

6

**diciembre
1978**

SARANCE

IOA

**INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES**

SARANCE

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

PLUTARCO CISNEROS A.
Director General del IOA.

CARLOS BENAVIDES VEGA
Coordinador General

DICIEMBRE 1978

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 1478. Teléfono 321. Otavalo - Ecuador.

Contenido

Página

3	EDITORIAL
5	INFORME ETNOLOGICO ACERCA DE LOS INDIOS COAIQUER DEL ECUADOR SEPTENTRIONAL
21	CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA FOLKLOROLOGIA COMO CIENCIA SOCIAL.
49	CONTRIBUCION A LA HISTORIA DEL TRABAJADOR RURAL EN AMERICA LATINA: "CONCIERTOS.. Y "HUASIPUNGUEROS" EN ECUADOR
79	ELEMENTOS PARA UN ANALISIS DE LA SOCIEDAD INDIGENA EN LA AUDIENCIA DE QUITO
90	UN ENTIERRO EN LA HACIENDA "SANTA LUCIA" Prov. de Imbabura, Ecuador.
103	DOCUMENTOS PROYECTO DEL INSTITUTO ANDINO DE ANTROPOLOGIA DEL CONVENIO "ANDRES BELLO"

Editorial

El IOA es un organismo regional, cuyas tareas trascienden las fronteras comarcanas, y hemos reiterado en variadas ocasiones el problema que tiene esta porción geográfica llamada Ecuador de ser, en jurídico sentido, un Estado, pero no una nación, en práctica realidad. No podemos hablar de una nación donde no existe una identidad que nos cohesione. Y porque ello implica una tarea de identidad cultural, estamos convencidos de los objetivos llamados a cumplir por el IOA, como Centro Regional de Investigaciones, entendiéndolo como un organismo cuya tarea primera no es la de ser activista del quehacer cultural sino la de un profundo estudioso de ese quehacer para proyectarlo en aplicaciones concretas de programas revalorativos.

En ese esquema, que no se piense ni se exija que un Centro Regional de Investigaciones como éste, se ocupe de las vocaciones literarias o plásticas individuales, ni que dedique sus esfuerzos a estimularlas. Hay que exigir que se ocupe de problemas culturales colectivos, de su recolección y análisis interpretativo y de la búsqueda de relaciones coherentes entre sí; de la formulación de estrategias metodológicas adecuadas a nuestra idiosincracia y realidades, ocupándose de la rigurosidad científica, pero que, ante todo, de ejemplo de respeto a la integridad institucional y sacrifique cualquier alternativa que pueda lesionar la dignidad de este pueblo.

Con esos principios es que se halla laborando el cuerpo de investigaciones y la administración del IOA, porque no existe distanciamiento entre ellos y los directivos, puesto que las actitudes y planteamientos elaborados y en ejecución reflejan posiciones comunes de lucha. Profesionales que olvidando su lugar de origen, creen que se puede ser fértil, con fertilidad latinoamericana, en el compromiso de buscar apertura humana justa para las realidades de una injusta supuesta hermandad. Y que, creen que Otavalo y esta Entidad, son tierra fecunda para adherirse a los sueños de un mundo mejor.

Es necesario reafirmar que esa mancomunidad de trabajo no es un instrumento para captaciones politiqueras ni de temprana ni última hora. Mantenemos el principio inalterable de la honorabilidad y un recíproco trato de amistad, fundado en esa premisa, con hombres y entidades, independientemente de sectarismos ideológicos.

Analícemos también la inminente cele-

bración de dos Sesquicentenarios. Uno que recuerda la vida ciudadana de Otavalo, y otro, que alude al punto de partida para una nueva situación jurídica, cuando a un pueblo grande le dijeron que habían decidido hacerle República. A lo mejor por ello, hasta hoy, trascorrido el segundo. O quizá por la innata tentación de algunos de nuestros historiadores de recordarnos más fechas de conquista, concertaje y coloniaje que las de rebelión e independencia, tal vez porque en aquellas fueron protagonistas gentes cuyos nombres merecieron estar en el libro del recuerdo escrito, mientras en estas otras, los anónimos, gentes de pueblo en el mejor de los casos, merecían constar en expedientes judiciales.

Si ambos acontecimientos van a servirnos para evaluar el camino andado y ayudarnos a perpetuarnos, como pueblo con compromisos ineludibles, bienvenidos los Sesquicentenarios. Si, por el contrario, los tornamos en celebración festiva intrascendente, no tiene sentido las recordaciones. Que sea un llamado para que todos aquellos que puedan dar su aporte, su entrega al lar nativo y al país lo hagan, supliendo con afecto, con vocación de servicio la falta incluso de títulos académicos.

Al hablar de Sesquicentenarios, formemos filas en la tarea de soñar días mejores para todos, pensando más que en nosotros, en las generaciones que nos siguen y para con las que tenemos el compromiso ineludible de abrirles surcos. No exijamos que amen a esta tierra y a estos montes, al menos en la medida que nosotros lo hacemos, si es que a ellos no les enseñamos a quererlos. Hay medio Ecuador de niños a la espera del destino que hoy les fijemos. Por eso es necesario que reafirmemos el deseo de llegar a tener una nación, aunque no sea por mano nuestra sino de nuestros niños. Soñemos que ellos van a tener la Patria y la ciudad que desde hace ciento cincuenta años las buscamos y las esperamos.

