganadores del premio Kalinga de la UNESCO, el mexicano Luis Estrada Martínez, afirme que al

plantearse la relación entre los lenguajes científico y común, lo que ordinariamente se busca es señalar la gran incoherencia que hay entre los científicos y el resto de la humanidad.

Las dificultades provienen no sólo de que el lenguaje científico es muy especializado, sino también de que el conocimiento está expresado en un contexto poco conocido. En la divulgación, la forma tradicional de superar estas dificultades consiste en el empleo de analogías, de metáforas y de otros recursos semejantes, lo cual no está exento del riesgo de deformar el mensaje (Estrada Martínez, 1992: 69-76).

En “El discurso de la divulgación de la ciencia” de Martha Tappan Velásquez y Aarón Alboukrek (1992) se ofrecen pautas metodológicas generales, pero fundamentales, para elaborar textos de divulgación científica. Tanto en la forma como en el fondo del texto, destacan el manejo de *niveles de lengua*.

El primer nivel que identifican es el conceptual, cuya influencia se manifiesta por la cantidad de conceptos-antecedentes y de elementos contextualizadores. Dicen que la contextualización se presenta en todos los niveles: en la introducción, en el planteamiento de los contextos temáticos e intrínsecos, en la narración y en el recurso de lo reconocible (Tappan y Alboukrek, 1992: 273-278).

Otro nivel importante en el discurso de la divulgación es la reformulación, que implica replantear la terminología empleada en un texto científico, con la

finalidad de lograr mayor comprensión en el público meta. Este replanteamiento supone el uso de sinónimos, definiciones, ejemplos, analogías y paráfrasis.

Un tercer nivel es el estilo. Al igual que los dos anteriores, su influencia se refleja más en la forma que en el fondo del texto. En el discurso de divulgación, tiende a ser menos formal que en el discurso científico. Este factor remite a los precedentes y está determinado por el tipo de vocabulario, las construcciones sintácticas, las definiciones, los ejemplos y las analogías que se incluyan en el texto de divulgación.

Educación y comunicación de la ciencia

En su estudio titulado *Educación científica y enseñanza de las ciencias*, Francisco López Rupérez señala que la educación científica es el ámbito propio de la relación ciencia-sociedad. Supone que una educación científica que logre transmitir actitudes positivas frente a la ciencia —como tarea colectiva, frente a sus logros o frente a su historia—, contribuirá indirectamente a desarrollarla; porque generará mayor número de ciudadanos interesados por la ciencia y, consecuentemente, aumentará la oferta de espacios científicos en los medios de comunicación. Está convencido de que el incremento del nivel científico de un país, a mediano y largo plazo, dependerá de la actividad que se realice en la interfase ciencia-sociedad (López Rupérez, 1985: 915-916).

El efecto que atribuye López Rupérez a la educación científica podrá alcanzarse de manera más inmediata y eficaz por medio de la educación no formal, que comprende toda actividad organizada, sistemática y educativa que se realiza fuera del marco del sistema oficial, para facilitar determinadas clases de aprendizaje a subgrupos particulares de la población, tanto para adultos como para niños³.

La mayoría de estudios, de análisis y de reflexiones sobre la divulgación científica se concentra en la perspectiva del emisor —que es el paradigmático *tercer hombre* en los estudios de Daniel Jacobi y Bernard Schiele, o el denominado *crítico científico* en la obra de Maurice Goldsmith—. Pocos autores analizan esta actividad desde la perspectiva del receptor.

Wendy Nelson Espeland y Elisabeth S. Clemens son parte de esa minoría, que se evidencia en el libro *Buyin Blood and Selling Truth: Organizational Theory and Cultural Analysis*. En esta obra investigan el contenido de los mensajes de popularización de la ciencia, a partir del enfoque de las organizaciones sociales y del contexto cultural. Para el efecto, consideraron una campaña de compra-venta de sangre que se realizó en Estados Unidos y que fue muy cuestionada por el público, porque puso en conflicto algunos de sus valores culturales (Espeland y Clemens, 1988).

