

SARANCE

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

Nº 18

Octubre de 1993

REVISTA SARANCE
HERNAN JARAMILLO CISNEROS
DIRECTOR
CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
SUBDIRECTOR

COMITE EDITORIAL:

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
HERNAN JARAMILLO CISNEROS
MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

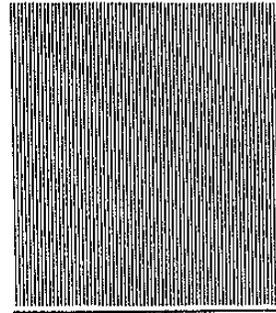
CARATULA E ILUSTRACIONES:

JORGE VILLARRUEL NEGRETE

AUTORIDADES DEL
INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO
PRESIDENTE

EDWIN NARVAEZ RIVADENEIRA
DIRECTOR GENERAL



Contenido

Pág

Presentación	9
Ecuador: los intrincados caminos del capital <i>Rocío Vaca Bucheli</i>	11
La identidad es una política y no una herencia <i>José Echeverría Almeida</i>	37
La medicina tradicional y los yachac en el cantón Otavalo <i>Isabelle-Sophie Dufour</i>	45
Los reductores de cabezas humanas, Untsuri Shuar y Achuar de la región amazónica ecuatoriana: sus manifestaciones dancísticas y etnomusicales <i>Carlos Alberto Coba Andrade</i>	71
Tecnología prehispánica, historia, cultura y desarrollo rural <i>Silvia G. Alvarez</i>	91
Participación de los artesanos en la preparación y ejecución de programas de recursos humanos: cursos de artesanías. Experiencias del Brasil <i>Isa Moia</i>	111
La sombrerería tradicional en Tumán <i>Hernán Jaramillo Cisneros</i>	117
Llamas y alpacas en la prehistoria ecuatoriana <i>César Vázquez Fuller</i>	129
Técnica para fotografía de artefactos líticos <i>Carlos Humberto Illera</i> <i>Cristóbal Gnecco</i>	135
Testamentos y mortuorias registrados en el Asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII <i>Alvaro San Félix</i>	145

PRESENTACION

En octubre de 1975, cuando apareció el primer número de la revista **Sarance**, voz oficial del Instituto Otavaleño de Antropología, se dijo que ese hecho marcaba una etapa en la vida de la entidad, pues así se daba inicio a la difusión de lo que se iba aprendiendo, en estudios metódicos y perseverantes, sobre el hombre de la Sierra Norte del Ecuador.

Han pasado los años y hemos creído conveniente, luego de 18 números editados —más algunos extraordinarios, de circulación local— que los temas publicados no se concreten específicamente a asuntos regionales, sino que recojan el pensamiento y la experiencia de quienes investigan en otros lugares; así, difundimos conocimientos orientadores y metodologías novedosas.

El presente número tiene varios artículos referentes a la zona de Otavalo, en diversas disciplinas: “La medicina tradicional y los yachac en el cantón Otavalo”, de Isabelle-Sophie Dufour; “La sombrerería tradicional en Ilumán”, de Hernán Jaramillo Cisneros; “Llamas y alpacas en la prehistoria ecuatoriana”, de César Vázquez Fuller; “Testamentos y mortuorias registrados en el Asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII”, de Alvaro San Félix. Temas que rebasan aspectos regionales son: “Ecuador: Los intrincados caminos del capital”, de Rocío Vaca Bucheli; “La identidad es una política y no una herencia”, de José Echeverría Almeida; “Los reductores de cabezas humanas, Untsuri Shuar

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

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

y Achuar de la región amazónica ecuatoriana: Sus manifestaciones dancísticas y etnomusicales”, de Carlos Alberto Coba Andrade; “Tecnología prehispánica, historia, cultura y desarrollo rural”, de Silvia G. Alvarez; “Participación de los artesanos en la preparación y ejecución de programas de recursos humanos: Cursos de artesanías. Experiencia del Brasil”, de Isa Maia; “Técnica para fotografía de artefactos líticos”, de Carlos Humberto Illera y Cristóbal Gneco.

Para el futuro, mantenemos el compromiso de divulgar ensayos y avances de investigación relacionados con el área que estudia el IOA, junto a colaboraciones que no correspondan a esta zona pero que sean verdaderos aportes a las Ciencias Sociales, como ya lo ha hecho esta institución en otras series de publicaciones especializadas.

*Rocío Vaca Bucheli**

ECUADOR LOS INTRINCADOS CAMINOS DEL CAPITAL

* Instituto de Estudios Ecuatorianos, IEE.

1. Introducción¹

“El lobo siempre se come al cordero si éste se queda sentado” (J.C. Baglietto)²

Frecuentemente se ha entendido al capitalismo como un modo de producción engendrado en la desposesión, el conflicto y la violencia —esta última reificada como la “partera de la historia”. De hecho, en esta interpretación se han vinculado los aspectos materiales del capitalismo con sus condicionantes políticas, a la espera y en la búsqueda de una opuesta y complementaria época postcapitalista.

En efecto, la diversificación-complementación y la diferencia-

ción son condiciones inherentes al sistema capitalista: su funcionamiento y su expansión solo pueden entenderse a través de la subordinación de unos sectores a otros, de la internacionalización de las relaciones sociales, de la dependencia, de un "circuito mundial" que subsume unas relaciones en otras a través del mercado, del comercio y el intercambio a gran escala como fuerzas motrices.

Sin negar la interpretación anterior, puede decirse que esto solo es una parte del problema: asumir que la situación de un país determinado se debe únicamente a su posición dentro del sistema mundial solo lleva a evitar un cuestionamiento a fondo de las estructuras internas de ese país, a no percibir que el proceso de producción como tal, empieza y se desarrolla dentro de unas características dadas a los factores de la producción que se remiten al origen y formación de éstos; a no plantearse, en fin, que el subdesarrollo es consecuencia no exclusiva de decisiones que se toman fuera sino de especificidades histórico-jurídico-administrativas que limitan el desarrollo de las fuerzas productivas y de las mismas relaciones sociales de producción, que entraban con frecuen-

cia el desarrollo endógeno de las contradicciones propias de una realidad nacional.

En el caso ecuatoriano la recurrencia a la explicación exógena ha encubierto con frecuencia falencias analíticas y posiciones cómodas respecto al manejo político-económico en el presente inmediato. Se ha culpado de todos los males al capital extranjero, a la dependencia, a la deuda, al comercio internacional, se ha negado la posibilidad del desarrollo capitalista pleno en el país.

Las condiciones y la historia están sobre el tapete, ¿es realmente imposible que el Ecuador logre un despegue capitalista?

2. ETAPAS CLAVES EN EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO EN EL ECUADOR: o los moldes sobre los que se asientan el presente y el futuro.

"La historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será" (Galeano, 1980: 11).

2.1. La época prehispánica: las raíces de la diferenciación

Aunque país andino, el Ecuador presenta una situación precolonial específica, diferenciada por un hecho fundamental: la expansión y especialización en el comercio, lo cual acarrearía una diferenciación estamental-clasista de otro corte pues la que se presentaba en el sur separaba claramente al Inca de las gentes del común pero éstas mantenían una relativa equivalencia, similitud y uniformidad. El comercio en el norte daba lugar a una división del trabajo y a una fuerte especialización que a su vez fomentaban la pérdida de la autarquía de las comunidades, enfrentadas al intercambio como medio de consecución de los productos básicos para la subsistencia. La poca centralización del poder quizás daría pie a afirmar la libertad como norma de la vida y la diferenciación como un hecho necesario.

En base a varios trabajos etnohistóricos, podemos constatar la existencia de señoríos, en el territorio hoy correspondiente al Ecuador. Estos señoríos se asientan sobre una llajta o un conjunto de llajtas como grupos de personas que "comparten derechos hereditarios

sobre ciertos factores de producción (tierras, trabajo, herramientas, infraestructura) y que reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del propio grupo" (Salomon, 1981: 87). Siguiendo a Deler (1983: 57) la comunidad de base, o parcialidad, tenía un origen familiar o étnico, agrupaba entre 50 y 1.000 individuos y ocupaba un territorio propio, con "derechos de uso" sobre los páramos o bosques aledaños: la llajta se compone a partir de varios ayllus (de dos a cinco) que guardan entre sí vínculos privilegiados de intercambio de producciones complementarias obtenidas en pisos ecológicos distintos y por lazos matrimoniales (ibid).

Estos cacicazgos eran altamente centralizados y estratificados como lo prueba la existencia de los mindalacs 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.

Por otro lado, los valles serranos comprenden las 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 enclave autosuficiente pues no puede proveer de todos los productos necesarios para lograr un nivel de "subsistencia culturalmente aceptable" (Salomon, 1980: 85). De ahí que aparecen los intercambios interzonales forjando una interdependencia entre comunidades. De acuerdo con Salomon, las vinculaciones entre las etnias y los nichos del rededor podían haberse basado sobre:

lazos de parentesco dinástico, relaciones de cambio entre la familia u otras unidades pequeñas, exogamia intercomunal, especialistas en intercambio a largas distancias, residencia extraterritorial para compartir la cosecha, la formación de colonias con mezclas étnicas y la alianza militar (ibid: 85-86).

Esta compleja organización contrasta en forma notable con el sistema "archipiélago" encontrado en el Perú (Murra, 1975), por el

cual, una sola etnia a través de colonias (kamayuk) controlaba medioambientes diversos con los que completaba sus requerimientos alimenticios y culturales de maíz, tubérculos, coca, etc. En el modelo del norte, el factor fundamental es el intercambio intraétnico, entre llajtas, e interétnico, entre grupos distintos. Hemos visto que los centros poblados principales se ubican en las tierras templadas, es aquí donde tiene lugar el más nutrido intercambio generalizado mediante los tianguesses ubicados en diferentes sitios donde a su vez residen los más notables caciques mayores; desde sus asentamientos controlan también directamente la faja de páramo para el pastoreo. En las tierras bajas se asientan otros grupos que, sin embargo, parecen guardar cierta dependencia respecto a los primeros, o mejor, cierta uniformidad cultural, con éstos se desarrollaría el intercambio intraétnico. Hacia las laderas orientales y occidentales se asientan grupos étnicos de características diversas con los cuales se desarrollarían vínculos interétnicos.

La ecología peculiar de la región permite el desarrollo de la "microverticalidad", para utilizar el término de Oberem (1980), ya que un solo grupo étnico controla

varios pisos ecológicos próximos entre sí. Caillavet (1981) señala dos tipos de aprovechamiento:

- a) especialización por comunidad para el intercambio y la reciprocidad intraétnicas.
- b) envío de "exploradores temporarios" de etnia a etnia para obtener el recurso necesario: complementariedad en la cual el cacique juega un importante papel.

A más de la especialización productiva por comunidad, los tianguesses y los mindalaes, un cuarto elemento para la realización de los intercambios son los explotadores camayos de la misma macroetnia o de etnias distintas, quienes permanecen vinculados a su etnia de origen pero se asimilan a las normas locales y no se comportan como puestos de avanzada de poder por lo que difieren de los kamayukkuna incaicos que son vistos como extranjeros desde el punto de vista cultural y político.

La riqueza de estas tierras y la posibilidad de lograr la subsistencia sin acudir a grandes estrategias como parece ser el caso del Perú, permite a los cacicazgos mayores una cierta autonomía. Si bien hay el predominio de una forma-

ción más grande y más rica en la parte central de cada subregión, éstas no ejercerían funciones integradoras ni gubernamentales sobre el resto.

En síntesis, podemos concordar con Deler (1983: 58) en que estamos frente a estados incipientes a partir de puntos geográficos privilegiados en los que poco a poco se concentran la autoridad y la riqueza. De cuán avanzada era la organización preincaica, nos muestra la gran confederación y la asombrosa táctica que desarrollaron estos grupos para la defensa de sus tierras ante la penetración incaica.

La evolución de las sociedades se funda en la contradicción de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción donde juega un papel central la capacidad productiva del trabajo. En el caso de los Andes equinocciales nos encontramos con una fertilidad relativa de la tierra que permitía desarrollar la agricultura y obtener un plusproducto de los sexos para crear diferencias y divisiones sociales. Parece ser también que había formas de servidumbre y asimismo de propiedad privada, esto podría significar que las propias contradicciones de esta parte de los

Andes la llevaban por otros rumbos a aquellos que para el caso peruano se ha dado en asimilar con el modo de producción asiático o con una sociedad hidráulica en la cual es fundamental el control centralizado sobre el agua y la producción misma. No es fácil responder a esta cuestión de si los Andes equinocciales avanzaban hacia la esclavitud o la servidumbre, ni tampoco al momento en que podría surgir el Estado en grupos distantes, no presionados demográficamente, con un buen suplemento alimenticio, pero estratificados en su interior.

2.1.1. *La conquista incaica*

En la formación andina surgida en el encuentro del imperio incásico con los señoríos étnicos del norte, las relaciones de producción-explotación se fundan en las relaciones de reciprocidad mediante la apropiación del excedente que no se redistribuye en su totalidad.

El poco tiempo de implantación y presencia efectiva de los incas en la región norte le otorgan a ésta un carácter de zona de frontera donde no se logró consistentemente imponer las nuevas prácticas y eliminar las anteriores. A 1530 la presencia incaica conservaba un carácter marcado de enclave (Salomon, 1980: 13), sin embargo, el sistema de intercambio y de relaciones exteriores múltiples se estaba cambiando por una clausura del sistema ecológico que buscaba encerrar "conjuntos de recursos complementarios al interior de universos políticos aislados y separados, a cada nivel de la jerarquía gubernamental" (ibid: 17). Para Caillaudet, el dominio incaico en la frontera norte era muy frágil y se derrumbó rápidamente a la llegada de los españoles (Caillaudet, 1985: 412). En realidad, ese derrumbe empezó antes, cuando comenzó la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, disputa que para Deler (1983: 72) no era una nueva lucha por el poder, significaba, ante todo, una oposición de dos mentalidades diferentes:

entre las costumbres liberales del norte, en lo que atañe a la organización política, económica, espacial, adaptada a un entorno de relativa clemencia, y la lógica centralizadora y totalitaria del sur (ibid).

Los Andes del norte habían resuelto de un modo distinto a los del sur las contradicciones entre lo individual y lo comunitario, la apertura se oponía a la centraliza-

ción estatal, la libertad al control, las transacciones diplomáticas de la guerra abierta. Atahualpa y Huáscar representaban dos cosmovisiones en disputa, dos proyectos de vida, dos horizontes económicos.

2.2 *Los circuitos comerciales y la hacienda serrana colonial*

La España que conquista América no es ya una formación feudal, más bien se expande por un interés de acumulación de riqueza monetaria. La base comunal del sistema previo es mantenida pero se corta la autosuficiencia, en ese proceso emerge una clase explotadora que se apropia del excedente que luego se monetiza para ser el eje económico de la expansión de las minas. Evidentemente el excedente productivo aumenta pero no a partir de un incremento de la productividad mediante la introducción de mejoras técnicas sino por un aumento del número de trabajadores (tributarios y mitayos), disminución del trabajo necesario y aumento de la intensidad del trabajo, lo cual conlleva una reducción en términos absolutos de la población nativa.

En el período colonial, otra vez los Andes equinocciales pre-

sentan una dinámica propia y diferenciada que parte de la producción obrajera, integrada en el circuito minero pero también sujeta a sus propias constricciones, es decir que, aunque gran parte de la producción se pudo dirigir a abastecer el mercado potosino, otra parte puede haber ingresado al mercado local y al mercado regional norte, creando otro circuito de distribución, consumo y quizá acumulación. La posición del actual Ecuador en la encrucijada de los Andes, le va confiriendo un carácter diferenciado, sujeto más que en el sur a sus propias contradicciones y a sus propias fuerzas. Respecto a los obrajes cabe hacer una diferenciación que redundará en la posterior evolución agraria: los obrajes de comunidad surgen de las propias comunidades para pagar el tributo pero los obrajes con licencia y asignación de indios emergen más bien del propio movimiento de concentración de excedente para cobrar el tributo por lo que el Estado colonial asigna los mitayos de diferentes comunidades; los obrajes con licencia y conciertos voluntarios reflejan la creciente influencia y poder de la aristocracia interna frente a la Corona ya que el aparato estatal va a dejar de mediar las relaciones con los nuevos conciertos voluntarios que surgen de

las relaciones anteriores y se deben ceñir forzosamente a los requerimientos del Señor debido al peso de las deudas que han ido acumulando y seguirán acumulando. Esta adscripción definitiva al concertaje es una de las más importantes transformaciones en el agro ecuatoriano, ya que al consolidarse y posteriormente llegar a fundirse con la naciente institución del huasipungo, permite el asedio y el ataque frontal por parte de las clases dominantes para apropiarse de las tierras y extender el área absoluta y el área de influencia de las nuevas haciendas, ahora emergentes. Allí surgen las especies autóctonas de Señores y Siervos para dar forma a la más acabada formación socioeconómica feudal en América Latina y a la institución más característica de la realidad agraria ecuatoriana: la hacienda tradicional (Cf. Cueva, 1981: 105).³

Habría que buscar las raíces del éxito de esta implantación feudal en el Ecuador, quizá la respuesta va por el lado —otra vez, de los condicionantes endógenos prehispánicos: el paso del señorío al feudo podría de algún modo reproducir ciertas características dominantes del primero en el segundo, es decir, si se pudo servir a un señor indígena controlando la tierra co-

mo factor inmediato de producción, no era imposible cambiar de amo y subsumirse en una estructura hacendataria, más aún si las condiciones de la reproducción inmediata no cambian ya que el indígena sigue manteniendo el acceso privado a una parcela.

La hacienda precapitalista era el medio por el cual los terratenientes serranos lograban un monopolio de la tierra que se traducía en un enorme poder de clase económico, político e ideológico que se ejercía en la esfera agraria misma y a nivel nacional gracias al lugar que los hacendados ocupan históricamente en el bloque de clases dominantes (Guerrero, 1975: 2).

Guerrero propone entender a la hacienda precapitalista como una forma social de producción, estas formas se encuentran siempre modificadas en su proceso de reproducción dentro de la formación social: “cada forma social de producción se reproduce ante todo a sí misma, a sus propias relaciones de producción, por sus propios medios... orgánicamente integrada al conjunto de las demás formas sociales y, en particular, subsumida a las relaciones de producción dominantes que le imponen una forma

especial de funcionamiento” (ibid: 3).

La hacienda para su reproducción contaba con fuertes contingentes de mano de obra provistos por yanaperos, partidarios, trabajadores asalariados y peones libres o sueltos, pero el grueso de sus trabajadores estaba dado por los huasipungueros. El huasipungaje se constituía de un conjunto de derechos y obligaciones de carácter consuetudinario entre el trabajador y el hacendado (ibid: 12), de ahí que en la racionalidad de la reproducción de este sistema sean tan importantes los factores extraeconómicos, la coerción extraeconómica que permite la extracción de una renta que por su parte tiene como condición que la actividad vital del trabajador se desligue, total o parcialmente, de la mera producción de subsistencia (ibid: 18).

La hacienda se basa en la renta en trabajo dejando un lugar secundario a la renta en productos y a la renta monetaria; esto podría suceder por el hecho de que la hacienda en su período de consolidación no presenta un exceso de mano de obra, esta situación también da lugar a que la clase terrateniente presione constantemente sobre la mano de obra y sobre las tierras

para aumentar su producción.

El “contrato” que liga a terratenientes y campesinos huasipungueros tiene un fuerte contenido “moral” (en el sentido de la economía moral de Thompson), entregar trabajo al hacendado para recibir protección contra el trabajo obligatorio, para el pago del tributo, etc. Figurativamente, el terrateniente “adopta” al indígena, lo incluye entre las posesiones a las que presta cuidado, establece una relación paternal con él, en cierto modo le confiere una identidad: los indígenas pueden llamar “papá” y “mamá” a sus señores y se dicen pertenecer a la hacienda y al patrón:

...la principal función del señor consistía en proporcionar los bienes públicos que toda sociedad debe producir —la protección y la justicia—, mientras que, a cambio, los siervos o villanos aportaban el trabajo, una parte en sus propios predios y otra en los del señor... (North y Thomas, 1978: 46).

La hacienda se compone de dos partes: las tierras cultivadas directamente por el propietario y las tierras en posesión de las familias

huasipungueras. La apropiación de la renta por el hacendado en el caso específico de la forma huasipungo tiene como condición el que la actividad vital del trabajador se desligue, total o parcialmente, de la mera producción de subsistencia (Guerrero, 1975: 13, 18), además, sin el “aparato productivo” de la familia se imposibilitaría la reproducción de la fuerza de trabajo: el volumen global de trabajo extra que el hacendado puede apropiarse es mayor en una estructura familiar campesina ampliada que en una familia de tipo nuclear o diádica, de ahí que la familia huasipungo sea una mediación esencial en la superdotación del trabajo a la gran propiedad (ibid: 20). La hacienda tradicional —y el mismo huasipungo— desarrollan una economía multifacética, de policultivo, sin producirse, en general, una especialización productiva; predomina el cultivo de cereales unido a las actividades ganaderas (rebaños de ovejas y de ganado vacuno, grandes conjuntos de bovinos), siempre en un patrón de explotación extensiva y haciendo uso de grandes contingentes de mano de obra, a ello se suma además la producción artesanal de tejidos. Parte de esta producción múltiple abastece al mercado interno, a las ciudades y pueblos, de su venta los terratenientes obtienen in-

gresos monetarios para reproducir su patrón de vida. La racionalidad de esta producción va por el lado de la autosuficiencia de cada empresa hacendaria: se producen varios artículos no para venderlos sino para no tener que comprarlos, la producción de cualquier cosa puede ser rentable pues evita involucrar gastos en metálico (Kula, 1974). Dadas las pocas fluctuaciones del mercado interno, en la práctica puede decirse que los estímulos a la inversión originados por el mercado son negativos; el nivel de vida y la posición del terrateniente dependían de la producción comercializable, así, el empeoramiento de los términos de intercambio estimula al productor a resarcirse de las pérdidas vendiendo más (ibid). De cualquier modo, la esfera de la opción económica de la hacienda es reducida, hay restricciones estructurales, de simple reproducción (ibid). La hacienda aplica una economía extensiva cuyo rendimiento está en función del área cultivada pero el volumen de la producción agrícola está determinado por el número de brazos disponibles, de ahí que para la clase terrateniente haya sido de suprema importancia sujetar de por vida a los campesinos, las deudas de éstos a la hacienda así lo atestiguan.

Un comercio lateral y la existencia de capital mercantil no son condiciones suficientes para el desarrollo capitalista, puede expresarse en, y convivir con, relaciones sociales de producción feudales, y eso fue lo que sucedió durante mucho tiempo en la sierra ecuatoriana, donde las “tiendas de rayas”, la producción diversificada, el consumo mínimo al nivel de autosubsistencia del campesino y el consumo suntuario de parte de las clases altas se constituyeron en restricciones a la circulación y al desarrollo del mercado interno.

Deler distingue tres períodos coloniales:

- 1) hasta fines del s. XVI: despoblamiento (actividades extractivas)
- 2) del último tercio del XVI hasta el XVII: “en las regiones donde principalmente por la ausencia de minas, se habían mantenido fuertes densidades de población rural, las actividades pastoriles y artesanales textiles, más que la agricultura, caracterizaron al nuevo ciclo económico generado de cierta prosperidad no exenta de crisis. Este segundo ciclo

económico, manufacturero, debía asegurar a la parte central de la Audiencia, alrededor de Quito, una real homogeneidad de estructura y contribuir ampliamente al desarrollo de muchos centros urbanos. Para el grupo social dominante de colonizadores españoles, este largo s. XVII podría ser considerado como siglo de oro” (Deler, 1987: 137).

- 3) s. XVIII: “siglo negro” para las regiones que se beneficiaron del ciclo manufacturero, tiempos de múltiples catástrofes naturales —erupciones y sismos— y pestes, de nuevas regresiones demográficas y de dificultades económicas (ibid).

El despliegue geográfico de la economía textil de los Andes Centrales de Quito confirmó homogeneidad, coherencia y especificidad a esta región del imperio colonial español (ibid). Mientras la economía regional giró en torno a la producción textil, el espacio andino, donde se encontraban los “yacimientos de mano de obra”, constituyó la fracción útil del territorio nacional (ibid: 161). De este modo, la población se concentraba

en los Andes, en 1561 en la Costa estaba solo el 5,94% de la población, entre 1838/1840 el 14.08% (ibid: 62).

La estructura económico-social heredada del período colonial se caracterizó por un bajísimo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y por relaciones sociales de producción basadas en la servidumbre (Cueva, 1981: 15). Para el caso que nos ocupa, no cabe afirmar que el capitalismo hubiera empezado con la articulación al sistema potosino. De todos modos, producida la "balcanización" de América Latina y una "incorporación segmentada de sus regiones en el mercado internacional, las economías de los países centrales del área andina ingresaron en una profunda recesión hasta 1850" (Assadourian, et. al., 1980: 15-16); en esta época recesiva, al desaparecer los ejes articuladores del sistema colonial, se produjo una desintegración interna de cada "país" (ibid).

2.3. La época republicana: clases e ideología

El Partido Conservador predominaba en la sierra, en la costa lo hacían los liberales. Si en la visión del costeño los serranos eran

gente atrasada y de mal vivir ("serrano, serrano, come papa con gusano"), para los serranos los costeños eran gente de baja ralea, sin Dios ni ley ("plátano y arroz aunque no haya Dios"). Los terratenientes serranos se autoclasificaban como la aristocracia del país frente a los advenedizos de la costa que tenían el poder del dinero pero no la nobleza de la sangre.

La revolución liberal significó la victoria del proyecto económico de la Costa pero quizás fue una victoria pírrica ya que pesó más la fuerza de la ideología, de la religión y la tradición. Eloy Alfaro fue desplazado por Plaza Gutiérrez, el radicalismo cedió ante la componenda y el amarre. Plaza G. selló la vía reaccionaria de las transformaciones y lo hizo simbólicamente a través de su matrimonio —que dice que forzado— con Avclina Lasso, conspicua representante de la nobleza serrana más acomodada. El estado oligárquico, quizás como un remedo autóctono del estado absolutista europeo (Anderson, 1980), iba a guardar los intereses de la aristocracia terrateniente serrana pero al mismo tiempo iba a favorecer el ascenso de la burguesía costeña. El Ecuador empezaba a mostrar una faz de nación diferenciada de la de sus vecinos e

irremediamente fundiendo lo más representativo de sus regiones naturales —Quito y Guayaquil—. La revolución alfarista se presenta como el punto de inflexión entre un territorio fragmentado en regiones y viviendo relaciones precapitalistas, y un país articulado con regiones mutuamente dependientes que tomaba los senderos de la transformación capitalista, aunque ésta se diera por el largo camino, por el ritmo lento que le imprimiera la vía junker o prusiana que se impuso definitivamente.

2.3.1. Las raíces de la transición

A finales del siglo pasado y en los comienzos del presente, coincidiendo con el empuje de los gobiernos liberales y plutocráticos, el Ecuador entró a la escena del mercado mundial como productor de cacao. Esta vinculación al exterior supuso una serie de transformaciones internas muy profundas y el inicio de la acumulación originaria, aunque no precisamente el despegue de capital. Sin embargo, los cambios a nivel interno no pueden explicarse en las constricciones del mercado mundial: la producción del cacao se asentaba sobre una estructura de clases peculiar. Otra vez los cambios se engendraron en las bases preexistentes

y no produjo una transición revolucionaria.

Las plantaciones de cacao en la Costa no implicaban una fuerte inversión de capital que supusiera una mentalidad capitalista a priori, más bien se trató de un mejor aprovechamiento de la naturaleza y de la mano de obra, no hay un significativo aumento de la productividad sino una extensión en tierras y en trabajadores, siempre una apertura de la frontera agrícola donde se utilizaban sembradores "que constituyen una forma particular de inversión no monetaria, una reproducción ampliada del proceso productivo cacaotero a través de la apropiación de una renta en productos" (Guerrero, 1977: 7; 1980; subrayado mío). La familia campesina se presenta como poseedora de determinados medios de producción y realiza un proceso de producción autónomo para la auto-subsistencia, pero necesita pasar por la mediación de las relaciones de circulación y distribución mercantiles para alcanzar su completa reproducción, mientras que determinadas relaciones político-ideológicas sujetan al campesino a la hacienda y lo obligan a entregar una parte del sobretrabajo familiar en forma de árboles de cacao al terrateniente (ibid: 11). Guerrero afir-

ma, no sin bases ciertas, que la relación del trabajador con el patrón era de semiesclavitud (ibid: 14) y que el endeudamiento es una forma de manifestación del control del terrateniente sobre los medios de producción y de subsistencia (ibid: 18).

Cueva plantea que la economía agroexportadora se asienta sobre tres condiciones específicas:

- 1) a partir de la hacienda señorial, en la que se mantienen relaciones semiserviles y técnicas rudimentarias de cultivo durante todo el ciclo del cacao.
- 2) con una remuneración de mano de obra que en última instancia está determinada por el valor de la fuerza de trabajo en las áreas feudales de la sierra.
- 3) sin que se produzca modificación alguna en la estructura económico-social de estas áreas serranas que hasta la tercera década del s. XX tenían aún el 70% de la población total del país (Cueva, 1981: 105).

El sector primario exporta-

do se inserta en una matriz dominada por el régimen de servidumbre, por ello "se impregna hasta la médula de rasgos precapitalistas" (ibid: 108). La funcionalidad de las áreas precapitalistas con respecto a las capitalistas consiste primordialmente en fijar un valor de la fuerza de trabajo reducido en su límite estrictamente vegetativo, es decir, establecer un régimen de salarios acorde con el valor local de la fuerza de trabajo (ibid: 117).

La clase de los hacendados costeños cacaoteros no es capitalista, no constituye una burguesía rural, se define por la apropiación de una renta en productos y en trabajo (Guerrero, 1977, 1980). "El capitalista, o mejor el propietario criollo tiene el concepto de la renta antes que el de la producción" (Mariátegui, en Cueva, 1981: 85). La renta de por sí no crea relaciones capitalistas ni un empuje al desarrollo pero su metamorfosis dineraria sí se constituye en el eje de la economía costeña y crea las condiciones de una acumulación de capital por los hacendados en otros sectores económicos; por este proceso, los hacendados cacaoteros son calificados de clase con "naturaleza ambigua" por Guerrero (1977: 23; 1980: 39 ss), lo mismo lleva a Cueva a afirmar que aquí la bur-

guesía nace confundida y entrelazada en su origen y su estructura con la aristocracia terrateniente.

La forma que asumen las relaciones sociales de producción en la costa lleva a pensar en la reproducción en este contexto de las "relaciones precarias" que se desarrollaban en la sierra; en efecto, parece que las condiciones de funcionamiento económico agrario de corte feudal se trasladan de una región a otra con pocos cambios, los cambios que se requieren para atraer a la mano de obra que está atrapada en la estructura serrana pero no más. El terrateniente costeño no marca una ruptura con el terrateniente serrano, es su continuidad lógica en un área de frontera remitida al comercio exterior, y por lo tanto ambas clases se ligan en el reforzamiento de la vía junker en el país, vía que conserva por mucho tiempo rasgos de servidumbre y que se transforma al capitalismo solo de un modo lento y reaccionario, lo que se traduce en un desarrollo lento y tortuoso de las fuerzas productivas. Esto lleva a sostener con Brenner que "las estructuras de clase y, más concretamente, las relaciones de propiedad o de extracción del excedente una vez establecidas tienden a imponer posibilidades y límites estrictos,

verdaderos modelos de larga duración del desarrollo económico de una sociedad" (Brenner, 1988a: 23). La fortaleza del sistema feudal de la sierra tuvo necesariamente que impregnar de sus características de funcionamiento a la economía de la costa, en una suerte de interdependencia que se manifestaba en varios hechos:

1. la racionalidad hacendataria rentista feudal serrana se traslada a la costa, por lo tanto aquí se reproducen los patrones de comportamiento para la producción agrícola.
2. fijación de un nivel bajo de salarios ("una zona vacía no es igual a un país vacío", Cf. Cueva, 1981).
3. se reproducen prácticas de sujeción de la mano de obra
4. la sierra funciona como reservorio de mano de obra, pero una mano de obra cuya condición de clase -servil- estaba históricamente constituida y no podía cambiar de un momento a otro.
5. la sierra abastecía al naciente mercado costeño de pro-

ductos de consumo básico (baste pensar en el importante papel de la arriería en la sierra central).

6. se produce a gran escala una complementariedad vertical de corte moderno.

Aunque las ganancias de la producción cacaoñera granjearon ventajas económicas fabulosas a un solo estrato social (Kula, 1976: 166), el monto y la realización de la renta del cacao en dinero produjo ciertamente condiciones para una acumulación de capital de relativa importancia y para una diversificación de las actividades de los hacendados, provoca, por ejemplo, la aparición de una clase comercial importadora de bienes, de allí que puede sostenerse que de la acumulación local emerge una burguesía local guayaquileña, no ya a través de un proceso de producción social sino a través de la circulación de la renta (Guerrero, 1977: 37; 1980): "la renta territorial crea las condiciones del surgimiento de los elementos del capitalismo y sus relaciones sociales fuera de su propia esfera de producción, en el ámbito urbano, como consecuencia segunda de la circulación" (ibid: 49). Terratenientes (financistas) junto con banqueros exportadores

y grupos comerciantes de la costa constituirán el bloque político fundamental para la revolución liberal, al tomar el poder marcan el comienzo de la dominación del modo de producción capitalista a escala nacional y sellan la unificación económica y política del país pero su hegemonía escoge la vía del compromiso (Ibid: 53).

La mayoría de autores sostiene una división tajante entre la pujante costa y la atrasada sierra, entre la agroexportación y el autoconsumo campesino, entre los exportadores modernistas y los feudales retrógrados viviendo en autarquía, entre el espacio útil de la costa y el peso muerto en la economía nacional de la sierra, región arcaica y osificada (Deler, 1987: 204). La realidad es que, al fin, la oposición no era tan brutal; por su propio proceso de cambio y por las resonancias de la producción costera, la sierra también entró en una fase de transformaciones aunque con matices subregionales marcados, ya que si por un lado se encontraban zonas real y fuertemente atrasadas (renta en trabajo y en especie, sujeción extraeconómica, racionalidad feudal-tradicional), por otro, se manifestaban con fuerza zonas de transformación como la sierra central donde se producían

cambios en la tenencia de la tierra, apertura de mercados de trabajo, de tierras y de productos semimanufacturados, y la incorporación de masas campesinas al modo de producción dominante. Si bien la sierra norte mantenía un desarrollo autárquico con el tradicional comercio interregional que avanzaba hasta el sur de Colombia, las zonas que quedaban bajo la influencia de la Capital se transformaban por la demanda urbana, es así que a inicios del s. XX, el sur de la hoya de Quito y el norte de la de Latacunga constituyen el foco de modernización agrícola más dinámico de la sierra, con la organización de una economía lechera notable, incremento de la mano de obra asalariada y desaparición de relaciones precarias. Por su parte, la sierra central desarrollaba un relativamente amplio mercado regional con la costa, mientras que el sur se encontraba en situación de marginación tal como ocurría, quizás, con la provincia de Esmeraldas en la misma costa y con todo el oriente (la selva).

La vinculación del Ecuador al mercado mundial del cacao no conlleva una determinación interna por fuerzas exteriores, al contrario, el condicionamiento o la dependencia de nuestra economía al im-

perialismo se forjará algunas décadas después con la producción bananera y la explotación petrolera; "nuestros" primeros capitalistas fueron nacionales o extranjeros radicados en el país, no se desarrolló aquí una economía de enclave con sus intereses vueltos hacia otra realidad, ello no quiere decir tampoco que sus intereses fundamentales estén ligados a un desarrollo capitalista autónomo pero sí influye en la evolución posterior del país, en la endogenización de los condicionamientos externos y en la posibilidad paralela de desarrollar un mercado interno que involucre tanto a la costa como a la sierra; el capitalismo no se implanta aquí mediante una revolución democrático-burguesa que destruya los cimientos del antiguo orden de manera radical pero tampoco se puede afirmar que nazca y se desarrolle subordinado a la fase imperialista del capitalismo (Cf. Cueva, 1981: 79).

En fin, el cacao no revuelve al país sino que se adapta a él para cambiarlo. Por ejemplo, el desplazamiento de la población andina a la región costera comenzó desde los primeros tiempos de la época colonial y parece haber mantenido un ligero flujo durante dos siglos, para incrementarse sensiblemente

a finales del s. XVIII, "la aceleración observada en el segundo tercio del s. XIX marca solo un umbral en la evolución de la tendencia establecida desde hace mucho tiempo" (Deler, 1987: 63). Asimismo, hay una notable urbanización de la sociedad ecuatoriana en el s. XIX, lo que se manifiesta en 1920 en que con "un 12,68% de su población (viviendo) en ciudades de más de 20.000 habitantes, el Ecuador aventajaba claramente a los estados vecinos, cuya tasa se encontraba comprendida entre 6 y 8%. Se notará también que el Ecuador, 3.5 veces menos poblado y bastante menos extenso que el Perú, disponía de una organización urbana superior a la de su vecino meridional" (ibid: 186).

El ferrocarril en el Ecuador, no fue un añadido sino un imperativo estructural, con él se fundían no dos regiones autárquicas sino una realidad a futuro y aparecía sí como un indicador de la importancia del mercado nacional y un signo de su desarrollo (ibid: 221).

La producción para la exportación constituyó un estímulo a la producción de la sierra pero las condiciones previas impedían o incapacitaban un abastecimiento inmediato, recuérdese aquello de que

en el feudalismo "todo el sistema estuvo constituido de modo que la producción siguiese siempre al consumo a un paso de distancia, o sea, de modo que el consumo guardase siempre la delantera" (Kula, 1976: 90), no hay por principio una sobreproducción o una determinancia por el mercado, el capital comercial es al principio un componente integral del sistema feudal (Kriedte, 1982: 204).

En el desarrollo del capitalismo el Estado juega un papel trascendental, de sus características, de sus opciones, de sus finalidades dependerá en buena parte el resultado final. Perry Anderson, en relación al papel del estado absolutista en el proceso europeo de transición, especifica que éste no supuso una ruptura con las clases nobles o un "equilibrio" entre éstas y la naciente burguesía:

La aparente paradoja del Absolutismo en occidente fue que representaba fundamentalmente un aparato para la protección de la propiedad y los privilegios aristocráticos, pero que, al mismo tiempo, los medios por los que se realizaba esta protección podían asegurar simultáneamente los intereses bá-

sicos de las nacientes clases mercantil y manufacturera (Anderson, 1980: 35).

Acá, los gobiernos liberales-oligárquicos-plutocráticos fueron un vehículo de implantación del modo de producción capitalista en un contexto feudal pero también se marcaron por un ingrediente conservador (Cueva, 1981: 131), el de la transacción y el consenso con las estructuras precapitalistas. A la vez, y en una forma que refleja los procesos sociales y las características estatales del este europeo, los gobiernos locales fueron máquinas represivas de una clase feudal que acabaron por consolidar la servidumbre (Anderson, 1980: 195).

Las formas sociales concretas encarnan siempre cierto número de modos de producción coexistentes y conflictivos, de diversa antigüedad (ibid: 432). Bois señala acertadamente que la dinámica de los cambios en cada país depende de las bases históricas sobre las que se asientan esos procesos, sobre la consolidación o no, sobre el tiempo y el espacio, del modo de producción anterior (Bois, 1988), en este caso el feudalismo; pero como bien lo expone Anderson, en los momentos de transición aparecen no solo las contradicciones in-

herentes al capitalismo y al feudalismo sino a la misma Antigüedad (Anderson, 1980: 433).

Antes habíamos señalado que el Ecuador parecía presentar el más sólido sistema feudal en América Latina, ello es importante en vista de la trascendencia que adquiere la génesis de un modo de producción en su transición a otro, como puntualiza Bois: "las variaciones tanto en el tiempo como en el grado de madurez del sistema feudal de un lugar comparado con otro es posible que jueguen un papel determinante y ciertamente muy complejo en los ritmos que afectan a la génesis y desarrollo de las estructuras capitalistas" (Bois, 1988: 139). Ciertamente, solo hemos empezado a comprender una problemática de lo más compleja y multideterminada.

2.4. Los tiempos que corren: la nueva articulación y el desafío de lo posible

Se ha dicho que la fragmentación geográfica y lo limitado de los recursos naturales del Ecuador han sido los obstáculos fundamentales y permanentes a su desarrollo (Rodríguez, n.d.). Las disputas regionalistas basadas en marcados intereses seccionales habrían sido

el motor fundamental de la historia republicana de nuestro país (ibid). Sin embargo, esta interpretación de la historia parece provenir de una visión muy parcial y muy poco integrada en el devenir de la nación. Las disputas serrano-costeñas, la oposición de sus intereses económico-políticos y la constatación de sus diferentes matices culturales han jugado un papel básico en la constitución del Ecuador como nación. La fortaleza económica de la Costa ha tenido un contrapeso importante en la fortaleza política de la sierra y este encuentro de dos realidades integradas en un mismo espacio ha podido dar paso, ahora, a la posibilidad de la construcción del desarrollo en el Ecuador.

El hecho de que pese al auge económico del puerto la capital se hubiera mantenido en la sierra, ha creado las condiciones para una integración exitosa del territorio nacional, condiciones que, por ejemplo, no se encuentran en el Perú donde un patrón de desarrollo capitalista, hoy, pasa por la exclusión de toda una región —la sierra. Es decir, que los tradicionales enfrentamientos costa-sierra no han sido, a largo plazo, un obstáculo sino más bien una condición para el desarrollo, una vez soldada y reafir-

mada, como hoy está, la conciencia de nación.

2.4.1. *Banano, petróleo, reformas*

El banano, como nuevo producto de exportación, llevó al Ecuador a un acelerado ritmo de crecimiento, esta vez sí de la mano del capital extranjero que aunque no se insertó directamente en la producción, dominó la comercialización. La dinámica que impuso a la economía este nuevo producto agroexportable supuso un fortalecimiento del sector comercial y del financiero-bancario, la definitiva implantación de empresas capitalistas en la costa y una aceleración en el proceso de transformación de las haciendas serranas (Acosta, 1982). Las interdependencias estructurales sierra-costa se mantuvieron asegurando la provisión de mano de obra barata y abundante. “Mientras la costa continuaba orientando su producción a satisfacer necesidades del mercado externo, la sierra ahondaba su especialización como productora de alimentos para cubrir el consumo doméstico” (ibid: 30).⁴

En 1964 fue dictada la Ley de Reforma Agraria por un régimen militar, esta ley era el resultado de factores externos —la revolu-

ción cubana y las presiones de la Alianza para el Progreso— e internos: una lucha de clases velada o abierta que empujaba a los terratenientes a buscar estrategias productivas que no removieran en absoluto su poder económico y social (cambiar algo para que todo siga igual). La clase terrateniente, o sus fracciones más modernizantes, empujaron el dictado de una ley que eliminaba las relaciones precaristas en la producción pero que dejaba intacto el territorio central de producción de la hacienda. De hecho, hasta mediados del presente siglo, la hacienda tradicional seguía siendo la institución fundamental en el campo y en ella convivían relaciones de huasipungaje, aparcería y arrendamiento nucleadas alrededor de la “reserva” hacendaria. Aparentemente y a nivel general, esta hacienda tradicional había cambiado poco respecto a su antecesora colonial, era una empresa multi-productiva donde la mano de obra se seguía sujetando por coacción extraeconómica y el patrón ejercía un poder casi absoluto sobre sus “bienes” —tierras, herramientas, seres humanos—. La Reforma Agraria del '64, por otra parte, consiguió desmovilizar a los campesinos al atender a su principal reivindicación: la tierra. Al entregar los huasipungos la hacienda se libraba de

un excesivo número de mano de obra —que continuaba creciendo a través del tiempo, y cortaba los lazos de dependencia mutua, lazos que se traducían en obligaciones personales por parte del hacendado, obligaciones “contractuales morales” que afirmaban un derecho tradicional de los campesinos y que para el terrateniente podían llegar a ser relativamente más onerosas que pagar un salario. La ruptura de este vínculo tradicional no fue bien aceptado por una parte de los huasipungueros, quienes se sentían completamente identificados con la unidad productiva hacendaria, con el patrón y con el sistema general existente.