Que los Sesquicentenarios sean de varios retornos, pero principalmente de un retorno del amor filial a esta tierra y a este pueblo por la generosa savia con que nos nutrió para crecer amándolo y respetándolo, con lealtad y orgulloso compromiso generacional de luchar por él.

Si solamente y decimos solamente, pudiésemos tomar reflexiva conciencia de la tarea, habríamos honrado generacionalmente a nuestro propio futuro.

Jeffrye Ehrenreich

y Judith Kempf*

INFORME ETNOLOGICO ACERCA DE LOS INDIOS COAIQUER DEL ECUADOR SEPTENTRIONAL

New Scholl of Liberal Arts,
Brooklyn College
City University of New York
Traducción Horacio Larrain B.)

Los indios Coaiquer representan un grupo tradicional entre los indios del Ecuador, cuya cultura ha permanecido virtualmente desconocida hasta el presente. Su territorio se encuentra localizado en el extremo septentrional del Ecuador, en la provincia del Carchi (véanse mapas respectivos), en tierras montañosas de carácter tropical. Es probable que su aislamiento y el difícil acceso a su territorio, hayan contribuido a esta carencia de información sobre este grupo humano. De hecho, aún en las regiones fronterizas donde su presencia es conocida, abundan los conceptos erróneos y la desinformación en lo que concierne a la vida y cultura Coaiquer, dado que muy pocas personas han tenido contacto directo con el área que ocupan. En este artículo, nos proponemos, en consecuencia, informar acerca de los hallazgos preliminares de nuestra investigación etnográfica en marcha entre los indios Coaiquer del Ecuador, y suministrar una descripción, de carácter introductorio, de su vida y cultura y una evaluación respecto a su futuro.

CULTURA COAIQUER CONTEMPORANEA.-

Los indígenas Coaiquer residen en la actualidad tanto en Colombia como en el Ecuador. La población colombiana se localiza al SW del actual Departamento de Nariño, fijándose en el río San Juan el límite meridional de su territorio. La población de los Coaiquer ecuatorianos, objeto de este trabajo, vive al sur del río San Juan, en la Parroquia de Maldonado (véase mapa 2). Su territorio se encuentra localizado entre los paralelos 1° y 2° de latitud norte, y los meridianos 78° y 79° de longitud oeste; esto es, corre paralelo al curso del río San Juan encontrándose su extremo oriental en las proximidades de Pailón y su extremo

occidental no lejos de Tobar Donoso (2). El Mapa Etnico del Ecuador (véase mapa 3) publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en 1977 (basado en un original trazado en 1947), muestra una aproximación muy general del área que ocupan. Ortiz, describe los límites del territorio Coaiquer, en el siguiente pasaje:

"Los Coaiquer ocupan en la actualidad el territorio delimitado en la forma siguiente: por el Norte, la orilla izquierda del río Guabo, hasta su confluencia con el río Coaiquer, uno de los afluentes principales del río Mira; por el Sur, los márgenes del río San Juan, también afluente del Mira, hasta la región denominada Mayasquer; y hacia el Este y Oeste, formando una especie de triángulo, las regiones de San Martín y Miraflores y la confluencia de los ríos Guiza y Mira, respectivamente.

Este territorio, que es considerado tierras estatales (public land) posee una superficie aproximada de 5.000 km². (3.000 millas cuadradas). La porción colombiana está habitada por 2.000 indígenas, y la ecuatoriana, por 200. Estos parecen ser indios de pura sangre" (1946/b:967-968).

El área indicada por estas dos fuentes, es, sin discusión, menor que la observada por nosotros para los Coaiquer ecuatorianos, aunque hasta el momento no haya sido determinada con certidumbre la extensión global del territorio Coaiquer en el Ecuador.

En 1974 la División de Estadísticas y Censos de la Junta Nacional de Planificación, llevó a efecto el Tercer Censo Ecuatoriano. Este Censo, incluye, por primera vez, a la población Coaiquer. De esta suerte, y por vez primera, los Coaiquer del Ecuador han sido reconocidos oficialmente como ciudadanos ecuatorianos. El señor Jaime Espinoza, informante

nuestro, que recogió los datos censales para el área, nos ha indicado que dentro de los límites del Ecuador, residen más de 500 Coaiquer.

La cultura material y social de los indígenas Coaiquer del Ecuador, constituye una mezcla de influencias tradicionales y contemporáneas. Mientras la población Coaiquer posee todavía con claridad un patrón cultural y una forma típica de adaptación, son igualmente evidentes las influencias de la vida cultural moderna. Toda la población Coaiquer ha sido modificada culturalmente por el contacto exterior (no-indígena). Hay, con todo, una amplia gama de variedad entre los segmentos más aculturados entre ellos, y los menos aculturados, lo que teóricamente es de importancia para una evaluación adecuada del impacto de las fuerzas culturales provenientes del exterior.

Los Coaiquer ecuatorianos viven en agrupaciones de familias extensas, ocupando cada unidad doméstica (household) una sola vivienda. En forma típica, las casas albergan de seis a doce personas. Los niños residen con sus padres biológicos. Se da, también la posibilidad de familias que incorporan a otros parientes en la misma unidad doméstica.