Sobre la base de este estudio, Espeland y Clemens describen los elementos

que se ponen en juego entre la intencionalidad de un mensaje relacionado con algún tópico científico y la respuesta social de quienes reciben ese mensaje, cuando se llegan a afectar valores socialmente aceptados. Advierten que los grupos sociales no son simples receptores pasivos de insumos culturales; sino que, a la vez, son continente y contenido de los valores culturales. Por eso recomiendan considerar, en los discursos institucionales, un contexto que especifique cómo las organizaciones captan, interpretan y se apropian de los elementos que conforman su entorno cultural y, en consecuencia, cómo ayudan a reproducir y a transformar su entorno.

Divulgar la ciencia con creatividad

La mexicana Ana María Sánchez Mora también destaca la perspectiva del receptor en su obra titulada *La divulgación de la ciencia como literatura*. Para el efecto, aplica en divulgación científica la Teoría de la Recepción que Wolfgang Iser sugirió usar en análisis literarios.

Según Iser, “el texto solamente toma vida cuando es concretizado”, es decir, que no pierde su carácter *virtual*, hasta que es leído. Su Teoría de la Recepción supone que el lector es el elemento que concreta el texto creado por el autor. “La convergencia de texto y lector dota a la obra literaria de existencia y [...] esta consideración es muy importante para la divulgación. En efecto, si la divulgación no toma en cuenta al recep-

tor puede perder su sentido primordial: comunicar”, afirma Sánchez (Sánchez Mora, 2000: 150).

El mexicano Rolando Isita Tornell también expone una propuesta interesante en su tesis doctoral que titula *Ciencia y Propaganda en España* (1995). Una de sus premisas fundamentales es considerar a la ciencia como parte de la cultura; esta opinión la sustenta con estudios realizados por John Bernal y Ruy Pérez Tamayo.

Isita concibe la cultura como un sistema global, conformado por tres subsistemas: el ideológico, el científico y el social. En este contexto, dice que la ciencia es un sistema especial que tiene sus propios valores y tradiciones legitimadas por sus resultados; que su capital humano, en cambio, es producto de la sociedad en la que está inmersa la actividad científica, y que no hay manera de sustentar ninguna modernidad ni progreso económico si no existe en su base el desarrollo científico y su aplicación. Cree fundamental que el divulgador contemple en su trabajo la influencia de los tres subsistemas de la cultura. Le sugiere cuestionarse cuáles son los valores que priman en la población a la que destina sus mensajes, cuál es el imaginario colectivo y qué estrategias o políticas de Estado rigen en el ámbito científico.

Su investigación va más allá del análisis de conceptos relacionados con la divulgación científica o de estudios

preliminares sobre el tema: propone un modelo de divulgación que denomina *Propaganda científica*.

Este comunicador advierte que la propaganda científica no es buena ni mala, sino eficaz o ineficaz. Para que sea eficaz, debe elaborarse sobre la base de datos que contemplen las características del público destinatario.

Isita recuerda que la propaganda puede inducir deliberadamente conductas, valores, creencias, fobias o filias a favor o en contra de una idea, de una persona, de partidos políticos, de Estados y de naciones. Que su ámbito de operación es el ideológico y el social; que se dirige a los sentimientos y no a la razón, aunque nada excluye que se pueda usar la razón dirigida a los sentimientos. Que, para que sea verosímil y eficaz, debe tomar en consideración la historia, las tradiciones, los valores, los símbolos y las creencias de las personas a quienes va dirigida su acción y que, ésta, debe estar vinculada a programas de gobierno.

Aunque los medios de comunicación pueden ser responsables del entusiasmo colectivo, ya que son vías de escape de la realidad circundante y legitiman las emociones, no conviene circunscribir a estos la aplicación de una propaganda científica, sino aprovechar todos los ámbitos en donde tenga expresión la cultura, en cualquiera de sus manifestaciones. Así lo recomienda Rolando Isita. Dice que una meta de la propaganda científica es la

superación de los miedos que surgen de la naturaleza, del Universo y del entorno social; pero, sin que ello implique suplir o imponer a la creencia el conocimiento científico. “Lo ideal es sustentarse en la creencia colectiva para ofrecer una explicación científica y que, aunque convivan ambas ideas, la gente sepa identificar sus diferencias y argumentar sus fundamentos”. (Isita Tornell, 1995: 66).