Tras la entrega de los huasipungos se instituyeron, de hecho y/o de derecho, las comunidades de ex-huasipungueros, forma que reviste características particulares e inusuales en los Andes, donde ha predominado un tipo de comunidad basada en campos y bienes comunes. Los ex-huasipungueros mantienen la propiedad y la posesión legal sobre su parcela, y se asocian por factores que van más allá del provecho económico: político-jurídicos, sociales, étnico-culturales. Se afirma, de cualquier modo, la propiedad privada sobre

la tierra, trátase de propiedades pequeñas, medianas o grandes.

El desarrollo del capitalismo en el Ecuador, entonces, pasa por la integración del territorio nacional en etapas sucesivas. Sierra y Costa se unen en un proyecto económico desde principios del s. XX; a través de la colonización se han de articular zonas semitropicales y selváticas, proceso que se puede identificar con fuerza a principios de siglo. Lentamente pero de modo seguro se puede hablar de la integración del territorio nacional, proceso que se consolida con la explotación petrolera de la década del '70 y que reafirma el papel de Quito como capital de la República, ciudad que entonces vive una expansión comercial, industrial y urbana.

La época petrolera conlleva además el crecimiento masivo de varias ramas de la producción, contingentes amplios de población campesina se incorporan a los mercados de trabajo urbanos y empiezan a demandar otros bienes y servicios, se produce con este factor entre otros, una ampliación del mercado interno nunca antes tan fuerte. Pero, otra vez, los procesos no son definitivos, la separación del productor de sus medios de

producción no es un hecho consumado, aparece un tipo de migración nueva que combina la dinámica de la ciudad y de la expansión del capital, con la producción de autosubsistencia en el campo, con el mantenimiento incluso de la etnicidad y los comportamientos culturales tradicionales.

El desarrollo posible empieza en el campo, en la producción agrícola de bienes diversificados para el consumo nacional e internacional, productos que provienen por igual de la costa o de la sierra: cereales, frutas, flores, lo cual en principio es una primarización económica. No se puede cortar la dependencia pero sí se puede "jugar" con ella para sacarle el máximo provecho, siempre y cuando el Estado sea capaz de proveer un marco institucional adecuado que tiene que pasar por una modificación estructural. De lo contrario, solo podremos ser recipientarios de un capital extranjero deformante, capaz de imponerse totalmente.

3. LA APUESTA HACIA EL FUTURO: CAPITALISMO O NO CAPITALISMO EN EL ECUADOR

La historia del Ecuador puede verse como una serie de discon-

tinuidades, rupturas y fragmentaciones para que se haga posible, al fin, el desarrollo del germen de liberación que esta sociedad contenía desde épocas prehispánicas, como un caso único y distintivo en los Andes. La Sierra ecuatoriana como núcleo, dadas sus condiciones geográfico-ecológicas, permitió tanto el desarrollo de una mentalidad "liberal" preincásica como la consolidación del que parece ser el más avanzado sistema feudal en América Latina; "señoríos y señores" son, paradójicamente, una profunda ruptura pero una clara continuidad: el desarrollo de las contradicciones internas que llevaban al incremento de la diferenciación social; la conquista española puede no haber hecho más que acelerar ese proceso y cambiar los actores manteniendo el escenario, dándole un componente de violencia y discriminación racial y étnica a la trama.

El mundo occidental necesitó de ocho siglos para entrar de lleno en un proceso de producción que, al fin y al cabo, nacía de sus entrañas (North y Thomas, 1978). América Latina ha debido vivir en cinco siglos el nivel de la jefatura, del estado, de la colonia-feudalismo y del capitalismo ¿Cómo no presentar un desarrollo resquebra-

jado en esas circunstancias? Nuestros factores endógenos de desarrollo están aún dislocados, no podemos encontrar todavía un sistema que integre todas las piezas que han ido quedando sueltas en esta vorágine de historia; por ello mismo nuestras fuerzas son limitadas y no alcanzan a superar un desarrollo capitalista parcial, desigual y sin clara orientación. Además estamos aún en el proceso de "tragarnos la historia" para avanzar por un camino sólido de construcción nacional que no implica no reconocer reivindicaciones étnico-culturales pero que pasa por la igualación de los derechos de los individuos⁵ frente a la sociedad y al Estado, institución esta última que deberá librarse de su carácter asistencialista-providencialista, el cual constituye un freno, un amarre de las relaciones sociales de producción y de las fuerzas productivas, cuyas contradicciones han de manifestarse, exacerbarse y entrar en crisis para fomentar el cambio y el desarrollo.

Las transformaciones en la agricultura son el punto clave para el pleno desarrollo del capital, la liberalización de un mercado de tierras es condición indispensable para que aquellas se den. Solo así se desatarían la tradicionalidad y la

inmovilidad (hoy el IERAC debe autorizar la compra-venta de tierras), superar la ficción de que la pequeña propiedad campesina es la clave de la identidad étnica y de la no migración a la ciudad, ficción que en último término recarga la reproducción social y biológica del campesinado en las mujeres y los niños de sus familias puesto que al salir el hombre a enrolarse en los trabajos urbanos deja temporalmente su parcela y consigue en la ciudad una parte de sus medios de reproducción para asegurarla en la propia unidad doméstica en el campo (así las mujeres y los niños permiten una mayor plusvalía al capitalista en las ramas en las que se emplea mano de obra de baja calificación y baja remuneración). En el levantamiento del '90 una reivindicación de los campesinos era "ser considerados ciudadanos de primera, como los demás". El campesinado en el Ecuador hace ya bastante rato que se ha articulado a la dinámica del mercado por sus propios medios, más allá de una "comercialización forzada" de que podría hablar Kula; su racionalidad ha sobrepasado ya el autoconsumo y se incrusta en la compra de tierras, en la capitalización y la maximización de la ganancia, quizás sí, con el fin último de se-

guir siendo campesino, de mantener su modo de vida.

Una de las condiciones para el pleno desarrollo del capitalismo es el desarrollo del mercado interno y la reinversión interna, también es necesario cambiar el "perfil rentista"⁶ del empresario nacional y delinear estrategias y patrones de desarrollo que en muchos casos podrían poner en cuestión los sistemas organizacional e institucional del país. En eso estamos.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, P.
1980 *El Estado Absolutista*, México, siglo xxi.
- ASSADOURIAN, BONILLA, MITRE, Platt
1980 *Minería y espacio económico en los Andes*, Lima, IEP.
- ASTON y PHILPIN (eds)
1988 *El Debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica.
- BOIS, Guy
Contra la ortodoxia neomalthusiana, en *El Debate Brenner*, op. cit.
- CAILLAVET, Chantal,
1981 *Etnohistoria Ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispáni-*

co, en *Revista Cultura*, Quito, BCE.

- 1985 *La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio: territorio Otavalo-Ecuador*, en *Revista Andina*, N° 2, Cusco, CEC.

CUEVA, Agustín
1981 *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, siglo xxi.

DELER, J.P.
1983 *El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas claves*, Quito, CEDIG.

1987 *Del espacio al Estado nacional*, Quito, BCE.

DOBB, Maurice
1972 *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, siglo xxi.

GALEANO, Eduardo
1980 *Las venas abiertas de América Latina*, México, s. xxi.

GUERRERO, Andrés
1975 *La hacienda precapitalista y su inserción en el modo de producción capitalista en América Latina. El caso ecuatoriano*, Quito, U. Central.

1977 *Ensayo sobre la acumulación originaria en el Ecuador*, Quito, (mecanografiado).

1980 *Los oligarcas del cacao*, Quito, El Conejo.

1984 *Haciendas, capital y lucha de clases andina*, Quito, El Conejo.

HILTON, R.
1976 *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica.

KRIEDTE, Peter
1982 *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Barcelona, Crítica.

KULA, W.
1976 *Teoría económica del sistema feudal*, Buenos Aires, Siglo xxi.

MARINI, Ruy M.
1975 *Dialéctica de la dependencia*, México, ERA.

MARX, K.
1980 *El Capital*, tomo primero, México, FCE.

MURRA, J.V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP.

NORTH y THOMAS
1978 *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, siglo xxi.

OBEREM, U.
1980 *El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (s. XVI)*, en *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Otavalo, IOA, Pendoneros N° 20.

RODRIGUEZ, L.A.
n.d. *La búsqueda por una política pública: la política regional y las finanzas gubernamentales en*

Ecuador (1830-1940) (traducción no publicada), BCE.

SALOMON, F.

1980 Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas, Otavalo, IOA.

NOTAS

1. Agradezco la revisión que de este trabajo realizó el Dr. Heraclio Bonilla en FLACSO-Quito. También debo dejar constancia de que algunas de las ideas aquí expuestas fueron repensadas a partir de las clases y conversaciones sostenidas con Orlando Plaza, Alberto Graña y Jean P. Deler en el Colegio Andino, Cusco, agosto 1991. Sin embargo, el texto final es de mi absoluta responsabilidad.
2. (cantante argentino). "No es porque se cometieron abusos en contra de las naciones no industriales que éstas se han vuelto económicamente débiles, es porque eran débiles que se abusó de ellas" (Marini, 1975: 31).

3. Estos procesos y el período en que se dieron están aún por ser develados en profundidad dentro de la Historia ecuatoriana.

4. Es de lamentar que aún no se haya escrito una historia económica para la época bananera, asimismo sería de enorme utilidad contar con un estudio detallado de las haciendas serranas para el período 1900-1950.

5. Andrés Guerrero ha propuesto recientemente la institucionalización de una "ciudadanía étnica", ello llevaría a un fortalecimiento de la democracia y a un explícito, y necesario, reconocimiento de la diferencia. En esta misma línea debiera impulsarse el reconocimiento del Quichua como idioma nacional junto con el castellano.

6. La posibilidad del desarrollo se entrecruza con el problema de las racionalidades económicas: ¿son universales?, si no, ¿cómo surgen, se desarrollan y transforman? ¿cuándo empiezan a tener relevancia las cuestiones pertinentes a la ganancia, la propiedad y la mentalidad capitalista?

*José Echeverría Almeida**

LA IDENTIDAD ES UNA POLITICA Y NO UNA HERENCIA

Kant se preguntaba: ¿Quiénes somos, en este momento preciso de la historia? El objetivo principal en estos días, subraya Foucault (1990), no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos; debemos imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos de la doble atadura política: la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Hasta hace poco, se creía que la identidad era algo estable, fijo, monolítico, preexistente a las relaciones sociales y hasta había quienes pensaban que era algo genético. Esta consideración era válida especialmente para los "otros", los indígenas; aún hoy, cuando ob-

* Investigador Asociado del Instituto Otavaleño de Antropología.

servamos en ellos algún cambio, nos apenamos de que aquello ocurra (la nostalgia antropológica de que se pierda lo "auténtico"). De todas maneras, los viejos conceptos e ideas van rectificándose poco a poco. La propia antropología busca nuevas estrategias para acercarse al estudio de estos fenómenos; como expresa Taussig (1992), la antropología debe quebrar el conformismo y los esquemas de normas, reglas y discursos normativos; crear una esencia buscando la ambigüedad y la inestabilidad, el desorden y la obscuridad, porque allí está el poder.

¿Cómo replantear los viejos conceptos de identidad? ¿Cómo articular identidad y cambio? ¿Dónde ubicar las fronteras en los grupos con conciencia étnica múltiple? (Gow 1991). Considero que hay que comenzar ubicándonos nosotros mismos. Expresa Najenson (1982: 54-55), el hombre es un animal —el único que crea cultura, por lo tanto, no puede concebirse 'pueblos sin cultura' o 'pueblos sin historia'; por otra parte, dentro de "la" cultura que es la dimensión totalizante, hay "las" culturas, entendidas como estilos de vida diferenciados de diversas formaciones sociales en un tiempo y espacio históricos definidos; estilo de vida

que constituye a su vez una totalidad en sí, y es en cierto modo único y original en cada caso. Resulta, por lo tanto que no hay culturas superiores ni inferiores sino culturas diferentes; todas dignas de respeto y consideración; el etnocidio, destrucción de las culturas étnicas, va contra los principios más elementales de convivencia humana.

Hay una "cultura hegemónica" (nacional) y "culturas subalternas", es decir, en las sociedades donde existen diferentes grupos (clases sociales), los distintos elementos que constituyen la cultura adquieren características especiales según la colectividad humana que los crea; algunos valores culturales se convierten en patrimonio de un determinado conglomerado o solo unos pocos disfrutan de los bienes de la cultura. En la sociedad con clases sociales, prevalecen las ideas, puntos de vista y normas de moral que reflejan los intereses de las clases dominantes. Por esta situación, el pueblo va creando alternativas a la cultura vigente; de ahí que se hace necesario estudiar tanto las fuerzas que mantienen el orden tradicional, el statu quo, como aquellas que la subvierten. Del trabajo de Max Gluckman (1978) se infiere que la interacción humana

es a la vez conjunción y oposiciones de intereses...

La identidad vista desde la cultura y en referencia al estado, como un proceso histórico, es un fenómeno complejo que requiere una gran acuciosidad de parte del antropólogo para poder observar los procesos de identidad. Después del "descubrimiento" y de la conquista española, la identidad es vista en oposición e identificación con "el otro", es decir, de un "otro" siempre y simultáneamente opuesto o/y complementario. Cada realidad es determinada en su relación al otro cada uno es así un otro del otro.

En la compleja interacción humana, la identidad se va modelando de acuerdo a los requerimientos micro y macro de una realidad determinada. Es un 'tira y alloja' constante, una negociación de códigos y significados (De Lauretis 1987). En el mundo andino, se puede observar como se dan las negociaciones que ocurren cotidianamente al interior de todo tipo de comunidad lingüística (Hornberger 1987; Hill 1986). Las negociaciones del poder en términos de que tanto habladores como oyentes son intérpretes de la producción lingüística (Cfr. Bakhtin 1981). Las

comunidades andinas saben que los campos de producción cultural ocupan una posición dominada en el campo del poder. El bilingüismo es usado como una mediación entre los dos pasados y entre los modos legítimos e ilegítimos de la naturaleza del poder externo. Es utilizado para construir relaciones sociales y para crear un propio sentido de identidad y status, para deslegitimar el discurso de los poderes externos a los cuales se sienten sujetos (Harvey 1991). La identidad es una expresión y una ratificación continuas que se materializan en la manera de pensar y autodeterminarse, por eso, la identidad se construye siempre con respecto a algo, en la interdependencia entre grupos. En el caso ecuatoriano, particularmente en el cantón Otavalo, el indígena parece redescubrir nuevas ventajas comparativas en su misma condición étnica, que van desde la conquista del reconocimiento de su identidad y 'diferencia', hasta la potenciación de lo que han sido sus recursos y estrategias tradicionales de supervivencia (Sánchez-Parga 1989: 245).

No es posible pensar en el cambio sin considerar la tradición. La continuidad de una tradición siempre implica una constante reinvencción. La secuencia no es

una cosa pasiva; cada cambio tiene que ser una modificación de la tradición. Construyendo el presente se revela el pasado. La identidad está íntimamente ligada a la tradición y a la modernidad, "pasado y presente coexisten no en términos de rupturas sino integrados en una lógica cultural que es fundamentalmente vivida" (Toren 1988: 713). Hobsbawm (1988: 4) señala que hay que diferenciar 'tradición' de 'costumbre'. La tradición es invariable, pero la costumbre es el motor y guía en las sociedades tradicionales. Esta no excluye la innovación y el cambio hasta cierto punto. La convención o la rutina no tienen una función ritual o simbólica significativa.

Por otra parte, en nuestros análisis reproducimos constantemente las propias categorías culturales enriquecidas con los aportes de los otros (Gow 1991; Strathern 1992).

¿Es posible construir una identidad que vaya más allá de lo fenomenológico? Especialmente para los grupos minoritarios, considero que es fundamental pasar a ser grupos étnicos para sí y no solamente en sí. La conciencia étnica no se reduce al aspecto biológico, o a las manifestaciones externas:

vestimenta, costumbres, artesanías, etc., que es lo que a veces se presenta hacia afuera (Bonfil 1987). La conciencia étnica se la adquiere en la diaria lucha por los objetivos comunes, en el tratamiento de los problemas sociales, económicos, políticos; en la lucha por la tierra, por ejemplo (Smith 1989). La conciencia étnica es resultado de la acción social, no depende solo de "lo de adentro" porque incluso lo de adentro depende de "lo de afuera". La imagen que proyectamos de nosotros mismos, depende en gran parte de lo que nosotros queremos y de lo que los de afuera esperan de nosotros.

¿Es posible conservar una identidad nacional manteniendo la diversidad étnica, la variedad lingüística, el pluralismo? En la práctica, esto resulta difícil, pero no imposible. Aunque el propio Estado cae, a veces, en ambigüedades (por un lado se afirma el pluralismo cultural y por otro lado se hace un llamado a la integración de una cultura nacional) con un poco de esfuerzo, se pueden superar los equívocos, conjugando las dos cosas. Las "subculturas" no pueden encasillarse o considerarse independientemente de la cultura hegemónica (nacional), ambas se interrelacionan y se enriquecen mutua-

mente, aunque, lógicamente, en situaciones asimétricas. El éxito está en saberse respetar y en saber articular las dos dimensiones, sin poner fronteras a los elementos culturales de los grupos humanos minoritarios, como se viene haciendo hasta el presente. Por ejemplo, pese a la implantación de la educación bilingüe, todavía en algunos países andinos, el habla materna es para uso oral, doméstico, íntimo, informal, y el español es la lengua de la escuela, formal, oficial y de uso escrito (Cfr. Hornberger 1987). Los proyectos del Estado en la educación bilingüe deben tener en cuenta no solo el aspecto político, sino además los asuntos prácticos, funcionales. El bilingüismo expresa cambio, dinamía, permite moverse en dos mundos diferentes: el de las relaciones comunales e intercomunales y el de las relaciones con la sociedad mayor; "las relaciones con los poderes del paisaje y con los poderes del Estado" (Harvey 1992: 245).

El discurso político puede ayudar a la cohesión del grupo, igual que el contacto con los de afuera, con otras culturas, puede servir para fortalecer la propia identidad, de buscar alternativas de "mirar hacia el futuro" con un proyecto propio (MacCallum 1990).

El estado puede verse en este sentido no como algo negativo sino como un agente positivo que contribuye al desarrollo de las comunidades. Por otra parte, el propio Estado hace demostraciones de que existe una identidad nacional, por lo menos como sociedad imaginada (Anderson 1983), olvidando las desigualdades, diferencias, para pensar únicamente en las similitudes en base a los símbolos nacionales. La ciudadanía unifica a la población; como ciudadanos, todos somos iguales ante el Estado, así lo declara la Constitución. Harvey (ms.) observa que las conmemoraciones cívicas se constituyen en verdaderos rituales. La gente se transforma en una colectividad nacional. El Estado se manifiesta al público y todos forman un todo.

En el caso ecuatoriano, más que en conmemoraciones cívicas o religiosas, más de una vez, hemos experimentado, el "sentimiento nacional" ante un grave peligro común, ya sea un conflicto bélico o un desastre natural.

En nuestra propia vida cotidiana aparece y reaparece el discurso nacionalista. Las identidades nacionales se construyen sobre este nacionalismo. Al mismo tiempo, cada persona interpreta estas cons-

trucciones, en donde tiene un papel determinante la memoria. Las interpretaciones no vienen de la nada. Están motivadas por las experiencias concretas mediadas por la dinámica del poder social y con la práctica que cada persona ha tenido para abrir esta dinámica. Es con respecto a esta memoria que también podemos hablar de un "encantamiento" que nos hace creer en el poder, en los héroes y en una identidad nacional.

El pedido de los indígenas de la declaratoria del Estado plurinacional y pluriétnico (Diario El Comercio, viernes 12 de junio de 1992: A-2) ha causado gran polémica, en parte porque parece que existe confusión en los conceptos de "nación" y "nacionalidades". Sánchez-Parga (1990: 86) indica que lo que puede y debería ser objeto de negociación es el ejercicio político no tanto sobre un determinado territorio en término de soberanía, factor consecutivo y no constitutivo de una nacionalidad, cuanto sobre un espacio social y referido a la autonomía política de un determinado grupo o sociedad dentro de su propio territorio; el reconocimiento de todo un derecho consuetudinario que regula la organización y relaciones sociales al interior del grupo étnico, así como

aquellos que éste mantiene con la sociedad nacional.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- BAKHTIN, M. y M. HOLQUIST ed.
1981 *The Dialogic Imagination: Four essays by M.M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1987 *México Profundo. Una civilización negada*. SEP/CIESAS, Secretaría de Educación Pública, Foro 2000
- DE LAURETIS, Teresa
1987 "The Technology of Gender", in *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press: 1-30
- FOUCAULT, Michel
1990 "El sujeto y el poder", en *Política: Teoría y Métodos*: 87-110
- GLUCKMAN, Max
1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid.
- GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*, Oxford: Clarendon Press.
- 1991 "Drunken speech and the construc-

tion of meaning: bilingual competence in the Southern Peruvian Andes", in *Language in Society* 20: 1-36.

- MS Peruvian Independence Day: Ritual, Memory and the Erasure of Narrative.
- MS The Presence and Absence of Speech in the Communication of Gender.
- HILL, Jane and Kenneth HILL
1986 *Speaking Mexicano*, Tucson: University of Arizona Press.
- HOBBSAWM, Eric
1988 "Inventando Tradiciones", en *Historias* N° 19, México, D.F. 3-15.
- HORNBERGER, Nancy
1987 "Bilingual education success, but policy failure", in *Language in Society*, Vol. 16, N° 2: 205-225.
- 1990 "Language, Kinship and Politics in Amazonia", in *MAN*, Vol. 25, N° 3 pp. 412-33.
- NAJENSON, José Luis
1982 "Cultura, ideología y demicidio", en Francisco Rojas Aravena (ed). *América Latina: Ideología y Cul-*

tura, San José, Editorial EUNED: 51-82.

- SANCHEZ-PARGA, José
1989 *Faccionalismo, Organización y Proyecto Etnico en los Andes*. CAAP, Quito.
- 1990 *Etnia, poder y diferencia en los Andes Septentrionales*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- SMITH, Gavin
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn
1992 *After Nature: English Kinship in the late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael
1992 *The Nervous System*, London: Routledge.
- TOREN, Cristina
1988 "Making the Present, Revealing the Past: The Mutability and Continuity of Tradition as Process", in *MAN* 23: 696-717.

*Isabelle-Sophie Dufour**

**LA MEDICINA
TRADICIONAL Y
LOS YACHAC EN EL
CANTON OTAVALO**

* Estudiante de la "Univeresité
Laval", Québec, Canadá.

Introducción

Una gran teoría de la filosofía moderna quiere que el hombre sea un "animal sociable". Poco nos importa si sea "naturalmente malo", como lo creía Thomas Hobbs, o "naturalmente bueno"; una cosa es segura, el ser humano difícilmente puede vivir fuera de su grupo.

De ahí, podemos entender la gran importancia de ciencias como la antropología y la etnología que, a través del estudio de los grupos y sociedades humanas, tratan en realidad de entender mejor al ser humano.

Con este trabajo, intentare-

mos juntar nuestros esfuerzos a los de tantos investigadores a través del mundo, para llegar a un mejor conocimiento de este "animal sociable" que es el hombre, a través del estudio de una cultura antigua: la cultura andina, precisamente, la del cantón Otavalo. Para esto, nos concentraremos específicamente sobre uno de sus rasgos más importantes: su tradición curativa.

¿Por qué la tradición curativa? Porque según los especialistas, "si no se puede comprender la realidad de Otavalo, ni de Ilumán en particular, sin tener en cuenta el fenómeno de la artesanía, tampoco se puede desligar de él ni en términos socio-económicos ni culturales el mismo fenómeno (de la medicina tradicional) de los Yachac".²

En este artículo trataremos, en primer lugar, de la importancia de la medicina tradicional en la provincia de Imbabura y en el cantón Otavalo. Hablaremos, luego, sobre los especialistas de la medicina tradicional, o Yachac. Seguiremos con el capítulo sobre la concepción andina de la enfermedad y de la curación. Concluiremos el estudio mencionando las dificultades que se nos presentaron mientras estuvimos investigando.

1. La medicina tradicional en Imbabura y en el cantón Otavalo

Así como en varias regiones del Ecuador (entre otras las provincias de Napo y de Pichincha), la medicina tradicional siempre ha estado muy presente en Imbabura. En realidad, no se puede hablar de la medicina tradicional imbabureña como de una práctica olvidada, estrictamente folklórica o marginal. Más bien se trata de un rasgo cultural todavía vivo y cercano de las preocupaciones diarias de un gran número de habitantes, tanto indígenas, como mestizos o blancos.

En la provincia de Imbabura, una zona en particular aparece mucho más ligada con la medicina tradicional que las demás: se trata de la parroquia Ilumán, ubicada en el cantón de Otavalo. Pero, ¿por qué Ilumán?

Según José Sánchez-Parga, co-autor del artículo "Los Yachac de Ilumán", publicado en la revista *Cultura*, en 1985, ciertas razones pueden explicar el importante desarrollo de la medicina tradicional en Ilumán y la gran fama de sus curanderos.

Primeramente, de un punto de vista geográfico y folklórico, las

tres montañas que forman un triángulo "místico" alrededor de Ilumán (Imbabura, Cotacachi y Mojanda) confieren según la creencia, un carácter mágico al pueblo y podrían explicar el alto nivel logrado por la medicina tradicional ahí. Por otro lado, "una interpretación más actual de la importancia de Ilumán hace referencia a su ubicación como lugar de tránsito de la antigua carretera que conduce a Otavalo hacia el norte".¹ La parroquia de Ilumán hubiera entonces gozado de una popularidad más grande. En fin, el fenómeno podría ser atribuido a la gran cantidad de hierbas y plantas con propiedades curativas de la región y al antiguo conocimiento de su utilización con fines terapéuticos.

Una cosa es segura, la medicina tradicional en Ilumán es muy antigua y su práctica seguramente se remonta más allá de los recuerdos de sus propios pobladores.

2. Los Yachac

Hemos dicho que la zona de Ilumán ha sido propicia al desarrollo de una ciencia curativa específica; fácil es entender, entonces, el fenómeno por el cual Ilumán ha sido también el lugar de origen de

los más famosos curanderos de la provincia.

A propósito debería abrir un paréntesis en cuanto al término "curandero". Para un mejor entendimiento del estudio, hemos usado hasta ahora el término de "curanderos" para designar a esas personas (hombres o mujeres) que se han especializado en la medicina tradicional, aunque sería más correcto usar la palabra "Yachac" que significa "el que sabe".

"El Yachac sería el depositario de un conocimiento cultural y a la vez, el transmisor de las tradiciones del grupo condensados en el amplio espectro de las prácticas curativas, en las que participan creencias, mitos, leyendas, rituales e incluso formas de control social. Y en este sentido, todavía en la actualidad de Ilumán, el Yachac no solo es el curador de enfermedades del cuerpo, sino 'el que sabe' (...) el que cura y hace el bien".² Es inútil, por tanto, explicar por qué el apelativo de "brujo" es rechazado por los Yachac: suena muy despectivo.

Si la tradición curativa existe de manera extendida en Ilumán, y ello, desde hace muchos años, se puede suponer que varios habitan-

tes de la zona tienen un conocimiento bastante completo de la susodicha tradición ¿Qué, entonces, diferencia al Yachac de la ama de casa o del cultivador?

Existen tres características que confieren al Yachac una identidad específica al interior de la comunidad indígena, de las cuales, ninguna tiene que ver con el grado de especialización en la medicina tradicional.

Primeramente, el uso de un **ritual terapéutico**; es decir, una forma única de manejar la medicina tradicional según la cultura y la experiencia personal del mismo Yachac. Este principio de la ritualización tiene la ventaja de transformar el Yachac en un actor de gran importancia y en un "intérprete privilegiado de la cultura de su grupo (...) actualizando y consolidando las creencias y símbolos del mundo andino"³ Pero por otro lado, el uso de esos ritos puede ser fingido, teatral y hacer perder su credibilidad al Yachac.

El principio de reconocimiento también constituye un factor primordial de la distinción entre el Yachac y sus congéneres. Ese reconocimiento se efectúa a dos niveles: el nivel personal, que vere-

mos más adelante, y el nivel público.

El nivel público: para gozar del apelativo de "Yachac" un individuo debe ser reconocido como tal por un grupo que, en general, se encuentra fuera de su propia comunidad. "La clientela del Yachac muy raramente pertenece al sector indígena de Ilumán, a no ser aquellos pacientes que proceden de su propio círculo familiar".⁴

Tres razones explican este fenómeno. Primero, como lo vimos anteriormente, el conocimiento de la medicina tradicional se encuentra muy extendido en la zona de Ilumán, tanto las madres de familia como los ancianos (cuando no se trata de los mismos Yachac), están habilitados para administrar tratamientos al interior de su red familiar. No hay necesidad, entonces, de recurrir a un Yachac de la parroquia.

Segundo, en opinión del profesor Sánchez-Parga, existe "una concepción muy generalizada de que los Yachac de otras regiones son siempre más apreciados y considerados más poderosos o expertos que los de la propia región"⁵ Eso explicaría el alto número de pacientes que provienen de

regiones lejanas, como la costa, por ejemplo.

Tercero, el hecho de que la medicina tradicional andina constituye una alternativa al sistema médico moderno, justificaría la clientela mestiza o blanca originaria de las ciudades más grandes.

Se trataría así, de un fenómeno de "derivación" donde el paciente, después de haber recurrido a todos los recursos ofrecidos por la medicina occidental, se dirige hacia la antigua tradición de su país.

El nivel personal: Este punto merece un estudio más atento que el precedente. Se trata igualmente de una condición necesaria para usar el apelativo de "Yachac"; pero, además, el proceso de auto reconocimiento constituye un punto de partida, o sea, el evento donde un individuo hasta entonces considerado como normal, se da cuenta de sus facultades y poderes de Yachac.

En su estudio sobre los Yachac, Sánchez-Parga enumera cinco "orígenes o causas a las que el Yachac atribuye la revelación-conocimiento de sus virtudes curativas".⁶

a) Desde las entrañas de la madre

Por supuesto, se trata más de un saber difuso, transmitido por la madre desde la primera infancia que de un hecho biológico. En la sociedad andina, la relación privilegiada de las madres de familia con las prácticas curativas tienen su origen en la conjugación de dos factores: 1) Las madres "son las principales transmisoras de las tradiciones del grupo y (...) conservadoras de la cultura; y 2) el problema salud-enfermedad, que sobre todo se presenta en los niños (las) concierne de manera especial, y es dejado a su cuidado".⁷

b) El aprendizaje por otro Yachac de la familia o por curación que presenciaron

En la actualidad, 30% de los Yachac de Ilumán son descendientes de Yachac famosos y recibieron el saber de su padre o madre Yachac. El aprendizaje se efectuó, en estos casos, de manera más formal que en los casos precedentes, respetando "ciertos ritos de preparación: concentración de las propias fuerzas de su personalidad y psiquismo en la dedicación de la cura, y abstinencia durante el período de aprendizaje de las relaciones con las mujeres, etc..."⁸ Sin embargo,

esta forma de aprendizaje se pierde poco a poco.

También existen casos donde el joven descubrió sus talentos de Yachac reemplazando a su padre o madre durante una emergencia. Muchos creen que el hijo o hija de un Yachac también posee poderes.

- c) Un llamado interno o una necesidad sentida a ser Yachac y a curar

Ciertos Yachac cuentan que padecieron males extraños hasta que descubrieron sus virtudes de curandero, "como si fuera toda la energía de curador que (llevaban) dentro de sí, la que provocaba (...) enfermedades y desequilibrios (...).⁹ Aquellos Yachac sentían la necesidad de liberar esta energía y una vez que empezaron a curar, ya no sufrieron sus dolencias.

- d) Una especie de "suerte" continua y por la cual todo les salía bien

Tocaremos el tema de la suerte más en detalle en el capítulo que trata de la enfermedad.

- e) El hallazgo de piedras

Las piedras, o "urcu rumi" en idioma quichua, tienen una gran importancia en el ritual terapéutico. Su hallazgo, en un río o una quebrada, por ejemplo, representa un momento de gran intensidad para el Yachac. Cada una de sus piedras, aunque no tengan un poder curativo, poseen un carácter mágico que otorga al Yachac la fuerza necesaria para realizar su trabajo. En realidad, las urcu rumi son preciosas y muy raramente el Yachac aceptará mostrarlas.

Así termina el estudio de las características que muestran las diferencias entre el Yachac y el resto de su comunidad. En resumen, podemos decir que se trata:

- 1) de un ritual terapéutico
- 2) de un reconocimiento social
- 3) de un auto-reconocimiento

Intentaremos ahora presentar un retrato general del Yachac ¿Quién es él?

Como vimos antes, ambos sexos se interesan en la medicina tradicional, así que tanto las mujeres como los hombres pueden ser Yachac. Sin embargo, el número de mujeres en la profesión siempre ha sido inferior al de los hombres. Podemos pensar que, por estar fa-

miliarizada con la medicina tradicional andina, la población femenina no siente la necesidad de "oficializarse" como Yachac. El conocimiento informal que tienen las mujeres de la ciencia curativa las satisface ampliamente.

En cuanto a la edad, encontramos que la mayoría de los Yachac de la zona son bastante jóvenes, pues se ubican entre los 25 y los 40 años. La profesionalización reciente de los Yachac de Ilumán se debe a varios factores socio económicos. Entre otros, tenemos esta explicación:

"Hasta el año 1978, existía una represión contra el ejercicio de la medicina tradicional que la convertía en una actividad casi clandestina y arriesgada, lo que desalentaba las vocaciones a Yachac; por otra parte, solo era muy poco rentable, una profesión que estaba sujeta a continuas multas".¹⁰

Ahora que está permitida, la práctica de la medicina andina se ha convertido en otra manera de aumentar el nivel de vida de los que se dedican a ella. Por supuesto que no todos los Yachac están motivados por fines económicos, aunque "la profesión atrae a sus filas a algunas ambiciones porque les

abre perspectivas de honor, riqueza y poder, difícilmente lograble por otra ocupación".¹¹

Podemos apoyar estos dichos con estadísticas. En 1985, solo el 15% de los Yachac de Ilumán vivían exclusivamente de su práctica de la medicina tradicional. Es decir que todos los demás, el 85%, se dedicaba también a otro trabajo, como el de agricultor, artesano o comerciante. Esos trabajos aseguraban las ganancias de base, y el de Yachac traía dinero suplementario. Hoy en día, la situación no ha cambiado mucho, sigue siendo una minoría la que vive únicamente de curar.

Pero ¿cuáles son las ganancias de un Yachac? En realidad nos parece difícil establecer la suma promedio que proveen las actividades curativas; muchos factores influyen en los costos de una intervención y el precio para el tratamiento de una misma enfermedad puede variar mucho de un Yachac a otro. Los factores más determinantes son: la experiencia, los talentos y el prestigio del Yachac; el tipo y la gravedad de la enfermedad; y el nivel económico del cliente.

A pesar de estar sujeta a cada Yachac, parece que la fijación de los precios sigue una cierta regularidad. Los Yachac principiantes, por ejemplo, tienen la costumbre de cobrar precios muy altos.

“Este comportamiento se explica por una razón que podríamos atribuir a una psicología de ‘marketing’, en el supuesto de que un Yachac que cobra caro es porque se considera muy competente o quiere dar pruebas de su competencia. En realidad, muchos de estos Yachac tratan de compensar una clientela todavía reducida”.¹²

Los Yachac más experimentados cobran generalmente un precio más razonable, que varía según la gravedad de la dolencia y las posibilidades financieras del enfermo.

Para cerrar este segundo capítulo, en el cual se trató específicamente de los especialistas de la medicina tradicional, o Yachac, pongamos nuestro interés en las consecuencias que resultan de la presencia de un gran número de ellos en Imbabura y, más precisamente, en la parroquia Ilumán.

Si consideramos las teorías anteriores, podemos entender la ra-

zón de la multiplicación de los Yachac en Ilumán. Este fenómeno tiene la ventaja de asegurar la sobrevivencia y la continuidad de una tradición medicinal muy antigua (los Yachac fueron los primeros investigadores en el campo de las ciencias naturales), cercana a la naturaleza y rica en símbolos y creencias. También, los Yachac, con su ciencia única, desempeñan un papel de gran importancia, pues contribuyen a afirmar la identidad de su grupo y a asegurar una cierta cohesión social.

Por otro lado, “el número de Yachac y la profesionalización de la medicina tradicional han tenido como consecuencia una devaluación de la especialidad o competencia de muchos de ellos (...).¹³ Quizás este es el precio que pagan por los beneficios mencionados...

3. La enfermedad

Para poder estudiar el trabajo del Yachac, nos parece absolutamente necesario entender la concepción andina de la enfermedad. Consagremos, entonces, este tercer capítulo a este tema.

A través de los años, el mundo andino ha desarrollado una con-

cepción única del complejo salud-enfermedad. Uno de los rasgos que más concitó nuestra atención al respecto, es el hecho de que en la medicina andina la frontera entre lo natural y lo sobrenatural es muy permeable, pues nunca se puede atribuir una enfermedad exclusivamente a uno o a otro de estos campos.

Así que, para concentrarnos en el asunto y tratar de entenderlo, tuvimos que dejar a un lado nuestra visión occidental de la medicina, que niega categóricamente el plano sobrenatural, y abrimos a este nuevo punto de vista.

El estudio nos permitió ver que existen cuatro principios a base del complejo salud-enfermedad en la tradición andina: el principio de la fuerza; el principio de las circunstancias; el principio de la temperatura (fría o caliente); y el plano de la acción. De ninguna manera el Yachac puede pasar por encima de estos cuatro principios en su práctica curativa.

“El diagnóstico indígena respecto al mal incluye o se fundamenta en 1) un diagnóstico circunstancial, que se establece por el lugar, el momento y la persona en que pegó el mal; 2) un diagnóstico

de la fuerza, que determina el ‘poder’, la procedencia y la acción que manifiesta; 3) un diagnóstico térmico; y 4) un diagnóstico anatómo-patológico”.¹⁴ Veamos cada uno de estos principios:

a) La fuerza

Se trata en realidad de tres tipos de fuerzas: la del paciente, la del Yachac y las fuerzas exteriores.

I. La fuerza del paciente:

Es la energía interna común a todos los seres humanos. Esta energía debe mantener un equilibrio continuo y es por la pérdida de este equilibrio que se consulta al Yachac.

Según la tradición existen dos tipos de desequilibrio de las fuerzas internas, las cuales corresponden justamente a un concepto fundamental de la medicina andina: la enfermedad siempre es causada o por el ingreso o por la pérdida de elementos físicos o espirituales vitales. Cuando se trata de las fuerzas internas, la enfermedad puede ser causada por la introducción en el cuerpo de una fuerza maligna (un espíritu malo), o por

la pérdida, por el mismo cuerpo, de un flujo vital. Estas dos situaciones constituyen un paradigma de la medicina tradicional andina, se trata del "mal viento", y del "susto".

El "mal viento"

El "mal viento" ocurre cuando las personas "acuden a lugares distantes y solitarios o por alguna causa abandonados, lugares húmedos donde las rocas vierten agua y el camino se estrecha en 'cangilones'",¹⁵

Los que padecen de "mal viento" pueden tener una variedad de síntomas: afecciones nerviosas, eczema, tuberculosis, etc... ¡Algunos la atribuyen hasta la muerte! En el cantón Otavalo, se trata más de diarreas, vómitos, dolor de cabeza y de fiebre. Veremos en el próximo capítulo, donde nos interesamos en la curación, cómo se trata el "mal viento".

El "susto"

El "susto" presenta una relación simétrica con el "mal viento". Como lo dijimos antes, en vez de ser la introducción en el cuerpo de una fuerza, se trata de una pérdida de energía.

El "susto" ocurre también por andar en ciertos lugares "contaminados" por malos espíritus (quebradas, chaquiñanes desiertos,...) más que todo al atardecer o por la noche. De igual manera, se puede "coger un mal del susto" después de una emoción grande, de un miedo, o por una caída.

Los síntomas del "susto" son: movimientos continuos durante la noche, dolor del cuerpo y debilidad durante el día, depresión, indiferencia, una manera de caminar sin coordinación y una mirada "rara" debido a las noches pasadas durmiendo con los ojos abiertos.

En el caso del "susto", el espíritu del enfermo está vagando fuera del cuerpo; por eso, la curación consiste en llamarlo y hacerlo reintegrar al cuerpo.

II. La fuerza del Yachac

La fuerza del Yachac está estrechamente relacionada con sus piedras. Como mencionamos antes, las "urcu rumi" poseen un carácter mágico y otorgan al Yachac la fuerza y el poder necesarios para curar. También, la dureza característica de las piedras es símbolo de protección y de seguridad para él.

Esta creencia en la fuerza y la protección otorgada por las piedras nos parece relacionada con el carácter mágico que los indígenas atribuyen a las montañas del entorno. Las "urcu rumi" son, en realidad, partes pequeñas de las montañas y por eso son depositarias de virtudes especiales.

III. Las fuerzas exteriores

En la cultura andina existe la creencia en los duendes que pueden provocar la enfermedad. Demos el ejemplo del "Atsingo".

El Atsingo es un espíritu malo del campo, que afecta la salud de los niños lactantes. En general, el Atsingo adopta la forma de un pequeño hombre o de un burrito, que anda por los campos y las casas después de las seis de la tarde; acostumbra orinarse en los pañales dejados a secar, o asusta a los niños dejados sin vigilancia, provocando en ellos llantos interminables.

Para curar a un niño que sufre de este mal, se debe sahumar el cuarto donde duerme con romero, sahumero y laurel, o darle un baño de "agua cocida de plantas amargas". Además, para que no se repita la experiencia, hay que evitar el

dejar la ropa del niño afuera después de las seis de la tarde y siempre vigilarlo cuando está en el campo. Ciertas personas creen que ponerle una faja roja también puede protegerlo.¹⁶

b) Las circunstancias

"Las circunstancias externas son de alta significación dentro de la interpretación etiológica y patogénica de las enfermedades: destacan como importantes las observaciones que se hacen a las condiciones de trabajo, a su intensidad y al medio en que este se desarrolla; a los hábitos fundamentalmente relacionados con el consumo de 'trago', a las condiciones ambientales, donde los factores climático-atmosféricos son los más considerados, a las nutriciones, en atención a la calidad térmica de sus productos (...).¹⁷

De acuerdo con esta teoría, la consulta a un Yachac concierne más a las circunstancias alrededor de la enfermedad, que a sus síntomas físicos. El enfermo contará, por ejemplo, si estaba lejos de su casa, si hacía frío o calor, si estaba enojado con su mujer o su hermano, si había tomado, etc. cuando pegó el mal; y no si el dolor es agudo, lacerante o cree que su mal

está relacionado con otro, etc. Los pacientes mestizos o blancos, tienen la costumbre de enunciar los síntomas físicos que padecen, y ello, probablemente porque están más familiarizados con el sistema de medicina moderno.