Las casas se hallan diseminadas aquí y allá, por todo su territorio, hallándose éstas frecuentemente agrupadas en una misma vecindad (chozas), y, en otros casos, completamente aisladas. Raras veces se puede ver una casa desde otra y comúnmente las casas individuales se hallan a unas cuantas horas de caminata a pie de otras viviendas.

Las casas de los Coaiquer están confeccionadas en madera y tiras de corteza (guadua), con techumbres de hojas. Construidas como estructuras abiertas (open frame), se levantan

de ordinario sobre pilotes (stilts) como una manera de adaptarse a los factores climáticos y ambientales. En forma típica, las casas se encuentran divididas interiormente en un amplio espacio abierto, el que incluye el área para cocinar, y un espacio cerrado para dormitorio. Se cocina en un fuego abierto, encendido sobre una "cama" o capa de tierra que se encuentra en el espacio abierto común.

Al ingresar a una vivienda Coaiquer, se puede percibir de inmediato una variada gama de implementos de uso doméstico los que varían de acuerdo al grado de impacto de las fuerzas de aculturación que se encuentran en acción. Se utilizan las antiguas piedras de moler (metates) y manos, para moler y preparar los alimentos; grandes cestos de malla abierta son confeccionados por ellos mismos y usados para transportar sus productos, siguiendo las técnicas tradicionales (3); tejen finas bolsas y redes para pescar; cultivan calabazas y las emplean como recipientes; los machetes constituyen su principal herramienta en la agricultura, y se sirven de escopetas y cerbatanas para la caza.

La vestimenta europea ha sido introducida recientemente en el área y es de uso común en la actualidad, aunque todavía se confeccionan telas en corteza de árbol. Para pescar, utilizan cañas y anzuelos, con los que complementan la pesca con redes. Los instrumentos musicales que emplean, van desde las simples flautas y tambores, hasta las marimbas de confección casera. En la actualidad, se sirven comúnmente de utensillos metálicos para cocinar, elementos obviamente recibidos por el contacto cultural.

La economía de los Coaiquer se basa en

la producción de numerosos cultígenos en su huerto familiar. Entre las plantas cultivadas, la principal es el plátano, del que conocen varios tipos que cultivan en cantidades muy superiores a las de otros cultígenos. Consumidos crudos y cocidos, constituyen la mayor parte de la dieta Coaiquer. Algunas familias cultivan, además, yuca, maíz y caña de azúcar, pero su importancia es muy secundaria en relación al plátano. Además de las ya citadas, cultivan también en forma secundaria varias otras plantas, hierbas y condimentos, así como utilizan plantas silvestres, raíces, tubérculos y frutos que recogen como suplemento a su dieta.

Las principales fuentes de proteína de origen no vegetal en la comunidad Coaiquer son: 1) las gallinas, que se crían para la obtención de sus huevos y carne; 2) la carne que se obtiene mediante la caza de animales silvestres y la cría de ganado y cerdos; y 3) el pescado, que se captura mediante redes, o se coge con caña y anzuelo. Los huevos, sin embargo, constituyen la principal fuente de proteínas entre los Coaiquer ecuatorianos y son consumidos en muchísima mayor cantidad que los elementos proteínicos recién señalados.

La vida social, política y religiosa de carácter tradicional de los indígenas Coaiquer del Ecuador, permanece, por ahora, en la penumbra. Debido a las intensas presiones sufridas por el grupo en años recientes, con el objeto de imponer el cambio, la información relativa a estos aspectos es muy difícil de obtener para aquellos observadores que disponen sólo de un corto tiempo para el trabajo. En respuesta a las presiones procedentes del exterior, los Coaiquer se muestran muy reticentes, en primera instancia, a mostrar su conducta cul-

tural tradicional o a revelar sus puntos de vista a los afuerinos, por temor a obtener respuestas de carácter displicente o negativo con respecto a sus modos de vida. A pesar de ello, existen elementos y patrones tradicionales entremezclados con influencias de corte más moderno.

La conducta y cultura que emerge del cuadro trazado aquí, consiste en una interacción dinámica entre los componentes tradicionales de la vida cultural Coaiquer y los elementos y fuerzas de tipo moderno. La importancia de esta relación será discutida en las secciones que siguen.

FUERZAS DE CAMBIO CULTURAL Y CONTACTO QUE SE HALLAN EN JUEGO.-

Hasta tiempos sumamente recientes, los contactos directos, amplios, con el mundo exterior, han sido en extremo limitados. Si bien es cierto que bajo ningún aspecto han permanecido totalmente aislados, las influencias portadoras del cambio han sido graduales, esporádicas y con frecuencia indirectas. Son pocos los Coaiquer ecuatorianos que han viajado fuera de los límites de su territorio tradicional, y aún menos los que se han aventurado más allá del pueblo de Maldonado. El contacto con las regiones exteriores a su territorio, se ha verificado tan sólo mediante los varones, jefes de familia. Sin embargo, muchos elementos y fuerzas procedentes del mundo moderno han sido introducidas en el seno de las comunidades Coaiquer. Estas juegan hoy y continuarán jugando, un rol cada vez más significativo por la influencia que ejercen en la vida de las personas del grupo Coaiquer.