Los enfoques antes bosquejados fundamentan, de manera teórica, la búsqueda de alternativas que permitan dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿Cómo comunicar públicamente la ciencia y la tecnología sin perder rigurosidad, de manera que estos conocimientos logren ser apropiados por públicos amplios y cumplan con el objetivo de generar una visión más crítica sobre su desarrollo y aplicación, en Ecuador y en más países de Iberoamérica?

Comunicación de la ciencia desde los Estudios CTS

Los Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad (más conocidos por el acrónimo CTS) se presentan como un análisis crítico e interdisciplinario de la ciencia y la tecnología en el contexto social, con el objetivo de entender los aspectos generales del fenómeno científico-tecnológico⁴.

Estos estudios surgieron a finales de la década de los años 60 y a inicios de los 70 del siglo XX, como una reacción aca-

démica contra la tradicional concepción esencialista y triunfalista de la ciencia y tecnología, que puede resumirse en una simple ecuación, en el llamado “modelo lineal de desarrollo”: +ciencia= +tecnología = +riqueza= +bienestar social.

Este modelo lineal presenta a la ciencia y tecnología como formas autónomas de la cultura, como actividades valorativamente neutrales, como una alianza heroica de conquista cognitiva y material de la naturaleza; tal concepción suele presentarse en diversos espacios del ámbito académico y de los medios de comunicación. En su fundamentación académica está la visión clásica del positivismo sobre la naturaleza de la ciencia y su cambio temporal, cuya formulación canónica procede del Positivismo Lógico (García Palacios et al, 2001: 120).

No obstante, Ciencia, Tecnología y Sociedad configuran una triada más compleja que una simple serie sucesiva y lineal. Los Estudios CTS analizan sus relaciones recíprocas con más detenimiento, desde un enfoque interdisciplinario que comprende una diversidad de orientaciones académicas, como la filosofía de la ciencia y la tecnología, la sociología del conocimiento científico o la historia de la ciencia y la tecnología; a más de promover ámbitos de reflexión y propuestas de cambio institucional, como la ética ingenieril o los estudios de evaluación de tecnologías. Uno de sus aspectos innovadores es la caracte-

rización social de los factores responsables del cambio científico. Estos estudios intentan comprender la dimensión social de la ciencia y tecnología, tanto desde el punto de vista de sus antecedentes sociales como de sus consecuencias sociales y ambientales; es decir, tanto por lo que atañe a los factores de la naturaleza social, política o económica que modulan el cambio científico-tecnológico, como por lo que concierne a las repercusiones éticas, ambientales o culturales de ese cambio (García Palacios et al, 2001: 125). Desde este enfoque, se propone entender la ciencia y tecnología como un proceso o producto inherentemente social, donde los elementos no epistémicos o técnicos (por ejemplo: valores morales, convicciones religiosas, intereses profesionales, presiones económicas, etc.) desempeñan un papel decisivo en la génesis y consolidación de las ideas científicas y de los artefactos tecnológicos. Últimamente se incluye en sus análisis el tema de la innovación, por eso ahora también se le denomina: Estudios CTS+I.

Análisis propuestos desde los Estudios CTS han conectado los campos de estudio académico y el activismo social en los niveles de reflexión ética. En el campo de la investigación, promueven una nueva visión no esencialista y socialmente contextualizada de la actividad científica. En el campo de la Política pública, han defendido la regulación social de la ciencia y tecnología; por eso promue-

ven la creación de diversos mecanismos democráticos que faciliten la apertura de los procesos de toma de decisiones en cuestiones concernientes a políticas científico-tecnológicas. En el campo de la educación, esta nueva imagen de la ciencia y tecnología en sociedad ha cristalizado la aparición de programas y materias CTS en la enseñanza secundaria y universitaria de varios países, con apoyo de organismos intergubernamentales como la UNESCO o la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

Desde los estudios CTS se cuestionan la aplicación del modelo de déficit, lineal o top-down (cuando se considera al público como un grupo homogéneo, pasivo y víctima de un “déficit” cognitivo o cultural), en el ejercicio de la Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología. Recomiendan emplear un modelo de comunicación más democrático y horizontal, valorando el aporte de estudios sobre percepción pública de la ciencia y la tecnología.