Según Sánchez-Parga, este tipo de consulta, en la cual busca el "cuando", el "como" y el "donde", es característico de la medicina "primitiva" del diagnóstico y se encuentra en la mayoría de las culturas tradicionales.¹⁸

c) La temperatura

Uno de los rasgos más originales de la medicina tradicional andina es sin duda la atribución de un carácter térmico a cada enfermedad.

Según sus causas, sus características o la parte del cuerpo que afecta, una dolencia puede ser calificada de "fría" o de "caliente", y de eso dependerá el remedio aconsejado.

Las enfermedades relacionadas con los oídos, los ojos, las vías respiratorias o pulmones, el útero, los ovarios, los huesos y el ano son consideradas "frías", por tanto necesitan remedios "calientes". Las

que afectan al hígado, la vesícula, los riñones, la vejiga y las vías urinarias son dichas "calientes", por lo que requieren tratamientos "fríos". En fin, las enfermedades del cerebro, del estómago y del tubo digestivo pueden ser "frías" o "calientes" y se tratan con remedios de ambas clases.¹⁹

Este fenómeno ha sido estudiado en profundidad por Mauro Cifuentes en el segundo capítulo de la obra Medicina Andina: situaciones y respuestas. Por eso aconsejamos, a quienes se interesen particularmente en el asunto, la lectura del artículo.

Podemos, aún más, intentar una breve explicación del fenómeno y presentar unos ejemplos.

Las enfermedades de tipo "caliente" serían caracterizadas por el ingreso al cuerpo de un elemento físico o espiritual y tendrían, entonces, un carácter centrífugo, de ahí, la necesidad de administrar un remedio "frío", con tendencia centrípeta, para que el mal "salga". La misma lógica se aplicaría en el caso de las enfermedades de tipo "frío". Se trataría de la pérdida del cuerpo de elementos físicos o espirituales (fuerza centrípeta) curable con remedios "calientes" (fuerza

centrífuga). Ilustremos lo dicho con unos ejemplos.

I. Enfermedad "caliente" (centrífuga): el Ishpayalishca cunumanda (o diarrea del calor)

Según la tradición, esta enfermedad, frecuente en tiempo seco, es causada por una exposición excesiva al sol o por comer alimentos "cálidos" (el término "cálido" no se refiere solamente a la temperatura del alimento, sino también a su carácter térmico; de igual manera existen alimentos "fríos". Explicaremos este punto más adelante). Los síntomas del ishpayalishca cunumanda son: diarrea líquida color café, deposiciones que se expulsan con mucha fuerza, dolores abdominales y de cabeza, falta de apetito, mucha sed y fiebre. En esta enfermedad, la barriga "no chilla". Para curar la diarrea por calor, se puede tomar agua hervida con pelo de choelo (remedio "frío"), alcu micuna (remedio "frío") y llantén (remedio "frío").

II Enfermedad "fría" (centrípeta): el chiry pasasca (o diarrea por frío)

El chiry pasasca es, según la creencia, frecuente en tiempo de

lluvia y de mucho frío. También se puede adquirir por tomar mucha agua fría o por comer alimentos "fríos". Esta enfermedad produce diarreas frecuentes de color verdoso con "baba y moco", gran dolor de barriga y de cabeza, falta de apetito y mucha sed. En este caso, la barriga "chilla". Un remedio para curar el chiry pasasca es tomar la infusión de orégano (remedio "caliente"), cedrón (remedio "caliente"), toronjil (remedio "caliente"), té (remedio "caliente") y anís (remedio "caliente").²⁰

Existe una variedad de factores que determinan el carácter térmico de un remedio o alimento. Puede ser su misma temperatura, su calor, su lugar de crecimiento, su nivel de humedad o, simplemente, la tradición.

d) El plano de acción de la enfermedad:

Hasta aquí hemos puesto mucho énfasis en el aspecto sobrenatural de la enfermedad y esto, quizá, constituye una falla de nuestra parte. La medicina tradicional andina no niega de ninguna manera el lado físico y humano del fenómeno. Al contrario, existe una concepción referente al cuerpo del hombre, sobre la cual se apoya la

acción del Yachac para diagnosticar y curar los males.

Aunque nos parezca sencilla, esta concepción anatómica del hombre permite un cierto entendimiento de las enfermedades y hacia allá dirige un tipo de tratamiento preciso.

Según este esquema, existen tres tipos de enfermedades: las enfermedades de cabeza, garganta, pulmones, corazón e intestinos; las enfermedades de piel, músculos, huesos y sangre; las enfermedades de "estado" o espirituales.²¹

En general, el Yachac no se queda en este nivel superficial durante el proceso del diagnóstico y de la curación. Más detalles de este punto veremos en el próximo capítulo.

Hemos estudiado en este capítulo los cuatro principios en que se fundamenta la concepción andina de la enfermedad. Existe un último principio, muy ligado con el asunto, que no queremos olvidar: el problema de la suerte. Examinemos brevemente de qué se trata.

e) La suerte:

La suerte, buena o mala, está

íntimamente relacionada con el fenómeno de la enfermedad. Por esto, un buen Yachac debe ser capaz de conferir la suerte (samaita cuna), o de sacarla, si es mala (chiqui llucshina), de tal manera que un paciente se encuentre inmunizado de las enfermedades y tenga mucho éxito en su vida.

La tradición dice que la mala suerte se adquiere al pasar por ciertos lugares, como en el caso del mal viento, o por haber sido víctima de un embrujamiento. La persona que sufre de mala suerte se siente mal físicamente pero, además, conoce una serie de fracasos en su vida, como quiebras, separaciones, accidentes... En cierto sentido, la mala suerte, como la buena, podrían ser comparadas a las fuerzas exteriores que vimos al comienzo del capítulo; solo que, en su caso, no se limitan a daños físicos.

La competencia del Yachac para quitar la mala suerte, o conferir la buena, está "íntimamente ligada al autodiagnóstico que lo constituye en su vocación y profesión de Yachac (...); es la conciencia de tener permanentemente una 'buena suerte' de poseer una cualidad por la cual 'todo sale bien' y siempre 'acierta' en su vida, lo que

se manifiesta como carisma inconfundible para el propio Yachac. Lo que demuestra su 'fuerza' y lo convierte en poderoso".²²

Ahora que tenemos una mejor idea de lo que constituye el fenómeno de la enfermedad en la cultura andina, podemos interesarnos en el proceso de la curación.

4. La curación

La primera constatación que podemos hacer con respecto al proceso de curación nos parece muy obvia: si la enfermedad puede ser de carácter natural o sobrenatural, de igual manera el proceso de curación debe tomar en cuenta los dos planos. En otras palabras, la curación tiene que concentrarse en el nivel físico o en el nivel espiritual, según el tipo de enfermedad.

a) La curación en la casa:

Cuando se trata de gente indígena, el primer recurso que se ofrece a un enfermo se encuentra generalmente en su propia familia. Como lo dijimos varias veces, el conocimiento de la medicina tradicional está extendida por toda la región; así, siempre existe en la familia una persona habilitada a pre-

parar los remedios. Veamos algunos ejemplos de remedios caseros para enfermedades físicas.

I. Enfermedad: rasca bonito

Síntomas: rasquiñas y granos en todo el cuerpo

Causa: Un microbio que se encuentra en el polvo (una persona puede coger esta enfermedad haciendo la limpieza, por ejemplo).

Remedio: Cocinar "fiaccha sisa" (planta del campo) en agua; una vez tibia, lavar las heridas con esta agua. Después, comprar un medicamento "secativo" en la farmacia.

II. Enfermedad: paperas

Síntomas: inflamación de la piel en la cara

Causa: ?

Remedio: Asar una papa verde en una cocina de leña; dejar enfriar y frotar las partes inflamadas con la papa. "tostar" la "tusa" del choco y frotar la planta del pie

III. Enfermedad: hemorragia nasal

Causa: un golpe o la "debilidad"

Remedio: Coger el pelo del peinado y quemarlo con un fósforo;

respirar el humo para que la nariz se "endure".
Repetir tres veces.

IV. Enfermedad: dolor de cabeza
Causa: el frío o el calor
Remedio: amarrar con una telita una cáscara de banano en la frente; dejar 15 minutos o hasta que pase el dolor.

V. Enfermedad: insomnio
Causa: "la preocupación"
Remedio: poner la leche a hervir y agregarle una hojita de lechuga.
té de toronjil
té de cedrón.²³

He aquí dos ejemplos de tratamiento casero para enfermedades espirituales:

I. Enfermedad: "susto" o "espanto"
Síntomas: la persona se pone muy flaca, sin apetito, se mueve mucho mientras duerme y tiene los ojos desiguales.

Causa por miedo o por una caída.

Tratamiento: volver al lugar donde ocurrió el susto y llamar al espíritu con un rosario para que reintegre al cuerpo.

II. Enfermedad: "mal viento" o "mal aire"

Síntomas: diarrea, fiebre, vómitos
Causa: por andar en lugares donde están los malos espíritus.

Tratamiento: frotar las partes doloridas del cuerpo con un huevo, llamando a las montañas y produciendo ruidos de viento. Luego, arrojar el huevo en un lugar donde no podrá contaminar a otras personas, porque el huevo está lleno de "mal viento".²⁴

b) La curación donde el Yachac

En el caso de que la enfermedad no ceda a un primer tratamiento en la casa, se recurre a un Yachac. En efecto, la mayoría de los habitantes del campo confían más en el poder del Yachac que en el sistema medicinal moderno. Pero a diferencia de un tratamiento casero, la curación con un Yachac sigue un procedimiento muy formal.

I. El diagnóstico

La primera fase del proceso de curación con un Yachac es el diagnóstico, el cual se efectúa en dos etapas: primero, la "declaración", donde el enfermo enuncia

en su propia terminología sus dolencias, sin olvidar las circunstancias que las acompañan; segundo, la "soba de la vela".

Esta segunda etapa la efectúa en general el mismo paciente, de la manera siguiente: después de haberse desvestido (quedándose solamente con la ropa interior), el paciente se frota todo el cuerpo con una vela apagada y después la "alienta" tres veces por el lado de la mecha. Entonces, el Yachac podrá determinar de qué mal sufre el enfermo leyendo en la cera, "porque en su superficie, como en una radiografía, aparece la causa de la enfermedad".²⁵

Antiguamente, era popular la "soba del cuy". En vez de frotar el cuerpo del enfermo con una vela apagada, se lo frotaba con un cuy vivo. Según la creencia, el cuy absorbía la enfermedad del paciente y se moría. Al abrirlo y al examinar cuidadosamente, el Yachac podía determinar de qué enfermedad se trataba y administrar un tratamiento. Hoy día, la "soba del cuy" se ha convertido en una práctica muy rara el alto precio del animal es una de las razones. Los Yachac también practican la "soba de la vela", que ya vimos, o la "soba del

huevo" cuyo procedimiento es similar al de la vela.²⁶

En todos esos procesos de diagnóstico, el instrumento de la "soba" debe ser arrojado en un lugar lejano y solitario (una quebrada, por ejemplo) o en aguas corrientes para evitar la contaminación del mal.

Ciertas veces, los Yachac no se limitan a la "soba" e indican la naturaleza de la enfermedad palpando el cuerpo del enfermo con la mano, a la manera de los médicos occidentales.

"Para el caso de algunas dolencias particularmente de índole intestinal o contusiones internas, estas dos etapas del diagnóstico pueden ser complementadas por una indagación manual al tacto, por el mismo Yachac, que además de precisar el conocimiento de la enfermedad, pueden tener el efecto de 'acomodar' la parte enferma".²⁷

II. La terapia

Una vez la enfermedad es diagnosticada, el paciente y el Yachac deciden juntamente el momento de una nueva cita donde se efectuará el tratamiento. De costumbre, esta cita ocurre en la no-

che del viernes, o a veces, en otra noche de la semana, pero nunca de día. Ambos creen que es por la noche que las fuerzas ocultas son más activas, dando al Yachac más poder para curar y haciendo la enfermedad más vulnerable.

El Yachac explica también al paciente qué ingredientes o instrumentos necesitará para la curación, y será la tarea de éste ir a buscarlos en el campo o en el mercado. El Yachac nunca se encarga de proveer los recursos naturales para sus curaciones. Pudimos observar que a pesar de que cada Yachac tiene sus propios ritos terapéuticos y remedios, la mayoría usa cigarrillos, aguardiente, huevos, velas y plantas medicinales en todas sus curaciones. Veamos ahora en qué consiste el proceso de curación:

La limpieza

“la cura propiamente dicha de los Yachac de Ilumán consiste en una acción fundamental: la ‘limpieza’ (fichay) del cuerpo del enfermo de acuerdo a una misma técnica, cualquiera sea la naturaleza del síndrome o tipo de enfermedad, y cuyas únicas variaciones obedecen más bien a un tratamiento de la gravedad de la dolencia que a una nosología diferencial”.²⁸

Como ya vimos, el acto de la limpieza se justifica por la idea de que la enfermedad es, en parte, causada por el ingreso al cuerpo de un elemento dañino. ¿Pero, qué pasa cuando la causa de la enfermedad es la pérdida por el cuerpo de elementos vitales? ¿Es justificada la limpieza en este caso también? Pues, según los Yachac: sí. La limpieza permite, además de sacar el mal, recomponer el cuerpo y favorecer la vuelta de la salud.

Veamos las técnicas de limpieza más utilizadas por los Yachac de Ilumán.

1) La limpieza con el humo:

Muchos creen que el humo de tabaco tiene la propiedad de alejar los malos espíritus; por eso, durante toda la “ceremonia”, el Yachac va fumando, echando bocanadas de humo sobre el cuerpo casi desnudo del enfermo. El humo de plantas de la montaña sería aún más “fuerte” y eficiente para la limpieza del cuerpo y se utilizaría sobre todo para los casos de embujamientos.

2) La limpieza con el “trago”:

El aguardiente, o trago, tendrá propiedades desinfectantes. De

la misma manera que el humo del cigarrillo, el Yachac absorbe por la boca una cierta cantidad de aguardiente y después, la “vaporiza” con mucha fuerza sobre el cuerpo del enfermo para que lo golpee.

El Yachac utiliza también el trago para hacer una demostración que, entre otras, tiene el objetivo de impresionar y convencer al cliente de sus poderes. Con la boca llena de aguardiente, el Yachac rociaba la llama de una vela con mucha fuerza, produciendo una nube de fuego azul.

3) La limpieza con el huevo:

El huevo no solo se utiliza para el diagnóstico, sino también para absorber la enfermedad a través de la limpieza. En este caso, la enfermedad necesita que sea “concentrada” en un solo sitio, a fin de extraerla más fácilmente. Esta concentración de la enfermedad se efectúa en general gracias a la “chilca” (una planta muy frecuente en la sierra ecuatoriana), con la cual se “barre” todo el cuerpo del enfermo. Una vez la enfermedad se ha concentrado en una sola parte se frota el huevo, hasta que éste cambie de color y de dureza. Si el huevo se vuelve verde y duro como la

piedra, seguramente, absorbió todo el mal.

4) La limpieza con algodón:

La limpieza con algodón sigue el mismo procedimiento que con el huevo, con la diferencia que en vez de ponerse “duro y verde” el algodón se llena de bichos, de lagartijas o de otras criaturas.

5) La limpieza con la boca:

Se trata también de un procedimiento que necesita la etapa de la concentración de la enfermedad. En vez de frotar un objeto en el sitio de la enfermedad, el Yachac “chupa” el mal con su boca. Después, para comprobar que la enfermedad salió del cuerpo del paciente, el Yachac escupe un saipo, una lagartija u otra criatura semejante.

6) La limpieza con hierbas

Otros Yachac usan ramas de arbustos y hierbas para efectuar la limpieza. Las plantas más utilizadas son: la chilca, el guanto y la ortiga.

Los amuletos

Para conseguir una buena limpieza el Yachac necesita mucha fuerza. Como ya lo dijimos, las piedras o urcu rumi son una fuente importante de donde el Yachac puede sacar esta fuerza.

Existe también una variedad de objetos (plumas, cristales, metales, hierbas) que pueden ayudar al Yachac a efectuar una limpieza eficaz; muchos de ellos provienen de Santo Domingo de los Colorados o del Oriente, donde varios Yachac fueron a perfeccionarse en su saber, al lado de los Shamanes más famosos del país.

Queremos repetir con respecto a los amuletos del Yachac, que de ninguna manera ellos tienen propiedades curativas, más bien le permiten la concentración y la fuerza necesarias para ejecutar su trabajo.

Las invocaciones

Para el Yachac, invocar a las montañas, las cascadas y los espíritus que las habitan, es otra manera de conseguir la fuerza requerida para curar.

También, hemos observado que en el caso de enfermedades puramente orgánicas, las invocaciones del Yachac se dirigen directamente hacia el mal, con expresiones como “sal de aquí” (Ilueshi caimanta) o “vete a la quebrada” (rilarcaman)... En el caso de dolencias más espirituales, las invocaciones tienen un carácter religioso (el Yachac invoca los santos, a Cristo...).

En su obra *El valle del amanecer*, Aníbal Buitrón presenta un ejemplo de curación del mal viento donde un Yachac. Veamos, en resumen, de qué se trata, a fin de ilustrar nuestros dichos:

Primero, el paciente llega a la casa del Yachac con todos los artículos necesarios para su tratamiento: aguardiente, cigarrillos, fósforos, rosas rojas, huevos, claveles y hierbas recogidas en la montaña. El Yachac, que está vestido con un gran poncho rojo y con un pañuelo de seda multicolor en la cabeza, arregla un tipo de altar en el piso, extendiendo una “fachalina” sobre una estera.

Sobre este altar, coloca los pétalos de rosa, los claveles y en cada esquina, los huevos, las hier-

bas y los cigarrillos. En un costado, deposita dos velas asentadas en platos de china y entre ellas, una taza de aguardiente.

El Yachac se sienta junto al altar; a su derecha está un ayudante, y a su izquierda, el enfermo, tiene una lanza a la mano (para asustar a los malos espíritus) y un pañuelo blanco amarrado en la frente.

El Yachac comienza el tratamiento encendiendo las dos velas, mientras el paciente y el ayudante encienden los cigarrillos. El Yachac empieza a fumar los cigarrillos, lanzando bocanadas de humo sobre el enfermo, haciendo ruidos de vientos e invocando el poder de las montañas y de las cascadas.

Luego, el Yachac toma un bocado de aguardiente y lo sopla, rociando finamente sobre la llama de las velas. El vapor del aguardiente se enciende al pasar sobre las velas y el cuarto se llena de una luz azulada. El Yachac blande la botella de aguardiente en su mano derecha y una vara de madera adornada con anillos de cobre en la izquierda. Sigue soplando el humo del cigarrillo sobre la cabeza del enfermo sentado, que permanece inmóvil.

Los conjuros aumentan en intensidad. De pronto, el Yachac se inclina hacia adelante, toma dos de los huevos y frota con ellos la espalda y el pecho del enfermo. La enfermedad es absorbida por los huevos.

Cuando el tratamiento ha terminado, el Yachac ceremoniosamente deshace el altar, sopla otra nube de humo y aguardiente mientras mueve la botella y la vara en círculos sobre la “fachalina”. Después, bendice el altar, haciendo la señal de la cruz con una mano y dobla la “fachalina” cuidadosamente, la cual está llena de pétalos de flores.

El ayudante, por su parte, recoge las hierbas y los huevos y los va a arrojarlos en la oscuridad, en un lugar donde no podrán contaminar otras personas.

En fin, se entrega la “fachalina” doblada al enfermo y se le advierte que debe dormir sobre ella todo el resto de la noche para asegurar el éxito del tratamiento.²⁹

Por supuesto, existen varias formas de efectuar la curación del mal viento. Escogimos esta técnica entre otras, para dar un ejemplo.

III. El aspecto "escénico" de la curación

En la concepción occidental de la medicina, la enfermedad no puede adquirirse por andar en un campo desierto por la noche, ni por el susto que produce una caída. Tampoco pueden sanar las dolencias extrayéndolas con huevos, ni con la boca... En realidad, estas prácticas son muy sorprendentes y en opinión de los especialistas, falta de seriedad.

Nosotros pensamos que para comprender y, más aún, para aceptar esas prácticas y creencias, el estricto análisis de la medicina andina no es suficiente. Más bien se necesitaría un estudio amplio de la cultura andina, en todas sus facetas.

Tal estudio permitiría ver que la cultura andina es inmensamente rica en símbolos e imágenes antiguas y llena de códigos indecifrables por un extranjero que se queda en un nivel superficial de observación. En efecto, muy difícil es dejar atrás la anécdota y profundizar un asunto tan lejos del ya conocido. Por eso, lo que no se entiende se atribuye, muchas veces, y de manera equivocada, a la supues-

ta tendencia "teatral" de los Yachac o a la superstición.

Otra razón que quizá podría explicar lo que llamaremos el aspecto "escénico" de la medicina tradicional de los Yachac, en el hecho de que el ritual terapéutico es, por definición, una concepción y un manejo **personal** de la tradición curativa andina. En otras palabras, cada Yachac posee un entendimiento diferente de la medicina tradicional y la práctica de la manera más significativa para él.

Delante de tantos misterios, la mejor actitud para nosotros, es seguramente, la de observador respetuoso y no la del juez. La cultura andina rebasa nuestro entendimiento en muchos asuntos y nos queda mucho por aprender.

Conclusión

En este estudio hemos visto los rasgos más importantes de la tradición curativa andina en el cantón Otavalo.

Ciertas personas pueden deplorar la falta de datos empíricos con respecto a nuestro tema; pero, nos pareció mucho más conveniente presentar un retrato general del fenómeno, acompañado de algunos

ejemplos, que de extendernos en una serie de casos diferentes. Como lo dijimos antes, la práctica de la medicina tradicional varía tanto de un Yachac a otro, que tal estudio nunca tendría fin.

Esta falta de unificación en la práctica de la medicina andina fue, de cierta manera, un obstáculo en nuestra investigación. ¿Cómo saber si tal creencia o tal acción proceden realmente de una tradición común a todos los habitantes de la región, y no de la concepción estrictamente personal de un sujeto?

También, la falta de estudio del asunto nos complicó un poco las cosas. Aparte de José Sánchez-Parga y de Rafael Pineda, autores del artículo *Los Yachac de Ilimán*, la mayoría de los autores se contentan con presentar ciertos datos puntuales sin cuidado de explicarlos en detalle. En este sentido, creemos que queda todo por aprender de la medicina tradicional andina.

En fin, el último obstáculo que se nos presentó en nuestra investigación, fue sin duda el hecho de ser extranjeros a la cultura andina.

En efecto, pensamos que el conocimiento del idioma quichua hubiera sido muy útil en las entrevistas, sobre todo con personas mayores. Además pudimos observar que varias personas, por miedo de ser mal juzgadas, fueron cicateras con la información. Creemos, en este sentido, que un investigador indígena tendría muchas más facilidades en su búsqueda, que nosotros.

Aún así, esperamos que nuestro trabajo será provechoso para quienes se interesan en el tema y que hará conocer mejor ciertas costumbres de la región de Otavalo.

BIBLIOGRAFIA

- BUITRON, Aníbal y John COLLIER, Jr.
1971 *El valle del amanecer*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- CARVALHO-NETO, Paulo de
1964 *Antología del folklore ecuatoriano (1653-1963)*. Editorial Universitaria, Quito.
- CIFUENTES, Mauro
1982 "La medicina andina en la zona de Otavalo". En: *Medicina Andina: Situaciones y respuestas*. CAAP, Quito.

- COSTALES, Piedad P. de y Alfredo COSTALES SAMANIEGO
1961 El chagra: estudio socio-económico del mestizaje ecuatoriano. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito.
- MARTINEZ DE LA VEGA, Luis Alfonso
1978 Tradiciones imbabureñas. Talleres Gráficos "Proaño e Hijos", Ibarra.
- OBANDO A., Segundo
1985 Tradiciones de Otavalo. Colección "Nucanchic Unancha", Ediciones Abya-Yala, Quito.
- 1985 Tradiciones de Imbabura. Colección "Nucanchic Unancha", Ediciones Abya-Yala, Quito.
- SANCHEZ-PARGA, José y Rafael PINEDA
1985 "Los yachac de Ilumán". En: Cultura, Vol. VII, N° 21 B, Quito.
- NOTAS
- a SANCHEZ-PARGA, José y Rafael PINEDA.- "Los Yachac de Ilumán", En Cultura. Vol. VII N° 21B, B.C.E., Quito, Ecuador, 1985, p. 514.
1. Idem, p. 512.
2. Idem, p. 516-517.
3. Idem, p. 515.
4. Idem, p. 520.
5. Idem, p. 521.
6. Idem, p. 528.
7. Idem, p. 520.
- 8.. Idem, p. 520.
9. Idem, p. 526.
10. Idem, p. 516
11. DE COSTALES, Piedad P. y COSTALES SAMANIEGO, Alfredo.- El Chagra, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito, Ecuador. 1961, cap. 7.
13. SANCHEZ-PARGA, José y PINEDA, Rafael, Op. cit., p. 524
13. Idem, p. 519
14. CIFUENTES, Mauro.- "La medicina andina en la zona de Otavalo". En Medicina Andina: situaciones y respuestas, CAAP, Quito - Ecuador, 1992, p. 145
15. DE COSTALES, Piedad P. y COSTALES SAMANIEGO, Alfredo.- Op. cit., cap. 7.
16. Informaciones recogidas de una mujer de Otavalo.
17. CIFUENTES, Mauro, Op. cit., p. 41.
18. SANCHEZ PARGA, José y PINEDA, Rafael.- Op. cit., p. 541.
19. CIFUENTES, Mauro.- Op. cit., p. 45.
20. Idem, p. 24-25.
21. SANCHEZ PARGA, José y PINEDA, Rafael.- Op. cit., p. 547.
22. Idem, p. 543-544.
23. Informaciones recogidas de una mujer de Otavalo.
24. Informaciones recogidas de un hombre de Otavalo.
25. BUITRON, Anibal.- El valle del amanecer, IOA, Otavalo, Ecuador, Abril 1971, p. 145.
26. En el caso de la "soba del huevo", el Yachac examina "las tonalidades que adquiere el huevo, su consistencia, su figuración externa o interna y su color". (SANCHEZ-PARGA, José y PINEDA, Rafael, Op. cit., p. 542).
27. SANCHEZ-PARGA, José y PINEDA, Rafael.- Op. cit., p. 542.
28. Idem, p. 548.
29. BUITRON, Anibal.- Op. cit., p. 147.

*Carlos Alberto Coba Andrade**

**LOS REDUCTORES
DE CABEZAS
HUMANAS,
UNTSURI SHUAR Y
ACHUAR DE LA
REGION AMAZONI-
CA ECUATORIANA:
sus manifestaciones
dancísticas y etnomusi-
cales**

* Director del Departamento de Etnomusicología y Folklore del Instituto Otavaleño de Antropología.

La gente de la cultura Shuar, en tiempos pasados, fue conocida con el nombre de jíbaros; desde el siglo XVI hasta mediados del XX se les ha signado bajo ese nombre. El padre Bernardino Izaguirre, en su libro "Los Shuar de Zamora y la Misión Franciscana", les reconoce con el apelativo de jíbaros, y anota: "Los habitantes de todo el territorio que dejamos ligeramente descrito, los famosos jíbaros, son el grupo amazónico que más ha llamado, hasta ahora, la atención de los antropólogos. Es que los jíbaros, exceden en inteligencia y valor a todas las tribus que habitan en la cuenca del gran río" (Izaguirre, 1978: 22).

Magdalena Rosero, en un trabajo de difusión cultural, "La

espiritualidad de los shuar”, anota el pensamiento del padre Antonio Guerriero, del Instituto Salesiano Don Bosco, quien da un probable origen a la palabra *jíbaro*. Advier-te que es una deformación de *shiwiar*, palabra usada en los anent y en los cantos guerreros (Rosero, 1972: 9). Se cree que el español, en tiempo de la conquista, no podía pronunciar correctamente la palabra *shiwiar*, la *sh* pronunció como *x* (*j*), la *w* como *b* y terminó por pronunciar *Xibiar* (*Jibiar*) para significar gente *y*, con el correr del tiempo, se transformó en *Xibiaros* o *Xibaros* (*jíbaros*), nombre que ha perdurado hasta nuestros días. En 1975, un indio *jíbaro*, llamado como Domingo Jimbicti, decía: “Yo ser Jibiario”.

A partir de la década del 40, los grupos humanos de esta etnia rechazan el nombre de *jíbaro* y adoptan el apelativo de *shuar* o *shuaras* para denominar gente. Este nombre, *shuar*, fue inmediatamente adoptado por todos los grupos cultural y lingüísticamente semejantes, a excepción de los *Aguarunas*. Así, *Untsuri shuar* significa indígenas o gente numerosa, *Muraya shuar*, quiere decir indígenas de las colinas, a los de *Huambisa* se les conoce como *Tsuma shuar* y a los de *Macas* como

Yakiya shuar. “La palabra *shuar* no quiere decir solo *jíbaro*, como se ha dicho a veces, sino hombre, hombres o gente (Harner, 1977: 14). La palabra *shuar* en la gente joven es denominador común, aun entre los grupos más apartados, más no así entre la gente adulta o vieja.

Localización

Se encuentran asentados en las provincias de Zamora Chinchipe, Morona Santiago y en la parte sur de Pastaza. Ocuparon tradicionalmente las orillas de los ríos *Pallora*, *Chiguaza*, *Makuma*, *Kánkaimi*, *Mankusas*, *Morona*, *Upano*, *Yaquipa*, *Tutanangoza*, *Paute*, *Nangaritzza*, *Zamora*, *Santiago* y sus afluentes. La mayor parte de los *Untsuri-Shuar* están establecidos en el occidente de la cordillera del *Kutukú*, al sur de la región del río *Chiwias* (*Chiguaza*), entre el río *Pastaza*, en el norte, y el alto *Zamora*, en el sur.

A los *shuar* que se encuentran en la cadena montañosa del *Kutukú* se les conoce como los *shuar del interior* y a los que colindan con los colonizadores se les denomina *shuar fronterizos*. Así, los *Untsuri-Shuar* tienen como vecinos: al norte a los *Canelos* —co-

nocidos como *Alamas*, *quichuas* o *yumbos*—; al sur a los *Aguarunas*; al este a los *jíbaros Huambisas* y al oeste a los blanco-mestizos.

Antecedentes históricos:

En 1527, *Huayna-Cápac* dirigió un ejército para la conquista de los *jíbaros* y encontró una poderosa resistencia de parte de estos. Regresó a las cordilleras andinas y desde allí el Inca amenazó vengarse; además, manifestó que no eran dignos de ser sus súbditos. A este respecto *González Suárez* anota:

“En los *Bracamoro*, la suerte le fue aun más diversa y se vio obligado a salir huyendo precipitadamente, pues los *jíbaros* le opusieron una resistencia tan tenaz y vigorosa, que *Huayna-Cápac* tuvo por más fácil huir de ellos que vencerlos. ‘Dejémoslos a éstos rabudos’, decía el Inca, (aludiendo a la *pampanilla* que los varones usaban para cubrir parte de su cuerpo), porque son indignos de ser nuestros súbditos’: sentencia jactanciosa, con que el hijo del Sol disimulaba la afrenta de su derrota” (*González Suárez*, 1969: 72).

El ejército cuzqueño pudo comprobar su impotencia ante el valor de las tribus orientales, a quienes favoreció lo enmarañado de la selva, la insalubridad del clima y otros condicionantes propios de la región oriental. *Huayna-Cápac* aplacó a sus perseguidores con dones, mientras se retiraba vergonzosamente.

La penetración española a territorio *shuar* se realiza en 1541, por orden de *Pizarro*; es el capitán *Pedro de Vergara* quien da inicio a la conquista de los *Bracamoros* y *Yaguarzongos* y funda la ciudad de *Bilbao*, el 15 de noviembre del mismo año. La expedición termina debido a las guerras civiles entre españoles y solo el 31 de diciembre de 1548, el capitán *Hernando de Benavente*, entrando por *Zufia*, recorre aquellos territorios hasta *Gualaquiza*; igual cosa hace el capitán *Diego de Palomino* quien conquista a los *Bracamoros* en 1549.

Juan Salinas de Loyola, entre 1550 a 1560, funda personalmente las ciudades de *Valladolid* y *Santiago de las Montañas*; sus compañeros, casi simultáneamente, fundan *Logroño*, *Sevilla de Oro*, *Santa María de las Nieves* y *Jaén*. *Logroño*, posiblemente, se fundó

entre la unión del río Paute con el Zamora y Sevilla de Oro, hacia la mitad del río Upano. Estos ríos eran muy ricos en yacimientos de oro.

Los españoles, en su inicio, consiguieron ayuda de los shuar para la exploración de los yacimientos de oro, aunque algunos permanecían renuentes. Más tarde, cuando les subyugaron, exigieron que los shuar tributaran en polvo de oro. Los shuar se sublevaron en 1599, conforme lo relata Velasco, y terminó en una terrible matanza; la rebelión fue encabezada por Kiruba, Pincho, Chimbo y Palacali, en el cual muere el gobernador y su gente.

A este intento de reducción se han sucedido otros, como el de 1617 con Diego Vaca de la Vega, sin obtener resultado alguno. Para este fin se dictaron las Cédulas Reales del 28 de enero de 1676 y del 17 de septiembre de 1680; insiste Gerónimo Vaca de la Vega, el 15 de septiembre de 1690, pero todo intento de reducción fue vano.

En consecuencia, desde 1541 hasta 1892 fue difícil subyugar y someterlos a la Corona Real Española, a pesar de haberse empleado métodos violentos: agresión

territorial, cultural y religiosa. Sin embargo, en 1887, la orden dominicana funda una misión en Macas que la abandonan a los once años, en 1898. La Congregación Salesiana, en 1892 se asienta en la región oriental y logra consolidar un contacto directo con los jíbaros hasta la presente fecha. Los franciscanos, después de la expulsión de los jesuitas, fundan las misiones orientales entre los años de 1768 a 1800. A Zamora, los franciscanos hacen su primera entrada en 1888 después del Decreto del Congreso de la República del Ecuador del 7 de agosto del mismo año, en el que se determina:

“Art. 1º El Poder Ejecutivo pedirá a la Santa Sede se digne erigir cuatro Vicarios en el territorio oriental de la República, que serán: 1º el de Napo; 2º el de Macas y Canelos; 3º el de Gualaquiza; y, 4º el de Zamora; implorando que los dos primeros sigan a cargo de la Compañía de Jesús y de la Orden de Predicadores, respectivamente; que el 3º sea entregado a los sacerdotes de la Sociedad Salesiana o a otro instituto Religioso, y el 4º a los Misioneros Franciscanos”. Siguen seis artículos

más y firman los presidentes de las dos cámaras: Agustín Guerrero y Remigio Crespo Toral, con sus respectivos secretarios: Manuel María Pólit y José Banderas. León XIII accede a tal petición. Los franciscanos han permanecido desde entonces hasta el momento actual.

En 1902, una misión protestante de la Unión Misionera Evangélica fue fundada en Macas y tuvo que salir muy pronto. Algunos años después, los franciscanos y salesianos persuadieron al gobierno ecuatoriano para que les adjudicaran algunas tierras en el Valle de Zamora y en el Valle del Upano, respectivamente, como reservas administradas por la Iglesia Católica para uso de los shuar evangelizados.

En 1950, la población blanca en la región fronteriza del río Upano se calculaba en 1811 personas, contra 2.356 jíbaros en el mismo valle. En 1956 los jíbaros del occidente de la cordillera del Kutukú estaban en la mayor parte en contacto y continuo contacto con la población ecuatoriana de habla hispana (Harner, 1978: 31).

En la actualidad la Federación Shuar tiene 30.000 miembros distribuidos en 14 Asociaciones y 138 Centros, de los cuales 118 están federados legalmente. La mayoría de los miembros son los Untsuri-Shuar, incluyendo los que viven bajo la influencia franciscana. Es interesante notar que algunos grupos Achuar, por tradición enemigos de los Untsuri-Shuar, se unieron a la Federación. Existe una Asociación Achuar compuesta por dos Centros. Se espera que con el tiempo se unan más Achuar a la Federación. (Benítez-Garcés, 1986: 178).

Reducción de la cabeza humana:

Una de las fiestas más significativas e importantes en el mundo de los Untsuri-Shuar es la celebración de la reducción de la cabeza humana, conocida comúnmente como “tsantsa”. Las incursiones a territorios intertribales enemigos es muy común en el oriente ecuatoriano. Los Untsuri-Shuar son enemigos de los Achuar y éstos de los andoas, huambisas y aguarunas. Cada incursión significa cortar cabezas para realizar el ritual de reducción y, mediante este, tomar posesión del arútam, quien les da fortaleza y vida eterna.

El arútam Wakani es conocido como el alma o espíritu del "fantasma ancestral". Este es el que crea al arútam a través del espíritu o del alma, aparece ocasionalmente por unos instantes y regresa a su morada eterna. Además, el espíritu-arútam existe eternamente una vez que ha sido creado, penetrando en los Kakáram y en los Uwishín, quienes se sienten fuertes y poderosos al sentir al espíritu-arútam en su cuerpo. El primero puede dirigir incursiones a territorios enemigos en busca de más cabezas para realizar el ritual de la tsantsa, mientras que el Uwishín se encuentra apto para curar a los enfermos o para hacer el mal a sus enemigos. Estos y los Untsuri-Shuar buscan seguridad contra las amenazas de la muerte al poseer al espíritu-arútam. Así se entiende que niños, jóvenes y adultos busquen en las incursiones guerreras, en la cascada o en la obscuridad de la noche, la posesión del arútam, para que él defienda sus vidas de la amenaza de sus enemigos. En cierta forma, esta es la razón con que los Untsuri-Shuar justifican la matanza de sus enemigos o la búsqueda de cabezas, para poder cortarlas y atrapar al espíritu-arútam.

Cada Shuar, según su creencia, posee tres clases de almas o espíritus: el arútam wakani es el espíritu más significativo; el mé-sak es conocido como espíritu vengativo y el nekás-wakani corresponde al alma o al espíritu verdadero. A estos tres espíritus se suma el espíritu-arútam, quien les da una permanencia eterna.

"Los shuar creen que el poseedor de un solo espíritu arútam no puede ser matado por ninguna forma de violencia física, veneno o brujería, aunque no está inmune de muerte por enfermedades contagiosas como sarampión y viruela. En otras palabras, una persona que solo tiene un espíritu arútam en posesión es liberada de la ansiedad cotidiana de ser asesinado. Un Shuar que tiene suficiente suerte como para poseer dos espíritus arútam no puede nunca morir por ninguna causa, cualquiera que sea, incluso una enfermedad contagiosa" (Harner, 1978: 126).

Las palabras de Harner corroboran con nuestro acerto al decir que quien posee un espíritu-arútam no puede morir y su perma-

nencia es eterna y quien posee dos espíritus-arútam no puede morir por ninguna causa. Esto demuestra que al captar un espíritu-arútam, dos o más, se transforma en un ser poderoso por la transmutación espiritual del espíritu-arútam y de débil se transforma en poderoso, de mortal en vencedor de las acechanzas de los enemigos.

Los shuar no nacen con un espíritu-arútam, este debe ser adquirido mediante la captación de espíritus-arútam, después de haber tomado maikiuwa y haber pasado cinco días en ayuno. Durante el día se bañan en la chorrera y por la noche duermen junto a las cascadas, toman agua de tabaco y esperan hasta que aparezca el arútam. Si tienen suerte despertarán a medianoche y alucinados verán que la naturaleza se mueve, que las estrellas no aparecen y que todo se encuentra en un fuerte movimiento, las plantas, los árboles, entre truenos y relámpagos.¹

El arútam aparece en forma de anaconda y tigre peleando entre sí y otras ocasiones se presenta en forma de una bola de fuego o de una cabeza humana, muy grande, separada del cuerpo. El visionario debe tocarle con la mano o con un bastón para que sea suyo. El aluci-

nado, por la noche, duerme a orillas del río y el arútam que le tocó se aparece en forma humana, en forma de un shuar anciano (unta) que le dice: "Yo soy tu antepasado, yo he vivido muchos años y lo mismo harás tú. Yo he matado muchas veces y lo mismo debes hacer tú". Dichas estas palabras desaparece al anciano y el arútam entra en el cuerpo del shuar alucinado, este posee un espíritu-arútam, quien le dará mayor inteligencia, fuerza, fortaleza y larga existencia.

El shuar que ha obtenido un espíritu-arútam tiene muchos deseos de matar, razón por la cual organizan expediciones hacia sus enemigos comunes, los Achuar. En las correrías para la caza de cabezas humanas, los que han recibido un arútam, declaran ante los guerreros más experimentados la clase de arútam que han visto y recibido. Al relatar a los demás lo sucedido, este sale del cuerpo y queda en él la fuerza, la fortaleza y la inteligencia. Con este preparativo, el shuar se encuentra apto para realizar el ataque y cortar cabezas de sus enemigos y poder recibir el espíritu arútam de su adversario. Esta matanza es de suma importancia para ellos, ya que no solamente reciben un nuevo espíritu-arútam, una nueva fuerza o kakarma sino

que encierran a este nuevo espíritu en el cuerpo y no le dejan salir de él.

Dicho de otra manera, a mayor adquisición de espíritu-arútam mayor fuerza acumulada. Además, se cambia nuevos espíritus por viejos y estos vagan por la noche en la selva. El shuar buscador de espíritus puede atrapar uno de estos y el dueño se queda sin un espíritu. De aquí la necesidad de matar para adueñarse de un nuevo arútam.

El mesak, conocido como espíritu vengativo, tiene íntima relación con el espíritu-arútam, ya que está capacitado para formar un mesak. Este se incorpora a la existencia solo cuando la persona que ha visto al arútam es matada por los cazadores de cabezas humanas en ese instante, el mesak es creado y sale por la boca del cadáver para vengar a su asesino y si eso no es posible se transmuta en tres formas de iwianchi (diablo): en el makanchi (serpiente venenosa), en la boa o anaconda (serpiente constrictora) o en un árbol selvático, con lo cual produce la muerte del asesino y salda la cuenta. Cumplido su objetivo, el mesak hace fiesta con sus parientes, amigos y allegados, caso contrario desaparece para siempre. Los reductores de cabezas huma-

nas han triunfado, al frustrar al mesak su espíritu de venganza y haberlo obligado a entrar en el trofeo tsantsa; de aquí que los Untsuri-shuar son muy escrupulosos en cumplir y hacer cumplir el ritual de la reducción de la cabeza humana.