Hace tres años, fueron introducidas las primeras influencias intensas en favor de un

cambio cultural. Por primera vez, se realizó en ese momento un esfuerzo coordinado de la Iglesia y del Estado para sumergir a la población Coaiquer en la gran corriente de la vida ecuatoriana moderna. En ese tiempo, dos religiosas católicas y un profesor primario que trabajaba bajo el control del Departamento de Educación de la provincia del Carchi, construyeron una casa y una escuela, en el corazón del territorio Coaiquer, en un área conocida con el nombre de Plan Grande de San Marcos. Durante dos años, estas tres personas se propusieron transformar la vida Coaiquer, introduciendo elementos propios de la vida ecuatoriana moderna, mientras ejercían, simultáneamente, presiones sobre los indígenas Coaiquer, para que suprimieran y abandonaran su modo de vida cultural, de tipo tradicional. Durante su estancia, se les enseñaron conceptos, técnicas e ideologías occidentales, y se les administraron pequeñas cantidades de medicinas usadas en el Occidente. Tal contacto, sin embargo, no fue constante. A causa de las dificultades inherentes a la vida de dicha comarca, las misioneras y el profesor optaron vivir por un mes en Plan Grande para luego abandonar el área por otro mes. Este procedimiento fue, a la vez, una respuesta al enorme problema que se les planteaba para conducir los suministros suficientes y adecuados, desde el momento en que sólo es posible llegar a esta región por helicóptero o tras una ardua marcha a pie, de tres días de duración.

Dos años después, otros dos profesores entraron en la comarca reemplazando al primero, mientras las dos misioneras abandonaron el lugar.

Desde entonces, las visitas de los representantes de la Iglesia se han efectuado en for-

ma algo irregular, pero hay rumores de que un esfuerzo renovado y vigoroso por parte de la Iglesia, pueda iniciarse en el área en un futuro inmediato.

Hay igualmente, un oficial de policía asignado a la región situada entre los pueblos de Maldonado y Tobar Donoso. Este suele pasar por lo menos varios días al mes dentro del territorio Coaiquer. Gracias al apoyo de la autoridad de los profesores de la escuela, ha venido realizándose, en los años pasados, un programa tendiente a mejorar el camino, con el fin de abrir el área y facilitar así en gran manera el transporte de los suministros al interior de ésta, para uso de los maestros. Tal programa ha estado dirigido por el policía y los maestros mismos. Una minga que se realiza un día a la semana, obliga a todos los Coaiquer adultos a laborar en el camino o en otros proyectos. Aquellos que no toman parte en estos programas, se enfrentan a una multa muy gravosa. En tales trabajos, no se suministra a los obreros indígenas ni alimentos ni salario alguno a cambio de su participación y esfuerzo en la minga. Dado que los Coaiquer no están acostumbrados al sistema de la minga, ni tampoco están interesados en sus resultados, orientados tan sólo a la satisfacción de los deseos y necesidades de los afuerinos (i.e. la apertura del camino o la tala del bosque alrededor de la casa de los profesores), la minga viene a constituir una fuente de resentimiento y conflicto para los Coaiquer. El sistema de minga, común en todo el Ecuador, en el contexto de la situación Coaiquer viene a representar, en nuestra manera de ver, una forma de explotación y de opresión. Mediante ella, se les impone ideas que han sido formuladas en ausencia de cualquier forma de contribución de su parte para la toma

de decisiones (in the absence of any decision-making input), e impone valores externos de los que ellos no son partícipes.

En forma periódica, algunas personas que llevan a efecto el programa gubernamental de prevención de la malaria, ingresan también al territorio Coaiquer. Dado que, en realidad, no hemos sido testigos de su presencia o actividades en Plan Grande, nos es imposible certificar en forma precisa en este momento el tipo de impacto que realizan en la comunidad. Por referencias recibidas de algunos informantes, sin embargo, podemos afirmar con certeza que su presencia ha tenido efecto en la cultura Coaiquer.

Respecto a las investigaciones científicas realizadas en la comarca Coaiquer, podemos asegurar que éstas han sido extremadamente limitadas. De acuerdo a nuestros antecedentes, fuera de nuestra propia expedición, la única que ha entrado al área a observar la cultura Coaiquer en tiempos recientes, ha sido un equipo de etnomusicólogos que permaneció por ocho días en el lugar, hace poco más de un año atrás. Su impacto parece haber sido mínimo.

Como se puede fácilmente colegir a través de las secciones precedentes de este artículo, la influencia occidental ha logrado penetrar, de modo significativo, en el repertorio de su inventario cultural. El influjo de los comerciantes y otros visitantes ocasionales, es claramente perceptible en la presencia de vajilla de metal, armas de fuego, machetes, anzuelos para la pesca, gallinas así como en la misma vestimenta occidental. Indudablemente, las técnicas y el tipo de construcción de las viviendas, han sido también intensamente alteradas por

fuerzas externas del área.