Desde la perspectiva de los estudios CTS+I se espera que la innovación mejore la calidad de vida de los ciudadanos y que favorezca el crecimiento económico, promoviendo al mismo tiempo la sensibilidad e implicación ciudadana en ese proceso, junto con la comprensión pública de sus incertidumbres, desafíos, riesgos y beneficios.

En Iberoamérica, los estudios CTS+I han sido más promovidos por la OEI. En Ecuador también se está impulsando este tipo de estudios, a través del programa nacional de *Maestría en Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología*⁵. Para contribuir al desarrollo de los estudios CTS+I, de investigaciones referentes a ese tema y de proyectos sobre Comunicación Pública de la Ciencia y Tecnología, la Universidad de Otavalo y el Instituto Otavaleño de Antropología crearon complementariamente el Centro de Estudios sobre Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación (CECTIS).

Notas

1.- Fragmento de la ponencia *Un puente hacia la ciencia*, presentado por la divulgadora mexicana María Trigueros en el I Congreso de la Sociedad Mexicana de Divulgación de la Ciencia y la Técnica (SOMEDICyT), en 1991.

2.- Está programada la celebración del “VI Encuentro Iberoamericano: Agua y Biodiversidad” en las instalaciones de la Universidad de Otavalo y del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), para los días 11 y 12 de noviembre de 2010. Entre los objetivos que caracterizan a este encuentro, destacan: impulsar debates referentes al agua como elemento de vida y biodiversidad, como elemento político y de soberanía, como elemento de riqueza y producción, y como elemento energético; proponer la inclusión de estos temas en la agenda política y mediática de los países de Iberoamérica; dotar de herramientas y estrategias para que los productos de comunicación, divulgación y periodismo científico logren sus objetivos comunicacionales; fortalecer y consolidar redes iberoamericanas para el intercambio de informa-

ción referente a temas de ciencia, tecnología e innovación. El precitado encuentro está organizado por la Fundación para la Integración y Desarrollo de América Latina –FIDAL–; por la Red de Universidades Regionales Latinoamericanas –Red UREL–, que agrupa a más de 100 instituciones de educación superior de América Latina; por la Universidad de Otavalo y por el IOA.

3.- Subdirección de Educación No Formal, URL: <http://www.dgdc.unam.mx/vincu.html>, Dirección General de Divulgación de la Ciencia de la UNAM (doc. electr.).

4.- Este análisis está más detallado en libros referentes a Estudios CTS, muchos son auspiciados por la OEI.

5.- Participé en el diseño y dirección de esta Maestría en Comunicación Pública de la Ciencia y Tecnología, la cual fue aprobada por el Consejo Nacional de Educación Superior (CONE-

SUP) para ejecutar en cuatro universidades del Ecuador. La primera edición de esta Maestría inició en marzo de 2007, en las siguientes universidades: Universidad Central del Ecuador (en Quito), Escuela Superior Politécnica del Litoral (en Guayaquil) y Universidad Nacional de Loja (en Loja). Para su ejecución, este programa contó con el aval y patrocinio de la Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología (SENACYT), y con el auspicio de 12 organizaciones nacionales y extranjeras, como son: Organización de Estados Americanos (OEA); Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI); Convenio Andrés Bello (CAB); Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); Institut de Recherche pour le Développement (IRD), de Francia; Embajada de Francia; Instituto de Periodismo Preventivo y Análisis Internacional (IPPAL), de España; Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad de Salamanca, entre otras instituciones de México, España y Ecuador.

BIBLIOGRAFÍA

BERNAL, John, *La ciencia en la historia*, Vol. I, 1ª edición en español, México, UNAM / Editorial Nueva Imagen, 1959; 11ª edición en español, México, 1991.

CALVO HERNANDO, Manuel, *El Nuevo Periodismo de la Ciencia*, Vol. 40, 1ª edición, Ecuador, Ediciones CIESPAL, 1999 (Colección Intiyan).

ERAZO, María, *Comunicación, Divulgación y Periodismo de la ciencia: Una necesidad imprescindible para Iberoamérica*. Edt. Ariel, Grupo Planeta. Quito, 2007.