Para reducir cabezas humanas y recibir espíritus-arútam los Untsuri-shuar preparan la guerra o una incursión guerrera a territorio enemigo. El hombre que organiza la matanza debe ser fuerte y haber reducido cuatro o más cabezas; es respetado por la familia extensa y conocido con el nombre de kakáram, hombre poderoso. Este recurre donde el unta, anciano, distinguido por la comunidad, que ha matado varias veces, para que le sirva de jefe de ceremonia; en este ritual es conocido con el nombre de wea. Si acepta, el kakáram inicia los preparativos comenzando por la construcción de la casa de fiesta, envía espías a territorio enemigo y emisarios para conocer quiénes desean adherirse a la incursión de matanza.

Las mujeres, por su parte, preparan comida y bebida en abundancia para dar de comer y beber a los espías, expedicionarios y a todas las personas que de una u otra manera participan en la incursión

guerrera. Los hombres que fueron enviados por el Kakáram a inspeccionar las casas más propicias para el ataque, llegan a la casa nueva donde se encuentra el wea y le informan minuciosamente de lo ocurrido en la expedición. El unta y el guerrero pasan palabra fuerte conocida como anémarta, que es una cantilación, como se puede leer en el ejemplo que traemos-, y se ponen frente a frente con sus atuendos respectivos. Llevan corona, itipi y lanza en la mano derecha. Inicia el canto el guerrero y le contesta el unta o wea. Para cantar se tapan la boca con la mano y de vez en cuando dan pasos hacia adelante, en señal de agresividad.² A este respecto Harner anota:

“Mientras cada uno entra en la casa, se refiere a los espías y emisarios, se detiene en gritar un canto (enénmartin) con el wea. Durante el canto cada hombre patalea alternativamente adelante y atrás, alzando su escopeta en ritmo, como amenazando al otro interlocutor. Este canto, está enfocado principalmente a demostrar el poder sobrenatural de los interlocutores...” (Harner, 1978: 170-171).

Harner nos dice que los emisarios gritan un canto es esa la impresión que nosotros tuvimos y, como se puede observar en la transcripción, es un canto-hablado con tono de voz de altura imprecisa y oscilante, intermedio entre la melodía y el recitado.

Después de algunos meses de preparación, llega el momento de la expedición y esperan las palabras del abuelo, del anciano wea, quien con voz grave y enérgica les dice: “Tengo hambre, vayan y traigan mucho pescado”. Estas palabras dichas por el anciano, son señal de partida hacia sus enemigos los Achuar. El kakáram ordena se toque tuntui.³

El Kakáram, jefe de la expedición guerrera, imparte órdenes y pide obediencia durante la expedición; los incursionistas se organizan por parejas, de ser posible entre parientes, este se conoce como el sistema de matanza; caminan sigilosos durante todo el día y al caer la noche acampan en un lugar previamente reconocido por los espías. Con el fin de que no fracase la expedición, el kakáram envía cuatro centinelas a un lugar muy cercano de la casa del enemigo para que observen y estén atentos a

cualquier movimiento dudoso. Pasada la media noche son relevados.

A las tres de la mañana se despiertan, comen, beben y siguen la caminata hasta la casa donde se encuentra la víctima. El kakáram ordena el asalto y es atacada solo una casa. Cortan las cabezas de niños, jóvenes y adultos; saquean la casa, prenden fuego y regresan a su comunidad con el trofeo deseado: el espíritu-arútam y la cabeza, la cual es presentada al abuelo, al wea, que espera impaciente a los buscadores de espíritus-arútam para proseguir con el ritual de la reducción.

Al respecto, el padre José Vidal, en 1892 en su "Descripción y narración epistolar", se refiere a las tsantsas, conocidas en ese entonces como shanjás, y dice:

"Cuando desean concluir con un enemigo terrible y de importancia o matar algún brujo de mala catadura, se confabulan y conciertan seis o más jíbaros, y fijan el día en que deben ejecutarlo. Amarrada la víctima, la tienden en el suelo y cada verdugo la hiere con la lanza sin darle la muerte. Luego le cortan la cabeza que han

cuidado de no herir; inmediatamente la disecan, reduciéndola al volumen de una naranja" (Vidal, 1978: 109).

En esta cita, José Vidal, relata la matanza en una incursión guerrera de los Untsuri-Shuar. Cumple con los requisitos de la estructura guerrera. Tiene conocimiento el abuelo, el wea, y es dirigida por el buscador de espíritus-arútam, hombre fuerte y valeroso, el kakáram. Previamente a este hecho han realizado los preparativos y culminan con la reducción de la cabeza.

Siro Pellizzaro, autor de "Técnicas y estructuras familiares de los shuar", coincide con los datos traídos por José Vidal. "No es un gusto matar, sino el cumplimiento de un deber para con el alma de quien murió injustamente y para con sus familiares" (Pellizzaro, 1973: 62). Refiere las clases de venganzas por las que se mata: por adulterio, por raptó, por matanza injusta y por brujería. Estos hechos deben ser conocidos por el anciano, unta o wea, quien examina las pruebas y da la sentencia definitiva. El abuelo wea y el kakáram son los personajes principales de la fiesta. El abuelo canta los anent apropiados para cada instante. "Antiguamente, dice Pellizzaro,

era más frecuente la lucha cuerpo a cuerpo con lanza y escudo" (Pellizzaro, 1973: 63). En la matanza, todos los guerreros deben demostrar su solidaridad clavando la lanza en la víctima, son datos coincidentes entre Pellizzaro y Vidal, pese a que han pasado casi cien años entre un anotador y otro. Esto demuestra que en las diferentes manifestaciones etnoculturales hay una constante en la transmisión de los fenómenos culturales, dándose la cadena de tradición de una generación a otra.

El kakáram, jefe de la incursión guerrera, corta la cabeza de la víctima con un cuchillo de guadúa o una kanampa de piedra bien afilada. El buscador de espíritus-arútam, se quita la cinta o faja delgada de la cabeza y le pasa por la boca y el cuello, la sujeta sobre sus hombros y se retira del lugar de los hechos. Si no tiene etsémat, utiliza un pedazo de bejuco, carga al hombro y se retiran él y sus compañeros.

El wea juntamente con la Ujaja cantan algunos anent en la casa preparada para el efecto. El kakáram corta el cuero cabelludo desde el cuello hasta la nuca y cuidadosamente separa la piel del cráneo. El wea pone agua en un ichínkian (olla), dando así inicio al rit-

mo de purificación. Mientras el wea canta un anent de purificación, el kakáram y los guerreros dan lanzadas al agua, con el fin de que el espíritu vengativo, el mesak, se aparte del ritual y entre en la tsantsa.⁴

El wea prende fuego y por espacio de media hora hierve el pellejo, luego le saca, le coloca en la punta de una lanza y le deja que se escurra, da la vuelta el pellejo y saca las carnes que hubiesen quedado, coloca en su estado original y pone dentro piedras candentes, a fin de que queme la grasa y vaya reduciéndose hasta el tamaño de una naranja. Cuando la piel se encuentra seca, cose con una fibra de kumái alrededor del cuello y parte de la nuca; por último se pone tres agujas de ampakái en los labios, dos a los extremos y una al centro y se amarra con fibra de kumái en forma de ocho para que el mesak no salga de la tsantsa y no cauce ningún daño al kakáram y a los guerreros.

Terminado este proceso, seca la cabellera, calienta una arena fina y la introduce por el cuello hacia el interior de la cabeza reducida. Cada tres horas cambia la arena y le da un tratamiento a la piel; además calienta un machete al rojo

vivo y le aplica a los labios para que estos queden secos y cada día le frota carbón a la piel con la finalidad de que el mesak no pueda ver y reconozca al asesino. Se le deja secar por espacio de cuatro a seis días. El último día de secado, el wea perfora dos huecos en la coronilla de la tsantsa y pasa una piola de kumái para que el kakáram pueda colgar la tsantsa de su cuello el día de la fiesta. En el transcurso del proceso-ritual van moldeando las facciones y arreglan diariamente la cabellera.

Cuando la tsantsa está lista se manda un aviso a todos los familiares, amigos y vecinos para que conozcan del éxito de la guerra y el nombre del o de los muertos. Hechos los preparativos —caza de animales, elaboración de comida y bebida— la comunidad se reúne en la casa nueva. El wea, el kakáram y los guerreros se quedan en el patio para acompañar al autor de la matanza, quien lleva colgada la tsantsa del cuello. El abuelo se dirige hacia el guerrero y le conduce de la mano para que toque la corona de plumas de Tsukanká y la nueva vestimenta. Este rito realiza el wea delante de la comunidad, para que esta conozca que el nuevo guerrero pertenece al gremio de los kakáram, al rango de los valientes,

de los poderosos y de los que no mueren. Las mujeres por su parte, desde el interior de la casa cantan anents para que el guerrero tenga buena suerte y se aparte el mesak y los espíritus del mal. La Ujaja abuela canta el siguiente anent:

Ponedle la tsantsa
del enemigo,
ponedle pronto
en la tándara

Luego el abuelo wea sopla al kakáram sumo de tabaco con aguardiente en la cara, para que el guerrero en sus sueños no recuerde la muerte del enemigo y sea purificado de cualquier debilidad. El kakáram entra en la casa de fiesta alzando la tsantsa. La abuela Ujaja canta con voz alta y timbrada:

Sé valiente,
esquiva las lanzas,
no te duermas,
sé listo.

La Ujaja se acerca al kakáram y le pone en las piernas sangre de gallina y él reciproca las atenciones de la abuela. Con este rito de purificación todos le temerán por ser el poseedor del espíritu-arutam y el enemigo jamás podrá acercarse ante el invencible a la vida y a la muerte. Se sienta en un

peák (banco) y toma la chicha que le ofrece la mujer, después que el wea le ha soplado el sumo de tabaco con aguardiente en la cara y le ha quitado el tabú. Luego de cantar y bailar, el guerrero se dirige al río y el wea le corta un poco de pelo para que lo arroje en él. Se pone la corona y el vestido nuevo y entra en la casa de Ayumpum para aliarse con él y nunca más perder la vida.

“El anciano le hace tocar la comida para que sepa de qué alimentarse y las mujeres inmediatamente le dan de comer en la boca, criándolo como a un niño, así como en los tiempos inmemoriales las Asunt del cielo criaban a los hombres que Ayumpum resucitaba” (Rosero, 1972: 40). Luego el abuelo wea salpica pintura súa en la cara del guerrero para que tenga un nuevo rostro. El kakáram se pone de pie y ordena construir nuevas camas para los guerreros y para los huéspedes. Muy por la mañana del día siguiente se iniciará la fiesta que durará por espacio de tres días.

Al día siguiente, los guerreros pintados y ataviados con sus adornos de gala se encuentran listos para iniciar la fiesta. Una lanza está plantada en el centro de la casa como símbolo de la celebración

del numpénk. Antes de iniciar la danza, los guerreros sacan sus lanzas y las llevan donde el abuelo wea. El guerrero kakáram recibe la cabeza y le coloca en la punta de la lanza. La abuela canta y los asistentes responden en coro:

La Tsantsa está purificada,
ya no es mala sino buena
y ahora es nuestra amiga.

Terminado el canto, los hombres están de pie frente a las mujeres, listos para la danza. En la cabeza llevan coronas de plumas de tsukanká (pájaro predicador), súnka (gallo de monte) o de cualquier ave de colores vistosos, otros llevan coronas de pieles de monos. Sobre el hip cuelgan lujosas asantámtai (cuentas de coral sháuk), los pátak adornan las muñequeras, en los tobillos se amarran los makish (sonajero de entrechoque) y en la mano derecha portan una lanza. Las mujeres, a más de su taráchi, están adornadas con cuentas y manillas de sháuk y en la cintura se sujetan los shakaps con varias órdenes y cuentas.

Durante el baile, las mujeres dan unos pequeños saltos y alternan con un paso muy pequeño, adelante y atrás. Los acompañantes caminan frente a ella. Después de

un período de tiempo, hombres y mujeres se toman de la mano comienzan a dar saltos laterales a la derecha y a la izquierda formando un círculo y al grito del jefe de ceremonias, dan una media vuelta y danzan en sentido contrario al son de la música, silbos y carcajadas.

Al tratar de los bailes, el Padre Vidal en "Descripción y narración epistolar" informa que:

"Al llegar la noche se formaliza el baile. El dueño de casa toma del palo la *shanja* y la coloca sobre su espalda; luego da la mano al anciano director de la fiesta; y si antes se ha nombrado una mujer para que cuide de las de su sexo, durante la fiesta tiene dicha mujer el privilegio de colocarse entre los dos.

Todos los hombres enlazados de las manos forman un gran círculo y así colocados, el círculo va dando alrededor del palo de que pendía la *shanja* entre convulsiones, visajes y gritos, formando una batalla capaz de estremecer al mismo Iguan-chi. Si las mujeres toman parte en el baile, que es casi

siempre, estas forman un círculo interior y concéntrico" (Vidal, 1892-1978: 112).

Los datos de nuestra investigación son coincidentes con los del padre Vidal. La forma de bailar es similar a la que describimos, dándose una cadena de tradición en la transmisión de los hechos culturales. Los padres han enseñado a sus hijos y el *corpus* de costumbres ha llegado hasta nuestros días. Todos tocan los mismos instrumentos, cantan los mismos *anents* y relatan —en el transcurso de la fiesta— los acontecimientos guerreros acaecidos en días anteriores. Cada escena es un relato y todos hacen el recuento del hecho guerrero para alcanzar un espíritu-*arútam*.

Terminada la fiesta comienzan a preparar la segunda celebración conocida como *suamak* y vendrá la tercera denominada *napink*. Terminada estas tres celebraciones se quitan las espinas de chonta de la boca de la *tsantsa* y en lugar de esas se colocan cordeles de algodón. Se le pinta, se le adorna con cintas y con cuentas intercaladas con plumas de vistosos colores y se le guarda como un recuerdo de la incursión guerrera en busca de un espíritu *arútam*.

Para terminar con este relato, la razón principal de la fiesta —según los shuar— no es de carácter sobrenatural sino de ganar prestigio, amistades y obligaciones entre los miembros de la familia ampliada, existe un gran honor para el *kakáram* al ser reconocido como el mejor guerrero y al haber sido *da-divoso* al dar de comer y beber a todos los participantes y sobre esto

se impone el adquirir y tener un rol y un status.

Terminadas las provisiones, los invitados regresan a sus hogares y esperan la fiesta venidera, pues la de la *tsantsa* es la principal en la vida social de los shuar y es la solemnísimas, conocida como la mayor

Canto a la Tsantsa (Anent)

♩ = 132

Musical score for 'Canto a la Tsantsa (Anent)' in 2/4 time, marked with a tempo of 132. The score consists of ten staves of music. The first staff begins with a treble clef and a tempo marking of ♩ = 132. The music is written in a single melodic line. Several staves contain downward-pointing arrows above specific notes, with ellipses (...) following, indicating performance instructions or ornaments. The final staff concludes with a double bar line.

* Informante: Tantu Pinchupá
** Transcripciones: William Belzner

Anuncio de guerra tocado en tuntui*

x = 90

Musical score for 'Anuncio de guerra tocado en tuntui*' in 2/4 time, marked with a tempo of 90. The score consists of six staves of music. The first staff begins with a bass clef and a tempo marking of x = 90. The music is written in a single melodic line. The notes are marked with 'x' symbols, indicating specific rhythmic patterns or accents. The final staff concludes with a double bar line.

* Informante: Domingo Nanchi

Canto de la Ujaja a la Tsantsa (Anent)*

Musical score for 'Canto de la Ujaja a la Tsantsa (Anent)*'. The score consists of six staves of music in a single system. The tempo is marked as $\text{♩} = 176$. The music is written in a single melodic line on a five-line staff. There are several measures with a double bar line and a repeat sign. Measure numbers 12, 13, 16, and 17 are indicated below the staff.

* Informante: María Teresa Chinkiasu

Canto a los Arutam* (Anent)

Musical score for 'Canto a los Arutam* (Anent)'. The score consists of eight staves of music in a single system. The tempo is marked as $\text{♩} = 152$. The music is written in a single melodic line on a five-line staff. There are several measures with a double bar line and a repeat sign. Measure numbers 12, 13, 16, and 17 are indicated below the staff. There are also several measures with a double bar line and a repeat sign. There are also several measures with a double bar line and a repeat sign.

* Informante: Agustín Unkush

BIBLIOGRAFIA

- BENITEZ, Lilyan y Alicia Garcés
1986 **Culturas ecuatorianas: ayer y hoy.** Ediciones Abya-Yala, Quito.
- COBA ANDRADE, Carlos Alberto
1985 **Danzas y balles en el Ecuador.** Ediciones Abya-Yala, Quito.
- DESCOLA, Philippe
1981 "Del habitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socio-económico entre los shuar". En Norman E. Whitten, Jr.: **Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso.** Ediciones Mundo Shuar, Quito.
- GONZALEZ SUAREZ, Federico
1969 **Historia General de la República del Ecuador.** Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- HARNER, Michael J.
1978 **Shuar: pueblo de las cascadas sagradas.** Ediciones Mundo Shuar, Quito.
- IZAGUIRRE, Bernardino
1978 **Los Shuar de Zamora y la Misión Franciscana.** Ediciones Mundo Shuar, Quito.
- PELLIZZARO, Siro
1973 **Técnicas y estructuras familiares de los shuar.** Federación de Centros Shuar, Sucúa.
- ROSETO, Magdalena
1972 **La espiritualidad de los shuar.** Federación Provincial de Centros Shuaras, Sucúa.
- SALAZAR, Ernesto
1981 "La Federación shuar y la frontera de la colonización". En Norman E. Whitten Jr.: **Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso,** Quito.
- URIARTE, Luis
1983 "¿Reductores reducidos? Fronteras étnicas de los Jívaros-Achuar" En: **Relaciones interétnicas y adaptación cultural.** Ediciones Abya-Yala, Quito.
- VIDAL, José
1978 "Misión de Zamora: descripción y narración epistolar". En Bernardino Izaguirre: **Los shuar de Zamora y la Misión Franciscana.** Ediciones Mundo Shuar, Quito.
- WHITTEN, Norman E. Jr.
1981 **Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso.** Ediciones Mundo Shuar, Quito.

Silvia G. Alvarez

TECNOLOGIA PRE-HISPANICA, HISTORIA, CULTURA Y DESARROLLO RURAL*

1. Una aproximación a la relación de los términos

Está bastante generalizado que al abordar el problema del desarrollo de las zonas rurales marginales, se considere la problemática en un corte estático, sincrónico, de carácter estrictamente funcional. Un corte que nos indica como está ese grupo, esa comunidad, esa región en el ahora y en ese lugar. La historia social, el proceso de desenvolvimiento histórico se obvia, se ignora, o se considera superficialmente. Las manifestaciones del "subdesarrollo" rural se aceptan como fenómenos que hay que superar, sin constatar las causas últimas que las generaron, es decir sin

* Ponencia presentada al Seminario-Taller Internacional Tecnología y Desarrollo de las Zonas Rurales Marginales. CATER. Loja. 12 al 18 de diciembre de 1987.

reconstruir la historia socioeconómica del área.

Siendo el continente americano rico en una diversidad de manifestaciones socioculturales, y con una larga experiencia de desarrollo agrícola, parecería importante revisar ante todo, las soluciones que generaron las sociedades autóctonas, a sus problemas de supervivencia económica, social, política e ideológica.

Partir de esta concepción implica, desde ya, el reconocimiento de la existencia de una ciencia previa a la conquista y colonización, que generó tecnologías apropiadas para resolver los problemas de desarrollo que enfrentaron las sociedades indígenas (Marcos, 1987). Y no solo reconocer su existencia, sino promover su rescate e implementación en la medida de su coherencia con la situación actual.

En ese sentido es que va implícita también la consideración del desarrollo, entendiéndolo como un proceso que lleve a alcanzar una mejor calidad de vida, en todos los órdenes de la sociedad (material y espiritual). Esta dualidad cualitativa, nos obliga a hablar de acciones que no entren en con-

tradicción con el modo particular de vida de las sociedades con que se pretende alcanzar el desarrollo.

¿Qué clase de desarrollo apoyar y promover? La respuesta tendrá que considerar, además de la selección de la tecnología más adecuada, la participación y el conocimiento de la cultura tradicional del grupo con el que se trabaja. Son numerosos los ejemplos de rechazo de las tecnologías modernas o convencionales, porque no concuerdan con las premisas fundamentales de la cultura campesina. Es decir, no satisfacen la lógica o la racionalidad con que opera la sociedad campesina.

Una sociedad rural con importantes componentes étnicos, que se desenvuelve en el marco de una gran diversidad de condiciones ecológicas, y que pese al impacto dislocador de la situación colonial, no ha olvidado del todo la experiencia acumulada en el aprovechamiento y explotación de los variados recursos naturales con que cuenta el continente. Es más, ofrece la posibilidad de contrastación de proyectos de vida, de proyectos de desarrollo.

Tradicionalmente la definición de cultura ha atendido funda-

mentalmente a patrones de orden descriptivo o funcional, sin ofrecer explicaciones de orden causal, en ese sentido rechazamos quedarnos con la simple fotografía de una comunidad. Por cultura, vamos a entender "el conjunto de formas singulares que presentan los fenómenos correspondientes al enfrentamiento de una sociedad a condiciones específicas en la solución histórica de sus problemas generales de desarrollo" (Bate, 1978).

Todo modo de vida particular nos ofrece como guía de su proceso de desenvolvimiento histórico, un conjunto de formas de carácter cultural que le son singulares, y que debemos reconocer. Toda sociedad, a lo largo de la historia, ha resuelto problemas que se manifiestan a través de la expresión o fenómeno cultural, que incluye producción, lenguaje, costumbres, creencias, organización, etc., etc.

El desarrollo, normalmente, se ha entusiasmado con acciones que promueven la modernización tecnológica, en un paquete homogéneo para una realidad que es primordialmente heterogénea, dejando de lado los procesos particulares de cada comunidad. El planteo "tecnologista" olvida no solo otros

aspectos sustanciales de toda sociedad, la cosmovisión por ejemplo, sino que asume el factor tecnológico cumpliendo el papel central y exclusivo en la determinación del cambio. Pasa desapercibido que la tecnología, expresada desde los instrumentos más simples a la máquina más compleja, no deja de ser una opción, y una extensión de las decisiones sociales. Una respuesta y una propuesta, articulada a la racionalidad coherente o incoherente en el aprovechamiento y explotación de los recursos históricos.

Dichos procesos, sin perder de vista el contexto mayor en que se insertan (el estado-nación y su relación internacional) deberán ser considerados singulares, propios de esa comunidad cultural. Reconocer la historia cultural del grupo será un factor de primordial importancia para el buen desenvolvimiento de cualquier proyecto que promueva el desarrollo, o que pretenda tener capacidad de interpretar la realidad que quiere transformar.

En el caso del continente americano, significa reconocer la experiencia de más de 10.000 años de relación y transformación, de un particular medio ambiente, que

permitió consolidar y generalizar las bases para el sostenimiento de complejas formas sociales (Marcos, 1987). Significa recorrer de mano de la historia, la desarticulación, sustitución, o abandono de las formas tradicionales de organización social y productiva, para alcanzar la comprensión del hecho actual.

En este proceso histórico será vital recuperar las numerosas estrategias tradicionales que posibilitaron resolver problemas de supervivencia a esa sociedad. Es decir, aprehender la cultura tradicional del grupo (su forma y nivel de organización, sus posibilidades reales de actuar sobre la naturaleza, el grado de desarrollo tecnológico y productivo alcanzado, y las concepciones y valores ideológicos que lo acompañan).

Si el camino a seguir resulta la promoción tecnológica, un aspecto muy importante será la investigación y recuperación de las llamadas "etnotecnologías", y las "tecnología alternativas", reconociendo su aporte como medios valiosos en la superación del "subdesarrollo".

Si bien se señala que las "etnotecnologías", de origen autócto-

no y prehispánico, son menos productivas que las convencionales, es de destacar que "su objetivo es diferente, no buscan la rentabilidad económica a corto plazo, sino mermar los riesgos a la economía doméstica familiar, y fomentar la adaptabilidad ecológica a largo plazo" (CIDAP, 1987).

En una época en que se denuncia el deterioro progresivo de los recursos naturales que vive el continente, como producto de la aplicación de exclusivamente medidas economicistas y utilitaristas, se vuelve vital prestar atención a otras alternativas.

Mientras las tecnologías convencionales o "de punta" buscan desplazar mano de obra, o reemplazarla por maquinarias, es necesario reconocer que precisamente las áreas con problemas de desarrollo son abundantes en mano de obra, y su desplazamiento causa serios desajustes de orden social y cultural. Entre las consecuencias más preocupantes, se señalan las migraciones incontroladas del campo a la ciudad, a conformar los cinturones de miseria y ampliar la diversificación de la economía informal.

Por otra parte, la difusión de las "tecnologías alternativas", creadas por campesinos y fundadas en el uso de recursos a su alcance, significa el rescate de la creatividad e iniciativa popular, para generar soluciones tecnológicas apropiadas a su situación social.

Finalmente, darle importancia a la tecnología tradicional autóctona, implica al mismo tiempo, reafirmar las características propias que dan identidad cultural a la comunidad.

Esta recuperación de la historia sociocultural del grupo campesino y étnico, permite reconocer la existencia de formas particulares de concebir el desarrollo, que pueden colaborar a evitar los fracasos de la modernización. Indudablemente también, el conocimiento de la cultura tradicional debe ir más allá de la adecuación tecnológica, para pasar a ser un medio de comunicación de cosmovisiones y lógicas diferentes.

Creemos que el trabajo científico cumple un papel estratégico en la lucha por superar las consecuencias de la dependencia y el "subdesarrollo" de las zonas rurales marginales. Pero este trabajo científico, ya no puede concebirse

de manera compartimentalizada, es necesario dar prioridad al desenvolvimiento de equipos de trabajo interdisciplinarios, que integren tanto a las ciencias naturales o "du-ras", como a las ciencias sociales.

Los grupos de trabajo interdisciplinarios deben construirse en base a los diferentes problemas concretos que presenta la realidad que se quiere transformar. En ese sentido no pueden ser equipos convencionales, deben participar tanto profesionales de las ciencias rurales (veterinarios, agrónomos, tecnólogos, etc.) como de las ciencias sociales (médicos, educadores, antropólogos, sociólogos, economistas, etc.).

El aporte de diferentes enfoques y herramientas teórico-metodológicas permite obtener una visión más integral, un análisis más completo y objetivo, así como alcanzar metas de mayor convergencia en periodos más cortos de tiempo (Rojas Soriano, 1981).

Aunque la base de cualquier programa de transformación que se quiera emprender, se debe sostener en un firme conocimiento teórico de la realidad, es necesario también pensar en investigaciones aplicadas a resolver problemas

puntuales e inmediatos que plantee la comunidad.

En ese caso el investigador debe considerarse, ante todo, como asumiendo el papel de un servidor público de la comunidad. El papel del antropólogo, además de generar conocimiento de base, será de mediador de comunicación e interpretación de las posibles alternativas que se promuevan en el trabajo participativo de los investigadores y la comunidad.

La relación entre la actividad científica y el cambio tecnológico, la relación entre la actividad científica y la sociedad, debe establecerse en un marco de intercambio participativo entre todos los sectores involucrados. Esta participación influirá finalmente en el éxito o el fracaso del cambio, ya que incorporará a la misma comunidad en la selección de las mejores alternativas para su desarrollo.

La investigación participativa ha sido definida como "aquella investigação em que existe um trabalho organico de assessoria para que a investigação se converta em uma investigação organica; em outras palavras, quando a participação si situa no processo organico de produção de conhecimentos, no

qual o conhecimento popular espontâneo transforma-se em conhecimento popular organico (conhecimento científico)" (Rodríguez Brandão, 1984: 168).

En ese sentido hay que considerar que "A pesquisa é participante não apenas no sentido de que a população dela participa, nem só pelo fato de a investigação estar baseada no saber popular e na realidade sócio-econômica, mas também por tornar-se uma investigação organica. Tanto os comunitários como os profissionais desempenham uma tarefa crítica e criativa, buscando criticamente quais avanços da ciência e da tecnologia existentes podem ser úteis e geram criativamente novos conhecimentos, aceitando ou rejeitando conhecimentos existentes" (Ibidem, 1984: 187).

La participación de los sectores rurales y científicos en la búsqueda de mejores opciones de desarrollo estará directamente enlazada con los programas de extensión o transferencia de conocimientos.

La extensión debe comprenderse como un sistema de comunicación en el que interactúan el científico o el técnico con la comu-

nidad. Un sistema en el cual la comunidad debe tener poder de intervención en la toma de decisiones que la afectan. Posibilitar esto implica respetar la realidad de esa comunidad, sobre todo en sus prácticas tradicionales económicas, ideológicas y culturales, y dar el verdadero peso que para la comunidad tienen sus necesidades manifiestas, que van a ser la base de la motivación para lograr un cambio con convencimiento y en absoluta libertad.

Generalmente los programas de desarrollo rural han adoptado dos formas convencionales de difusión del conocimiento, una autoritaria e impositiva, de lo que se considera favorable para el campesino, y otra paternalista y persuasiva, pero ambas distanciadas de los valores y necesidades de la realidad que se quiere transformar.

Si se pretenden cambios de orden cualitativo a la situación de "subdesarrollo" general, que viven las comunidades rurales, campesinas e indígenas, será prioritario abandonar estrategias de orden impositivo o paternalista, para adoptar un inmediato programa de participación comunitaria desde el principio hasta el fin del proyecto.

Atendiendo el problema de la extensión rural, se ha dado en destacar la diferencia que debe reconocerse entre capacitar al campesino, educarlo y formarlo. La capacitación se concibe como "la transmisión en cadena de conocimientos y habilidades, los directivos y especialistas de una institución son dueños de un saber que transfieren simplificado a los campesinos a través del personal de campo, para buscar alcanzar así determinadas metas cuantitativas de "desarrollo". Mientras la educación es asimilada tradicionalmente a "instrucción, es decir la acción de un maestro que enseña a sus alumnos". La formación, en cambio, ofrece una acepción más amplia que comprende "el desarrollo intelectual, técnico, social y moral del ser humano o del grupo, así como las metodologías y los medios para ese desarrollo" (de Zutter, 1981: 2-3).

El concepto de formación acepta incluir la posibilidad de creación participativa del campesino, asumiendo que los conocimientos formales u orgánicos se deben interpretar, recrear, y ordenar, de acuerdo a cada realidad para que sean útiles al grupo. Se plantea que quienes dirigen y conducen el proceso son aquellos mis-

mos que se están formando. "No se trata solamente de buscar que pasen de receptores pasivos a sujetos activos en su formación. Se trata de lograr que tomen las decisiones relativas a su proceso de formación y sean ellos los que determinen si les conviene y en qué les conviene tal o cual conocimiento, habilidad, valor. Se trata de "formarse" y no de "formar" (ibidem, 1981: 5).

Para finalizar, creemos que todo este mecanismo de trabajo participativo, sustentado en el conocimiento objetivo y la revalorización histórica de la cultura del grupo, constituye la única garantía en el marco de la singularidad de las organizaciones rurales tradicionales. Estas para sobrevivir han acumulado una compleja experiencia en el manejo, percepción y reproducción de su relación con la naturaleza, centrando su organización fundamentalmente en relaciones sociales de parentesco, amistad y compadrazgo, que por sí las distinguen a las formas dominantes urbanas.

2. Desde el enfoque teórico a la realidad de los términos...

El Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) de la Escuela Superior

Politécnica del Litoral (ESPOL) de Guayaquil (Ecuador) viene promoviendo desde su creación en el año 1980, proyectos de investigación de carácter interdisciplinarios, que aporten desde el ámbito universitario a la resolución de problemas en el área rural.

Estos proyectos prestan especial atención a la reconstrucción histórica del proceso de desarrollo y cambio de las sociedades precoloniales, en particular a la comprensión, rescate y rehabilitación de tecnologías prehispánicas como factores alternativos a los problemas contemporáneos.

Dos de los principales programas de investigación llevados adelante son, el "Proyecto Tecnología Antigua" y el "Proyecto Real Alto".

Hemos planteado (supra) una serie de premisas teóricas que deberían ser consideradas en la implementación de programas de desarrollo para zonas rurales marginales, sin embargo nos interesa en este caso enfatizar sobre los alcances y límites que presenta el quehacer científico, que debería servir de base a la sustentación del cambio social. Este contraste nos parece importante como elemento va-

lioso en el proceso de aprendizaje de la ciencia social aplicada.

Las experiencias se vuelven recuperables no solo por el aporte teórico alcanzado en el ámbito del conocimiento temático, sino por el intento de implementación práctica de los resultados de las investigaciones realizadas.

Varias publicaciones dan cuenta de los objetivos y resultados del proyecto "Tecnología Antigua" Marcos (ed), 1981; Alvarez, 1985a, 1985b; Buys y Muse, 1987; Muse y Quintero, 1987; Martínez, 1987; Pearsall, 1987; Zedeño, 1988; Domínguez, 1988; Alvarez, 1987, 1988a, 1988b; Marcos, 1987) y las mismas pueden servir de referencias más profundas a los datos que aquí se mencionan.

El mismo en su explicitación, planteaba en el aspecto histórico, recuperar información arqueológica sobre la técnica de construcción, uso y función de los campos de camellones durante las etapas prehispánicas. En el campo de la práctica social se pretendía transferir estos datos paralelamente, para llevar a cabo una explotación experimental de cultivo, ubicados en terrenos de cooperativas

arroceras de la Baja Cuenca del Guayas. Esta idea respondía a la necesidad de probar su actual efectividad y promover su uso, como medios para diversificar la dieta campesina acortando la dependencia con el mercado urbano.

Para ello se llevaron a cabo trabajos de campo desde el año 1980 hasta 1984, que contaron con el aporte de investigadores de la arqueología, arqueobotánica, antropología, y agronomía.

Partiendo del enfoque y metodología de las distintas disciplinas, se trabajó sobre la identificación del sistema de campos de camellones, sus patrones de construcción y funcionamiento (tipos y niveles de producción), la relación del mismo con los sitios arqueológicos aledaños y la posibilidad de transferir los resultados de la investigación a las organizaciones cooperativas del área. Esta transferencia de información se planteó por parte de la institución involucrada, en términos de **capacitación**, mediante la realización de varios experimentos de cultivo a cargo de un agrónomo. El proyecto derivó fondos, y estableció un convenio con el Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) quien a la larga, operacio-

nalizaría los resultados de las investigaciones.

Desde la óptica de la antropología, se intentaba inter-relacionar la información histórica prehispánica con el proceso económico social posterior, como marco de referencia general para la implementación de los experimentos de cultivos, y la posibilidad de su transferencia y adecuación a la situación contemporánea. Esta puesta en contexto que caracterizaba la historia macro de la región, no perdió de vista, sin embargo, la micro historia de conformación de las actuales cooperativas en las zonas de estudio.

Se consideraron los datos arqueológicos y etnohistóricos para definir una periodización del sistema productivo, articulada a las situaciones de cambio y transformación de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva se destacó la instalación de la hacienda, en su versión plantación (1600) sostenida por formas de explotación social coloniales (esclavismo y encomiendas indígenas) y capitalistas (precarismo o mediería hasta el cooperativismo).

Las plantaciones coloniales imponen durante varios siglos, una

explotación monoprodutiva que responde a la demanda del mercado exterior (cacao, tabaco, arroz) en abierta contradicción con la diversidad ecológica del bosque tropical. Esto se combina con productos de consumo interno (ganado, frutales) hasta 1970 en que se implementa la Reforma Agraria. La expropiación de tierras para la organización de cooperativas aparece como un mecanismo legal, con miras a modernizar las formas de explotación, manteniendo el control de la comercialización de la producción (Barsky, 1985).

A través de la documentación localizada en archivos y las descripciones coloniales, se realizó un seguimiento para la región, de la instalación de la Hacienda ganadera (1600) su desenvolvimiento con la ocupación de terrenos de cultivo, el impacto demográfico que causa en la población indígena, y el posterior abandono e inhabilitación de la tecnología prehispánica.

El trabajo de campo antropológico intentaba evaluar, en el caso de cada cooperativa, en particular, las posibilidades económicas y socioculturales de aceptación del experimento en sus tierras. Para llevar a cabo este trabajo se reali-

zaron visitas de conocimiento durante varias temporadas de campo a más de quince cooperativas, además de investigar a otros sectores con los cuales éstas mantenían interrelaciones y compartían el espacio rural (jornaleros, pescadores, piladoras, propietarios particulares y hacienda).

La información recuperada fue sumamente valiosa para entender numerosos aspectos de la realidad investigada (estrategias de la economía doméstica, sistema y costos de producción, relaciones sociales al interior de las cooperativas, función del parentesco y del compadrazgo, valores y concepciones de la población, etc.); sin embargo, un primer limitante fue la dedicación parcial de los investigadores sociales al proyecto.

Abarcar una región amplia implicaba contar con un equipo numeroso de participantes durante bastante tiempo, ya que se quería tomar contacto no sólo con los directivos de las cooperativas, sino con la mayoría de los socios y con otros sectores del medio rural. Un papel de importancia para alcanzar esto fue la participación de estudiantes del CEAA, que intervinieron como encuestadores y tuvieron ocasión de implementar técnicas

de observación participante en algunas comunidades. Sin este aporte no habríamos logrado tal diversidad y amplitud de información en el corto plazo de las temporadas de campo, que se regían además, por el régimen de lluvia anual que limitaba el acceso a ciertos lugares de producción.

Las técnicas básicas del trabajo de campo han sido ampliamente expuestas en una de nuestras publicaciones finales (Alvarez, 1988a) y sirven de referencia para constatar la necesidad de articular distintos niveles de aproximación a la realidad, tanto de orden cuantitativo como cualitativo. El trabajo en los distintos sitios seleccionados, por la presencia de "campos de camellones", se repitió en diferentes temporadas y en distintas épocas del ciclo de cultivo principal, que es el arroz.

Aunque nunca se explicitó llevar a cabo como parte del proyecto un programa de formación para los miembros de las cooperativas involucradas, en la marcha del experimento de cultivo se planteó la necesidad de realizar un trabajo de promoción social, previo o paralelo a las experimentaciones. La falta de fondos y personal impidió que se efectivizara, y la trans-

ferencia de conocimientos fue alcanzando apenas el nivel de la educación.

Si bien, en la mayoría de los casos, hubo una abierta aceptación al experimento de cultivar en "las lomas" para medir los resultados y rendimientos, esto se dejó a cargo de los investigadores, manteniéndose la comunidad simplemente a la expectativa.

Un investigador dedicado a tiempo completo y con un trabajo en el nivel de la "observación-inserción", que plantea que "el científico se involucre como agente dentro del proceso que estudia, porque ha tomado una posición en favor de determinadas alternativas, aprendiendo así no solo de la observación que hace, sino del trabajo mismo que ejecuta con los sujetos con quienes se identifica" (Fals Borda) hubiera indudablemente obtenido una respuesta cualitativamente más participativa. En estos casos el enriquecimiento mutuo puede permitir la búsqueda de otras opciones alternativas a los modelos ejecutados en el proyecto.

Es necesario señalar que la Universidad ecuatoriana no se encuentra en condiciones económicas como para afrontar el compromiso

de una investigación participativa para el desarrollo. La realidad es que el investigador a tiempo completo, liberado de otras cargas burocráticas y administrativas, es poco frecuente y debe dividir su tiempo anual, no siempre de forma afortunada para el trabajo de campo.

A partir de criterios de carácter antropológico se seleccionaron tres sitios con condiciones sociales, económicas y jurídicas para llevar a cabo el experimento y dar difusión de sus resultados. Estos lugares fueron: la Cooperativa Las Delicias, en las cercanías del sitio arqueológico Peñón del Río, la Cooperativa Simón Bolívar en las cercanías de Babahoyo, y la Cooperativa La Beldaca en el cantón Yaguachi (Alvarez, 1988a).

No obstante la intención de llevar adelante la investigación bajo un enfoque interdisciplinario, en la práctica la información no se integró y terminó manejándose de manera compartimentalizada, llegando a imponerse criterios autárquicos para la interpretación de la realidad sobre la que se quería trabajar. Un claro ejemplo lo constituyó el contraste entre las perspectivas antropológicas y agronómicas en el cálculo de los costos de pro-

ducción habituales en la región, así como la subestimación o desconfianza sobre las prácticas tradicionales de cultivo que proponían los campesinos. En estos casos no existía una percepción idéntica entre agrónomo y antropólogo, lo que derivó en tiempo de controles al interior del grupo disciplinario (Lewis, 1975).

Son pocas las oportunidades económicas y de coherencia ideológica que se presentan para conformar un equipo multidisciplinario, y aún resulta más difícil promover niveles de investigación interdisciplinarias. En este caso se intentó romper los límites que impone la investigación fraccionada, promoviendo la necesidad de una interacción comunicativa en los procesos de conocimiento, como mecanismo para superar el trabajo compartimentalizado aunque multidisciplinario. A pesar de que se han ganado espacios importantes, y experiencia, es fuerte la sensación de que aún quedan muchas metas por alcanzar.

Una más estrecha relación entre el campo antropológico y agronómico hubiera sido conveniente, así como una mayor involucración del técnico a cargo de los cultivos con la comunidad que ob-

servaba lo que hacía. De igual manera sucedía con el caso de interrelacionar la investigación histórica prehispánica con el proceso social posterior que nunca llegó a articularse totalmente.

Como resultados altamente sugerentes, además del avance en conocimientos científicos más integrales para una zona marginal en la investigación nacional, se lograron desarrollar tres temporadas de cultivos, tanto tradicionales (maíz, yuca, melón, sandía) como comerciales (rábano, pepino, ajonjolí, tomate, pimiento y girasol) con exitosos niveles productivos, en el sitio Peñón del Río.

Razones de orden climático por un lado (el fenómeno de El Niño que se presentó en 1982-83) y razones de orden financieras, impidieron expandir los experimentos a los otros dos sitios seleccionados. En cuanto a la transferencia de los resultados a los integrantes de la Cooperativa Las Delicias, estos nunca se hicieron formalmente. Los experimentos se realizaron paralelos a los trabajos de temporada de arroz, y los dueños del desmonte y otros vecinos circularon por allí observando las incidencias, o brindando sugerencias ocasionales en las visitas antropológicas a sus

domicilios. El intenso trabajo que demanda el cultivo principal resultaba un impedimento, muchas veces, para visitar el sector de campos de camellones.

Por esa misma razón, los trabajadores del huerto no fueron contratados entre la gente del lugar, como se había propuesto, sino de zonas alejadas, incluso donde no existían camellones.

Todo el producto del huerto fue entregado a la familia propietaria de los terrenos, con el fin de retribuir su participación y estimular su interés en continuar con este tipo de cultivos.

Como cuadro final, la realidad campesina nos confirmaba la evidencia de su heterogeneidad, la necesidad de conformar equipos y promover investigaciones interdisciplinarias, y la obligación de emprender caminos de trabajo cada vez más participativos con los sujetos involucrados en las acciones finales de la ciencia.

No todos los sectores que ocupan el espacio rural comparten las mismas actividades o forman parte de las cooperativas, y aún los que lo hacen no se encuentran en idénticas condiciones económicas,

sociales y de poder. Los proyectos generalmente atienden a una realidad parcial, y cada sector en particular, cada grupo familiar, reclama respuestas específicas a su situación histórica, social, cultural y a sus propias estrategias tradicionales de supervivencia.