Mucha más incertidumbre existe respecto al impacto acumulativo de otras fuerzas de aculturación, más antiguas o menos conocidas, que seguramente han venido operando a través de toda la historia de los Coaiquer. Contribuyentes potenciales a esta transformación de la cultura tradicional de los grupos Coaiquer, han sido otras influencias procedentes de los factores que a continuación se indican: otras culturas aborígenes, la Conquista española, los procesos indirectos de comercio (4), los esfuerzos anteriores en pro de su cristianización, y, finalmente, los contactos directos o indirectos con la cultura colombiana, a través de los indígenas Coaiquer residentes en Colombia.

Existe un problema histórico respecto a la localización normal de los Coaiquer del Ecuador, y su relación con las poblaciones Coaiquer del sur de Colombia. Hasta qué punto la población Coaiquer del Ecuador - que enfocamos en este artículo - puede haber sido influenciada por fuerzas que afectaron a la población congénere de Colombia, es un hecho totalmente desconocido en el presente. Igualmente desconocidas son las fuerzas de aculturación - si es que las hay - que pueden haber afectado a la población Coaiquer de Colombia, y, por definición, a la población congénere residente en el territorio ecuatoriano.

Más recientemente, pero no del todo confirmado, han circulado rumores y vagas referencias a contactos periódicos, pero de naturaleza esporádica, que habrían afectado a la comarca de Plan Grande. Así, por ejemplo, existe

una información, hasta el presente no comprobada, de que aproximadamente hace unos 25 años atrás, un grupo de 20 a 25 "alumnos universitarios" de Quito, habría pasado una parte de un verano en la región, enseñando el castellano a los Coaiquer. También se nos ha informado de tres visitas, realizadas en helicóptero, de varias personas, tanto de la Iglesia como del Gobierno, en estos últimos años, así como de otras visitas anteriores de dignatarios de la Iglesia Católica, las que dieron el impulso inicial a los recientes esfuerzos de evangelización y educación que tienen lugar en estos mismos momentos. Por ahora, no nos es posible asegurar con exactitud y en su totalidad, la amplitud y grado de continuidad de tales contactos esporádicos. Lo que sí resulta evidente, es que el proceso de aculturación no se ha limitado a las conocidas influencias de los últimos tres años, a las que ya nos hemos referido.

Para ilustrar mejor este punto, se puede plantear el siguiente problema de carácter especulativo: dado que una buena proporción de la población Coaiquer del Ecuador, con un número total de más de 500 personas, es hoy normalmente capaz de hablar el español con una fluidez razonable, ¿es acaso posible que esto haya podido lograrse mediante los esfuerzos de menos de tres años de educación escolar, suministrado en una muy pequeña fracción de la población total, más la adición de un mes de esfuerzo educativo por parte de un pequeño grupo de estudiantes universitarios? Lógicamente, la respuesta a este interrogante hipotético, es un rotundo "no". La conclusión inescapable que de aquí puede inferirse, es que han existido otras influencias significativas en juego, no establecidas claramente aún, pero que

ciertamente han desempeñado un importante papel en la historia cultural de los Coaiquer del Ecuador.

COMENTARIO Y ANALISIS.-

Los procesos de asimilación, aculturación y de contacto cultural, dejan inevitablemente tras sí, la destrucción y el caos. Las dificultades a que las poblaciones indígenas se enfrentan cuando tratan de realizar una transición exitosa a la moderna cultura latinoamericana, de modo particular aquellas poblaciones que, por su tipología, pertenecen a las tierras bajas, y, por su tamaño, a grupos de población escasa, son bien conocidas y están bien documentadas. La enfermedad, explotación, expropiación de las tierras, exterminio intencional y la destrucción de los sistemas socioculturales como respuesta a éstos y otros factores de aculturación, han conducido a la muerte a centenares de sociedades indígenas. Lyon, especialista bien conocido de los indígenas sudamericanos, ha estampado el siguiente comentario sucinto, perfectamente válido en la historia de la aculturación indígena en Sudamérica:

"En su contacto con los afuerinos, los indios tenían la opción entre dos posibilidades: adaptarse o morir. Muchos murieron". (1974:323).

El registro etnográfico presenta numerosos casos que ilustran los problemas del contacto cultural. Los grupos indígenas Kreeng-Akarores del Brasil, con los que se ha establecido contacto hace poco, han sido atacados con furia por la influenza, enfermedad contra la cual no tenían sino escasa o nula inmunidad, a causa de su total aislamiento anterior (von Puttkamer, 1975) (5); Ribeiro (1956) aporta

una valiosa documentación referente a los esfuerzos médicos efectuados en situaciones de contacto con poblaciones indígenas del Brasil. Chagnon, a su vez, observa los peligros de enfermedad que se presentan entre los aislados Yanomamo del Sur de Venezuela, así como la destrucción potencial y actual llevada a efecto por misioneros, periodistas, colonos, agentes del desarrollo, etc. (1976-1977). En una descripción de los indios Xikrin del río Caeté, en el Brasil, y su contacto con pioneros, recolectores de nueces (explotadores de la tierra), comerciantes y otros "neo-brasileños", Friel, (1974) aporta la documentación relativa al daño causado a la vida Xikrin, incluyendo las enfermedades y el descenso de población, las amenazas a la cohesión social, la explotación, la creciente prostitución, las hostilidades y tensiones. La búsqueda de petróleo y la apertura y desarrollo de áreas potencialmente ricas en recursos naturales por parte de los gobiernos y las empresas privadas, en territorios ocupados por poblaciones indígenas en Sudamérica, ha contribuido enormemente a las dificultades y a la destrucción de las comunidades indígenas. Es bien conocido el caso de los motilones de Venezuela y Colombia, como un caso típico, quienes han resistido con sus armas a los esfuerzos de las compañías petroleras en su territorio.