ESPELAND, Wendy Nelson y Clemens, Elisabeth S.; Buying Blood and Selling Truth: Organizational Theory and Cultural Analysis, ponencia presentada en la Conferencia de la Asociación Americana de Sociología, Estados Unidos, 1988.

ESTRADA MARTÍNEZ, Luis, “La divulgación de la ciencia”, en *Ciencias*, N° 27, México, 1992.

FAYARD, Pierre, “La comunicación científica pública. Una respuesta a los abismos creados entre sociedad y técnica”, en *Telos*, N° 18, Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ BAYO, Ignacio, “Periodismo científico: algo más que divulgar”, en *Política Científica*, N° 15, Madrid, 1988.

FERNÁNDEZ DEL MORAL, Javier y Esteve Ramírez, Francisco, *Fundamentos de la información periodística especializada*, Madrid, Editorial Síntesis, 1993.

GARCÍA PALACIOS, E.M.; González Galbarte, J.C.; López Cerezo, J.A.; Luján, J.L.; Martín Gordillo, M.; Osorio, C. y Valdés, C.; *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual*; Edt. OEI, Colección “Cuadernos de Iberoamérica”, Madrid, 2001.

GOLDSMITH, Maurice, *The science critic: a critical analysis of the popular presentation of science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986. (En español: *Todo por saber. Ensayos de cultura científica*, Edt. Dirección General de Divulgación de la Ciencia, UNAM, 1999).

HUXLEY, Aldous, *Literatura y ciencia*, Editorial Sudamericana, 1979.

ISITA TORNELL, Rolando. Ciencia y propaganda en España, tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, España, 1995.

JACOBI, Daniel, “References iconiques et modeles analogiques dans des discours de vulgarisation scientifique”. En: *SAGE Social Science Information*, Vol. 24, No. 4, 847-867, 1985.

JACOBI, Daniel y SCHIELE, Bernard, *Vulgariser la science. Le procès de l'ignorance*, Editions Champ Vallon, 1988.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, 14ª impresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (original publicado en inglés, en 1962).

LÓPEZ RUPÉREZ, Francisco, “Educación científica y enseñanza de las ciencias”, en *Mundo Científico*, Vol. 5, N° 50, Barcelona, 1985.

MEADOWS, Jack, "The Growth of Science Popularization: a Historical Sketch", en *Impact of Science Society*, France, 1986.

PÉREZ TAMAYO, Ruy, *Cómo acercarse a la Ciencia*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Querétaro, Editorial Limusa, 1998 (Colección: Cómo acercarse a la ciencia).

PÉREZ TAMAYO, Ruy, *Investigación e información científica en México*, México, Editorial Siglo XXI, 1988.

PÉREZ TAMAYO, Ruy, *Ciencia, ética y sociedad*, México, El Colegio Nacional, 1991.

PIGANIOL, Pierre, "La gestión de los conocimientos", en *Europa en el año 2000*, Fundación Cultural Europea, 1972; Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974 (Versión castellana de Ernestina de Champourcin).

RUSSELL, Bertrand, *El impacto de la ciencia en la sociedad*, Madrid, Editorial Aguilar, 1975.

SÁNCHEZ MORA, Ana María, *La divulgación de la Ciencia como Literatura*, México, DGDC-UNAM (Colección: Divulgación para divulgadores), 2000.

SÁNCHEZ MORA, Ana María, *Relatos de ciencia*, 1ª edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ADN Editores, 1996 (Colección Viaje al Centro de la Ciencia).

TAPPAN Velásquez, Martha y ALBOUKREK, Aarón, "El discurso de la divulgación de la ciencia", en *Ciencia*, N° 43, México, Academia de la Investigación, 1992.

TOFFLER, Alvin y Heidi, *Las guerras del futuro*, 1ª edición, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1994.

TRIGUEROS, María, Un puente hacia la ciencia, ponencia presentada en el Ier. Congreso de la Sociedad Mexicana de Divulgación de la Ciencia y la Técnica (SO-MEDICYT), 1991.