2.1. El Proyecto Real Alto

En el caso del "Proyecto Real Alto", este se inició como parte de un programa de rescate arqueológico y medición del impacto económico-social, que causaría la instalación en la Península de Santa Elena, del "Complejo Hidrocarburo Industrial Jaime Roldós Aguilera", por parte de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE).

El proyecto recuperaba importantes investigaciones arqueológicas, anteriormente realizadas, que señalaban la larga y temprana ocupación del área por parte de poblaciones agroalfareras de tradición económica navegante y comercial. Esta tradición se constataba desde épocas de la sociedad Valdivia (5000 A.P.) hasta fechas muy recientes.

La evidencia de una fuerte conciencia étnica, respaldada por

la existencia de numerosas instituciones de carácter comunal, con propiedad colectiva de la tierra y organización política centrada en el Cabildo colonial, guió el trabajo antropológico y etnohistórico, que se fue articulando a la información arqueológica.

La investigación permitió poner en valor las estrategias seguidas por estos grupos étnicos en la recuperación y aprovechamiento del territorio productivo, e incluyó la promoción de "etnotecnologías" tanto de cultivos (albarradas y aprovechamiento de la bruma costera o "Camanchaca") como de producción manufacturera (cerámica, tejidos y orfebrería) todas de carácter prehispánico (Alvarez y Marcos, 1985MS; Alvarez, 1987).

El trabajo de campo se centró en cuatro Comunas que directamente iban a ser afectadas en sus territorios por la instalación del complejo industrial programado. La participación e interacción con la comunidad alcanzó grados muy altos, en virtud del mayor tiempo de convivencia y estadías más sostenidas en el lugar, así como por los previos y prolongados contactos que mantenían los arqueólogos. Los trabajos se iniciaron a partir de

1982 y continúan hasta la actualidad.

Mediante la articulación de las perspectivas arqueológica, antropológica y etnohistoria, se consiguió reconstruir el proceso que vivieron los grupos étnicos prehispánicos del área, hasta nuestros días, y poner en valor el grado de conciencia y los mecanismos de lucha, que permitieron la subsistencia de organizaciones indígenas de carácter comunal.

En el contexto de una sociedad nacional que caracteriza a la población del área como campesina, mestiza y aculturada, las investigaciones establecieron otros criterios de interpretación para la historia étnica. Esta nueva aproximación al fenómeno, podría ahora contrastarse con la visión que les adjudica ser grupos campesinos, con un bajo desarrollo de la conciencia social, de comportamientos individualistas y conformistas, y con un escaso nivel de participación en las organizaciones promovidas por los programas estatales para el sector rural (Strobosch, 1988).

La empresa contratista, además de la investigación de base ha financiado como parte del programa

ma de proyección social, la edición de la "Biblioteca de Arqueología Ecuatoriana" y la realización de dos filmes de difusión sobre la historia prehispánica de las poblaciones investigadas, y la importancia del rescate arqueológico para el país.

Pero en el orden de lo material, quizás el mayor aporte del proyecto consista en la construcción e instalación del "Complejo Cultural Real Alto", que incluye un Museo de Sitio, un edificio para investigaciones, un aula-teatro para actividades recreativas con las comunidades, y la reconstrucción de una vivienda etnográfica como espacio para un futuro taller de enseñanza artesanal.

La exposición del Museo se planteó como un medio idóneo para devolver a la comunidad parte de la información científica recuperada, y reforzar su forma de organización tradicional como principio de reafirmación de su identidad cultural. El reconocimiento que adquirió la historia oral como fuente fundamental para respaldar, en el orden de lo local, el marco explicativo de los procesos históricos, resultó otro mecanismo de revalorización étnica.

La transferencia de información pretende sistematizar el fenómeno del deterioro del medio ambiente, que llevó a convertir por razones de orden económico-social, una zona de bosque, rica en producción ganadera, en un área semi-desértica, improductiva y con un alto índice de migración. Por otro lado, hacia la administración contratista y a partir de las expectativas y las exigencias planteadas por las Comunas, la transferencia de información promovió una alternativa al desarrollo local, que asocia el manejo ecológico al sociocultural y que requiere la acción participante del Estado (Alvarez, 1984; 1985).

Como derivación de las investigaciones, se propuso y llevó a cabo un proyecto de tecnología alternativa, financiado por un programa de Unesco (ROSTALAC). Se trata del desarrollo en los predios del Museo de un huerto casero con cultígenos y árboles de tradición prehispánica, usando la técnica de riego con vasijas porosas. Dado que la zona está definida como semiárida, creemos que este sistema se presenta como una tecnología, aunque no autóctona, alternativa al uso racional del agua en la región.

Una hipótesis que se ha planteado al campo del desarrollo agrícola, es la de poner a prueba la posibilidad de captar el agua de la bruma costera, mediante módulos especiales que se han diseñado en otros proyectos de este tipo. Este segundo programa surge a raíz de haberse constatado arqueológicamente, que las poblaciones que habitaron los cerros de la región estaban aprovechando la garúa o bruma de la costa, mediante captadores naturales que formaban los árboles y líquenes del lugar (Marcos, 1986).

Los resultados globales de este conjunto de proyectos aún no han sido publicados en su totalidad, pero los informes de avance dan cuenta de la metodología y técnicas de que se valieron los investigadores para reconstruir el proceso integral del desenvolvimiento histórico del área (Kreid, 1987, 1988; Alvarez, 1988e, 1988d). En términos generales, para el área antropológica se adaptaron y desarrollaron el mismo tipo de instrumentos mencionados para el proyecto anterior, y en el área arqueológica, además, se incluyó la realización de un filme de difusión sobre la historia prehispánica de las poblaciones investigadas.

3. Los dos ejemplos

Hemos querido marcar con estos dos ejemplos, que la relación entre producción y por ende medio ambiente transformado, y sociedad, requiere de la investigación conjunta de varias disciplinas, que contribuyan con su esfuerzo mancomunado al desarrollo de los grupos rurales marginados. Este esfuerzo es doble porque no solo implica el quehacer científico especializado, sino también la participación integral de distintos enfoques profesionales, y de éstos con la comunidad a la que se pretende comprometer en el desarrollo.

Los programas de investigación del CEAA, en sus explicitaciones originales, no estipulaban derivar en una extensión social, sin embargo la misma perspectiva de diseño y el impulso de la realidad, facilitó y promovió prolongar sus alcances.

En el caso del proyecto "Tecnología Antigua", este priorizaba recuperar información de base sobre el desenvolvimiento de la sociedad prehispánica, y alcanzar el nivel de la experimentación agrícola. El trabajo disciplinario conjunto, sirvió para reforzar la necesidad de ampliar los niveles de

participación social, profundizar el conocimiento de una realidad heterogénea y con intereses contrapuestos, y crear vinculaciones más constantes entre el aparato científico universitario y los entes del Estado. No bastaba probar experimentalmente que los antiguos sistemas productivos podían utilizarse con éxito, había que conseguir una articulación interdisciplinaria, prestando atención a las formalidades de integrar el conocimiento científico resultante, al aplicado, en una práctica participativa que demostrara que el grupo adoptaba como propio el proyecto.

En el segundo caso, aunque las investigaciones nacieron a partir de un contrato puntual para mitigar el impacto que pudiera causar la implantación de un complejo petroquímico, han dado como resultado informaciones inéditas sobre el desenvolvimiento y carácter de la población local.

Aunque parece un caso excepcional para el medio, que en raras ocasiones promueve canales de investigación previos a la planificación estatal, resulta provechoso recuperar de esta experiencia, las posibilidades que una investigación integral puede brindar a la promoción de planes de cambio y

desarrollo. Una correcta caracterización de la realidad, atenúa los riesgos que puedan producirse en la resolución de los problemas sociales, y reafirma la necesidad de generar mecanismos de participación pública.

La ejecución del proyecto de medición del impacto enriqueció la teoría antropológica, generó nuevas investigaciones y devolvió información revalorizada a la comunidad de origen, promoviendo su difusión cultural. El mérito no solo corresponde a los investigadores, sino a la iniciativa y apertura innovadora que supieron tener los directivos de la empresa petrolera, estrechando los lazos con el campo de la investigación histórica.

Estos son caminos a construir en nuestras universidades, las que sin lugar a dudas, tienen la obligación de cumplir con el compromiso de generar ciencia al servicio de una sociedad dependiente, que ha sacrificado sus raíces históricas. Por tratarse de comunidades con un rico pasado cultural, que sostiene las bases mismas de su identidad y de muchas de sus concepciones, es necesario recuperarlo, ponerlo en valor y darle libertad de expresión en sus propios términos de desarrollo.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, Silvia
1985a Informe Preliminar Proyecto Tecnología Antigua, en: *Avances de Investigación # 1*. CEAA - ESPOL, Guayaquil, Ecuador.
- 1985b Interacción de la Antropología Sociocultural con la Arqueología, en: *Revista Tecnológica*. ESPOL. Guayaquil, Ecuador, Vol. 6 (1): 41-53.
- 1987 Resiembra de Camellones en la Cuenca del Guayas, en: *Gaceta Arqueológica Andina*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. INDEA. Lima, año IV (13): 29-31.
- 1988a Tecnología Prehispánica, naturaleza y organizaciones cooperativas en la Baja Cuenca del Guayas, Ed. ESPOL-AID. Guayaquil.
- 1988b Campos de Camellones: la naturaleza modificada a través de su historia en: *Revista Geográfica Militar*. Quito.
- 1988c Recuperación y defensa de territorio étnico en la costa ecuatoriana. El caso de la Antigua Comunidad Indígena de Chanduy, en la Península de Santa Elena, en: *Hombre y Ambiente*. Abya-Yala, Quito.
- 1988c Artesanías y tradición étnica en la Península de Santa Elena, en: *Revista del Cidap*, Cuenca, Ecuador.
- ALVAREZ, y MARCOS, Jorge
1985MS El uso de la bruma costera para incrementar la producción agrícola en las áreas semiáridas del litoral: el caso Manteño. Informe Arqueológico y Antropológico. Convenio UNESCO-CO-NACYT-ESPOL.
- BARSKY, Osvaldo
1985 *La Reforma Agraria Ecuatoriana*. Corporación Editora Nacional. Quito.
- BATE, Luis Felipe
1978 *Sociedad, formación económico-social y cultural*. Ed. de Cultura Popular. México.
- BUYS, Jozeff y MUSE, Michael.
1987 Arqueología de asentamientos asociados a los campos elevados de Peñón del Río, Guayas, Ecuador, en: *BAR International Series 359* (ii).
- CIDAP
1987 Informe Final (preliminar). Reunión técnica sobre "Tecnología de la producción artesanal, evolución y futuro", Cuenca, Ecuador.
- DOMINGUEZ, Victoria
1988 Análisis cerámico de la Cultura Milagro-Quevedo, en el sitio Peñón del Río. CEAA-ESPOL, Guayaquil, Ecuador (en prensa).
- De ZUTTER, Antón
1981 *Investigación participativa: una opción metodológica para la educación de adultos*. CREFAL. Patzcuaro (Michoacán). México.
- FALS BORDA, Orlando
s/d Problemas de la Sociología en crisis. *Revista Mexicana de Sociología*. Año XXI (4): 777.

KREID, Judith

1987 Prospección de sitios arqueológicos en el Proyecto Real Alto, en: *Avances de Investigación # 2*. CEAA-ESPOL, Guayaquil, Ecuador.

1988 Sondeo de sitios y excavación de una vivienda Valdivia VII en el Proyecto Real Alto, en: *Avances de Investigación # 3*. Guayaquil, Ecuador.

LEWIS, Oscar

1975 Controles y experimentos en el trabajo de campo, en: Llobera, J. (comp) *La Antropología como Ciencia*. Anagrama, Barcelona.

MARCOS, Jorge (ed)

1981 Proyecto Arqueológico y Etnobotánico "Peñón del Río". Informe preliminar y planteamiento de continuación. Escuela Técnica de Arqueología (EDA). ESPOL. Guayaquil.

1987 Los campos elevados de la Cuenca del Guayas, Ecuador: El proyecto Peñón del Río, en: *BAR International Series 359 (ii)*.

MUSE, Michael y QUINTERO, F.

1987 Experimentos de reactivación de campos elevados, en Peñón del Río, Guayas, Ecuador, en: *BAR*

International Series 359 (ii).

MARTINEZ, Valentina

1987 Campos elevados al norte del sitio arqueológico Peñón del Río, Guayas, Ecuador, en: *BAR International Series 359 (ii)*.

ROJAS SORIANO, Raúl

1981 *Guía para realizar investigaciones sociales*. Textos Universitarios. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RODRIGUEZ BRANDÃO, Carlos

1984 A participação da pesquisa no trabalho popular, en: *Repensando a pesquisa participante*. Ed. Brasiliense s.a. São Paulo, Brasil.

STROBOSCH, Peter

1988 Participación campesina y conciencia social en áreas comunales del Ecuador, en: *Desarrollo Agrícola y Participación Campesina*. Naciones Unidas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Cap. III, pp. 177-200. Santiago de Chile.

ZEDEÑO, Nieves

1988 Análisis de la Cerámica Chorrea del sitio Peñón del Río. CEAA-ESPOL. Guayaquil, Ecuador (en prensa).

*Isa Maia**

**PARTICIPACION DE
LOS ARTESANOS EN
LA PREPARACION Y
EJECUCION DE
PROGRAMAS DE
DESARROLLO DE
RECURSOS HUMA-
NOS: CURSOS DE
ARTESANIAS. EXPE-
RIENCIA DEL BRA-
SIL**

* Especialista en arte popular. Ex-Coordinadora del Programa de Desarrollo de Artesanías del Ministerio del Trabajo del Brasil.

Hace diez o quince años era costumbre considerar la formación profesional como un tema especial relacionado en parte con la mano de obra y en parte con sectores concretos de la expansión industrial. Hoy, el nuevo concepto del desarrollo de los recursos humanos destaca la necesidad de que cada individuo tenga la posibilidad de desarrollar las aptitudes profesionales, teniendo en cuenta las posibilidades de empleo y de permitirle hacer uso de sus capacidades como mejor convenga a sus intereses y a los de la comunidad. La formación es, pues, un proceso que continúa durante toda la vida profesional de una persona, conforme sus necesidades individuales y de miembro de la comunidad.- Recomendacio-

nes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Debe admitirse que el desarrollo de los recursos humanos suele tratar de conseguir un equilibrio entre las zonas rurales y urbanas y que, al formular programas de aplicación, hay que presentar particular atención a las personas y a los grupos de población que, por una discriminación inicial en la vida, una instrucción insuficiente y otras razones, no pudieron aprovechar plenamente las oportunidades que habrían tenido de otro modo.

En la mayor parte de los países, los sistemas de formación solo llegan a una parte de la población joven y en general solo satisfacen, en proporción aún menor, las necesidades de la población adulta.

La formación debe favorecer la adaptación profesional y tener presente las necesidades de la comunidad. Se tiende cada vez más, por ejemplo, a combinar la enseñanza en una escuela o centro con la formación profesional, práctica.

Debe hacerse amplio uso de los métodos de participación, en varios niveles: planificación, discusiones en grupos o seminarios, trabajos de campo, etc. Se tiene

conciencia que la utilización de métodos de este tipo no eliminan la necesidad de contactos personales e identificación, entre el instructor y el educando.

Ninguna recomendación de la OIT sobre desarrollo de los recursos humanos trata específicamente de la artesanía tradicional. Las ocupaciones dentro de las diferentes ramas de la artesanía, tienen ciertas características que justifican la adopción de medidas especiales. En algunos países la formación en oficios tradicionales se organiza por etapas: aprendizaje o formación inicial para ser oficial, y formación complementaria para quienes desean ser maestros artesanos. Los sistemas de este tipo provienen, por supuesto, del sistema gremial tradicional, pero se han perfeccionado para ajustarse a las circunstancias actuales. No siempre hay normas rígidas para la evaluación de los resultados alcanzados. Muchos países han creado centros de artesanías; así, la formación se combina con la organización del trabajo, introducción de técnicas, medidas financieras y otros. En algunos casos la formación se centra en el perfeccionamiento técnico y/o ampliación de los conocimientos teóricos y prácticos.

En nuestro caso, en 1975, el Ministerio de Trabajo empezó estudios para organizar un experimento de promoción de cursos artesanales. El primer paso consistió en reunir artesanos y especialistas en el asunto, para fijar las directrices y discutir el contenido y otras consideraciones sobre el programa. Se formaron varios grupos de artesanos de diferentes ramas y áreas, con el apoyo y asesoramiento de la "Associação Brasileira de Artesãos". Con estos grupos se procedió a un análisis de las varias ocupaciones, haciendo un examen de cada tipo de trabajo para permitir una especificación de las etapas, funciones y tareas, insumos, productos finales, entre otros puntos. Luego se eligió los asuntos comunes a todas las ramas y a todos los cursos, los aspectos específicos y/o regionales.

Basados en este análisis, se establecieron las normas de trabajo.

Consideramos que la actividad debe estar integrada al contexto de la comunidad. Por tanto, los cursos serían promovidos, prioritariamente, en áreas artesanales donde son pocas las oportunidades de empleo, con el fin de aprovechar la mano de obra ociosa, desarrollar la

artesanía de la región, fijar al hombre en su habitat. En general, en zonas rurales, la artesanía es producida en los períodos en que maduran los frutos, cuando el trabajador de campo permanece desocupado. Así, la promoción de cursos en estas épocas tendría resultados sociales de mayor amplitud: no solo el hombre y la mujer en su comunidad ejecutarían una ocupación con la posibilidad de complementar su salario, sino que los jóvenes y los niños estarían motivados para una actividad productiva y no se quedarán sin nada que hacer, en un proceso de marginalización.

Otro asunto que constituyó objeto de preocupación fue el instructor. Se concluyó que debía ser de la comunidad, escogido entre los artesanos de mayor conocimiento y debidamente asesorado para cumplir la misión de transmitir su arte a otras personas.

Con estas consideraciones fueron elaborados los guiones metodológicos; hubo nuevas reuniones con las instituciones encargadas de la promoción de cursos, con el fin de hacer las adaptaciones regionales y/o locales necesarias; se entrenó, en cada Estado, a las personas indicadas para la coordina-

ción de los proyectos. Fueron también seleccionados los lugares para empezar el experimento, con el propósito de posibilitar una constante verificación y evaluación de la validez de los resultados.

Los asuntos estudiados preliminarmente, fueron progresivamente adaptados a la práctica en la medida de lo necesario. Los experimentos, por ejemplo, tuvieron que ser más amplios, incorporados a la promoción de ferias y otras formas de comercialización artesanal, para garantizar la venta de productos hechos en el proceso de aprendizaje y la consecuente promoción de la artesanía y del artesano.

Con esta fundamentación, los cursos programados se clasificaron en dos grandes grupos:

- 1 los cursos de aprendices o de formación de artesanos;
2. los de perfeccionamiento de artesanos.

El primero comprende dos etapas:

- de superación de conocimientos, que consiste en el aprendizaje básico;

- de producción, cuando se desarrolla la capacidad creativa del artesano.

Los cursos de perfeccionamiento tienen la finalidad de atender las deficiencias técnicas, respetando los estilos individuales y los patrones comunitarios.

Para los artesanos se desarrolla también una asistencia técnica, individual o en grupos, por ramas. Por ejemplo, hay artesanos que pierden gran parte de su producción de cerámica porque desconocen la técnica de hornear. En este caso, la asistencia técnica consiste en indicar los errores de procedimiento y las formas más sencillas de cambiarlos para obtener mejores productos, sin dañarlos. Al mismo tiempo, es hecha una evaluación del proceso de manipulación de los insumos para verificar si no hay algún factor determinante de la pérdida de las piezas, y se hace la corrección correspondiente. La asistencia técnica es siempre hecha por un artesano de la comunidad que tenga mayor conocimiento.

Con estos experimentos se logró una mejoría de las condiciones de vida de los artesanos y sus familias; alcanzó un lugar destaca-

do la artesanía tradicional brasileña y motivó la creación de un Programa Nacional de Desarrollo de Artesanías, coordinado por el Minis-

terio del Trabajo y la participación de otros Ministerios y entidades del sector.

*Hernán Jaramillo Cisneros**

LA SOMBRERERIA TRADICIONAL EN ILUMAN

* Director del Departamento de Artesanías del Instituto Otavaleño de Antropología.

Introducción

A lo largo de la región interandina del Ecuador habitan diversos grupos indígenas, los cuales pueden ser identificados por ciertas peculiaridades en las prendas de su indumentaria: colores y tamaños de los ponchos, estilo del pantalón, formas de los sombreros, lo mismo que por la costumbre de llevar el cabello —corto o largo— en los hombres; por el uso de **anacos**, faldas, **centros o polleras**, por los bordados, sombreros, tocados y otros distintivos, en el caso de las mujeres.

El sombrero, asunto que trataremos en el presente artículo, tiene diversidad de formas y tamaños

en la zona mencionada; mientras en ciertos lugares se ha impuesto el uso de sombreros de fieltro suave, en otros se conserva el sombrero duro, elaborado mediante el tradicional proceso artesanal de fieltro de la lana.

La función principal del sombrero es proteger la cabeza de los rayos solares aunque, también, se ha convertido en prenda decorativa y parte de la indumentaria habitual de indígenas y campesinos. En la Sierra, principalmente en las provincias de Cañar y Azuay, se observa el uso del sombrero de paja toquilla (*Carludovica palmata*) entre campesinos mestizos y las llamadas cholos cuencanas, mientras en el resto de la región serrana los grupos indígenas usan sombreros de paño de producción industrial o el elaborado artesanalmente; este último lo usan hombres y mujeres con su indumentaria del diario en Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar y Cañar, o solo en ocasiones especiales, principalmente en festividades religiosas, como sucede en Natabuela (Imbabura), Salasaca (Tungurahua) y Saraguro (Loja).



Gráfico N° 1 De "El Valle del Amanecer"

En la Relación Anónima de 1573 (1965, III: 225), se enumera una serie de oficios practicados en la jurisdicción de Quito, entre los que está la confección de sombreros. Sobre el uso de esta prenda se dice que "los caciques y principales y anaconas usan sombreros, y otros pillos: son poco más gordos que el dedo pulgar, redondos, que abrazan la cabeza; son de lana de colores labrados a manera de alfombra, porque son velludos". El pillo era una "especie de gorra usada por algunas parcialidades indígenas antes de la conquista y aún después" (Grijalva, 1988: 296).

Varios autores se refieren a los obrajes coloniales como sitios

de manufactura exclusiva de tejidos de lana y algodón, aunque en verdad esas factorías producían una diversidad de artículos: gruesos sombreros de lana para los soldados; mechas e hilos de algodón para los arcabuces; alpargatas, sogas y costales de cabuya; pólvora; cordobanes, baquetas y pergaminos de cuero. Estos trabajos se instituyeron en los primeros años de la Colonia, pues vemos que en 1585 existía en Latacunga un obraje de sombreros (Pérez, 1947: 172, 177). Con anterioridad, en 1576, según la Relación de Pedro de Valverde y Juan Rodríguez (1965, III: 178), se sabe que en Quito había dos obrajes de sombreros. El padre José María Vargas (1977: 224), transcribe un documento que habla de la producción de esos obrajes "en que se hacen sombreros y no otra cosa que se hacen cada año más de cuatro mil que los gastan los naturales..."

La producción textil de las colonias americanas no pudo competir con la indumentaria europea, porque la política metropolitana no propendió a su desarrollo, sino más bien trató de sofocarla. Las fábricas de sombreros, extendidas por todas las colonias de América, aunque en menor número que los obrajes de paños, fueron numero-

sas y muy importantes, ya que producían artículos de calidad comparable a la de los europeos. En el siglo XVII gozaban de renombre los sombreros de Quito, los cuales se vendían principalmente en Lima y otras partes del Virreinato del Perú. En el siglo XVIII, por la competencia con países europeos de gran capacidad industrial, decaen los obrajes americanos, aunque subsisten los de sombreros que alcanzan una prosperidad excepcional (Silva Santisteban, 1964: 11, 34).

A fines del siglo XVIII se da una contracción económica que afecta a todas las actividades industriales de Quito, por lo que se cierran establecimientos de producción y venta de tejidos y de sombreros, pues de las 38 sombrererías registradas solo permanecían abiertas cuatro, según se ve en el padrón de las alcabalas de 1768-1775 (Ortiz de la Tabla, 1977: 533).

En un documento de 1761, el Oidor de la Audiencia Juan Romualdo Navarro (1984: 155-165) sugiere una serie de medidas para sacar a la ciudad y provincia de Quito de la miseria en que se encuentra. Para esto, aconseja "se forme en Quito una **Compañía Real**, siendo su fondo el vender

por su dirección toda la manufactura fuera de ellas, sin que ningún otro la pueda sacar para que de esta suerte se les de a la debida estimación y se consigan las debidas ganancias". Entre las medidas propuestas está la creación de "un obraje muy espacioso donde haya toda clase de manufacturas, en el cual se vayan recogiendo por sentencia de los jueces, los ociosos y malhechores y se les haga trabajar forzosamente". Aquí, se ha de "recibir precisamente las manufacturas al precio más alto, distinguiéndose primera, segunda y tercera suerte; verbigracia... los sombreros a 8 a 10 y a 12 pesos docena, sobre lo cual se hará por la diputación un arreglamento de calidad, ley, color y precio". Sobre la comercialización se dice: "Respecto a carecer por ahora de noticias prudentes de el número de bayetas, licnzos, jergas, sombreros y paños que salen para Barbacoas, Popayán y Santa Fe, es preciso valemos de la voz común que afirma es de igual importancia de la que sale a Lima".

En 1833, "el viajero universal" (1960: 266) describe la indumentaria utilizada por los indios de Quito; se refiere al uso del sombrero "de los que fabrican allí".

Diversos estudios del presente siglo, al tratar de la indumentaria indígena, mencionan al sombrero de producción artesanal. Así, Costales Samaniego (1960: 330) dice que "en los cantones Pedro Moncayo y Cayambe... el sombrero, tanto del hombre como de la mujer, es de paño endurecido grande, de copa redonda y con la falda levantada en todo su contorno". Buitrón (1974: 40), advierte que en Otavalo "...entre los hombres lo único que ha cambiado en considerable porcentaje es el sombrero. El sombrero de paño suave, pequeño, liviano, de colores usados por los no-indios ha reemplazado casi por completo entre los jóvenes indios al sombrero de fieltro duro, grande, pesado, blanco o café canela que todavía es el distintivo de casi todos los indios de edad más avanzada".

En la presente época, el sombrero utilizado por los hombres indígenas del área de Otavalo es de fieltro suave, de producción industrial y de diversos colores; entre los jóvenes se observa la tendencia cada vez más extendida de llevar la cabeza descubierta. Las mujeres indígenas no usan sombrero, pues se cubren la cabeza con una fachalina o hacen un tocado con esa misma prenda; las mujeres

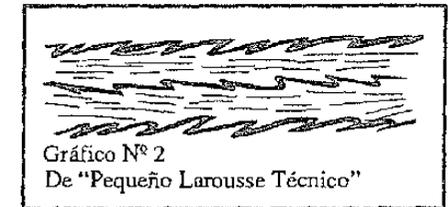
jóvenes, al igual que los varones llevan la cabeza descubierta. Solo en forma ocasional se puede ver a hombres y mujeres, de edad avanzada, cubiertos con sombreros duros, hechos mediante el tradicional proceso artesanal; son, generalmente personas de otras jurisdicciones cantonales que acuden a la feria semanal de Otavalo.

Los fieltros

La fabricación de fieltros se inició, posiblemente, en Asia; en Europa se conoció la técnica en época posterior a las Cruzadas. El conocimiento fue trasplantado a América por los españoles, al introducir las ovejas y la tecnología para trabajar la lana en este continente.

Para hacer fieltros se aprovecha una de las características que posee la fibra de lana: su superficie escamosa. Cuando la lana es sometida a una presión conveniente o si se bate, las escamas de cada fibra se imbrican con las de las fibras contiguas y forma con ellas una especie de paño de hebras irregularmente cruzadas y superpuestas. Otras fibras de origen animal son más lisas y difíciles de fieltrear, para lo cual hay que crear condiciones especiales, como el

trabajar en una temperatura determinada y en un medio húmedo, o con la presencia de adyuvantes, como las emulsiones ligeramente ácidas o alcalinas. Se hace fieltros con pelos de conejos, con lo que se obtiene paños más finos que con la lana.



El poder fieltrante de la lana depende de la longitud, finura, escamosidad y ondulación de la fibra. En general, cuanto más finas y ensortijadas sean las lanas, mayor será su poder fieltrante.

El fieltro es una estructura fibrosa perteneciente al grupo de las telas no tejidas, las cuales son láminas de fibras enmarañadas o enlazadas, sin el paso de éstas por el proceso clásico de hilatura y de tejido u otra manipulación del hilo.

El oficio de hacer sombreros, mediante el proceso tradicional de fieltrear la lana, se ha practicado por mucho tiempo en la parroquia Ilumán, perteneciente al cantón Otavalo, y en el barrio San Juan Calle, en el área urbana de la

capital provincial de Imbabura, la ciudad de Ibarra.

De Ilumán hay referencias sobre esta especialización, aunque todas corresponden al presente siglo. En la "Monografía del cantón de Otavalo" del padre Herrera (1909: 292), se dice que "en la parroquia de San Juan de Ilumán se fabrican sombreros de lana". Liborio Madera (1918: 40), manifiesta que "los habitantes de Ilumán fabrican los renombrados sombreros de lana que tan buena aceptación tienen en todas las poblaciones del contorno". Alejandro Andrade Coello (1919:17-18) proporciona mayores datos sobre este tema: "En Ilumán se dedican todos a la confección de sombreros de lana, de caprichosas formas y estilo moderno. Con piedrecitas y mazos van apelmazando la fibra, dándole lustre y moldeándole: es un trabajo primitivo, pero muy curioso. Sorprende que con tan rudimentario proceder obtengan tan brillante resultado y en ingentes cantidades. Este pueblecito inmediato a Otavalo, no solo surte a todo el cantón, sino que abastece a lejanos mercados". Un autor anónimo (1928: 60) asegura que "la sombrerería ha alcanzado mucho desarrollo. Se ha llegado a imitar hábilmente el sombrero extranjero. En Otavalo

(la fábrica) 'La industrial' y en Ilumán se impusieron, no ha muchos años, con esta prenda en varias secciones del país".



Gráfico Nº 3 De "El Valle del Amanecer"

De una investigación realizada en 1946 por Buitrón y Collier (1971: 64-65), se conoce que "hombres y mujeres usan sombreros de fieltro, que es una parte muy valiosa del vestuario. El sombrero del indio puede ser típico, de fieltro duro y pesado, con copa redonda o ligeramente cónica y de alas anchas y curvadas, pintado de blanco con almidón o rojo con polvo de ladrillo. O también puede ser un sombrero de suave fieltro europeo. El estilo de los sombreros varía poco de una comunidad a otra.

En las comunidades cercanas a los pueblos, el sombrero de fieltro europeo empieza a predominar entre los hombres jóvenes. Las mujeres siempre usan el de fieltro duro y pesado".

Un informe del Instituto Nacional de Previsión (1953: 173-178) ofrece importante información acerca de la sombrerería de Ilumán, ocupación que se dice "es tan antigua como el pueblo". Para junio de 1951, según dicho informe, había 28 familias indígenas y mestizas trabajando en la confección de sombreros de lana, en tanto que en julio de 1952 se registra a 30 familias dedicadas a esta actividad, "que los mestizos aprendieron a los indios y la perfeccionaron un tanto; acondicionaron hornos e introdujeron el uso del cintillo. De todas maneras, los sombreros de trabajo mestizo son más dóciles a la horma y a la compostura, en tanto que el trabajado por los indios es duro y pesado". Se agrega que "los que trabajan sombreros lo hacen todo el año, a excepción de los períodos correspondientes a labores agrícolas (siembras, cosechas y cultivos)". Sobre la materia prima utilizada, el indígena "escoge, con amplios conocimientos en la materia, la lana denominada 'cuajadora', que es la más ordinaria y de fi-

bras bastante largas y resistentes", mientras "en el centro poblado, el mestizo hábil trabaja sombreros muy finos de lana de conejo".

El trabajo en Ilumán

Ilumán está ubicada a 7 km. al nor-orienté de la cabecera cantonal. El pueblo, donde habitan mestizos e indígenas, tiene un aspecto desolado y pobre; en esta época, a lo largo de la calle principal, se encuentran siete talleres de sombreros mestizos, quienes compran los fieltros elaborados industrialmente, les dan la forma adecuada en una horma de madera, realizan el acabado de los sombreros y los llevan a vender en el mercado artesanal de Otavalo. Hay, en la misma jurisdicción, cinco familias indígenas que manufacturan sombreros, para sus clientes de Natabuela y para la venta a turistas en la feria de Otavalo.

Este oficio, que los indígenas casi lo tenían olvidado, nuevamente ha cobrado importancia porque hay demanda de los sombreros tradicionales, ya no para su uso en Otavalo, sino para la línea de vestimenta de muñecos con indumentaria típica; para esto, confeccionan sombreros de tamaño pequeño. Ocasionalmente se trabaja para los in-

dígenas de mayor edad de la parroquia Natabuela, quienes todavía usan el sombrero de copa alta y alas muy anchas.

A continuación describiremos el proceso de manufactura de un sombrero, como actualmente lo hacen los artesanos indígenas de Ilumán. Creemos que el proceso no ha cambiado en muchísimo tiempo, posiblemente desde que alguien aprendió este oficio. Es de anotar que de los cinco artesanos sombrereros en Ilumán, cuatro pertenecen a la misma familia, en la cual el oficio se ha ido transmitiendo de una generación a otra, desde mucho tiempo atrás.

Los sombrereros compran su materia prima en Otavalo, seleccionan la lana denominada por ellos "de cuajar", esto es, la que se fieltro con mayor facilidad. Evitan la adquisición de lana merina, pues esta solo sirve para el oficio textil: para hacer hilos y tejer.

El proceso comienza con el lavado de la lana con agua a temperatura alta, sin que alcance la ebullición; luego se hace un segundo lavado, en agua fría, generalmente en una acequia, hasta que el material quede bien limpio. A seguir, se seca la lana al sol. Luego

intervienen mujeres y niños en una operación llamada "pelar", en la cual de forma manual se separan pequeños haces de fibras; en el caso de que el material no estuviera muy limpio, por la presencia de tierra y otras impurezas, se lo golpea con una varita delgada y resistente, con lo cual se consigue que la lana adquiera cierto volumen y se separen las materias extrañas.

El siguiente paso es "tizar" la lana, esto significa que se continúa con el proceso de apertura de los haces de fibra, se separa la de color, dejando únicamente la blanca, y se retiran las materias vegetales e impurezas adheridas al material.

De inmediato se procede a paralelizar las fibras, con la ayuda de cardas manuales, formadas éstas por pequeñas tablas rectangulares, provistas de mangos y recubiertas en un lado por una guarnición de puntas metálicas. La acción de las púas, cuando actúan en sentido contrario unas de otras, permite separar las fibras casi individualmente.

Las fibras cardadas se cortan de unos 4 cm. de largo y se llevan a una mesa hecha con carrizos y cubierta con una tela. En este mo-

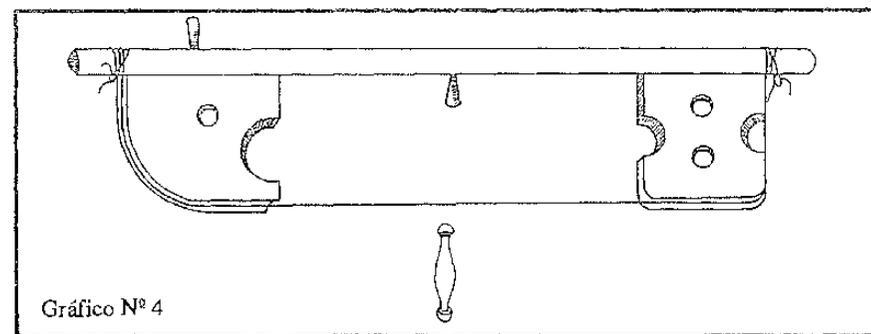
mento hay que tener listas las medianas, las cuales son telas de algodón en forma parecida a un trapecio isósceles, cuyas medidas varían según el tamaño del sombrero a elaborar; hay que proveerse, también, de cordones delgados, de unos 2 m. de largo.

Sujeto a una viga del techo se encuentra un arco de unos 2 m. de largo, en el cual está tensada una cuerda hecha de piel de oveja, de unos 5 mm. de diámetro. Con una manija de madera se hace vibrar la cuerda sobre la lana, la cual va pasando de un lado a otro de dicha cuerda, completamente suelta. Con este material se forma, manualmente, una hoja del sombrero, el cual se compone de dos hojas. Mientras el material se encuentra en este estado se denomina hoja tierna. Entre las dos hojas se coloca una mediana, teniendo el cuidado de dejar libres los extremos de la hoja, para que se unan con el fieltro.

En ese momento la mujer del sombrero debe tener caliente una hornilla, donde está colocada una plancha de bronce, cóncava y redonda, de unos 60 cm. de diámetro. Junto a la plancha hay que tener un recipiente con agua fría para producir vapor. Sobre la plancha caliente se coloca la hoja, la cual se "endura" por la acción del vapor y de los golpes que se le dan con la mano.

Se coloca el paño tierno sobre una tela de cañamazo, la cual se la dobla, conservando siempre la forma del sombrero. Hay que tener mucho cuidado en esta fase del proceso, pues la mediana debe permanecer en el debido sitio, entre las dos hojas. Luego se dobla el cañamazo y la hoja, para formar un paquete trapezoidal, el cual se lo sujeta con los cordones, en tres partes.

Sobre la plancha caliente se vierte agua para conseguir vapor.



Allí se pone este paquete y se lo golpea con la mano. En este momento se puede trabajar con tres paquetes, lo que significa que se puede hacer tres sombreros al mismo tiempo. Pasados unos 10 minutos se abren los paquetes, se examina a contraluz el estado del fieltro y en los lugares donde hace falta lana se aumenta, a fin de que la tela sea homogénea. Se vuelve a cerrar los paquetes, tomando en cuenta que la mediana cambie de lugar en el fieltro para que, posteriormente, no queden bordes en el sombrero.

Pasada una hora y media de golpear el fieltro, de abrir y cerrar los paquetes, de agregar más lana en los sitios donde hace falta, de cambiar de posición la mediana, se agrega una cantidad de resina, molida y cernida, para hacer un sombrero duro, mientras que para los sombreros de paño suave no hay necesidad de agregar este material, que por no encontrarse más en el mercado resulta difícil identificar su composición y procedencia.

El trabajo continúa en la misma forma siendo necesario observar el fieltro a contraluz cada vez que se abre el paquete, para ver si en algún sitio hace falta agregar lana, pues es necesario que

el "capacho salga duro". Este proceso dura prácticamente todo el día.

En este momento se puede teñir el sombrero o se lo deja en blanco. Si se desea que el sombrero sea de color café se lo tinte con la corteza de cuatro pares del fruto del nogal (*Juglans neotropica* Diels.), para conseguir un tono bajo.

Una vez seco el sombrero se hace el *enfurtido*, término que define la parte final del proceso de fieltro; se coloca el capacho en el interior de una olla con agua en ebullición, para que encoja el paño. Esta parte del proceso dura unas dos horas. Luego se pone el capacho en una horma de madera, la cual varía según el tamaño de la cabeza. Se corta la falda del sombrero y se le da la forma definitiva.

Una vez seco el fieltro se lo pule con la ayuda de una piedra pómez para que quede listo y se le pone harina de maíz para conseguir una tonalidad muy blanca. En el caso del sombrero de color café, una vez pulido, se le frota con ocre, el cual es un óxido de hierro, que ha sido molido finamente sobre una piedra y mezclado con grasa de cerdo. Al final, cuando el

sombrero está terminado se hace un cordón que se coloca alrededor de la copa; es azul el de los indígenas de Otavalo y de color rosado, con borlas, para los de Natabuela.

La sombrerería, en la forma descrita, no ha cambiado en muchísimos años en Ilumán; los gustos de los usuarios ya no son iguales a los de tiempos pasados y eso ha afectado a esta ocupación artesanal. Pero por lo que se observa, las mujeres indígenas de la mayoría de comunidades de Imbabura ya no usa sombrero, los hombres llevan el de estilo europeo y es creciente el número de jóvenes que ya no lo utilizan; el oficio, por tanto, desaparecerá en el futuro y serán los ejemplares que se exhiben en los museos etnográficos los que nos recuerdan de una ocupación que tuvieron nuestros mayores.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE COELLO, Alejandro
1919 *Hacia Imbabura: impresiones de un viaje anotadas al vuelo*. s.o.d.

ANONIMO
1928 "Artes e industrias populares". En: *Imbabura*, Órgano de la Liga "Vasconcelos", Año II, Nº 3 y 4, Otavalo.

ANONIMO DE QUITO
1965 "La ciudad de Sant Francisco del Quito". En: *Relaciones Geográficas de Indias*, Tomo III, Marcos Jiménez de la Espada (Compilador), Ediciones Atlas, Madrid.

BUITRON, Aníbal
1974 *Investigaciones sociales en Otavalo*. Colección de Autores y/o temas otavaleños, Serie: Antropología, Vol. 1, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

BUITRON, Aníbal y John COLLIER, Jr.
1971 *El valle del amanecer*. Primera edición en español, Publicaciones del Instituto Otavaleño de Antropología, Quito.

CASA AUTA, Francisco
1969 *Diccionario de la industria textil*. Editorial Labor, S.A., Barcelona.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo
1960 *Karapungo*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Plan Piloto del Ecuador, México.

EL VIAJERO UNIVERSAL
1960 En: *El Ecuador visto por los extranjeros*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Ed. Cajica Jr. Puebla.

GALIANA MINGOT, Tomás de
1978 *Pequeño Larousse Técnico*. Ediciones Larousse, México.

GRIJALVA, Carlos Emilio
1988 *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi*. Edic. del Banco Central del Ecuador, Quito.

HERRERA, Amable

1909 Monografía del cantón de Otavalo. Tipografía Salesiana, Quito.

INSTITUTO NACIONAL DE PREVISION

1953 Humán: una comunidad indígena aculturada. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Informe N° 3, Quito.

MADERA, E. Liborio

1918 Nociones de Geografía de la provincia de Imbabura. Segunda Edición, Tipografía "El Comercio", Ibarra.

NAVARRO, Juan Romualdo

1984 "Idea del Reino de Quito". En: La economía colonial: Relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito, Manuel Miño Grijalva (Introducción y selección), Corporación Editora Nacional, Quito.

ORTIZ DE LA TABLA, Javier

1977 "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio". En:

Revista de Indias, N° 149-150, Madrid.

PEREZ, Aquiles R.

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

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

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

VALVERDE, Pedro de y Juan RODRIGUEZ

1965 "Relación de la provincia de Quito y distrito de su Audiencia, por los oficiales de la Real Hacienda...: 1576". En: Relaciones Geográficas de Indias, Tomo III, Marcos Jiménez de la Espada (Compilador), Ediciones Atlas, Madrid.