Los indios Amaracaeri del Perú (comunicación personal de Thomas Moore), así como otros numerosos grupos a través de Sudamérica, han sido víctimas de la explotación por parte de agentes de Compañías que han explorado territorios en busca de petróleo y otros recursos naturales. Tavenner, por último (1975), en su obra sobre los indios Karajá del Brasil Central, observa las dificultades con que se tropie-

za en lo relativo a la asimilación y absorción de los indígenas, cuando no existe una planificación bien estudiada y humana, en particular en situaciones donde no existe una real protección y control.

Es importante recordar que las perturbaciones causadas por los procesos de contacto y asimilación, no sólo ocurren cuando existen intenciones de explotación de un área. La introducción de enfermedades, por ejemplo, de la que a menudo resulta la dispersión o la extinción de grupos indígenas, rara vez es intencional (6), pero es una resultante normal del contacto y generalmente muy difícil de prevenir. Con frecuencia son los misioneros los que introducen nuevas enfermedades entre los grupos indígenas. Tal cosa ocurre en forma directa o por el creciente contacto indirecto con otros afuerinos, que suelen acompañar la actividad misionera. En ocasiones, cambios culturales de por sí inocentes y bien intencionados, en lo que se refiere al contenido de la cultura, pueden acarrear consecuencias dislocadoras o debilitadoras. Por ejemplo, la simple introducción de gallinas u otras experiencias semejantes, tuvieron como secuela resultados inesperados e impredecibles entre los indios Siriono de Bolivia (Holmberg, 1969). En un artículo ya clásico de carácter antropológico, Sharp (1952) observa los serios efectos producidos por el cambio de las hachas de piedras a las hachas de acero, observado en un grupo de aborígenes australianos. Ejemplos tales como los anotados aquí, no constituyen excepciones. Son, más bien, por desgracia, la regla general.

Hay, por otra parte, unas cuantas sociedades indígenas y culturales en Sudamérica que, cual más cual menos, han sabido realizar la

transición y los ajustes necesarios para adaptarse a la cultura moderna latinoamericana y han logrado, en consecuencia, sobrevivir. Por el momento puede servir de información útil el considerar algunos casos de estrategias de adaptación relativamente exitosas a las fuerzas y presiones externas y analizar qué factores, condiciones y circunstancias han contribuido a ello, antes de pasar a establecer un juicio personal acerca de la situación de los Coaiquer.

Los indígenas Mapuches de Chile y los Jívaros (Shuara) del Ecuador, representan dos casos típicos de una adaptación hasta cierto punto exitosa. En su estudio titulado: *los indios Mapuche de Chile*, Faron (1968) documenta y explica la capacidad de los Mapuche para "resistir la absorción y extinción" (p. ix), bajo la presión ejercida tanto por los Incas como por los españoles. Entre las razones que allí aduce, se hallan la habilidad de los Mapuche para conservar su lengua y religión; su capacidad para movilizarse militarmente; la habilidad de su estructura social tradicional para mantener o adaptarse a los nuevos sistemas económicos; el mantenimiento y permanencia de la estabilidad socio-cultural; su demostrada capacidad para responder, a su manera, el cambio forzado. Padden, en su artículo: "Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1730", presenta una visión similar de los Mapuche, cuando sugiere que su resistencia es una función de su experiencia cultural (1957). De semejante manera, Harner, explica la persistente resistencia de los Jívaros a las fuerzas externas, gracias a su capacidad para realizar con éxito acciones militares; al aislamiento del propio ambiente y a la ausencia de los contactos directos; a su tradición cultural y a su propensión a ser "un pueblo indi-

vidualista muy celoso de su libertad y no inclinado a someterse a una autoridad ni siquiera entre ellos mismos" (1972:1).

Importante es señalar, también, que ambas poblaciones, Jívaros y Mapuches, son numerosas, siendo éste un factor decisivo en el caso de una resistencia militar. Por definición, igualmente, las sociedades de gran tamaño (*larger scale societies*), con frecuencia poseen el necesario potencial para la creación de respuestas organizadas a las fuerzas externas que las amenazan, las que suelen estar ausentes en las sociedades de tamaño pequeño (*small scale societies*).

Las circunstancias de los casos Mapuche y jívaro son, por cierto, mucho más complejas de lo que las síntesis expuesta podrían dar a entender. Hay, sin embargo, un número de elementos culturales (o rasgos) que surgen de todos estos casos ilustrativos, cuya presencia, en forma global o en combinación parcial, considerados indicadora de una medida probable de éxito en la adaptación de una cultura aborigen a las fuerzas de aculturación y asimilación; éstos vienen muy bien al caso para evaluar la situación Coaiquer y son las siguientes:

- a) Una experiencia cultural que, por su propia naturaleza interna es flexible y capaz de respuestas para mantener la estabilidad frente a presiones exteriores y para mantener la capacidad de elección para la propia sociedad. La habilidad para conservar el lenguaje y la religión es un buen ejemplo.
- b) La posesión de una estructura social y política capaz de adaptarse a las circunstancias económicas nuevas o cambiantes.
- c) Un sentido altamente desarrollada de lo

individual, combinado con una identidad de grupo o imagen, fuerte y positiva. Estos elementos, a su vez, contribuyen al mantenimiento de la cohesión del grupo. Frecuentemente, estos elementos pueden ser inferidos cuando el grupo es capaz de unirse por un tiempo para propósitos militares o sociales o cuando existe una vida religiosa y ritual fuerte y suficientemente flexible.