**PRESENTACIÓN DEL
DICCIONARIO DE
AMERICANISMOS.**

Susana Cordero de Espinosa
Academia Ecuatoriana de la Lengua
Universidad de Otavalo

Quito, Fundación Guayasamín
10 de junio de 2010

Señor director de la Academia Ecuatoriana de la Lengua; señores embajadores, colegas académicos presentes, amigas, amigos:

Antes de entrar en mi discurso, quiero homenajear y aplaudir con ustedes aquí a nuestro ex director de la Academia Ecuatoriana, don Carlos Joaquín Córdoba, cuya obra **El habla del Ecuador** nos permitió contar con una base idiomática sustancial como punto de partida de la cooperación ecuatoriana al presente **Diccionario de americanismos**. Junto con él, en trabajo entrañable, valoramos nuestro aporte, estudiamos muchos términos, confrontamos su actualidad, sus marcas, su decadencia, su lugar...

“Fue el abuelo quien me hizo el primer contacto con la letra escrita a los cinco años, una tarde en que me llevó a conocer los animales de un circo que estaba de paso en Cataca bajo una carpa grande como una iglesia”, escribe Gabriel García Márquez, en **Vivir para contarla**, su obra autobiográfica de mayor aliento, y continúa: El animal que más me llamó la atención fue un rumiante maltrecho y desolado con una expresión de madre espantosa.

-Es un camello -me dijo el abuelo.

Alguien que estaba cerca le salió al paso.

-Perdón, coronel, es un dromedario.

Puedo imaginarme ahora cómo debió sentirse el abuelo porque alguien lo hubiera corregido en presencia de su nieto. Sin pensarlo siquiera, lo superó con una pregunta digna:

-¿Cuál es la diferencia?

No lo sé, le dijo el otro, pero este es un dromedario.

El abuelo no era un hombre culto, ni pretendía serlo, pues se había fugado de la escuela pública de Riohacha para irse a tirar tiros en una de las incontables guerras civiles del Caribe. Nunca volvió a estudiar, pero siempre fue consciente de sus vacíos y tenía una avidez de conocimientos inmediatos que compensa-

ba de sobra sus defectos. Aquella tarde del circo volvió abatido a la oficina y consultó el diccionario con una atención infantil. Entonces supo él y supe yo para siempre la diferencia entre un dromedario y un camello. Al final me puso el glorioso tumbaburras en el regazo y me dijo:

-Este libro no sólo lo sabe todo, sino que es el único que jamás se equivoca.

Era un mamotreto ilustrado con un atlante colosal en el lomo, y en cuyos hombros se asentaba la bóveda del universo. Yo no sabía leer ni escribir, pero podía imaginar cuánta razón tenía el coronel si eran casi dos mil páginas grandes, abigarradas y con dibujos preciosos. En la iglesia me había asombrado el tamaño del misal, pero el diccionario era más grueso. Fue como asomarme al mundo entero por primera vez.

-¿Cuántas palabras tendrá? -pregunté.

-Todas -dijo el abuelo”.

Con estos entrañables recuerdos del gran colombiano inicio esta presentación, porque sus palabras resumen dos afanes esenciales de todo diccionario que se precie y yo diría más, de todo sueño humano: el afán de univocidad y la ilusión de totalidades, aspiraciones ambas que caracterizan la soledad de la avidez humana y revelan nuestra ineludible condena al fracaso y la pérdida.

Y sin embargo ¿no radica nuestra grandeza en la posibilidad de aceptar estas limitaciones y desafiarlas con la ilusión de vencerlas? Bien sabemos que es imposible que algo existente lo contenga todo y, tanto en el terreno de lo fáctico como en el de lo espiritual o imaginario, que algo tenga carácter unívoco, pues ya mucho antes de Heidegger, quien reconocía que la palabra es predestinada del equívoco, los antiguos filósofos supieron que la posibilidad de univocidad de un término depende esencialmente del significado en que se emplea; y un diccionario es, por definición, un registro de las diversas y ricas, y a menudo contradictorias significaciones aun de la más humilde palabra,... En rigor, el contenido de un diccionario demuestra palpablemente la imposibilidad de la sinonimia absoluta y, por tanto, constituye un registro del universo de lo equívoco.