VARGAS, José María

1977 Historia del Ecuador: siglo XVI. Edic. de la Universidad Católica, Quito.

César Vázquez Fuller

LLAMAS Y ALPACAS EN LA PREHISTORIA ECUATORIANA

Los pueblos de América, desde los tiempos más remotos, han sentido una especial predilección por las piedras que ostentaban vívidos colores o participaban de alguna singularidad, para utilizarlas como adornos y amuletos.

Las sociedades andinas de la prehistoria tenían un género de pequeños objetos sagrados, de variadas formas, tamaños y colores que desempeñaban un rol preponderante de su vida cotidiana. Eran materia de profunda veneración y culto privado, les propiciaban y ofrecían sacrificios.

El hallazgo en la región de Otavalo de cuatro pequeñas figurillas de piedra, representando lla-

mas y alpacas, confirma plenamente la existencia de prácticas esotéricas relacionadas con los poderes activos y fecundantes de los conopas.

Los hallazgos

Fig. 1. Pequeña figurita de roca altamente silicosa, de color oscuro, representando una alpaca. Fue adquirida en compra al indígena Alberto Saransig, en Otavalo, quien nos informa haber sido transmitida de generación en generación, esto es de padres a hijos, desde tiempos inmemoriales. Le fue muy doloroso el desprenderse de esta verdadera joya de arte prehistórico. Supo explicarnos claramente sobre su importancia y poderes sobrenaturales.

Fig. 2. Esta diminuta cabeza y cuello de llama, de ortoclasa, de color amarillo claro, que la hace a la vez bella e interesante, fue hallada en el curso de las excavaciones realizadas para la cimentación del edificio del mercado Copacabana de la ciudad de Otavalo, a la profundidad de un metro.

Fig. 3. La reja de un arado primitivo dejó al descubierto esta pequeña pieza consistente en la cabeza y el cuello de una llama. Pro-

cede de la parcialidad de Agato, parroquia El Jordán, Otavalo. Se ha utilizado un trozo de olivino para su elaboración.

Fig. 4. Fragmento de un pequeño recipiente de serpentina, representando posiblemente una alpaca. Se encontró en el primer nivel natural de una excavación estratigráfica realizada en un sitio de deshechos, a la profundidad de 30 centímetros, en terreno vegetal, sector Montserrat, Otavalo.

Descripción de los ejemplares

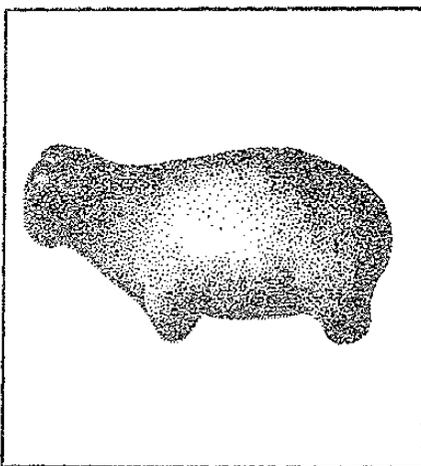


Fig. 1. Hermosa figurita de roca silicosa. El artista ha dirigido todos sus esfuerzos para representar, con toda exactitud, una alpaca (lama pacos). Las características son inconfundibles, abundante pelo, cabeza pequeña, ojos grandes,

abultados, cuello musculoso y corto, perfil concavilíneo, cola corta y pegada al cuerpo. Las patas están representadas con muñones. Las ubres están figuradas mediante cuatro tetas, que identifican su sexo femenino. La pieza mide 47 mm de largo, 31 mm de alto total y 17 mm de espesor.

La alpaca ha sido muy apreciada en todos los tiempos para la fabricación de tejidos. Su pelo es fino, recto y elástico, las hebras son largas, miden hasta 30 cms. y su diámetro es de 20 a 26 micrones. Viven y prosperan en las regiones frías, a una altura de 4.000 y 5.000 metros. No es utilizada como animal de trabajo.

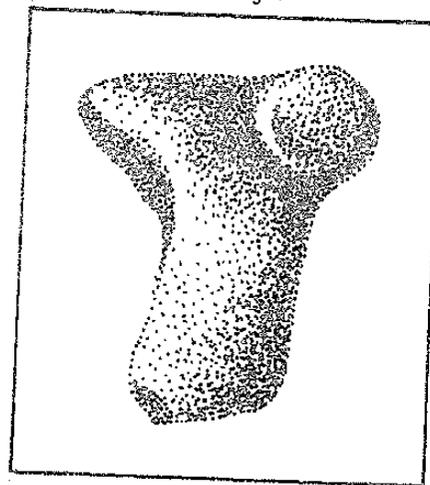


Fig. 2. Esta pieza consiste únicamente de cabeza y cuello de una llama (lama glama), cuyas ca-

racterísticas han sido realizadas con mucha exactitud. Guarda una estrecha similitud con otros objetos encontrados en el país, por lo cual podemos deducir que el ejemplar está completo y que la forma dada es intencional, para utilizarla como percutor o direccional de estófica, tiradera o atlatle.

Mide 26 mm de alto máximo. La cabeza tiene 22 mm de largo y 11 mm de ancho.

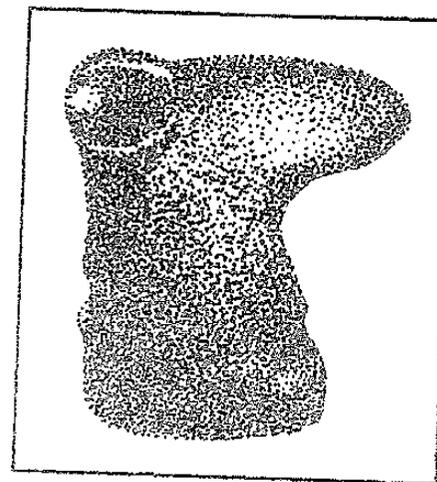


Fig. 3. Este ejemplar es idéntico al anteriormente descrito. Difiere únicamente en el color y material empleado.

En la parte inferior del cuello o base de este percutor, esto es en la parte anterior y posterior se han hecho salientes o muñones para poder sujetarlo a la estófica me-

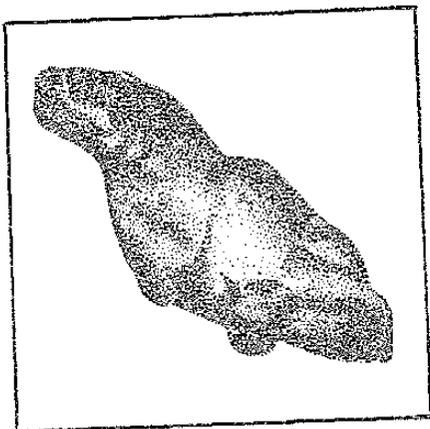
diante una delgada cuerda. Además, sobre estos muñones se han realizado cortes para representar los característicos pliegues de las llamas.

Mide 26 mm de alto total, 18 mm de largo y 10 mm de ancho en la cabeza.

La llama ha sido domesticada desde tiempos inmemoriales. Vive en los Andes ecuatoriales a más de 3.000 m. de altura, en la región de los páramos. Tiene pescuezo largo, cabeza pequeña, ojos grandes y redondos, orejas paradas cuando camina, caen cuando se acuesta, la cola es corta y provista de pelo como todo el cuerpo, la cabeza es más alargada que la de la alpaca, el pelo es medianamente largo, de 20 a 25 cm. y de medio grosor.

Es insustituible como animal de transporte, lleva normalmente de 30 a 35 kilogramos de carga. Es un animal de pie muy seguro y suave. El pelo es utilizado para abrigos y su carne comestible, puede vivir hasta 30 ó 40 años.

Fig. 4. Esta pieza ha sido fragmentada en su parte media. Se conserva tan solo la cabeza, el cuello y parte del cuerpo con las patas



delanteras. A juzgar por las características que presenta el ejemplar, podemos creer se trata de una alpaca.

En la parte que corresponde al lomo del animal se ha hecho una concavidad más o menos ovoide truncada, que debía servir indudablemente de recipiente de *llipta* para los masticadores de coca. Las patas delanteras están indicadas mediante unos cortos muñones.

Sus medidas son: largo máximo 56 mm, alto 38 mm y espesor o ancho del cuerpo, en la parte delantera, 24 mm.

Los conopas

Estos pequeños objetos hieráticos de piedra que poseían las culturas andinas, tenían variados nombres. En la sierra los denomi-

naban *chancas* o *cunchur* y en la costa los llamaban *conopas*. Su importancia y uso era comparable a la de los dioses lares y penates de la antigua Roma.

Estos objetos eran también conocidos con el nombre de *Huasicamayoc*, que en quechua significa guardián o cuidador de la casa, lo cual explicaría su carácter privado o doméstico.

Habían conopas cuidadosamente elaborados, otros carecían de toda labor, pero tenían alguna singularidad en su forma y color.

Avila nos dice que los conopas "son de diversas maneras y figuras" que "de ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo raro (SIC) aunque notable en color o en figura".

Arriaga anota que los conopas estaban destinados a cumplir

diferentes finalidades u objetivos específicos, como las *llamaconopas*, las *illaconopas* y *caullamas*, a las que atribufan poderes "para el aumento del ganado" la multiplicación del número de estos animales.

Los conopas se transmitían, casi siempre, de padres a hijos, siendo el mayor quien debía heredar. Cuando no existían parientes cercanos, acompañaban al difunto en su tumba o los enterraban en su casa.

BIBLIOGRAFIA

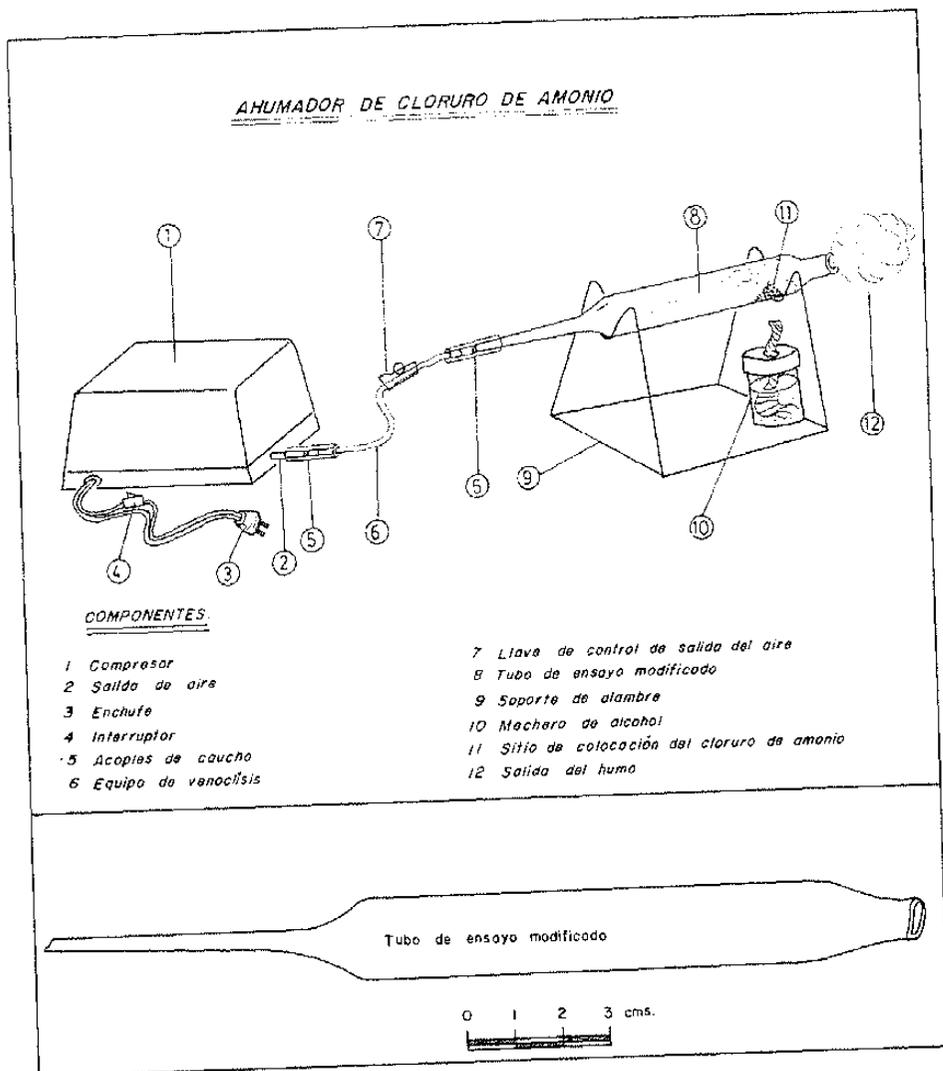
- AVILA
1649 Relación de las Idolatrías, Lima.
- ARRIAGA
1621 Extirpación de la idolatría, Lima.
- OLIVA
1895 Historia del Perú, Lima.

*Carlos Humberto Illera**
*Cristóbal Gnecco**

**TECNICA PARA
FOTOGRAFIA DE
ARTEFACTOS
LITICOS**

* Museo de Historia Natural, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

La fotografía de artefactos líticos de origen arqueológico arroja, a veces, resultados muy poco satisfactorios. Esto es debido a que algunas materias primas, como obsidiana o chert, son vítreas y, por lo tanto, reflectivas; la obsidiana, además, es casi siempre translúcida. Si las piezas presentan muchas cicatrices de lascamiento el problema es aún mayor, puesto que cada faceta refleja la luz de manera distinta. Las fotografías resultantes, por tanto, no permiten observar de manera adecuada las cicatrices, y eliminan la posibilidad de que los observadores puedan evaluar aspectos tan cruciales como las interpretaciones hechas sobre tecnología lítica o evitar que alcancen sus propias interpretaciones. Por ello



es tan frecuente incluir en los reportes de investigación dibujos de esa clase de artefactos, en vez de fotografías. Aunque los dibujos son una ayuda esencial, es mejor utilizarlos como complemento de unas buenas fotos que incluirlos como sus sucedáneos. De hecho, los dibujos dependen de la interpretación y habilidad del dibujante, lo que genera un espacio para equivocaciones, mientras que las fotografías solo dependen de la técnica con que se tomen, lo que las hace más confiables.

Una de las alternativas para fotografiar artefactos líticos vidriosos ha sido recubrirlos con una capa de cloruro de amonio, NH_4Cl (Weide y Webster 1967). Sin embargo, esta técnica inicialmente desarrollada por paleontólogos (Cooper 1935; Teichert 1948), no ha encontrado una acogida unánime entre los arqueólogos. Aunque nadie niega los óptimos resultados que se obtienen con su utilización, los reparos que se le han formulado tiene que ver con los costos y requerimientos de equipo en la fabricación del aparato con que se produce el humo de cloruro de amonio (e.g. Callahan 1987: 768). En consecuencia, los arqueólogos han propuesto el uso de técnicas alternativas, como fotografiar repro-

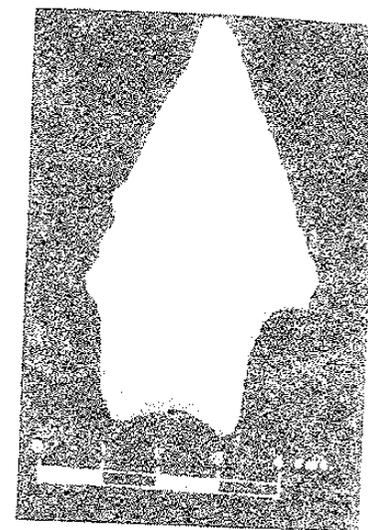
ducciones hechas en materiales opacos en lugar de los artefactos originales (Rick y White 1975), fotografiar los originales con filtros polarizados (Rovner 1974) o usando un recinto cerrado construido con tela y con iluminación artificial por los cuatro costados (Lutz y Slaby 1972), o fotografiar los originales después de haber sido cubiertos con una capa de polvo metálico (Callahan 1987). Aunque todas estas alternativas son, supuestamente, más simples que el ahumado con cloruro de amonio, ninguna es tan eficiente. Mas aún, en algunos casos tienen limitantes tan grandes como la dificultad en conseguir algunos de los componentes requeridos (como el polvo de aluminio utilizado por Callahan 1987). Si bien es cierto que la construcción del aparato descrito por Weide y Webster (1967) requiere componentes que tampoco son de fácil consecución y que pueden llegar a ser costosos, la técnica del ahumado con cloruro de amonio puede realizarse de una forma mucho más simple pero igualmente eficiente. En este artículo describimos un ahumador de cloruro de amonio desarrollado por nosotros en el Laboratorio de Arqueología del Museo de Historia Natural de la Universidad del Cauca, y sugerimos la forma en que

debe ser utilizado. Aunque, en rigor, se trata del mismo principio descrito por Weide y Webster (1967), nuestro aparato es muy fácil de construir y de operar, y sus costos de elaboración son muy bajos. Las fotos 1 y 2 corresponden a un mismo artefacto arqueológico,

una punta de proyectil Paleoindia elaborada en obsidiana; la Foto 1 muestra la punta sin ahumar, mientras que en la Foto 2 se muestra después de haber sido ahumada. La diferencia en la apreciación de las cicatrices de lascamiento es evidente.



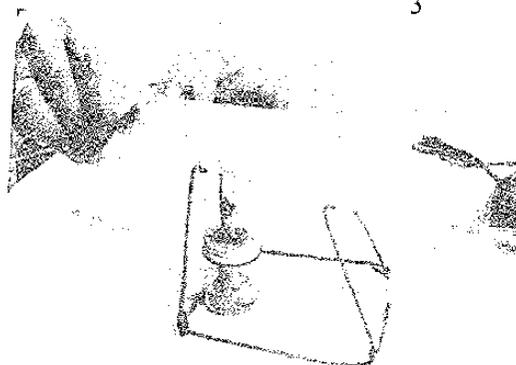
1



2



3



4

Construcción

El ahumador (Foto 3) se construye con los componentes que a continuación describimos (los números a que se hace referencia corresponden al esquema incluido):

-Fuente de aire constante: la proporciona un compresor de aire de los que se usan para oxigenar el agua de los acuarios domésticos (1). Estos compresores son de fácil adquisición y se consiguen en varios tamaños y modelos. Nosotros utilizamos un compresor con una sola salida de aire; aunque es posible encontrarlos de dos y más salidas, no los aconsejamos por ser más costosos e innecesarios. El compresor consta de una entrada de corriente (3) y de una boquilla para la salida del aire (2). Al cable de entrada de la corriente es conveniente adaptarle un interruptor (4) cerca del aparato, para encendido y apagado inmediatos.

- Manguera de conducción de aire: se obtienen excelentes resultados con un equipo de venoclisis. Con este nombre se conocen los equipos que se usan para la aplicación intravenosa de líquidos parenterales. Estos equipos proporcionan dos elementos claves en el

funcionamiento del aparato: una manguera de un calibre aproximado a 4 milímetros de 1.50 metros de largo (6), y una llave (7) que permite regular la intensidad de salida del aire y, en consecuencia, del humo. Los elementos restantes del equipo de venoclisis no se utilizan.

- Acoples de caucho: es necesario obtener dos pedazos de manguera de caucho de aproximadamente 7 centímetros de largo (5); las mangueras de uso quirúrgico, de 5 milímetros de diámetro, son muy apropiadas. Estos acoples, que deben ajustar a presión, se usan para unir la manguera de conducción de aire (6) a la boquilla de salida del compresor (2) y a la cámara de humo (8).

- Cámara de humo: se construye con un tubo de ensayo; sus dos extremos se deben fundir hasta lograr las formas que ilustramos en el esquema (8) y en el recuadro. Esta tarea puede ser realizada sin ninguna dificultad por un artesano experto en "soplado" de vidrio. El orificio de entrada de aire debe tener un diámetro de 3 milímetros y el de salida de humo de 8 a 10 milímetros.

- Soporte (9): se elabora con alambre sin aislamiento plástico y

sin pintura, cuidando solamente que la parte de adelante sea más alta que la de atrás, para que la cámara de humo quede ligeramente inclinada. Aconsejamos una altura de 11 y 9 centímetros, respectivamente. El largo del soporte depende, desde luego, del largo de la cámara de humo.

- Fuente de calor: el calor se puede obtener de un simple mechero de alcohol (10), colocado en la posición que se ilustra.

Funcionamiento

Dos aspectos definen el funcionamiento del ahumador de cloruro de amonio: (a) quemar cloruro de amonio (también conocido como "sal de amoniaco") en una cámara, hasta que se produzca humo, y (b) provocar la expulsión del humo producido, en forma de una corriente constante y dirigida, para que impregne la superficie colocada enfrente del orificio de salida. Como es obvio, lo primero se logra con el calor del mechero y lo segundo mediante el aire generado por el compresor.

El funcionamiento del aparato deberá seguir los siguientes pasos:

1. Instalar el aparato de manera tal que la cámara de humo quede en frente de quien lo usa y el interruptor al alcance de la mano.

2. Cargar la cámara de humo con el cloruro de amonio, siguiendo las siguientes recomendaciones: (a) la cámara de humo debe estar totalmente seca por fuera y por dentro; (b) la carga se debe hacer por el orificio de salida del humo, cuidando que el cloruro de amonio penetre hasta el sitio donde se va a quemar (11) y que el orificio de salida quede limpio; (c) la cantidad de cloruro de amonio con que se carga la cámara debe ser de 2 a 3 gramos.

3. Una vez la cámara esté cargada se enciende el mechero, cuidando que la llama esté bajo la carga y evitando que la mecha se ponga en contacto con la cámara.

4. Pasados 40 a 50 segundos después de haberse iniciado la combustión del cloruro de amonio se enciende la fuente de aire; a los 2 ó 3 segundos se acerca a la salida de humo la pieza que se va a ahumar, sosteniéndola a una distancia de no más de 2 centímetros.

Ahumado de las piezas

El ahumado (Foto 4) es un procedimiento sencillo y rápido; es importante, sin embargo, evitar cualquier contacto con la superficie de la pieza que se está ahumando, para que la capa de recubrimiento se conserve intacta. La forma en que nosotros ahumamos las piezas es la siguiente: (a) se monta la pieza que se va a ahumar en una base de plastilina de modelar, y ésta se fija en el extremo de un trozo de madera redondeado de 5 milímetros de diámetro y unos 25 centímetros de largo (véase la Foto 3); (b) una vez la pieza esté ahumada completamente por el lado expuesto a la corriente de humo se desmonta con ayuda de una tarjeta de cartón; esto evita cualquier contacto de las manos con la superficie ahumada; (c) la pieza depositada en la tarjeta se lleva hasta la superficie en que se va a fotografiar, que debe ser un fondo negro opaco sobre el que previamente se debe haber dibujado una escala gráfica contrastada.

Toma de fotografías

Para obtener buenas fotografías de artefactos líticos no es suficiente un ahumado uniforme. Se requieren, además, buenas condiciones de iluminación, un buen

equipo fotográfico y un correcto trabajo en el laboratorio. Recomendamos la fotografía con luz natural y el uso de lentes macro en vez de lentillas de aproximación, puesto que estas últimas crean mayores problemas con la profundidad de campo que los creados por los primeros.

Recomendaciones finales

Aunque el proceso de ahumado es simple y rápido, a veces se presentan algunos problemas que vale la pena mencionar:

1. El humo no se adhiere a la pieza, no importa el tiempo de exposición. Esto se puede deber a una de dos causas o a ambas: en el lugar en que se está ahumando circulan corrientes de aire frío, y/o la superficie que se está ahumando está engrasada. Aunque el lugar de trabajo no debe estar herméticamente cerrado para evitar la acumulación de humo, si es indispensable eliminar la circulación de corrientes de aire frío. Una ventana abierta o un equipo de aire acondicionado son un obstáculo para ahumar. Al manipular la pieza se debe evitar el contacto de las manos con la superficie que se va a ahumar; en caso de que esto ocurra, la su-

perficie debe limpiarse con una tela de algodón seca.

2. El ahumador no libera humo sino hollín, produciendo ahumado desuniforme. Esto se debe a que el orificio de salida del humo está sucio o a que la cámara de humo está congestionada. En este caso se debe hacer una limpieza de la cámara, despegando la costra que se va formando en el orificio de salida, y revisar que la cantidad de cloruro de amonio sea la indicada.

3. La capa de humo depositada sobre la superficie de la pieza se desvanece sin dar tiempo a que haya sido fotografiada. Esto se puede deber a que el ambiente está excesivamente húmedo; en este caso lo aconsejable es buscar un sitio más seco para realizar el proceso de ahumado.

Agradecimientos

Como en casi todos los aspectos de las investigaciones arqueológicas que estamos llevando a cabo en el suroccidente de Colombia, la ayuda de William Mayer-Oakes ha sido invaluable también en este caso. La exitosa utilización de cloruro de amonio en las fotografías de artefactos de obsi-

diana que fueron publicadas en su monografía sobre El Inga (Mayer-Oakes 1986), hizo que empezáramos a experimentar con esta técnica hasta lograr el diseño de nuestro propio aparato.

BIBLIOGRAFIA

- CALLAHAN, E.
1987 *Metallic Powder as an Aid to Stone Tool Photography*. *American Antiquity* 52: 768-772.
- COOPER, C.L.
1935 *Ammonium Chloride Sublimator Apparatus*. *Journal of Paleontology* 9: 357-358.
- LUTZ, B.J. y D.L. SLABY
1972 *A Simplified Procedure for Photographing Obsidian*. *American Antiquity* 37: 262-263.
- MAYER-OAKES, W.J.
1986 *El Inga: a Paleoindian Site in the Sierra of Northern Ecuador*. *Transactions of the American Philosophical Society*, Volumen 76, parte 4. Philadelphia.
- RICK, J.W. y T.D. WHITE
1975 *Photography of Obsidian Artifacts: a Useful Alternative*. *Newsletter of Lithic Technology* 4: 30.
- ROVNER, I.
1974 *A Simpler Simplified Procedure for Photographing Obsidian*. *American Antiquity* 39: 617.

TEICHERT, C.

1948 A Simple Device for Coating Fossils with Ammonium Chloride. *Journal of Paleontology* 22: 102-103.

WEIDE, D.L. y G.D. WEBSTER

1967 Ammonium Chloride Powder Used in the Photography of Artifacts. *American Antiquity* 32: 104-105.

*Alvaro San Félix**

TESTAMENTOS Y
MORTUORIAS RE-
GISTRADOS EN EL
ASIEN TO DE SAN
LUIS DE OTAVALO
EN LOS SIGLOS XVI
Y XVII

* Investigador Asociado del Instituto Otavaleño de Antropología

El abundante caudal de información que contiene el Fondo Documental de Notarías —libros protocolos de escrituras públicas—, no ha sido lo suficientemente aprovechado por los investigadores de la Historia local y diaria. Por eso el Instituto Otavaleño de Antropología, que posee en su Archivo Histórico Regional los documentos de las Notarías Primera y Segunda del cantón, se ha propuesto realizar investigaciones tendientes a descubrir las realidades del pasado que ayuden a comprender mejor nuestro presente. Entre estos propósitos está el trabajo que ahora presentamos, el mismo que analiza el material que contienen algunos testamentos y mortuorias de entre los años 1689 y 1851.

La investigación se efectuó siguiendo un orden temático ya establecido en los documentos, con referencia a lo legal, religioso, bienes y herederos, registrando lo sobresaliente y evitando la repetición de acápites permanentes sin fórmula de variación, tomando de ellos lo indispensable para subrayar leyes y costumbres de la época.

La referencia a las fuentes está dada con el nombre del testador, seguido por un número que remite al listado final, facilitando su ubicación en la Sección correspondiente del Archivo.

La ortografía de estas fuentes, inéditas, ha sido respetada, variando solamente la puntuación en donde se consideró necesario, para mayor comodidad de la lectura y el manejo de la documentación.

De los hombres y mujeres, de quienes no conocemos sus ocupaciones y oficios, por no haberlo certificado, solo nos permitimos deducirlas por lo que dejaron: herramientas, aperos, yuntas... ellos existieron hace más de doscientos años, pero, a lo largo de este trabajo, vuelven a confiar sus preocupaciones existenciales y a reafirmar su presencia, a pesar del tiempo; es como si los hubiéramos des-

pertado de su largo sueño, citándolos a testimoniar sobre su vida y su muerte.

Bíblicamente no les hemos ordenado: ¡Levántate y anda!, sino: ¡Levántate y habla!

Retoman a justificar su última voluntad, a desnudar la realidad de su pobreza, la creencia de su fe, el amor por sus hijos o el castigo que merecieran ¿por su altanería? En estos escritos está presente tanto lo menesteroso como la riqueza y la forma como la distribuyeron.

Al cumplir con ese propósito nos queda la satisfacción de haber contribuido al mayor conocimiento de una época, en lo referente a la muerte y la postrera sucesión de bienes. Estamos seguros que quienes lean este trabajo podrán ubicar con mayor precisión hechos que parecerían perdidos, y comprarlos con nuestra compulsiva vida actual, que no solo cambia nuestra existencia sino también trastoca nuestro final y sus consecuencias.

Dejo constancia de mi agradecimiento al profesor Juan Freile-Granizo por su acertada guía en la realización de esta investigación.

Quedan, pues, abiertas estas páginas con la invitación para que nos adentremos en ellas y descubramos algo del pasado con sus complejidades, sueños y realidades que se ubican cerca y dentro del sueño eterno.

Consideraciones iniciales

Los Testamentos existieron desde siempre hasta en los pueblos ágrafos, y en aquellos con escritura han quedado documentos antiquísimos que demuestran el papel insustituible que desempeñaron la forma como estuvieron escritos para su cumplimiento posterior. La donación de bienes a sus sucesores, allegados o institucionales, proviene de épocas remotas, tanto entre los griegos, los romanos, chinos e hindúes, verificando un hecho tan singular, como indispensable, en la relación familiar y social de los hombres con sus semejantes.

Es conocido que tanto enfermos, como viajeros o guerreros, antes de emprender dichas aventuras, acostumbraban redactar sus testamentos, adelantándose así a lo que habría o pudiera acontecer en las circunstancias que iban a emprender.

Las legislaciones de todos los pueblos señalan claras disposiciones sobre el tema, y aunque en infinidad de casos se tergiversaron hechos y se violaron normas, agenciados, por supuesto, por abogados hábiles, la verdad es que se reglamentó la sucesión de bienes, su correcta distribución y control según la última voluntad del testador, a pesar que no siempre se consiguió el propósito por unas u otras razones, al menos la ley trató de establecer los parámetros más sensatos y jurídicos para evitar abusos, robos o estafas.

En la España del siglo XV, tenemos una muestra de la costumbre de testar en las páginas finales del don Quijote de la Mancha, donde encontramos que el personaje inmortal al borde de la muerte, recobró el juicio y se dispuso a dictar su testamento:

Entró el escribano con los demás, y después de haber hecho la cabeza del Testamento y ordenado su alma don Quijote con todas aquellas circunstancias cristianas que se requieren, llegado a las mandas, dijo:

Item, es mi voluntad que de ciertos dineros que Sancho

Panza, a quien en mi locura hice mi escudero, tiene que porque ha habido entre él y mi ciertas cuentas, y dares y tomares, quiero que no se le haga cargo de ellos, ni se le pida cuenta alguna...

Y más adelante añade:

Item, mando toda mi hacienda, a puerta cerrada, a Antonia Quijana, mi sobrina, que está presente, habiendo sacado primero de lo más bien parado de ella lo que fuere menester para cumplir las mandas que dejo hechas; y la primera satisfacción que se haga quiero que sea pagar el salario que debo del tiempo que mi alma me ha servido, y más veinte ducados para un vestido... Dejo por mis albaceas al señor cura y al señor bachiller Sanson Carrasco, que estan presentes.

Fue así como don Alonso Quijano el Bueno, entró a la inmortalidad del más allá y de la literatura. Este modelo publicado en 1605, refleja las costumbres de la época y demuestra literariamente la manera como se procedía en casos similares. Los españoles de la

conquista trasvasaron el sistema a nuestros lares, y aquí se afinó y perduró por varios siglos, como lo veremos o lo intentaremos en el estudio realizado sobre estos Testamentos y Mortuorias del ya mencionado Fondo de las Notarías Primera y Segunda de Otavalo, que reposan, como se señaló, en el Archivo Histórico Regional del Instituto Otavaleño de Antropología.

Pero debemos aclarar que esta herencia cultural hispánica que hoy analizamos, no desconoce que en el mundo indígena, previo a la conquista europea, haya existido un método sucesorio con tales características específicas; pero éstas no han llegado a nosotros con la fuerza testimonial de la palabra escrita, la que en caso de habérsela practicado, no dejó vestigios creíbles, o, al menos permanecen hasta hoy, desconocidos.

El sistema hereditario dentro de la civilización indígena, debió establecerse en forma muy particular antes del dominio inca, ya que luego las reglas del juego impuestas por el conquistador sureño fueron radicalmente trastocadas. En las clases populares las normas debieron, cambiadas y desvirtuadas en sus formas originales, haber sido mucho menos complicadas, en

contraste a lo que sucedía entre las clases gobernantes, en las que el inca, rey o monarca, donaba todo el reino o imperio a sus herederos con toda su extensión geográfica, instituciones y habitantes; simplista y práctica forma de mantener tanto el poder como la dinastía, no siempre de sangre; pero aún así, la historia registra los problemas sucesorios que se originaron por el reparto no equitativo de territorios legítimos o no, en hijos legítimos o no; ingresando esto, desde luego, en el proceso ¿legal? de la mortuoria.

El presente estudio abarca varios matices referentes al tema señalado y pomenoriza la forma y fondo de los testamentos registrados en las fuentes notariales del cantón Otavalo, en un lapso que abarca los años entre 1689 y 1851, como se ha dicho ya.

Asuntos religiosos

Vale determinar, para mayor precisión, la definición legal de un Testamento: "Declaración que de su última voluntad hace una persona, disponiendo de bienes y de asuntos que le atañen para después de su muerte" (DRAE, 1970).

Tal como el Quijote señala, en un acto de tanta trascendencia era indispensable la presencia del escribano, funcionario que tenía y tiene a cargo la redacción de actos públicos que necesitan ser testimoniados por gente honrada, como testamentos, compra-ventas, poderes, cuentas, etc.

Ante los testigos presentes por solicitud del testamentario, el documento comienza indefectiblemente con los nombres propios del testador, quien casi siempre señala los de sus progenitores, como para centrar el punto de donde procede, y desde el cual va a dictar su última voluntad.

La Testamentaria o Mortuoria, naturalmente es posterior al Testamento, ya que "es la ejecución de lo dispuesto en el testamento; es la sucesión o caudal de ella durante el tiempo que transcurre desde la muerte del testador hasta que termina la liquidación y división", (DRAE, 1970). La acepción considera además que es "el juicio, de los llamados universales, para inventariar, conservar, liquidar y partir la herencia del testador" (op. cit.).

Estas disposiciones concretas facilitarán la exposición de los

documentos de los que nos vamos a servir en el presente estudio.

El profundo sentido religioso, el temor a lo desconocido antes de la muerte y el indiscutible manejo que ejerció siempre la Iglesia sobre el más allá, son evidentes en indefectibles párrafos iniciales de todos los testamentos de la época ya señalada.

La fórmula es siempre la misma, salvo algunos términos que no varían en su esencia, para determinar la relación Hombre-Dios; Creatura-Creador; Dependencia-Omnipotencia. Dejando establecida la filosofía de la existencia, lo que había significado para el ser su relación con la divinidad, dejando abierta la insegura posibilidad del perdón y el reconocimiento de sus virtudes.

Así, encontramos en el testamento de Miguel Andrade (1), año 1776, su demostración de fe: "En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero".

Antonio Ortiz (2) afirma en 1787:

Estando enfermo en cama del accidente que Dios, Nuestro Señor ha sido servido de darme, pero en mi entero sano juicio y entendimiento racional. Creyendo como firmemente creo en el alto y poderoso misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y en todos los demás misterios que cree y confiesa Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana, bajo cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir como católico y fiel cristiano y temiéndome de la muerte que es natural a toda viviente criatura a su hora incierta, para cuando llegue la mía quiero para descanso de mi conciencia estar prevenido y por ella ordenó este mi testamento...

Francisca Olmos (3), en 1815 puntualizaba:

Creo que la segunda persona de la Santísima Trinidad se encarnó en las purísimas entrañas de María Santísima, nació y quedó virgen, antes del parto, en el parto y des-

pués del parto, siempre virgen, no por obra de varón ni cosa humana, sino por obra del Espíritu Santo... el cual ha de venir el día del juicio a tomar cuenta a todos los hombres para lo que resucitaremos todos los hijos de Adán; creo que hay gloria para los buenos e infierno para los malos.

Si el temor, casi terror, existente tanto entonces como hoy, es connatural a todo ser viviente, hay que señalar que al menos la forma de manifestarlo en los testamentos ha variado fundamentalmente, debido a los vaivenes ideológicos, a la influencia posterior del liberalismo, a la educación laica y al avance de las teorías científicas que van separando al hombre de la divinidad, o al menos a una forma de la divinidad y sus manifestaciones. Si en algunos testamentos solo se nombra a Dios y a la Santísima Trinidad, en otros se amplía esa protección a la Santísima Madre de Dios, a los Apóstoles, Santos y devociones afines. Juan Mantilla (4) en 1830 advertía:

...poniendo por mi intercesora a la Reina de los Angeles, Madre de Dios, Nuestra Señora y demás cortesanos

del cielo y al Angel de mi Guarda y al Santo de mi nombre a que pongan mi alma en carrera de salvarse.

El presbítero Felipe Rosales (5) que falleció en 1818 firmó en su testamento que daba fe a:

Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y una esencia divina y en todo lo demás que cree, tiene y confiesa Nuestra Señora Madre Iglesia Católica Romana, poniendo por mi intercesora para la presencia de Dios a la Serenísima Reina de los Angeles, María Santísima, Madre de Nuestro Señor Jesucristo y abogados a los Bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo, el Arcángel San Miguel y San Rafael Arcángel, también Angel de mi Guarda, Santo de mi nombre y a los demás Santos y Santas de la corte del cielo, hago y ordeno esta mi memoria de testamento...

La necesidad de asegurarse por todos los medios el derecho a ingresar al paraíso era manifiesta; no se quería dejar ninguna posibilidad de que por descuido o menos-

precio esto pudiera fallar; de allí, el señalamiento minucioso de los auspicios con que se aspiraba a contar en el balance final ante el tribunal de Dios. A ello se debe que Miguel Almeida (1), afirmara:

Encomiendo mi alma a Nuestro Señor Jesucristo que la redimió con su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado, el cual mando sea enterrado en el lugar o indicación del pueblo en que muriese con moderada pompa y se me dirán dos o tres misas para el bien de mi alma”.

Las indicaciones sobre el número y distribución de las misas *post mortem* es un punto muy singular que veremos más adelante, para determinar uno de los medios directos de canjear el dinero por el bienestar celestial. El mencionado Miguel Almeida, para 1776, señalaba como era costumbre:

En el nombre de Dios Todopoderoso y de la gloriosísima Virgen Santa María, Madre de Dios y Señora Nuestra, concebida sin mancha, ni deuda de pecado original, desde el primer instante de su ser natural. Amén”.

Así también Antonio Ortiz (2) años más tarde, en 1787, puntualizaba:

Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que le crió de la nada a su imagen y semejanza y redimió con la sangre preciosa de Nuestro Señor Jesucristo y el cuerpo mandó a la tierra de que fue formado”.

También Pedro Andrade (5) acude a Jesucristo y le pide:

...me perdone todas mis culpas y lleve mi alma a gozar de su beatífica presencia; temeroso de la muerte que es tan natural y precisa a toda criatura humana, como incierta su hora, para estar prevenido con disposición cuando llegare resolver con maduro acuerdo y reflexión todo lo concerniente al descanso de mi conciencia y final voluntad, ordeno este mi testamento...”

La única referencia que encontramos al mal, al demonio o al maligno, la da Matías Aguirre (6) quien en 1792 clamaba a todos los Santos “para que me asistan ahora y siempre de las acechanzas del

común enemigo y alcancen de Dios Nuestro Señor, el perdón de mis pecados”.

La ausencia de nombres que señalan al diablo, enemigo malo o demonio, no deja de ser sintomática y algo sospechosa; pareciera que el solo dejar constancia de su nombre y por lo tanto de su presencia, manchaba e incomodaba al testador y su testamento. También se nota la falta de humildad ante los semejantes que convivieron con él; así como hay demostración extrema de sumisión ante la Divinidad, en cambio en ningún documento hemos encontrado una mención de solicitud de perdón a la mujer, hijos o parientes por los errores cometidos contra ellos durante su vida, ¿olvido? ¿comodidad? o simplemente no se creían obligados a pedir perdón por sus ofensas, ya que ellos a la vez se consideraban ofendidos por la muerte.

Resulta interesante que José Morales (7) dejara explícito su pensamiento en “Voy a declarar todo lo que conviene para la salvación, implorando el auxilio de la Santísima Trinidad...” Dando la impresión de que se cuidó de no declarar aquello que podía perjudi-

car su objetivo supremo: la salvación de su alma.

De todo lo expuesto hasta aquí, ante la luz que se filtra de viejos manuscritos autenticados, podemos aseverar que se consideró como acápite insustituible y formal en los testamentos, la invocación bien determinada e individualizada de los elementos constitutivos de la Divinidad y su relación con el género humano; del sometimiento final y su dependencia total ante el paso que el testador estaba ineludiblemente forzado a dar; a la vez que una vez llenada esta formalidad, el testamentario se sentía consolado, justificado y se acogía a la voluntad suprema ante el trono de Dios.

Servicios religiosos

Una vez acaecido el deceso todo quedaba en manos de herederos y albaceas, pero en la mayoría de los casos, estos solo debían seguir lo dispuesto por el difunto, el que para obviar dificultades y asegurarse que su voluntad se cumpliría, lo especificaba convenientemente. Antonio Oñate (8) pedía que:

El día de mi entierro quiero que se me diga una misa

cantada con su vigilia de cuerpo presente, si fuera hora competente o sino al otro día siguiente y para el funeral y entierro dejo una mula pequeña de silla, para que con ella me haga la caridad de hacerme el bien de decirme la misa cantada con su vigilia. Y por acompañamiento dejo cuatro varas de lienzo”.

Juan Mantilla (4) también aspiraba a que con su “cuerpo presente se diga misa cantada y vigilia con dos misas rezadas”. Por su parte Mariano Muriel (16), en 1830, declaraba para que constara que tenía tratado” con mi Párroco los derechos funerarios y la pompa designando para eso dos platos de plata con dos cubiertos y una totuma, todo nuevo”.

También en esto se hace notorio el poder económico; los pudientes pagaban con generosidad su velorio y entierro, los gastos ocasionados a la Iglesia y fábrica, andas y lutos, cantores, organista, sacristanes, sacerdotes, campanas, cera y sepultureros.

Otra forma de solventar los gastos fue la que optó doña Josefina Manosalvas (15) al declarar:

Dejo para mi entierro (si Dios me llevase de esta enfermedad) una paila de 52 libras para que se la entreguen al Rvdo. Padre Cura para que con su valor se paguen derechos parroquiales, acompañamiento, sepultura, cantores, cera y sacristanes, de suerte que como soy una pobre cargada de hijos y de cortas facultades... su Reverencia me haga esta obra de caridad”.

Jacinto Jara (12) señaló también: “se me diga una misa cantada con su vigilia de cuerpo presente y los demás sufragios por mi alma bajo la voluntad de mis albaceas”.