- d) Hay otro elemento notable, además, aunque no del todo cultural por su naturaleza, que aporta una importante contribución a una adaptación exitosa: el factor tiempo. Mientras más rápida es la transición, mayor es la probabilidad de que el proceso sea traumático. Los factores históricos y ambientales, así como los culturales, son significativos a este respecto.

El aislamiento o existencia de barreras protectoras (contra las fuerzas de aculturación), la fuga o retirada, la alianza simbiótica o relación con los invasores, o, finalmente, la decidida resistencia militar, son todos factores que pueden contribuir a ganar o extender el periodo de tiempo durante el cual los procesos de aculturación y asimilación tienen lugar, y de este modo otorgan algún alivio, tal vez sólo temporal, a los efectos traumáticos de la aculturación.

Nosotros, en consecuencia, estamos enteramente de acuerdo con la siguiente observación:

"Parecen existir, en cada cultura, ciertos elementos que son indispensables para la continuación de su existencia como sistema apto para sobrevivir (*viable system*) y algunas culturas son menos flexibles que otras en este sentido". (Lyon, 1974: 324-325).

A la luz de la discusión y comentarios anteriores, el problema que nos proponemos presentar, consiste en saber si la cultura Coaiquer es o no lo bastante flexible para resistir el impacto de las intrusiones y violaciones procedentes del exterior, y de adaptarse con éxito a condiciones en rápido cambio.

La evidencia de que disponemos hasta este momento, muestra una situación que presenta severos problemas y dificultades para los Coaiquer, tanto en un futuro inmediato como a más largo plazo. Una cantidad abrumadora de datos contribuyen a apoyar nuestra visión de que la cultura desarrollada por los indios Coaiquer, antes de la expansión de la civilización occidental, probablemente no sobrevivirá por mucho tiempo, y que la propia población Coaiquer se encuentra en un peligro inminente.

Podría fácilmente demostrarse que la cultura Coaiquer encierra pocos -si es que posee alguno- de los elementos culturales necesarios que hemos consignado más arriba, y que son fundamentales para una adaptación exitosa. En efecto, los Coaiquer se han visto forzados a suprimir su lengua y religión tradicional. En forma individual se resisten a admitir ante los afuerinos que ellos saben hablar la lengua Coaiquer. Su forzada aceptación a trabajar en la construcción del camino de acceso a Plan Grande, bajo la presión de los policías y profesores, no viendo ellos beneficio alguno para sí mismos, está indicando, a las claras, su incapacidad de responder, a su manera, a las influencias exteriores. Sus tradiciones culturales previas, descartan cualquier tipo de respuesta militar a la imposición exterior, mientras que, a la vez, se muestran incapaces de suministrar

una posibilidad real o potencial de poner por obra, respuestas organizadas de tipo político o social. Su economía tradicional enfrentada a las circunstancias cambiantes, ha dado lugar a nuevas formas económicas, pero sus estructuras sociales y políticas, que son representativas de su experiencia histórica y cultural anterior, no han demostrado constituir una base apta para adaptarse a formas económicas recientemente introducidas. La falta de sólidas estructuras políticas y sociales, característica típica de la cultura tradicional Coaiquer, contribuye a crear esta situación, como también lo hace la presencia de diferentes valores en conflicto. Por ejemplo, la introducción a la vestimenta occidental y el arribo de nuevos bienes y tecnologías, mina los valores anteriormente poseídos a la vez que crea dificultades para poner en práctica las normas sociales. La estructura política previamente existente, por falta de un liderazgo centralizado y de relaciones de status bien definidas, constituye una base débil y conflictiva para establecer y organizar una economía basada en premisas occidentales, y deja a los Coaiquer, tanto individualmente como en forma colectiva, expuestos a la práctica de toda clase de formas de explotación por parte de los afuerinos.

Además de lo dicho, no existe mercado o actividad económica en torno a la cual los Coaiquer puedan desarrollar un cierto grado de independencia económica, autonomía y autosuficiencia, insertados a una economía occidental incipiente. (7).

Los factores aquí mencionado contribuyen a dar apoyo a la idea de que los Coaiquer no poseen suficiente sentido de sí mismos, o la necesaria identidad de grupo e imagen pro-

pia (por ejemplo, cohesión de grupo), tan importante para la adaptación de las fuerzas de aculturación. Ejemplos de esta ausencia son, v. gr. la resistencia de los individuos a admitir que ellos saben hablar la lengua Coaiquer, el abandono de los valores y costumbres tradicionales, la adopción de la vestimenta occidental, y el sometimiento a las autoridades externas (por ejemplo, profesores, misioneros, etc.).