Así, si el coronel estaba equivocado al esgrimir sus convicciones, el realismo mágico que late en las narraciones garciamarquianas, reconocible aun en su autobiografía, vuelve cierto de toda certeza que, en la voz del viejo y el recuerdo del niño, un diccionario sea un libro que lo sepa y lo comprenda todo y que jamás se equivoque, porque contiene toda la poesía necesaria para mantenernos vivos.

Tuve la suerte de participar desde la Academia Ecuatoriana en la elaboración

de este **Diccionario de Americanismos**, y por eso conozco íntimamente su historia como la de un ser vivo y amado, pues colaboré en su hechura durante alrededor de siete años, en trabajo continuo y ejemplar dirigido por el Secretario General de la Asociación de Academias de la Lengua, don Humberto López Morales, que culminó en la edición que hoy presentamos; el volumen reúne en 2.500 páginas alrededor de 60.000 artículos de términos de los países hispanoamericanos, con 200.000 acepciones, en edición realizada por primera vez en la historia académica, historia que comienza hace trescientos años, cuando en 1713 se funda la Real Academia Española cuyo propósito inicial fue “fijar las voces y vocablos de la lengua castellana en su mayor propiedad, elegancia y pureza». Y, para lograrlo, escribir un diccionario que recogiera el español de entonces, a fin de darle permanencia, limpiarlo y reconocerlo en su esplendor. Hoy, luego de un ciclo que empieza hacia el año 2000, posible gracias a la inagotable dirección de don Víctor García de la Concha y al aprovechamiento de la memoria y la velocidad informáticas, los diccionarios de nuestra lengua se escriben entre todas las Academias.

Al respecto, brevísima reseña: El año 2000 estuvimos reunidos en Madrid 22 académicos delegados de las distintas Academias, para planificar el trabajo de escritura y edición del primer diccionario panhispánico, titulado **Dicciona-**

rio panhispánico de dudas. Entonces, los académicos fuimos invitados por su majestad el rey don Juan Carlos al palacio de la Zarzuela y en reunión que nada tuvo de ceremoniosa y sí, todo de democrático respeto y sencillez, el rey dijo al director de la Real Academia Española, don Víctor García de la Concha *en altas y claras voces*: “Víctor, con vuestro trabajo, los académicos tenéis que devolvernos América”.

A nadie sonaron sus palabras a un afán de reconquista inútil e infructuosa, ni a vana nostalgia de grandezas perdidas, sino al anhelo de recuperación y de refundación del espíritu de unidad a través de la lengua.

Divide y vencerás era el lema que acompañaba batallas indignas de ganarse; *une y vencerás* pedía el Rey, y qué mayor elemento de unión y comprensión mutua que la lengua. Este maravilloso instrumento de comunicación que es el español, en el que se han escrito obras como el Quijote que no hubiera podido existir en otro idioma, llegó a América a bordo de las carabelas, palió el despojo de la conquista, nos dejó una vida interior hecha de riqueza tal, que aprendimos en español a ser americanos, a descubrir nuestra naturaleza, a nuestra gente, a nombrar nuestro mestizaje, a conocernos y reconocernos. Hoy América ha devuelto a España cuanto recibió en la lengua, con autores de la talla de Borges, Cortázar, Dávila An-

drade, Juan Rulfo, García Márquez, César Vallejo... , en fin, América hispana es en español. Y el trabajo extraordinario realizado por la Real Academia de consuno con las americanas en este lapso de diez años da testimonio de ello: el **Diccionario panhispánico de dudas la Nueva gramática de la lengua española**, el manual de ortografía, producciones posibles gracias al afán de la Real Academia y su organización extraordinaria, así como a su proyección e interés en cada uno de nuestros países, que ha aprovechado los aportes informáticos para volver factible una tarea que solo hace cincuenta años habría exigido décadas. El resultado que sintetiza esa devolución de América a España, obra tejida entre los pueblos americanos y la España fecunda, es esta obra singular. A propósito, repito las palabras de don Víctor García de la Concha, director de la Real Academia Española:

*“Un intenso proceso de preparación editorial ha hecho posible su presentación en el V Congreso Internacional de la Lengua Española que acoge la ciudad chilena de Valparaíso en marzo de 2010. La coincidencia no es fortuita, ya que es voluntad decidida de la Asociación de Academias ofrecer a la comunidad hispanohablante el **Diccionario de americanismos** como su más importante aportación a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia de las Repúblicas iberoamericanas, en cuyo marco se inscribe el Congreso”.*

El trágico terremoto que asoló el querido país de nuestro Sur frustró la realización de ese V Congreso. Trabajaremos para que el próximo se realice en el mismo Chile de Neruda, de Gabriela, en el Chile ejemplar que espera resarcirse en el tiempo de semejante dolor y que hoy trabaja heroicamente hacia el futuro.