La auténtica preocupación por la salvación posterior queda demostrada por la abundancia de misas que los difuntos esperan escuchar para asegurar su parte de paraíso; así como también los montos que recibía la Iglesia por este constante concepto. En el testamento de María Cutucuamba, muerta en 1848, se encuentra su voluntad:

Declaro que las misas a San Gregorio que tiene dadas mi hijo Pablo, las 33 primeras las pague al señor Cura de

esta parroquia y las otras 33 las pague al señor doctor Javier de la Guerra, y ésto a la mayor brevedad que mis albaceas exigirán con la mayor puntualidad.

Aquí al temor se añade la prisa con que debían realizarse las numerosas misas; pero doña María añade además: “Que mis albaceas manden decir cuatro misas rezadas, la una a mi Señora de las Mercedes, a mi Señora Santa Ana, al Señor de Pomasqui, a mi Señora del Quinche, lo que cumplirán exactamente”.

“Dejo la tercera parte de la cuadra del Cardón, —declaraba Rosa Jaramillo (32) en 1851— a mi sobrina Benigna Almeida bajo la condición de que ponga una vela al Señor de la Portería todos los viernes, por haberla criado desde su infancia”.

La crianza de parientes menores de edad, niños abandonados o entregados voluntariamente fueron frecuentes, y constancia de ello lo tenemos en el texto firmado por Vicente Hidalgo (18) en 1810.

He criado de edad de un año a esta parte a Tiburcio Hidalgo, quien por lo mucho

que lo he querido, y tal cual servicio le dejo un caballo butardo (de color especial), ensillado y enfrenado con todo el aderezo de cabalgar... más una potrancia de las dos que debe Manuel Portillo”.

Otro caso especial lo dejó en Otavalo, doña Casimira Bolaños (13), quien a más de declarar su absoluta pobreza, situación certificada por los testigos, considerados así por su “ciencia, conciencia y verdad”, afirman: “Conocer a la testadora, y que se haya en su cetero y cabal juicio, según las palabras que habló al dirigir este testamento, no firmó porque dijo no saber”. Casimira ante su notoria insolvencia decide:

Repartir a sus hijos a las personas piadosas que le han hecho la gracia de admitir, en las que descarga su conciencia, y les niega y encarga que por el amor a Dios que los miren como a unos infelices huérfanos, con todos los sentimientos de humanidad y religión... La Margarita y Manuelito los dejo a la ciudadana Catalina Bastidas; y a María le dejo a mi yerno Gregorio Toro,

descargándole en ellos toda mi conciencia en este artículo de muerte en que me hallo”.

Todas las recomendaciones a los que quedaban vivos, tenían en otros casos algo de advertencia y amenaza; así lo demuestra el Presbítero Felipe Rosales (22), quien finaliza su testamento al decir:

Nombro y elijo por mi albacea testamentario a don Luis Rea, a quien ruego, suplico y encargo cumpla con las disposiciones que ordeno y el comunicado que le tengo hecho, para que otro tanto hagan por él cuando se halle en la hora de la muerte.

De esa manera tranquilizaba sus últimos momentos, seguro de que su albacea cumpliría con los encargos so pena de que al no hacerlo tampoco a él le cumplirían lo ofrecido en el momento final.

Por su parte Vicente Hidalgo (18) afirma que “deja doce arrobas de trigo y 44 pesos que me debe Dionisio Arévalo para que le den al Párroco para que me digan otras tantas misas en el altar del

Señor Crucificado en beneficio de mi alma”.

En cambio Jacinto de Lara (12), vecino de Cayambe en 1805 señaló: “Para mi funeral y entierro deje un caballo tordillo y 10 pesos, y en defecto del tordillo dejo un bayo”. El caso de mayor capacidad económica y de autogenerosidad lo marcó Josefa Sáenz de Viteri (20), quien ordenó: “Celebrar por mi alma 200 misas, si el residuo de mis bienes alcanza a pagarlas, después de cumplidas mis mandas y legados”.

Juan Mantilla (4) especificó en su última voluntad que dejaba a su hija Agustina Valle, un “glorioso San Antonio con su deadema de plata y azucena de plata; una imagen de la Natividad de Nuestra Señora, y un crucifijo del Señor de las Angustias”, para que mande a decir a todas tres efigies tres misas hasta el tiempo de diez años.

Todo objeto, valor o inmueble servía para este fin post mortem, lo prueba también el que Vicente Hidalgo (18) dejara una recua de doce mulas para que, con el interés que produjeran en sus viajes, “sirviera para otras tantas misas anuales por el bien de su alma, la de mis mujeres, y más deudos”.

Pero iba mucho más allá al dejar junto a sus recuas, como otra de sus propiedades, “que con el mismo fin quedan tres peones conciertos y adeudados para el cuidado de dichas mulas”. Las donaciones de esta especie, de seres humanos como semovientes, la ampliaremos más adelante con mayores datos.

Otro de los rubros considerados en las donaciones eran las imágenes, pertenencias del culto o haberes de Cofradías que pertenecían a quienes las administraban y que, al final, quedaban entre sus pertenencias y por lo tanto eran donados a voluntad. José Morales (7) que fuera Síndico de la Cofradía del Señor de las Angustias, declara haberle comprado a su antecesor Cristóbal Jaramillo:

En cantidad crecida todos los parámetros que había tenido para su culto; a más de esto he gastado bastantes pesos en adecentarlo, y así el que quisiera entrar a dicho servicio pague a mis herederos lo que consta de los documentos que quedan en poder de mi albacea.

Surgen en este específico caso las preguntas de ¿en qué consistía la ventaja de ser Síndico si

invertían dinero, tiempo y trabajo en mantener capilla, altar, fiestas, procesiones, etc., en cambio obtenían posición social, administración de fondos, prestigio religioso; de otra manera no se explica tanta devoción, la misma que podía ser finalmente vendida a mejores y nuevos postores, como lo demuestra el documento citado.

Las imágenes más veneradas poseían disímiles propiedades de diferente índole, desde esclavos hasta bestias; así lo certifica el testamento del presbítero Felipe Rosales (22) quien testó en Tumbabiro en 1817 al declarar: “Que la burra vieja es perteneciente a Nuestra Señora de los Dolores, esa sola cabeza me la entregaron y la ha mantenido con el mayor cuidado”. Seguidamente añade otro acápite interesante y sugerente “que cobrando las dependencias del pueblo se le den 100 pesos a Nuestra Señora de los Dolores para que compren cora de Castilla, entregándoselos al Síndico que fuere menos al cura de ningún modo”.

Felipe Rosales (22) declara en Tumbabiro a su vez que: “queda la burra de Nuestra Señora con su cría que aunque ha dado algunas tres, se han robado y uno que he vendido para su fiesta”; de la mis-

ma manera decide que una imagen de Nuestra Señora del Rosario, que le compró la entregue su albacea a la iglesia de Tumbabiro para el adorno del templo.

Así como se dejaban mulares también se donaba otros objetos, tal como lo hizo María de los Dolores Aldana (23) en 1842:

Dejo dos alfombras, una grande y otra pequeña, las que mando a mi albacea los entregue a la iglesia de Santo Domingo (Ibarra) para el altar de la Santísima Trinidad la grande, y la pequeña para el altar de nuestro amo.

Funerales y entierros

Si en realidad los que iban a morir no dejaban de cumplir con la fórmula religiosa, tampoco descuidaban estipular las condiciones específicas que debía tener el lugar de su descanso final; señalaban con cierto detalle su última voluntad y confiaban a sus albaceas la ejecución de la misma, así tenemos que si algunos pedían ser enterrados dentro de la iglesia, bajo determinado altar, otros se contentaban con un sitio en el camposanto; desde luego eso marcaba la situación económica del difunto.

Antonia de Oñate (8) en 1780, declaraba "que cuando la voluntad de Dios Nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida a la otra, quiero que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia de este pueblo de Cotacachi". Paradójicamente, en Otavalo, Casimira Bolaños (13) a pesar de declararse pobre de solemnidad pidió ser sepultada "en la iglesia de mi parroquia". Antonio Ortiz (2) lo hace así:

Cuando la divina majestad fuere servido de llevarme de esta presente vida a la eterna, mi cuerpo cadáver sea amortajado con el hábito y fuese de la voluntad de mi albacea y sepultado en la iglesia que dispusiese.

Si Juan Mantilla (4) señala "quiero que mi cuerpo sea sepultado onde quiera mi cura párroco, y para esto pido al señor Cura me sepulte en el corredor para cuyo efecto dejo doce pesos fuera de los seis de derechos", en cambio el presbítero Rafael Maya pidió en 1840 que se lo enterrara al pie de la cruz del cementerio.

A estas preocupaciones hay que añadir las que se referían a la mortaja, la que no siempre se defi-

nía muy bien. Gregorio Quinteros Ruiz (9) indicaba: "Es mi voluntad que luego que Dios sea servido separar la alma de mi cuerpo, sea enterrado éste en el cementerio, al pie de la cruz... amortajado mi cuerpo con el hábito de mi Padre San Francisco". Igual pedido hizo José de Vinuesa Villamarín (21) quien pidió "ser sepultado (si la muerte me cogiese en este asiento), en el altar de Nuestro Padre San José que existe en la iglesia de San Luis de este Asiento y amortajado con el hábito de mi Padre San Francisco".

José Mármol de la Torre (10) pidió ser "sepultado en la iglesia de este pueblo de San Juan Bautista de Tabacundo y amortajado con una sábana por ser humilde". Por su parte, Matías Aguirre (6) aspira a que sus albaceas y herederos depositen su "cuerpo difunto para que descansa en la tierra donde fui formado en la iglesia de la Pura y Limpia Concepción de este pueblo, delante del altar de Nuestra Señora de los Dolores".

Manuel León Arias (11) en 1825 solicitaba ser "sepultado dentro de la iglesia; para mi funeral y entierro dejo un buey y un caballo para que se vendan"; más específico y exigente fue Jacinto Jara (12)

quien señaló: "Para mi funeral y entierro dejo un caballo tordillo y diez pesos, para que mi Cura lleve mi cuerpo con cruz alta, capa de coro y doble de campanas"; contrastando completamente con la voluntad de Luisa Ortiz y Vargas (19) quien al declararse muy pobre dejaba su funeral "a la voluntad de mi albacea que deberá sujetarse a la pobreza en que he sido constituida".

Todo esto, como ya señalamos, demuestra la calidad social y las posibilidades económicas de los fallecidos, dejándonos suponer que los albaceas habrán cumplido con las postreras voluntades así expresadas.

José Morales (7) pidió "ser sepultado al pie del altar del Señor de Angustias con licencia del Señor Párroco de Forasteros pagados los derechos conforme al Sínodo". Los Párrocos de Forasteros eran curas encargados de los actos litúrgicos de feligreses que habitualmente no residían en el pueblo, y por tanto no se los consideraba integrantes del mismo.

Como vemos, el hecho trascendental de morir, implicaba además del acto físico, una cantidad de condicionamientos religiosos,

sociales y económicos, que ningún mortal dejaba de cumplir. Para ello hacían constar como necesario el hecho de su estado mental para que lo ordenado no ofreciera duda ni fuera motivo de reclamo ni suspicacia. Doña Francisca Olmos (3) señala firmemente:

Sean cuantos vieren esta mi memoria de testamento y postrinera voluntad estando como estoy entera y sana de mi juicio, razón y sin prevaricación alguna de mis potencias ni sentido, sino solo de enfermedad y accidente, que Dios Nuestro Señor se ha servido darme.

El término "accidente" es utilizado casi sin variantes en estos documentos, notándose la ausencia de otros como enfermedad, víctima de ataque criminal o crónicas dolencias; todo se reduce a "accidente" como generalizador del mal que producía el deceso. José Mármol de la Torre (10) si puntualiza, "estando en cama, enfermo con la orina natural atrancada"; también Susana Figueroa (14) lo hace frente a "la enfermedad que Dios Nuestro Señor se ha servido darme..."

Josefina Manosalvas (15), vecina de San Pablo, en 1811 declara que a pesar de sufrir un "accidente" estaba "en mi entero juicio, memoria, entendimiento y voluntad". Al puntualizar este elemento de sanidad mental, quedaba establecido que nada de lo decidido podría ser discutido posteriormente si el donante estaba en plenitud, como siempre lo había estado, de sus poderes mentales, lo que en cierta forma no sucedió con el caballero de la triste figura, quien en su postrer momento dijo: "Yo fui loco, y ya soy cuerdo: fui Don Quijote de la Mancha, y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno".

Mandas forzosas

Otro de los elementos infaltables en todo testamento, fue el señalamiento de lo donado en dinero para el adelantamiento de las causas de Beatificación o Santificación de ciertas almas piadosas que estaban camino a los altares, las que se denominaban Mandas Forzosas; estas también estaban destinadas a obras pías con fines específicos que administraba la Iglesia, por lo que se encuentran acápites como estos:

Antonio Ortiz (2) declaraba: Es mi voluntad que de mis bienes y por una vez se den limosna a las mandas forzosas y acostumbradas a medio real cada una; un real a la Cofradía del Santísimo Sacramento y otro real a las Casas Santas de Jerusalén, en donde Cristo obró nuestra redención.

Josefa Sáenz de Viteri (20) deja a la Venerable Mariana de Jesús, un peso para su canonización. También José López (24) donó un real por una sola vez para la canonización del Venerable Palafox, y Venerables Mariana de Jesús y sor Sebastiana de Casio. Lo mismo hizo Manuela Cáceres (25), quien dejó sus reales para la Santa Casa de Jerusalén; redención de cautivos cristianos y la beatificación de Mariana de Jesús.

El aportar económicamente al rescate de los cautivos del turco, en su intento por librar el santo sepulcro de las manos de infieles, fue una práctica muy difundida en el mundo cristiano durante varios siglos. Su piadoso fin conmovió todas las conciencias, obligadas o no, a pesar de la distancia geográfica, a contribuir a su libertad; lo

que jamás se conoció fue si ese dinero recogido por numerosos eclesiásticos intermediarios llegó completo a donde debía llegar, y si cumplió con su noble cometido, ya que los caudales recaudados fueron notables tanto para los prisioneros como para la entonces Venerable Mariana de Jesús, la que fue beatificada en 1853, y solo en 1950, Pío XII la elevó a los altares como Santa. Tampoco en el caso de nuestra consagrada quiteña se conocerá cuántas donaciones real a real fueron recogidas por concepto de mandas forzosas, entregadas por infinidad de almas piadosas que tocaban las puertas de la eternidad.

Además de esta práctica obligatoria para todo moribundo, este colaboraba con la noble causa y ganaba una intercesora poderosa en el cielo, aunque también hubo scres como Miguel Almeida (1), quien apesadumbrado declaró: "Si acaso pudiera dar algo para las obras pías, se podrá dar medio real"; o el deseo de Josefa Sáenz de Viteri (20) que fue más allá en su obra social al ordenar: "Es mi voluntad que después de mis días se les de a siete pobres doncellas a cada una un folloncito y un rebocito de bayeta ordinaria".

También hubo casos en que el servicio social fue más amplio y directo; María de los Reyes Aldana (23) señaló: "Declaro y mando a mi albacea dé al Señor Juan Albán 25 pesos para que los emplee en la fábrica de la escuela y Casa de Ejercicios".

Lo familiar

Son los testamentos documentos en que se refleja sería y sin sutrefugios el funcionamiento de la sociedad en sus últimas consecuencias; testimonios ante la muerte en que todos se sienten obligados a decir la verdad; por eso comienzan señalando los nombres de sus progenitores, para más adelante declarar su situación y relaciones familiares, por lo que muchos afirmaban las evidencias:

Declaro que fui casada y velada —decía Antonia de Oñate— (8), según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia Romana, con Miguel Almeida y durante el matrimonio declaro no haber tenido hijo heredero.

Declaro que cuando me casé no trajo nada de bienes a mi poder dicho mi marido, no fue más que un hombre des-

calzo con el capisayo al hombro, y dicho mi marido se vistió con lo que mi padre Miguel de Oñate le dio de lo que era suyo, de sus bienes propios de dicho mi padre.

Además de la fuerza del amor que trasunta la declaración, ha quedado el testimonio de una dura realidad: la pobreza y desnudez del hombre que solo se cubría con un capisayo, especie de capita abierta en la parte delantera, conjunción de capa y sayo usados en la época.

El cumplimiento de la disposición eclesiástica de ser "velado y casado" consta casi siempre en quienes podían afirmarlo; el rito consistía en someterse a uno de los sacramentos, en haber estado unido con el futuro cónyuge por un lazo ritual o vínculo que se les colocaba sobre los hombros de los contrayentes. Lo "velado" consistía en una acción previa al matrimonio en sí; los novios se situaban frente al altar y sosteniendo sendas velas realizaban un contrato de esponsales, compromiso que luego sería ratificado en la ceremonia propiamente dicha, a la que también antecedían las tres proclamas que en las misas anunciaba el sacerdote para presentar reclamos contra los

novios, en caso de existir. Esta disposición que ha desaparecido en parte en los matrimonios mestizos, persiste todavía en los indígenas.

Vicente Hidalgo (18) muerto en 1810, constituye un caso único entre los documentos que hemos estudiado. Ya que denuncia un antecedente doloroso, al afirmar ser: "Hijo de padres desconocidos, expuesto a las puertas de doña Isabel Puebla, quien me crió con la educación cristiana y alimento correspondiente".

Los casos de abandono de niños recién nacidos, que parece haber sido frecuente en las ciudades no lo fue en los pueblos pequeños; por eso lo señalamos como único, pero Hidalgo puntualiza luego:

Declaro que fui casado y velado según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, en primeras nupcias con Felipa Rodríguez, y durante nuestro matrimonio tuvimos y procreamos dos hijas, las que sobrevivieron algunos años después del fallecimiento de dicha mi mujer y murieron ambas sin dejar sucesor alguno.

En lo referente a bienes aportados o adquiridos durante el matrimonio fueron muy puntillosos en señalarlos; Luisa Ortiz y Vargas (19) afirma: "Mi marido no metió al matrimonio capital, ni yo dote alguno"; más adelante volverá a afirmar: "Declaro que durante el matrimonio con Manuel Dávila y Jaramillo, no hemos adquirido bienes algunos, y hemos vivido constituidos a una suma indigencia".

Por su parte José Mármol de la Torre (10) afirmaba: "Al matrimonio entré con una yunta de bueyes y tres mulas, digo dos mulas y un caballo de silla". Todo debía quedar muy especificado para evitar confusiones y para certificar la posesión de lo propio; y así como se puntualizaba la pobreza, se hacía elogio a la honradez al declarar José Cevallos (26) que su mujer, Juana Sánchez, había aportado al matrimonio:

Un tercio de trigo con un valor de 14 reales;
Una saquilla de papas: 2 pesos;
Una pollina vendida en 20 reales;
Un escritorio cambiado por 4 varas de vayeta de la tierra: 4 reales vara;
Un sombrero cobrado a Simón Mora, vendido en 12 reales;

Otro sombrero vendido en 10 reales.

Y si Juana Sánchez aportó con lo señalado, en cambio su marido José Cevallos, declara: "De mi parte no he entrado nada a mi matrimonio".

Una vez establecido los aportes de cada cónyuge se podía cuantificar lo adquirido posteriormente y su debida distribución entre los herederos. La dote era una condición establecida desde muy antiguo en España y que fue trasladada a América; consistía en el dinero o bienes que por escrito daban los padres de la novia como contribución al matrimonio. Ese dinero, por lo general, no era invertido, ya que servía para que la mujer pudiera mantener el hogar si el marido resultaba irresponsable. Desde luego este requisito no siempre se respetaba, ya que existen documentos en que la esposa se queja de que su dote fue dilapidada por su marido, dejándola a ella y su familia en la indigencia.

Herederos y desheredados

Los testadores cuidaron de precisar el número y nombre de sus hijos habidos en matrimonio o fuera de él, con el objeto de definir

la parte que les correspondía del legado. Vicente Hidalgo (18), declaró: "Al presente soy casado y velado de segundas nupcias con doña Mariana Suárez de Puga, y durante dicho matrimonio tuvimos y procreamos una hija la cual murió al siguiente día en que nació".

Nos llama la atención las repetidas referencias que han quedado sobre la alta tasa de mortalidad infantil que afectaba la época. Matías Aguirre (29), casado en segundas nupcias con María Arias, declaró en 1792:

Durante mi matrimonio procreamos por nuestros hijos legítimos llamados Matías y Tomasa Aguirre que son dos los que murieron en su menor edad.

También Vicente Portillo (30) en 1811 nos dejó su testimonio al estar "casado en primer matrimonio con doña Ventura Herrera el tiempo de 30 años y tuvimos doce hijos, de éstos se hayan muerto los seis, todos de menor edad". María de los Reyes Aldana (23) señala también la muerte de sus hijos pequeños, algunos sin alcanzar el bautizo; y también el Notario Público del Asiento de Otavalo, Baltazar Rodríguez (36), declaró en

enero de 1821 que tuvo ocho hijos, de los cuales cinco murieron de tierna edad.

Son muchos los testamentos que registran este hecho mortal, dejándonos meditar que los menores morían por algunas enfermedades endémicas o epidémicas como la viruela, sarampión o diarrea; además la falta de higiene y el poco adelanto de la medicina, incidía poderosamente en este fenómeno.

Dentro de la cuidadosa indicación del origen de los hijos, salta a la vista lo que certificó María Jacinta Espinosa (31) en 1807: "Declaro que en el tiempo del matrimonio tuve y adquirí dos hijos nombrados Ventura y José Espinosa, hijos de culpa". Estos hijos concebidos fuera de la legalidad fueron calificados de diversas maneras: como hijos de culpa, adúlteros, naturales, bastardos, etc. lo que los estigmatizaba frente a sí mismo, la sociedad y la ley.

Es posible que dentro de esos "hijos de culpa" fueran incluidos los numerosos que tuvo Nicolasa de la Guerra (28), la que en el Otavalo de 1825, dijo:

Declaro que en tiempo de mi soltería adquirí siete hijos

(a los que nombra) ...después de haber adquirido estos hijos tomé el estado santo del matrimonio con Diego Espinosa de quien son todos mis hijos y a los cuales los declaro por tales mis hijos y del dicho mi marido.

Un caso sui generis que demuestra como un hogar formado por Nicolasa y Diego vivieron en "pecado" muchos años y solo sus hijos fueron redimidos de la "culpa" cuando sus padres finalmente decidieron someterse al matrimonio.

El alto número que registran las crónicas, testamentos y referencias sobre la existencia de estos hijos, testifican la verdad de que en todo tiempo se cuecen habas, y que el júbilo de la carne fue, como hoy, urgente y despreocupado.

Si se ha hecho lugar común repetir que "todo tiempo pasado fue mejor", el aforismo además de contener mucho de verdad, presenta algunas resquebrajaduras en lo que atañe a las relaciones familiares. El irrespeto brutal de hijos contra sus padres se presentaba de manera esporádica, pero al quedar escritas en los documentos que citamos, demuestran su agresiva pre-

sencia y su castigo consecuente; veamos como en 1818, Rosa Guzmán (27), acusaba:

Declaro que mi hija Juana fue mujer legítima de Juan Tupisa, la que antes de tener un hijo me perdió el respeto dándome de bofetadas junto a su marido Juan, por este hecho, en ese mismo momento la desheredé.

También Nicolasa de la Guerra (28), muerta en Otavalo en 1825, determinaba algo parecido:

Declaro que mi hijo Lorenzo está eximido de poder heredar, ni después de mis días ni incomodar a los demás mis hijos, porque éstos han sido obedientes y jamás me han perdido el respeto faltando al amor filial; lo que el dicho Lorenzo me ha faltado con los deberes de hijo, poniéndome manos violentas más de cuatro veces. Esto he comunicado a mi confesor y me ha preceptuado que no debo darle un cuadrante por haber perdido derecho.

Otros motivos también podían ocasionar determinaciones se-

mejantes, como lo consideró José de Vinuesa y Villamarín (21), quien categóricamente afirmó: "Desheredero de mis bienes a mi hijo José María por el violento casamiento que hizo estando constituido en **menoridad** con arreglo a las nuevas Pragmáticas de su Majestad". El desobedecer la patria potestad al no haber salido de la minoría de edad fue la causa, como en otros muchos casos, de esta tajante determinación paterna.

Como vemos, estos hechos eran excepcionales pero sucedían ante el asombro de los padres y el repudio de los vecinos, y desde luego, el castigo quedaba registrado como un estigma para el agresor. Podemos imaginar el rechazo que sufrirían estos hijos protervos ante la sociedad de la época tan respetuosa del amor y la dignidad de los padres; quedaban signados por el dedo de Dios, y así debieron continuar y consumir sus vidas, posiblemente entre la vergüenza y el arrepentimiento.

Lo legal

Todo documento público debía ser y actualmente lo es, notariado, autenticado, firmado y testificado; esta meticulosidad fue heredada metafóricamente de nues-

tros bisabuelos romanos, nuestros abuelos españoles y nuestros padres lo siguieron practicando escrupulosamente; todo debía estar escrito, firmado y rubricado para que tuviera validez; y en lo referente a testamentos y mortuorias el caso lo ameritaba en exceso.

Como hemos visto, el testador debía declarar quién era, de que progenitores provenía y sobre todo que estaba en pleno uso de sus facultades mentales; una vez certificadas estas condiciones se podía proceder a notariar el documento delante de testigos idóneos; debía también nombrar albacea y determinar minuciosamente sus bienes y a quienes estaban destinados.

Para la tasación y partición se cobraba por viajes de los Alguaciles, pregonar al asesor de la causa, por lectura (según número de páginas y por la sentencia); por citaciones, entregar boletas, por los días que duraba el remate, por certificados, papel sellado para actas, pago al tasador y curador, más los seis reales que el escribano recibía por redactar el testamento.

Todo debía quedar dentro del procedimiento señalado por las leyes y la tradición; lo que no im-

pedía que el documento pudiera ser modificado totalmente o a través de codicilos, estos últimos no podían ser secretos y contener a la vez una o más cláusulas aclaratorias hechas ante notario y testigos.

Era frecuente encontrar al final del testamento textos como este:

Revoco y anulo otros y cualquier testamento, codicilos, poderes para testar y cualquier disposición que los haya hecho antes de este escrito o de palabra.

Luisa Ortiz y Vargas (19) fue más clara en 1821, al determinar:

Revoco y anulo y doy por ninguna y de ningún valor ni efecto todos y cualquiera testamentos, codicilos y memorias que haya hecho, poderes que haya dado para testar por escrito o de palabra antes de éste para que no valgan ni hagan fe en juicio ni fuera de él y solamente éste que al presente otorgo.

Según la ley de Castilla se estipulaba que la madre, en casos de naturaleza especial, solo dejara

el quinto del monto de sus bienes a los hijos "bastardos o ilegítimos de cualquier calidad que sean". En general las leyes que sobre derecho sucesorio funcionaron entonces, debieron ser extensas y hasta complicadas, pero los testamentos y mortuorias de la zona del Asiento de Otavalo, nos permiten vislumbrar su funcionamiento, aplicación práctica y efectos.

Las testamentarías contenían al detalle la descripción de casas, terrenos, objetos, puertas, pilares, azotea, barandas, chapas, candados, aldabones, etc. Las prendas de vestir llevan las características de su color y calidad, servicio de mesa, muebles, herramientas, objetos de cocina, así como las alhajas de oro y plata, las imágenes religiosas; y entre los inmuebles los alfalfares, sementeras de maíz, lenteja o cebada; así como el ganado con sus características: yeguas, caballos, mulas, ovejas y cerdos. Algunas veces los testamentos incluían listados aparte sobre bienes menores, que se incluían al cuerpo central del documento.

Posteriormente y según el artículo 22 de la Ley de Procedimiento Civil y con arreglo al Arancel de la República, el escribano

cobraba por autos, aceptaciones, tasación, remate, lectura de la testamentaría, sentencias y asistencia al remate, viajes, copias y anotaciones, papel sellado, pregones y deprecatorios.

Fue costumbre que los albaceas dispusieran para cumplir con su misión de un término fijado de "un año, un día", pero este plazo podía ser prorrogado hasta que fuera necesario.

Gastos de velorio

Comparando los tiempos y los gastos que hubo que hacer para atender los duelos con los actuales, comprendemos que siempre ha sido una erogación fuerte que resentía cualquier economía. Los gastos que ocasionó el entierro de José de Vinuesa y Villamarín (21) han quedado como una muestra de su estructura:

Derechos	25 pesos
Acompañamiento	3 pesos
Mortaja	8 pesos
Sepultura y cera	8 pesos
Misas de cuerpo presente	4 pesos
Música y cantores	2,2 reales
Ataúd y luto	2,6 reales
Esmaltico, doble de campanas	2,2 reales

Otro detalle de este tipo de gastos lo encontramos en el entierro de Antonio Jaramillo (38) falle-

cido en 1845, demostrándonos la pompa en que se realizó:

Seis varas de Chamelote azul para la mortaja	1 peso, 7 reales
Al sastre que lo cosió y alquiler de la anda	1 peso 2 reales
Cuatro ceras para velar el cuerpo	1 peso
Al Padre Guardián por labendición de la mortaja, responsos por dos días y asistencia al entierro con la Comunidad, y un peso por la cuerda para amortajarlo	11 pesos
Cinco y media varas de coleta negra para el forro del ataúd	1 peso
Dos tablas para el ataúd, dos reales de clavos y un peso por la hechura	2 pesos
Al Síndico por la fábrica, sepultura, alquiler de trastes, tumba y ceras. Pormisa cantada y vigilia	11.4 pesos
Ceras	5 reales
Bula	2 reales
Toca y cinta	4 reales
Botella de vino para misa	5 reales
Dos piezas de reata para ataúd	4 reales
Chicha para los indios y aguardiente	1 peso
Para músicos por la vigilia y misa cantada	3.4 reales
Para duelo de las criadas	6 reales
Al Coadjutor y Diáconos por acompañamiento y pasada de cucupo	2 pesos
A otros Diáconos de la vigilia y misa cantada	1 peso
Al maestro de capilla por el órgano y sus medios derechos por no haber cantado él	1 peso
Alquiler y mesura de cera de Castilla para la pasada del cuerpo	2 pesos
Ceras para la pasada del cuerpo y velada en la iglesia y la misa	1 peso
Al sacristán por los dobles y composición de la tumba	1 peso
Derechos	20 pesos
Diez misas cantadas	1 peso

También los gastos de cocina en las dos noches en que velaron a Rosa Gómez (39) nos dan

pistas de cómo se atendía a los asistentes y cuanto costó la atención:

Primera noche:

Pieza de carne de puerco	1 peso, medio real
Dulce	2 pesos
Harina de arveja	1 peso, medio real
Manteca, sal, cebolla, ají	1 peso, medio real
Leña, achiote, huevos	1 peso, medio real
Velas	medio real

Segunda noche:

Una pierna de puerco y un lomo	3 pesos
Pusún	1 real
Harina de arveja	1 peso, medio real
Manteca y orma de sal	medio real
Morocho	dos reales
Cuy	tres reales
Para la curadora que atendió a la difunta en su enfermedad	4 pesos, medio real
Leña, manteca, ají, harina de arveja	4 pesos
Gastos de cocina	cinco reales
Seis limetas de aguardiente para el velorio y entierro	siete pesos, medio real

La mortuoria de Eusebio Erazo (40) tiene fecha 1808 y en ella encontramos los gastos pagados en su entierro:

Derechos al cura Dr. Basilio Rivadeneira	25 pesos
Sepultura y tumba	16 pesos
Acompañamiento	3 pesos
Cuarenta velas de cera	11 pesos
Cantores	3 pesos
Seis misas de cuerpo presente a 12 reales	9 pesos
El hábito que se compró para la mortaja	12 reales
Honras en La Merced	13 reales
Honras en Santo Domingo de Quito	12 reales
Tablas para el ataúd	15 reales

Todos estos datos nos muestran la realidad de los velorios, honras fúnebres, actos litúrgicos y entierro, las costumbres, comida, bebida y todo el ritual que abarcaba la muerte de una persona en los años estudiados.

Los documentos dejan traslucir el respeto a los difuntos, la forma como se los amortajaba, velaba y enterraba; costumbres que en cierta forma se han mantenido en las ciudades pequeñas hasta nuestros días.

Señalamos además la ausencia de un detalle en la última voluntad de los testadores, es la no preocupación por la descripción de sus epitafios y los textos que debían ir en ellos; sutileza o vanidad que no preocupó en absoluto a los moradores del Asiento de Otavalo, privándonos de elementos de juicio más completos y sintomáticos.

Los deudos de María Agustina de Rivadeneira (46) fallecida en 1797, debieron pagar los siguientes rubros para poder cumplir con esta obra de misericordia:

Al Vicario	30 pesos
Al Guardián	9 pesos
Por diez misas	10 pesos
Por la sepultura	2 pesos
Por el entierro	6 pesos
Cuatro tablas para el ataúd	2 pesos
Al carpintero	1 peso
Al músico organista	3 pesos
A tres iglesias por redoble de campanas	6 pesos
Velas	1 peso, 4 reales
Gastos de velorio	2 pesos
Para indios que cabaron la sepultura	2 pesos
Al sastre que cosió la mortaja	4 pesos
Ocho velas para la misa	2 pesos

Además del choque emocional que significa la muerte de una persona dentro de la familia, se debe considerar el factor económico que implica el hecho doloroso de la desaparición del ser querido. El registrar estos datos abrimos una ventana al pasado y a las circunstancias que lo conformaron dentro de este ángulo testimonial de la vida y de la muerte.

Registro de las deudas

Una característica importante por su meticulosidad, seriedad y honradez se manifiesta en el rubro que considera las deudas que dejan a pagar o cobrar los testadores, para que todo quede bien arreglado después de su partida final.

Las deudas se especifican con exagerada exactitud en sus cantidades máximas y mínimas. Francisca Olmos (3) muerta en 1815, declaraba:

Debo a don Domingo López la cantidad de diez pesos como consta en su apunte, y tiene en empeño un rosario de corales.

A su vez el presbítero Felipe Rosales (5), en 1818 puntualizaba: "Que de lo que me deben en este

pueblo se le de 100 pesos a Nuestra Señora de los Dolores, entregándoselos al síndico que fuere, menos al cura de ningún modo".

"Declaro que tengo prestadas dos cucharas de plata a don Manuel Escobedo, mi suegro...", para añadir luego: "Mi marido tiene empeñado un peine de oro en dos pesos donde el Rvdo. Padre Cura", declaró Josefina Manosalvas (15) en 1812.

Y sigamos con más ejemplos, dignos de mencionarse:

"Declaro que don Ventura Terán tiene que entregar un peso en chilpe para la fábrica de la casa".

Xavier Cagueñas, cuatro pesos para un peón.

"Manuel Guerrero, cinco pesos para dar tejas, así también Mariano Enríquez, vecino de Puéllaro, 11 pesos por un macho", e "Isidro Cárdenas, diez pesos para dar tejas"; "Basilio Chamorro, vecino de Pupiales me es deudor de 19 pesos, 7 reales por recomendación que le tengo hecha ahora más de cuatro años que me compré un par de chucaritos"; "Manuel Portillo del pueblo de Carlosama, me

debe dos potrancas de dar y recibir, dándole de mi parte 15 reales".

"Mariano Patiño del pueblo de Sapuyes tiene que entregarme de aquí a cinco meses, cuatro chucaras del año, dándole de mi parte seis pesos".

"Don Joaquín Santa Cruz, vecino de Pasto, tiene que darme una chucara de servicio, dándole de mi parte dos pesos, dos reales". "Declaro que Silverio Cariguango me debe una media de cebada; Salvador Cariguango otra media; José Paucar otra media; el indio Amauta otra media de las que se pagará media al mayoralito de Tupigachi por un daño de mulas".

Las deudas inquietaron a Antonio Donoso (41), vecino de San Pablo en 1837, quien para no morir acosado por la duda prefirió pagar antes que su alma tuviese alguna mancha: "Declaro que a Miguel Espín le debo 19 pesos, 6 reales, porque él lo dice no porque mi conciencia me acusa deberle tanto, pero es mi voluntad se le pague".

El presbítero Felipe Rosales, cura de Tumbabiro en 1817 (22), aseguró:

Declaro que me deben muchas personas de este pueblo los que constan por el apunte inserto que dejo en varias partidas en los Libros Bautismales, los que deberán registrarlos con cuidado, declarar para que conste.

José Cevallos (26) aseveraba: Declaro que debo a Juan Báez un real; a Felipe Vaca medio real; a Antonia Osejos tres cuartillos, y a Isabel Guerra un cuartillo".

Vale recordar que un peso representaba ocho reales y pesaba teóricamente una onza de plata. El marco de plata pesaba ocho onzas, y ocho marcos equivalían a 64 pesos. Un cuartillo u octal valía un cuarto de real. Este sistema monetario funcionó durante toda la época colonial hasta que el presidente García Moreno lo redujo al sistema decimal.

Como se aprecia, el problema de las deudas fue muy escabroso tanto para vivos como para quienes pronto dejarían de serlo; a ello se debe, que para salvar el honor aunque fuera póstumamente, pusieran especialísimo cuidado en no olvidarlas y en pormenorizar el motivo que originó la deuda y su monto.

Testamentos especiales

Hubo testamentos muy singulares debido a las circunstancias que los ocasionaron; en ellos se puede detectar los problemas que produjeron en los testadores las beligerancias internas en las épocas coloniales, así como en las guerras independentistas y republicanas.

José Mármol de la Torre (10) hace constar en su testamento el perjuicio ocasionado por los ejércitos del rey en las campañas ocurridas a lo largo de 1817:

Treinta y dos mulas de carga y ocho caballos que se llevaron las tropas reales de los sitios de Santo Domingo de Cayambe por orden del señor Comandante Sámano, y el Capitán Asim, hasta que no volvieron hasta la fecha, y ocho borricos de carga, los que también se llevaron las mismas tropas, como también vaciaron los trojes y se llevaron maíz, trigo, cebada, papas y otras especies, de suerte cuyo motivo originó el grave quebranto que he tenido a causa de ese saqueo", justificaba así el que no haya podido entregar los efectos diezmales a la mesa capitular.

La constante exacción que sufrían los terratenientes en bestias

de carga, alimentos y ganados, fue el recurso al que acudieron todos los ejércitos en campaña, redundando desde luego en el despojo y pobreza de muchos propietarios, los que, como en este caso, dejan constancia del hecho permitiéndonos comprender la época y las penalidades que sufrieron.

Otro de los casos que merece atención, y que ya señalamos anteriormente, fue el aconsejable método de testar cuando se realizaban viajes prolongados o se marchaban a la guerra; para demostrarlo acudimos a José de Vinuesa y Villamarín (21), quien nos confía:

"Estando en la actualidad para viajar para la expedición de Pasto, como capitán de la Compañía de las tropas de este Asiento, en las circunstancias presentes y en mi entero juicio... y por cuanto el morir es cosa natural a toda persona viviente, deseando hallarme en este trance contra la debida preparación he acordado hacer este mi testamento, última y final voluntad.

Y hacían bien al proteger y protegerse ante eventuales acontecimientos que podían sobrevenirles

en tales aventuras, enfermedades, accidentes, naufragios, pésimos caminos o cualquier dolencia que repentinamente pusiera fin a su existencia.

Hubo también donaciones especiales alejadas de las de carácter familiar, las que demostraban una singular gratitud o reconocimiento a la devoción y amor demostrado en toda una vida; así los casos:

Francisco Gramal (35), indio natural de Otavalo, testó así en 1822: "Declaro que soy soltero y libre y declaro que tampoco tengo hijo alguno, ni heredero forzoso a mis bienes"; por lo que decide dejar un terreno sito en Peguche, especificando:

Las mando, doy y dono a don Bernardo Males, mi cacique, a quien le he merecido un paternal amor fomentándome en cuanto ha podido hacerlo con cristiana caridad, y no teniendo como corresponderle tan buenas acciones le recompenso con la data que le hago de dichas tierras...

En la legislación a la que se sometieron todos estos trámites, el

Padre General de Menores fue el encargado de la defensa de los derechos de los niños; eran designados por el Cabildo cuando existían en los pueblos o por el rey a través de la Audiencia. El objetivo era defender los bienes de los parientes mayores de edad; con todo, en 1811 Juana Figueroa (47) no aceptó su intervención y dictaminó: "Así mismo queda dicho mi hijo José al cuidado y tutela, y no quiero llegue cosa alguna al poder de los Padres de Menores porque acarrean muchos perjuicios a los menores".

En ocasiones entre marido y mujer se especificaba ciertas donaciones, que a pesar de percibirse el amor, no dejan de causar resquemor por el sentido de pago que se le da a las mismas. José Recalde (37) declaraba así en 1851: "A mi mujer Rosa Galindo, por haberme servido con amor y respeto en todo el tiempo de nuestro matrimonio, y que a la presente se haya enferma, en pago de ésto le dejo diez pesos".

La misma voluntad tuvo José Cevallos (26) al firmar: "Declaro que tengo una casita cubierta de teja adquirida en junta a mi mujer, la que queda en beneficio de mi

mujer en pago de su servicio personal”.

La variedad de expresiones que hemos registrado y exponemos sobre las relaciones conyugales, familiares y afines, ponen frente a nosotros un amplio esquema de las tradiciones, costumbres y exigencias que se empleaban en aquellos tiempos frente a un mismo hecho, total y definitivo.

Transferencia de negros e indios

La esclavitud del negro como la del indio, a la que se le dio otra denominación a pesar de ser lo mismo en la práctica, se instaló en nuestro territorio desde los primeros años de la conquista y colonia, y avanzó hasta la manumisión de los esclavos negros en 1851, pero la del indígena continuó hasta muchos años después.

En los testamentos que analizamos este fenómeno se encuentra con mucha frecuencia y cantidad en las personas con buena posición económica. En 1839, en el juicio seguido por los herederos de María Albuja y Aráuz (33) sobre división y partición de bienes encontramos en el inventario y con su precio correspondiente la “negra esclava llamada Brígida, dicen que

su edad de sesenta años, tasada en cien pesos”.

Vinueza y Villamarín (21) en 1811 dejó firmado:

Declaro por mis bienes ocho negros esclavos que trabajan mi hacienda de Irubí que me costaron la cantidad de 2.950 pesos; más una mulata con cuatro hijos que pasan en mi servicio. Y es mi voluntad que después de mis días y de mi mujer sea libre de esclavitud la expresada mulata Gregoria Santa Cruz, menos sus hijos.

Es oportuno señalar que no solo los poderosos tenían posibilidad de adquirir esclavos, ese derecho se había dado también a las imágenes sagradas. La negra María Susana Troya, con más de 90 años de edad, residente en el Asiento de Otavalo, denunció el 3 de julio de 1797 que era esclava vitalicia de Nuestra Señora de los Dolores, Cofradía fundada por don Juan Pinque de Troya, y solicitó que por ser “esclavos vitalicios libres de esclavitud”, no se la venda separándola del servicio de la santa imagen, ya que el marqués de Villa Orellana, albacea de la Cofradía, quería ven-

derla o que pasara a su servicio. (58)

Por estos datos nos damos cuenta de la verdadera situación infrahumana como fueron tratados los negros en el Asiento, al igual que en otras partes del país y de América.

En la mortuoria de Manuel León Arias (11) se tasaron sus negros: “De los 2.950 pesos, valor de los esclavos, según se confiesa el testador en la cláusula doce”. Pero en realidad la cifra se redujo considerablemente, ya que los interesados expusieron que el finado su padre, en vida misma vendió seis de estos; de los dos restantes murió el uno, y el otro lo tomó el heredero José Toribio en la cantidad de 80 pesos.

También en la mortuoria de María Quiteria Velasco (34) se hace una modificación, ya que:

Una negra que por considerarse libre no se le puso en el primer inventario, más por mandato del señor asesor se le incluye en el presente inventario; a pesar de estar reclamando ésta su libertad; lo que si se le considera como

esclava le aprecia el perito en la cantidad de 20 pesos”.

En cuanto a los indios, considerados como propiedad por los terratenientes, también corrieron la misma suerte; se los entregaba como parte de las haciendas o los hatos de ganado, como parte de los bienes de los poderosos señores de la tierra. Item como el siguiente son numerosos y marcan la relación amo-siervo en la sierra ecuatoriana: Matías Aguirre (6) declaró: “Tengo dos indios gañanes conciertos, que se les ajuste la cuenta”. En la mortuoria de María Quiteria Velasco (34) se incluye al indio Guamán que no se sabe si adeuda o no a la hacienda; igual tratamiento mereció el indio Pedro Cuchiguango al que se le considera parte de los bienes de la patrona por tener deudas con ella.

Otros casos hermanados por una realidad lacerante, aunque con ciertas variantes, son los siguientes:

Matías Aguirre (29), vecino del pueblo de la Pura y Limpia Concepción de Cayambe, declara en 1792: “Tengo dos indios gañanes conciertos, que se les ajuste la cuenta; si me alcansasen paguen de mis bienes, y si los alcansase, se

acumule al cúmulo de mis bienes". Así también Vicente Portillo (30) dejó escrito: "Declaro que me debe **mi indio** Juan Manuel 17 pesos, por cuenta ajustada, lo que debe pagar con su trabajo"; no se quedó atrás el presbítero Felipe Rosales (5) al mantenerse dentro de la costumbre de la época y afirmar: "Declaro que los **indios míos**, mi albaacea disponga de ellos".

En algunos casos, quizás por tardíos arrepentimientos o temor a llevar culpas sobre su alma, también se dieron confesiones como la de José de Vinuesa y Villamarín (21):

Que después de mis días se liquide la cuenta de **mis indios** sirvientes, y aquellos que me alcansasen se les pague prontamente y de los que saliesen alcanzados, es mi voluntad se les rebaje a cada uno de ellos la cantidad de doce pesos.

También José Vinuesa (56) en la mortuoria sobre sus bienes se encuentra que su hijo Manuel declara que su padre dejó dos haciendas "bien aperadas de ganados, **indios**, herramientas, sementeras, granos comprobados y entrojados,

cañaverales y otros muebles necesarios..."

Esa fue, como lo demuestran los documentos en referencia, la triste y dolorosa realidad de negros e indios en el territorio ecuatoriano hasta 1851 y muchos años después; los testamentos y mortuorias reflejan su calidad de semovientes dentro de la estructura de poder semi-feudal de aquellos tiempos.

Imágenes religiosas

Una de las manifestaciones religiosas domésticas más comunes en todos los hogares fue el poseer estatuas e imágenes de Cristo, la Virgen y varios santos a los que la devoción popular consagraba altares, ponía cirios, rezaba novenas y cantaba villancicos. Considerados al final como bienes muebles, estatuas e imágenes eran objeto de donación y como tales constaban en los testamentos; la existencia de estos elementos del culto son un indicativo de la fe de sus dueños, su poder económico y de como se mantenía y practicaba la religión en los hogares otavaleños.

Dofia Juana Velásquez (42) que testó en 1801 dejó:

Una estatua de San Antonio con su diadema de plata y un niño en el brazo. Cuatro cuadros pequeños, los tres con sus molduras doradas y el otro llano, y un lienzo de San Miguel con su bastidor viejo.

María Albuja y Aráuz (33) dejó una imagen de Santa Elena, pintura fina, apreciada en un peso. Un San Antonio de bulto sin un brazo, con su diadema de plata, apreciado en doce reales. En el remate que se hizo de los bienes de Joaquín Venalcázar (43) en 1825, se valuó un Cristo en 14 reales y una Purísima en un peso, imágenes que remató M. Alarcón en 16 reales. Juan Correa (44) en 1810 solamente declaró: "Tengo por mis bienes un Portal con su niño que me costó siete pesos".

Si Jacinto Jara (12) que testó en 1805 "dejó dos Cristos, el grande para mi hijo Mariano y el pequeño a mi mujer", en cambio María Jacinta Espinosa (45) declaró que dejaba:

Un Cristo con su sitial y dos cuadros sin molduras de la advocación de San José y la Virgen. Un San Antonio de bulto con su azucena de pla-

ta y el Niño con sus potencias; y dos cuadros con sus molduras de San Jerónimo y María Magdalena. Dos láminas con sus molduras de la advocación de Santa Catalina y Santa Bárbara; además a San José y la Virgen con sus sillas de bulto.

Así mismo José Morales (7) señala entre sus bienes: "Un calvario con las efigies del Señor Crucificado, su Madre Santísima vestida con terciopelo, y el Evangelista San Juan con la Magdalena de pura madera y sisa de colores". María de los Reyes Aldana (23) "dejó una imagen de Nuestra Señora del Belén; un Niño Dios para que lo limosnen y el dinero se aumente a mis bienes".

Volviendo a Manuel Vinuesa, el que señalamos anteriormente porque su padre "dejó dos haciendas bien aperadas de ganados, **indios**, etc."; encontramos que se trataba de haciendas muy grandes y provistas de todo lo necesario para su explotación. La de Iruví registraba: casas, muebles caseros, oratorio, metales, herramientas, huertas, granos, cañaverales, potreros y terrenos, ganado vacuno de cría y yeguarizo.

La hacienda de Perugachi comprendía así mismo casas, muebles, obrajes, bronces, curtiembre, molino, batán, ganado vacuno, ganado de páramo, boyada, yeguarizo, ovejuno, cerdos, sementeras y grano, herramientas, potreros y terrenos. Todo un complejo productivo valuado en muchos miles de pesos.

Nuestro interés se centrará en el Oratorio de la hacienda Iruví, en donde se inventariaron:

Un nicho de tabla recortada con un lienzo de Nuestra Señora de Agua Santa	18 pesos
Un crucifijo de una tercia, sin corona ni potencias	2 pesos
Un San Antonio, de bulto de una tercia con su diadema de plata	3 pesos
Un San Juan de a tercia	1 peso 4 reales
Un San Isidro de bulto de media vara, sin marco	1 peso
Un ornamento de tapiz blanco con su franja falsa de oro, ya viejo, completo, con su alba de Royal y encaje red	12 pesos
Dos manteles de Royas, usados, el uno con punta de rengo ya viejo, y el otro con catatumba	2 pesos 4 reales
Una palia vieja de brocado, y otra dicha de tisú de oro verde	4 pesos
Un cornejal de sana	1 real
Un atril de madera de color azul	1 peso
Un misal romano usado	25 pesos
Un hostiario de fierro de hacer hostias	6 pesos
Dos hostiarios de madera de guardarlas	1 peso
Tres vinajeras y platito de loza	6 reales
Un cáliz y patena dorado su interior con su cucharita	25 pesos
Una ara de piedra forrada de cáñamo	1 peso
Cinco estampas de papel pintadas de azul, ordinarias	10 reales
Un Ecce Homo de a tercia en lienzo	4 reales
Dos campanitas, mediana y chica	1 peso, 4 reales
Cinco candeleros de madera torneada, los dos sin candelegas	3 reales

Realmente se trataba de una capilla bien aperada perteneciente a un gran terrateniente, que contrastaba con las adquisiciones hechas en los hogares comunes; pero a través de este inventario nos enteramos de las devociones más frecuentes, las imágenes y sus precios; lo que no sabremos jamás es qué suerte corrieron esas efigies, y si todavía son veneradas en algún hogar o iglesia pueblerina.

Joyas y artículos suntuarios

Salvo las personas muy indigentes no señalaron la donación de alguna joya, pero en casi todo testamento existe la descripción de alhajas o aderezos y su destino final; así Luisa Ortiz y Vargas (19), a pesar de declarar haber vivido en absoluta pobreza, dejó:

Un par de zarcillos de oro con seis perlas; una cruz de oro y perla, para que se vendan y se use el dinero para el bien de su alma.

Un rosario de corales menudos con sus cuentitas de oro menudas y una cruz pequeña de lo mismo.

Una gargantilla de tres hilos de perlas con sus atajados de granates, con su corazoncito de concha, con su cerco de

oro; la deja para su hijo para cuando sea mayor de edad.

El presbítero Rafael Maya (51) en 1840 declara primeramente haber sido párroco en Cuajara, Guayllabamba, El Quinche y Atuntaqui, donde muere; además de dos casas en Quito, declara entre sus bienes:

Un reloj de péndulo, dos de bolsillo y otro de brillantes.

Ocho platos de plata, dos docenas de cucharas, dos cucharones, dos totumas, tres jarros de plata, once trinchas con cabo verde.

Servicio de mesa: manteles, servilletas, platos de loza y cristales; cuatro fresqueras.

Antonio Donoso (41) también dejó lo suyo:

Declaro a mi hija Francisca, una gargantilla de perlas finas y de cuatro con su cruz de esmeraldas. Un par de zarcillos de oro con perlas finas.

A mi hija Dolores, un rosario de corales con cuentas de oro.

Un par de zarcillos de oro con perlas finas y con goteras de esmeraldas.

Dos centros nuevos de bayeta y un rebozo de Castilla.

Pedro Andrade (5) en 1837, describió su donación: "Siete cubiertos y un jarro de plata, cuyo peso ignoro; además dejó una pailita de bronce". José Morales (7) muerto en 1804, afirmó testar:

Dos totumas y un jarro de plata con el peso de cinco marcos, dos onzas y 8 ochavas todas las piezas. Dos botellas encasquillas en plata con sus tornillos y llaves correspondientes, cuyo valor se regula en diez pesos.

En la mortuoria de Fernando Chiriboga (54), además de 33 pesos que se encontraron al barrer la casa, se inventariaron "tres cucharas y dos tenedores de plata y un jarro de plata". Por su parte Josefina Manosalvas (15) afirmó: "Tengo dadas once y media onzas de plata a un platero de Quito... para que haga un jarro"; además declaró que tengo comprado un platillo de plata en 16 pesos y una totumita de tres onzas".

Vicente Portillo (30) donó "Un jarro, un plato, dos platillos pequeños, siete cucharas y cinco tenedores de plata"; también seña-

ló "un cuchillo con puño de carey y lo mismo la vaina guarnecida de plata".

Aunque Luis Tobar (50) murió sin dejar testamento, en su inventario se especificó:

Tres cucharas de plata; dos tenedores de plata; dos espuelas bien formidas con sus conteras de plata.

Un sable con cabo negro y vaina verde con sus conteras y virolas de plata.

Actualmente llama la atención la cantidad de objetos elaborados en plata que poseían en casi todos los hogares, debido posiblemente a la abundancia del metal, del cual se fabricaban hasta las monedas, y también por su valor posiblemente bajo, lo que permitía a quienes poseían estos objetos lucirlos, demostrando cierto bienestar económico y convertirlos en un momento dado en dinero o activos fijos.

Francisca Olmos (3) inventarió entre sus pertenencias:

Dos marcos de plata y siete onzas de plata.

Una totuma de plata con peso de siete onzas y un valor

de seis pesos, un real.

Un marco de plata bruta, inclusive una cuchara y un tenedor de plata que le dejó a mi padre.

Una gargantilla de perlas de seis sogas.

Una lámina de plata, cuyo peso es de dos marcos, más o menos.

Una totuma de plata con el peso de dos marcos.

Un par de zarcillos de perlas doncellas con falta de una y sus dos aguacates de esmeraldas valuados en 50 pesos.

Tres pares de zarcillos, unos azules oscuros, tasados en seis pesos; otros azules claros tasados en once pesos, y otros colorados tasados en 16 pesos.

Una gargantilla de perlas de seis hilos de diferentes tamaños, más delgadas que gruesas, valuada en 12 pesos.

Vale la pena seguir informando de lo inventariado en testamentos o mortuorias, ya que ellos nos muestra una serie de fenómenos hogareños y de pertenencia de bienes de la más diversa calidad y objetivo; así en la mortuoria de

Manuel Estévez Mora (55), encontramos:

Dejo una silla chapeada de plata; otra forrada de terciopelo con cerco de plata en la delantera y trasera.

Un freno con su cabezada de piezas de plata.

Un pretal, una grupa con piezas de plata, un par de espuelas de plata, ocho cucharas, seis tenedores, cuatro platos, un jarro y una despavesadora, todo de plata.

Despavesadora era una especie de pequeño cucurucho metálico que colocado en un palo largo servía para apagar las velas de los altares, y también a través de una mecha para encenderlas.

Finalmente anotamos lo que donó Miguel Almeida (1) a sus deudos:

Dos gargantillas de lápiz (lapislázuli) con 33 cuentas pequeñas de oro de a real; la otra de corales con 21 cuentas de oro de a real.

Un par de zarcillos de oro de filigrana, y Dos balacas, la una anchita y la otra angosta, amarillas con tejedura de plata.

Estas son algunas muestras de los bienes suntuarios que quedan registrados a través de las postreras voluntades de varios testadores; su descripción, valor y calidad muestran la afición por las joyas que ha sido una constante en todos los pueblos del mundo, y que no hay razón para que no haya sido también de hombres y mujeres del Asiento de Otavalo.

Fondos Bibliográficos

En la mayoría de los testamentos analizados no hemos encontrado listado de libros, lo que demuestra que no eran bienes muy apreciados por la mayoría de la población; por lo general solo pertenecían a elementos del clero o a algún estudioso; con todo, al estudiar los listados de libros, en sus escasos propietarios, comprendemos el tipo de lectura preferido y la difusión de las ideas y la cultura en los años estudiados.

En la mortuoria del presbítero Antonio de Castro (49), fallecido en 1780, encontramos:

Un libro titulado "Cantos espirituales de San Francisco de Sales", en cuarto, algo usado.

Un libro titulado "La Filo-

mena" de Lope de Vega. Sermones del doctor Chiriboga.

Un libro: El sol de la verdad. Memoria General y Academia.

Oficio Santorun.

Los trabajos de Persiles (y Segismunda) de Cervantes.

Explicación breve del libro de Antonio de Nebrija.

Por su parte en el expediente formado sobre el intestado Luis Tobar (50), fallecido e 1792, se registra:

Doctrina del Padre Calatariño (1 tomo)

Historia de Solis (1 tomo)

Refugio de Pecadores

Fray Luis de Granada

Compendio Histórico

Verdades Eternas

Índice Moral por el Padre

Lucano

Un cuaderno escrito por el Padre Soto

Novena de la Sangre de Cristo

Oración fúnebre por el P. Pedro Milanésio

Novena de San Dimas

Rogativa a San Antonio

La conquista de México y,

La creación del mundo.

También en la mortuoria del presbítero Rafael Maya los libros ocupan cierto volumen e interés:

La Biblia (2 tomos)

Año Cristiano (18 tomos en pasta)

Espectáculo de la Naturaleza (16 tomos en pergamino)

Sermones (4 tomos)

Juego de Breviarios

Historia de Colombia

Sínodo Diocesano (2 tomos, pergamino)

Entretenimientos Polémicos (1 tomo)

El verdadero mentor

Vida y Doctrina de Jesucristo (1 tomo, latín)

Geografía (1 tomo)

San José (1 tomo)

El templo de Dios (1 tomo)

Instrucciones de San Carlos

Borromeo

Disputaciones Teosóficas

Del nacimiento y crianza del P. Solano (1 tomo)

Sermones del Adviento

Carta Pastoral del Ilmo. Ba- lero (1 tomo)

Regular Clero (1 tomo)

Arte de predicadores (1 tomo)

Pablo y Virginia (1 tomo)

Verdaderos intereses de la Patria (1 tomo)

Canto a Bolívar

El espíritu de Telémaco (1 tomo)

Diablo Cojuelo (2 tomos)

Cuentos Tártaros

Clamor de Verdad

Cartas de Clemente XIV (3 tomos)

El cristiano de estos tiempos (2 tomos)

La grandeza del alma (1 tomo)

Brújula de la razón (1 tomo)

Pintura de la muerte (1 tomo)

Conversación consigo mismo (1 tomo)

Maná del alma (1 tomo)

Cuaresma del Padre Señeri (1 tomo) (ajeno, del doctor

Justo Delgado)

Fuero de la conciencia (1 tomo)

Moral (1 tomo)

Sermones del Padre Jardía (1 tomo)

Tratatas del Vicario Episcope (1 tomo)

Vocabulario de Nebrija (1 tomo)

Arte de Nebrija

La verdadera fe triunfante (1 tomo)

Carta Pastoral del Ilmo. Antonio de San Alberto

Varios Sermones (1 tomo)

Resumen historial de la primera silla romana (1 cuader-

no)
Sermones del Padre Aguilar
Luz de verdades (I tomo)
El Concilio

Una escopeta y un paraguas, cerraban el inventario de este sacerdote que nos demuestra que leyó, instruyéndose durante su vida. Un contraste absoluto con Manuel León Arias (11) quien solo registró al "Catoncito Cristiano".

El presbítero Felipe Rosales (22) en 1817 declaró dejar además de "dos casullas, la una la dejo para la iglesia y la otra para mí", pero además señaló donar "A mi primo don Juan Ortiz le dejo un juego de Breviarios nuevos. Dejo también unos libros como también otro juego de Breviarios casi nuevos".

El amor maternal, expresado por Manuela Castelo (53) se hizo presente al firmar en 1833:

Que del patrimonio corto que dejó mi finado esposo sean gastados 14 pesos en Ordenes Menores y libros concernientes al adelantamiento de mi hijo Rafael, los que se le rebajarán de su parte, teniendo íntegra su herencia mi hijo Modesto".

Como vemos no fueron abundantes las personas que tenían contacto con los libros y, por tanto, hecho uso de la lectura; sin embargo, quienes tuvieron algunos ejemplares publicados demuestran que fueron ante todo sobre temas religiosos y uno que otro sobre Historia, Literatura, Ciencias Naturales, Geografía y Gramática, lo que demuestra algún interés por temas no catequísticos, piadosos y morales.

Terrenos y casas

La posesión de la tierra ha sido y sigue siendo una de las aspiraciones fundamentales del ser humano; en todos los tiempos siempre ha existido el deseo de poseer la tierra y sus frutos, y, en una zona campestre como la otavaleña, esto siempre fue una constante, aunque no todos pudieran satisfacerla; así tenemos que Felipe Rosales (5) declaró: "Tengo dos cuadradas de tierras con alfalfa, de las que dejo una cuadra a una niñita Mariana"; no especifica quién mismo es esa criatura y quien debía administrarla.

Manuel León Arias (11) en cambio señaló:

Dejo a mi hijo José Antonio tres solares poco más o menos, una hoz de segar, dos

yugos, una azuela, una hacha, un escoplo y un freno.

A mi hija Mariana, media cuadra, tres varas de tierras, una chocolatera, una jerga, una botella, un sombrero usado.

A mi nieto José Antonio una pala de fierro y un baulito.

Felipe Rosales, antes citado, añade a su testamento lo siguiente:

Declaro que tengo un pedazo de tierra en junta de la Chepa que consta de dos cuadradas y le dejo media cuadra", además a la misma Chepa le donaba "una cama con su cobertor en pago de su servicio personal".

La tierra era otro de los bienes que podían distribuir después de haberle sacado provecho, recomendando en varias ocasiones que la trabajaran y fueran felices con lo que ella producía.

Los aperos que constituían un hogar también fueron siempre muy apreciados y por lo tanto dignos de ser heredados, especialmente en lo referente a trastes de cocina, así tenemos que Luis Tobar (50) donó: "Una pailita de bronce,

una jarrilla de lo mismo y dos ollas grandes de fierro".

María de los Reyes Aldana (23) señaló entre sus propiedades: "Una pailita, una olletica de bronce, una plancha, dos toldos de cama, uno de sarasa y el otro de damasco de algodón".

Manuela Castelo (53) dejó a sus herederos solo: "Una pailita de bronce de una sola oreja; una plancha de componer ropa; una pieza de sarasa de cama de flor gruesa, y un colchón nuevo con un forro de holandilla clara".

Las descripciones pecaban a veces de excesivas, ya que así definían lo que querían señalar y no otra cosa: Rosa Olmos afirmó en su testamento: "Declaro que en poder de mis padres tengo dos botijas, una piedra de moler maíz y otra de ají y un tinaco".

Ganados y aperos de montar

Fieles y pacientes compañeros de trabajo fueron las bestias de montar y cargar que tuvo el hombre del campo desde siempre, por eso al sentir que se acercaban sus últimos momentos, los distribuían de la mejor manera para que pudieran seguir sirviendo, en provecho

de quien eran donados; así Felipe Almeida (1) fallecido en 1776 declaró:

“Dejo un caballo rosillo, otro tordillo, una mula mora, otra chúcara, dos yeguas aguilonas y un potro aguilon”. Felipe Rosales (5) distribuyó sus animales así: “Dejo al Melchor una yunta de bueyes y una yegua. A la Chepa le dejo un potro bayo y una yegua”. “También dejo una burrita a dicho Juan para su servicio... A Melchor le dejo una yegua que compré a Dionisio Rueda... un potro que compré a José, se lo doy a él mismo para que lo logre con la bendición de Dios y la mía... declaro que el caballo chaguar es ajeno; mando a mi albacea se lo devuelva a su dueño”.

Así como Antonio Donoso (41) en San Pablo de 1837 dejó a su hija “Rosa un buey gordo, dos puercos que se vendieron a seis pesos”; Ramón Fuentes (48) en 1844 declaró “Dejo una burra con una cría maltona... y un burro, el cual lo compré en ocho pesos a una india puenda, y de éstos he pagado seis pesos y debo 2 pesos”.

Por su parte, Manuel León Arias, (11) afirmó dejar “tres bestias y un buey para el bien común

de todos mis tres hijos para que se mantengan con todo aderezo”.

Felipe Rosales (22) no olvidó a Manuel Garrido y le dejó una silla de montar; Manuel era marido de la Chepa, a la que ya hemos conocido. Así mismo el anteriormente León Arias, dispuso:

A mi hijo José María le dejo además un par de espuelas, un machete, un cuchillón, dos ponchos de jergas nuevos, dos ponchos azules, uno nuevo y otro usado, un chaquetón de felpa usado, un pantalón, un chaleco y dos pañuelos.

Para terminar este acápite recordemos que en la mortuoria de Rafael Maya (51) se encuentra que dejó “12 caballos, una silla de montar y espuelas de plata, además otra silla, un galápago y sus frenos”.

Modas y vestidos

Los testamentos también nos informan sobre los detalles de la moda, los tejidos y adornos en las diferentes épocas, como también en la implícita posición social y económica de sus propietarios.

En la mortuoria de Antonio de Castro (49) encontramos una descripción interesante sobre este tema que iremos desglosando con otros documentos; Castro registró:

Una boata angaripola colorada forrada la mitad.

Una casaqueta a la moda antigua de terciopelo negro.

Una casaqueta nueva de imperiosa morada.

Una chupa de terciopelo morado lino con flecadura.

Unos calzones mordoré.

Una alba de Bretaña.

Cuatro cheleques de Bretaña.

Cuatro sábanas de ruan.

Miguel Almeida (1) dejó a sus deudos los siguientes vestidos:

Dos pares de petacas, una con cadena.

Un faldellín amarillo de sarsa ya usado.

Tres faldellines de bayeta de la tierra, nuevos, lechugados con sus cintas.

Cuatro camisas, dos de lienzo nuevas y dos de Bretaña más buenas que viejas.

Un jubón con sus velos de Cambray de Francia.

Tres enaguas de lienzo, la

una nueva y las otras usadas. Cuatro rebosos: tres de Castilla y uno de Guano.

Los de Castilla, caldo de grana, otro amarillo y el otro clavel.

Es necesario, para mejor entendimiento, conocer algunas definiciones sobre los vestidos y sus telas usados en esos años, todos ellos de herencia europea:

El jubón era un vestido que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo.

Faldellín era una falda corta. Lechugado, que tenía forma de hoja de lechuga. Chupa era la parte del vestido que cubría el tronco del cuerpo con faldillas de la cintura abajo y mangas ajustadas. Bretaña fue un lienzo fino fabricado en Bretaña. Angaripola era un lienzo ordinario estampado en listas de varios colores. Saya fue una falda usada por las mujeres.

El faldellín creó en su momento problemas religiosos, ya que al ser una falda a la que consideraban los sacerdotes demasiado corta, la prohibieron para su uso entre las jóvenes mujeres.

Don Mariano Ponce (57) dejó los siguientes bienes con sus costos aproximados:

Un sombrero de castor blanco de primera, tasado en 20 pesos.

Un reboso de bayeta de Castilla, color piche, 4 p.

Una saya de tafetán doble, negro llano; otra saya de peñasco verde.

Un par de medias blancas de seda francesa de mujer en 5 pesos, 4 reales.

Un pañuelo de seda, 8 pesos.

Una camisa de mujer con faldas de Bretaña angosta y mangas de clarín de flores valuado en 7 pesos.

Un faldellín de sarga verde con sus bombas de tafetán carmesí.

La determinación de colores escapa a nuestra investigación, ya que no hemos encontrado a qué se calificaba de: morado lirio, caldo de grana, color clavel, patito de vapor, sarasa aurora, color aroma, terciopelo guabo y cintaraso claro. Matices y colores para los tejidos que eran preferidos por hombres y mujeres del siglo XVII, las que han llegado a nosotros solo en las referencias testamentarias.

Luis Tobar falleció sin dejar testamento, sin embargo su mortuoria señaló:

Siete pares de escarpines de lienzo.

Un par de calcetas.

Cuatro varas de terciopelo de algodón azul.

Una chupa de terciopelo verde con sus galones de oro fino y botones de lo mismo.

Un par de calzones negros de seda y dos pares de medias de Inglaterra.

Por su parte Manuela Castello (53) señaló sus bienes en lo referente a vestidos:

Una saya negra con su blonda ancha.

Otro vestido de sarasa colorada de manga larga.

Otro de sarasa amarilla con sus florecitas malvas.

Un vestido patito de vapor.

Otro de sarasa aurora.

Dos pañolones de vapor, el uno aurora y el otro aroma.

Un pañolón de casimir blanco con su guarda ancha de flores.

Un chal aroma de raso.

Volvemos a señalar la meticulosidad con que los testadores

particularizaban sus pertenencias y el destino de las mismas; así Francisca Olmos (3) determinó:

Nueve camisas y nueve paños de mano, de los cuales ruego a mi albacea le de a mi madre tres camisas y tres paños de manos, y la pollera azul clara más una camisa con un paño de mano a la Fulgencia, otra camisa a la zapatera...

Matías Aguirre (29) solo dejó en herencia tres chupas; "la una de brocado morado y otra negra de buche y la otra de persiana amarilla"; la persiana era una tela de seda con flores grandes tejidas en diversidad de matices.

Fue en la mortuoria de Fernando Chiriboga (54) la que señala pertenencias en excelente estado, como:

Un pantalón de bombasi, nuevo.

Un calzón de bombasi, usado.

Un chaquetón de bombasi, nuevo.

Un chaquetón de macana azul, nuevo, y

Un calzón de terciopelo guabo.

Vale indicar que bombasi fue una tela de seda muy calificada en su momento, especialmente usada en trajes de varón.

Fue Luisa Ortiz y Vargas quien dejó en su testamento una buena cantidad de información tanto de vestidos, modas y costos. Veamos como quedó el documento en que recomienda:

Dos rebosos de Castilla, color patito y botón de rosa, para ayudar a su hijo.

Que se vendan tres vestidos blancos.

Uno arrequillado con cintas verdes de raso; otro de muselina con su punta de hilo de Castilla, otro de muselina llana.

Otro de sarasa entre colorado y amarillo, con su blonda de renguillo y cinta verde, ya usado.

Otro de sarasa morada y verde con el ruedo de Sinon con cinta botón de rosa.

Otro de sarasa clara con pintas moradas y en su ruedo una blonda de renguillo con su cinta aroma, nuevo.

Otro de sarasa clara con su cinta de raso amarillo, con su blonda de renguillo y cin-

ta botón de rosa, también nuevo. sobre los precios vigentes en 1843:

Otro de sarasa en forma de cinta de raso claro, amarillo con cintas botón de rosa, también nuevo.	Cuatro barriles de vino tinto dulce	60 pesos
Cuatro camisas de Bretaña, las dos con mangas y las dos sin ellas.	Cuatro cajas de vino Bourdeos	28 pesos
Una concha de sarasa amarilla con su arandela de ren-guillo, y	48 barras	20 pesos
Un centro de bayeta amarilla de Castilla.	Dos quintales de fierro de Vizcaya	28 pesos
	13 y medio libras de acero	3 pesos
	31 varas de ruan fino	4 pesos 7 1/4
	48 varas de padapolar	7 pesos 4
	Una docena, cinco pañuelos cola de gallo	3 pesos 4 1/2
	Nueve arrobas, 9 libras de bronce	98 pesos 3 1/2
	Dos quintales, 14 libras de bronce	96 pesos 2
	61 libras de estaño	19 pesos 2
	13 1/2 varas de dril blanco algodón	3 pesos 3
	Una libra de cochinilla	4
	Tres ruanas, las dos rosadas y la otra azul	11 pesos
	Una escopeta	6 pesos
	Dos docenas de navajas ordinarias	3 pesos 4
	Dos baulitos de dos en carga forrados de baqueta	7 pesos

Debemos aclarar que los pañuelos cola de gallo eran usados

como bufandas; y que la Cochinilla es un insecto que se empleaba para dar color de grana a los tejidos de seda y lana; así también el rengo de Castilla era una tela que se ubicaba entre la bayeta y el lien-cillo, y el Chamelote fue una tela muy apreciada por su calidad y costo; en chamelote azul fue amor-tajado Antonio Jaramillo (38), como ya vimos, y se necesitaron seis varas a un precio de 1 peso, 7 reales.

Donaciones curiosas y de las otras

La escrupulosidad ya señalada de los testamentos estudiados entre 1689 y 1851 raya, a nuestra sensibilidad actual, en exagerada, innecesaria y hasta ridícula; pero a pesar de ello, debemos respetar la época, el carácter de la gente que la vivió y su idiosincrasia. Algunos ejemplos clarificarán nuestra opinión:

Antonio de Castro (49) dejó entre sus bienes:

- Dos estampas viejas de don Quijote y Sancho Panza.
- Dos gorros de seda negros, muy viejos y rotos.
- Una sotana y manteo de ta-

fetán, bastante viejos y Una chupa de terciopelo liso negro con botones azabache y flecadura de seda; trasera de tafetán roto, forrada, bien vieja. Además: un poncho de lana bordado, viejísimo y lleno de agujeros.

Antonia de Oñate (8) donó a su ahijada:

Cinco pilches barnizados; dos cocos grandes y 21 estampas de imágenes y varias advocaciones.

Declarando que: Doña Isabel de Aráuz me debe un candadito que me pidió prestado, y una servilleta que estaba empeñada en un real.

A Luis Tobar (50) que murió sin testar le inventariaron: "Un bote de lata, vacío, pequeño".

María Albuja y Aráuz (33) señala que deja:

Una piedra de moler azúcar. Un canapé viejo forrado de felpa y un aparador pintado con cuatro cajones, bastante viejo, tasado en cuatro pesos.

Manuela Cáceres (25) afirmó: “Declaro que la camita humilde que tengo no es mía sino de mi hijo legítimo por ser dado de mi cuñada Ventura Barducela a este mi hijo”.

En la mortuoria de José Cevallos (26) se encuentra: “Declaro que dejo un par de mesas pequeñas, un pedazo de tablón y una puerta vieja”. Por su parte Ramón Fuentes (48) también donó lo suyo al decir: “Declaro que dejo una silla vieja de montar, cuatro albardas, las dos viejísimas y las dos servibles... tres ruanas viejas, un sombrero viejísimo... una cobija usada”.

María Jacinta Espinosa (31) entre otras cosas señala que deja: “Un matecito de tomar mate con su bombilla”. Para la época era usual consumir a la que se denominaba “yerba del Paraguay”, cuyo uso casi ha desaparecido actualmente.

Luisa Ortiz y Vargas (19) dejó “dos camisas con mangas para su madre, como también un baúlito, una plancha y dos pañuelos de manos, el uno blanco y el otro colorado”.

Los textos expuestos nos inducen a pensar en la pobreza de

sus dueños, en la inutilidad casi absoluta de las prendas y objetos, como además que era lo único que poseían y no habían querido desprenderse de ellos. Gente menesterosa que sin embargo cumplía con el deber de testar aunque no tuvieran nada de valor que donar; todo ello contrastaba con el listado de bienes distribuidos entre la gente poderosa, en los que se encuentran joyas, propiedades y terrenos.

Los cereales fueron también bienes muy apreciados para los testadores como para los beneficiados; así en la mortuoria de Damián López Serrano (52) fallecido en 1689 se inventariaron: Ochocientas fanegas de trigo a un precio de 2.400 pesos; y Felipe Rosales (22) además de indicar que “a la Chepa se le den 10 costales de maíz y media fanega de trigo”, ordenó que otros diez costales de maíz se repartieran a los más pobres del pueblo a un costal cada uno.

Otros bienes nos permiten reflexionar sobre la calidad de los mismos y el lugar en que se encontraban, por ejemplo:

Una mesa de billar, buena, con tres camisas de lienzo, sus respectivas tablas forradas en grana, con sus torni-

llos y llave de atornillar, sus esquinas de hierro, sus bolsas de red; trece tacos, nueve buenos encasquillados y los cuatro malos, sin casquillo; trece bolas, las seis grandes y las siete chicas, por 100 pesos –consta en el juicio seguido por los herederos de María Albuja y Aráuz.

Si Josefa Sáenz de Viteri (20) declaró entre sus bienes: “Un sillón de plata sin espaldar, cuyo peso era más o menos de cinco marcos, cuando lo tomé como parte de mi herencia, y ahora se halla con el peso de siete marcos poco más o menos”; Vicente Portillo (30) lo hizo así:

Un catre de madera de cedro con sobrepilares y bastidores y su colgadura de mantas de algodón pintada; y el rodapie de damasco azul de algodón; colchón de medio uso; frazada en el mismo estado que el colchón; sobrecama de confitillo de algodón y un par de sábanas de lienzo.

Dos almohadas con fundas de rengo de Castilla nevadas de cabestros.

Una mesa, un escañito, cin-

co sillas de sentarse. Un baúl guayaquileño forrado de baqueta con chapa y llave.

Una silla gerónima, con cabeza pechuga y trasera chapadas de plata, vestida con basto y guardafustie.

Tanto Antonio de Castro (49) y José Morales (7) declararon respectivamente entre sus bienes: “un escritorio grande de cuero forrado en baqueta negra, cerradura y llave”, y “una papelería grande y fina con cerradura y llave, y las gavetas que tiene dentro”.

Si María Albuja y Aráuz (33) solo registró “Un tablero de amasar pan tasado en 12 reales”, en cambio Luis Tobar (50) señaló para sus herederos:

Un escapulario con escudo de plata.

Un talego de pita con 59 rosarios con sus cruces, y 26 sin cruces y 54 cuentas de millar.

Cinco docenas de varios botones, una disciplina de cabuya y cinco canelones.

Tablero de jugar damas con sus piezas de marfil, y

Dos tinteros, uno de vidrio

verde y el otro de cacho con salvadera y obleario.

La salvadera era un vaso cerrado y con agujeros, que contenían arenilla para enjugar lo escrito con tinta; el obleario era una cajita en que se guardaba los trozos de goma arábiga que servían para pegar sobres de cartas o poner el sello en seco.

Y cerramos nuestra investigación anotando lo que testó Matías Aguirre (29) entre sus pocos bienes:

Dos barras, una azuela, una pala de fierro, un azadón, dos sierras pequeñas, un hierro de herrar, una romana desbaratada, una tijera grande y un par de hebillas.

Conclusiones

Después de haber analizado más de 200 testamentos y mortuorias, documentos testimoniales fechados entre 1689 y 1851, tenemos un panorama bastante completo del fenómeno legal, religioso y social de lo acontecido antes y después de la muerte de los testadores.

Se observa un sometimiento a las leyes vigentes en lo relativo

al derecho sucesorio, sin dejar ningún cabo suelto que obstaculizara la posterior distribución de los pocos o muchos bienes a los pocos o muchos herederos.

Hay preocupación por señalar el estado civil del testador, el número de hijos tenidos en o fuera del matrimonio, fallecidos o vivos con sus nombres y el de sus mujeres. La necesidad de que los bienes se distribuyeran en la forma indicada los obligaba a nombrar un albacea, "persona encargada por el testador o por el juez de cumplir la última voluntad y custodiar los bienes del finado".

Las mortuorias se ejecutaban aunque no existiera testamentos, ya que los bienes debían ser inventariados para su distribución. Los procesos jurídicos que se producían a posteriori, debido a reclamos, problemas familiares o inexistencia de los bienes descritos, llevaban a litigios larguísimos que acumulaban muchísimos folios, para mantenerse dentro de las fórmulas legales establecidas.

También se relacionaban con la ley al tratar de proteger a los menores de edad poniéndolos, al morir sus padres, bajo el tutelaje de un "Padre de Menores", encar-

gado del Cabildo o la Audiencia para que velaran por su bienestar y la defensa de sus bienes, aunque parece que no siempre fueron eficientes, la ley trató de librar del desamparo a los niños.

Otra conclusión a la que se llega es el irrestricto respeto que la sociedad de la época tenía por la religión; se siente un constante temor piadoso ante la muerte, amparándose en la veneración de lo que significa la Divinidad, la Virgen, santos y ángeles, a través de expresiones concretas escritas y firmadas; revelándose así el alma popular en sus relaciones con la Iglesia, el culto y el ceremonial católico.

La tradición y control eclesial está presente en todo inicio testamentario, el condenado a muerte se ampara en la Iglesia y clama su protección; fuera de ella, en ese momento supremo estaría condenado de antemano a la perdición eterna; por eso se asegura por medio de misas y mandas forzosas, a la vez que ratifica que el poder eclesial es definitivo e insustituible.

No solo demuestran los testamentos respeto a la ley y la religión sino también a los semejantes que rodeaban al testador; a pesar

de ello no siempre fueron cordiales las relaciones párroco-feligres; muchos expresaron que sus donaciones no pasara a manos del cura por motivos fáciles de colegir; además, hay frecuentes referencias a las "prendas" que a cambio de dinero se entregaba a los frailes, quienes funcionaban como Caja de Préstamos o Montes de Piedad, aumentando así sus caudales particulares.

En el lapso de dos siglos que hemos situado nuestro estudio, no se notan cambios en costumbres ni leyes referentes al derecho sucesorio; las disposiciones, costumbres y tradiciones se mantuvieron inalterables, dando la sensación de que lo único que realmente cambiaba era lo vital por lo mortal, considerado por todos como "un hecho natural para toda criatura viviente". La existencia era un río tranquilo que transitaba por los pueblos; lo doméstico variaba solo a través de las estaciones sin prisa ni transformaciones violentas; salvo alguna movilización de carácter bélico que sacudía el status político colonial, hecho que incidió tangencialmente, ya que algunos testimonios señalan el perjuicio que ocasionaba el paso de tropas reales, en ganados vacuno, porcino y caballar, granos y cosechas a los

propietarios testadores.

Este estudio contribuye a desentrañar en algo la siempre oscura y específica situación de la muerte ante la ley, la religión y los bienes materiales en su relación con el hombre. Adentrarse en los caminos sugeridos o explícitos que contienen estos documentos, sirve para comprender mejor una época y los seres que la vivieron, sufrie-

ron, amaron y murieron hace más de doscientos años.

Fuentes consultadas

Testamentos y Mortuorias registrados en las Notarías Primera y Segunda de Otavalo, que reposan en el Archivo Histórico Regional del Instituto Otavaleño de Antropología.

1.	Miguel Almeida	1776	Caja 276
2.	Antonio Ortiz	1787	Caja 267
3.	Francisca Olmos	1815	Caja 126
4.	Juan Mantilla	1830	Caja 126
5.	Pedro Andrade	1837	Caja 126
6.	Matías Aguirre	1792	Caja 394
7.	José Morales	1804	Caja 394
8.	Antonia de Oñate	1780	Caja 276
9.	Gregorio Quinteros Ruiz	1820	Caja 126
10.	José Mármol de la Torre	1817	Caja 394
11.	Manuel León Arias	1825	Caja 394
12.	Jacinto Jara	1805	Caja 394
13.	Casimira Bolaños	1834	Caja 394
14.	Susana Figueroa	1811	Caja 394
15.	Josefina Manosalvas	1811	Caja 394
16.	Mariano Muriel	1834	Caja 126
17.	María Cutucuamba	1848	Caja 397
18.	Vicente Hidalgo	1810	Caja 394
19.	Luisa Ortiz y Vargas	1821	Caja 394
20.	Josefa Sáenz de Viteri	1822	Caja 126
21.	José de Vinueza y Villamarín	1811	Caja 394
22.	Felipe Rosales	1817	Caja 394
23.	María de los Reyes Aldana	1842	Caja 397
24.	José López	1825	Caja 126

25.	Manuela Cáceres	1836	Caja 126
26.	José Cevallos	1841	Caja 397
27.	Rosa Guzmán	1818	Caja 394
28.	Nicolasa de la Guerra	1825	Caja 394
29.	Matías Aguirre	1792	Caja 394
30.	Vicente Portillo	1811	Caja 394
31.	María Jacinta Espinosa	1807	Caja 394
32.	Rosa Jaramillo	1851	Caja 397
33.	María Albuja y Aráuz	1839	Caja 126
34.	María Quitéria Velasco	1849	Caja 397
35.	Francisco Gramal	1822	Caja 394
36.	Baltasar Rodríguez	1821	Caja 394
37.	José Recalde	1851	Caja 397
38.	Antonio Jaramillo	1845	Caja 397
39.	Rosa Gómez	1846	Caja 397
40.	Eusebio de Erazo	1808	Caja 394
41.	Antonio Donoso	1808	Caja 394
42.	Juana Velásquez	1801	Caja 277
43.	Joaquín Venalcázar	1825	Caja 126
44.	Juan Correa	1810	Caja 394
45.	María Jacinta Espinosa	1807	Caja 394
46.	María A. de Rivadeneira	1797	Caja 277
47.	Juana Figueroa	1811	Caja 394
48.	Ramón Fuentes	1844	Caja 397
49.	Antonio de Castro	1780	Caja 276
50.	Luis Tobar	1792	Caja 277
51.	Rafael Maya	1840	Caja 397
52.	Damián López Serrano	1689	Caja 276
53.	Manuela Castelo	1833	Caja 397
54.	Fernando Chiriboga	1810	Caja 276
55.	Manuel Estévez Mora	1850	Caja 397
56.	José Vinueza	1822	Caja 394
57.	Mariano Ponce	1797	Caja 277
58.	San Félix, Alvaro, Monografía de Otavalo, Tomo 1, IOA, Ed. Nuestra América, 1988, cita en la pg. 231 al Archivo Nacional de Historia, Esclavos, Caja 14, N° 6.		
59.	Manuel Ponce	1843	Caja 397