Permítanme unas palabras para describir el contenido de este volumen. El español de América aporta al español general un léxico extenso, nuevos significados, términos cocinados en la gracia cantarina de las lenguas aborígenes, la ingenua sonoridad del diminutivo aplicado a los alimentos cotidianos: las *habitas*, el *arrocito*; la reserva y delicadeza de un imperativo que procura paliar el mandato en pro de la exquisitez. De entre las sesenta mil voces contenidas en el diccionario, alrededor de quince mil pertenecen al léxico empleado en diversas regiones y ciudades ecuatorianas: palabras nuevas, como *llapingacho*, *pulchungo*, palabras del español general cuyo significado ha variado en América como *reporte*, o términos ecuatorianos que se emplean en otros países andinos tanto en el mismo sentido como en sentido distinto, o términos que se usan en toda América también en el mismo o distinto significado. He aquí, al azar, algunos de ellos: **boca floja**, por ‘persona indiscreta’, **prenderse**, por ‘animarse una fiesta’ o ‘avivar alguien una conversación’, **prendersele a alguien el foco**, por ‘encontrar alguien la solución

a un problema determinado', y ¡**qué foco!**, para referirnos a algo llamativo o chagra; **tumbado**, por 'techo interior de las habitaciones' o **bacerola**, por 'betún'; **chapa**, por policía, **tocho** para referirse a 'alguien de baja estatura y regordete', y **tanquear**, por 'abastecer de gasolina un vehículo'; locuciones y frases proverbiales como **ser un pan de dios**, 'ser alguien muy bondadoso' o **ser una dama**, 'ser un hombre de modales refinados', todo con las correspondientes marcas gramaticales, de niveles de lengua: *culto, vulgar, popular*, o registros de habla: *coloquial*; diatópicas o geográficas, correspondientes a la intención del hablante: *despectivo, irónico*, o a su valoración con respecto al mensaje: *eufemístico, malsonante* o cronológicas, como poco usado. La Asociación de Academias trabajó con, al menos, un académico de cada institución que coordinó, además, el aporte de jóvenes becarios cuya colaboración fue posible gracias a becas concedidas por la Agencia Española de Cooperación Internacional.

El volumen se completa con listas muy útiles de etnias indígenas vivas de Hispanoamérica, así como de los nombres de sus lenguas; de gentilicios americanos y una, curiosa, de hipocorísti-

cos; de nomenclaturas gubernamental y monetaria hispanoamericana, y siglas empleadas con mayor frecuencia.

El **Diccionario de americanismos** ha logrado reunir, de forma descriptiva, no normativa, en esta primera versión, por supuesto, perfectible, el léxico característico de cada país de América hispana; así, el habla rica y grave que nos vino de Castilla se devuelve a España en infinita variedad y con nuevo esplendor. Se halla en él nuestro aporte ecuatoriano al español de América y al español de España y el aporte del español de la península a cada una de las naciones hermanadas en la humilde magnificencia de la lengua. En este bello volumen nos hallamos y descubrimos unos a otros: ¿puede, otro libro, posibilitar tamaña virtud?

Lo que es yo sí, no me he de despedir sin contarles, panas del alma, que me provoca acabar para no darles dañando el día con un discurso que iba a ser chévere y ya está medio chanco, ¿no cierto?; despuesito nos vemos, y para que no vayan a creer que soy codo con mi tiempo, antes de que me manden sacando dejo diciendo que nada está acabado, y que oquey, ñañitos, chao, babay...

Revista Sarance Nº 26, se terminó de imprimir en Ediciones
Caracteres Impresos -ECI-, Otavalo, julio de 2010.