El factor tiempo, finalmente, se alza peligrosamente en contra de la población Coaiquer. El aislamiento y aislación social y ambiental (8) de que hasta hace poco gozaban, ha llegado claramente a su fin. No existe aquí posibilidad de retirada o desplazamiento alguno. Los años recientes han sido testigos de una enorme aceleración en la apertura y desarrollo del área en que viven los Coaiquer. La región ha sido considerada objetivo apto para un programa de desarrollo masivo por parte de las empresas del agro; las actividades educacionales gubernamentales han aumentado su paso; y la Iglesia, finalmente, tal como se dijo antes, está planificando una renovada y más intensa actividad en el área.

La actividad combinada de misioneros, periodistas, agentes del desarrollo tanto de la tierra como de los recursos naturales, comerciales, etc., han amenazado la conservación de la estabilidad socio-económica en la vida cultural Coaiquer, y han acelerado el tiempo necesario para la de transición, más allá de un margen conveniente y razonable.

En verdad, los procesos de absorción y asimilación han ido teniendo lugar a un paso muy rápido y en su marcha estos cambios han dejado ya una estela de sufrimiento y explotación en toda la región Coaiquer. Como es más

frecuentemente el caso, estos procesos no han sido puestos en práctica simultáneamente con el apoyo de informes y estudios previos de carácter antropológico. Creemos que el resultado de esta misión en la planificación presenta graves implicaciones, de carácter negativo, para el futuro de la comunidad Coaiquer, y que la falta de apoyo antropológico está causando entre ellos una transición y asimilación difícil y altamente traumática, a la vida ecuatoriana moderna.

La estrategia adaptativa utilizada hasta hoy por los Coaiquer y que hemos podido observar, esto es, su aparente conformidad exterior con la sociedad dominante, a la vez que mantienen su conducta y creencias tradicionales (si bien un tanto modificadas), no ha aliviado, en absoluto, los problemas que se están desarrollando en este momento.

Las opciones que aún permanecen abiertas y viables para los Coaiquer parecen disminuir en forma peligrosa.

La situación Coaiquer parecería seguir demasiado fielmente el patrón general trazado para los indios sudamericanos, descrito crudamente por Lyon. En sus palabras:

"La conquista no ha terminado aún. Muchos grupos que se han retirado una y otra vez ante los invasores, se han visto forzados a tomar una decisión: adaptarse o morir, y las opciones que todavía se les presentan se reducen más y más. Con el advenimiento del transporte aéreo y la apertura de nuevas rutas, aquellas regiones que eran antes prácticamente inaccesibles, son ahora objeto de penetración y violación desde el exterior..."

Colonos han llegado y se han ido. Pero,

cada vez más, a medida que se incrementa la presión demográfica, llegan para establecerse definitivamente. A los ojos de todas estas personas / misioneros, comerciantes, explotadores de recursos, etc. /, el indio se encuentra en el extremo inferior de la escala social, es, en el mejor de los casos, un recurso más por explotar, y en el peor de los casos, un obstáculo que debe ser removido. Adaptarse o morir" (1974: 325-326).

Los indígenas Coaiquer se encuentran, así, en una seria encrucijada de su historia. Las presiones que emanan de las fuerzas externas protadoras del cambio, están creciendo a una velocidad muy superior a la capacidad que poseen los sistemas sociales internos para resistir, estabilizarse, o adaptarse. Los sucesos de los próximos años serán sin duda cruciales para determinar si los indígenas Coaiquer del Ecuador pueden adaptarse con éxito al mundo moderno, o si, como ha sucedido con tantos grupos antes que ellos, sucumbirán y las presiones del contacto con la sociedad latinoamericana, mucho más grande, y en proceso de rápida expansión y modernización.

NOTAS:

1. Este artículo se basa en un breve viaje de reconocimiento al territorio de este grupo humano y la subsecuente investigación etnológica y etnohistórica.

Queremos expresar nuestro reconocimiento y gratitud a las personas que, mediante su apoyo, han hecho posible nuestro trabajo. En primer término, al antropólogo Horacio Larrain Barros, del Instituto Otavaleño de Antropología, quien nos dio los primeros informes acerca de los confusos rumores que corrían respecto a una tribu indígena

del Norte del Ecuador, de la cual casi nada se sabía. Con la mejor voluntad y en repetidas ocasiones, nos entregó sin reservas su tiempo e interés para discutir nuestro Proyecto y apoyar entusiastamente nuestro trabajo. Tanto él como su esposa, María Cristina, nos brindaron hospitalidad en su casa de Otavalo y nos facilitaron grandemente nuestra estancia en el Ecuador. En segundo lugar, a Zahida Pazos, quien nos ayudó a tomar contacto con aquellas personas que podían facilitarnos un acceso sin inconvenientes a la región Coaiquer, y que nos apoyó con renovado entusiasmo en la obtención de la colaboración del Departamento de Educación de la Provincia del Carchi. Enseguida, a don Jaime Espinoza, excelente guía, pionero de la zona y verdadero humanista, quien nos acompañó al interior del territorio Coaiquer. Gracias a la bien merecida estima y al alto grado de aprecio de que goza en toda la comarca, la acogida que se nos brindó dondequiera que nos detuvimos en el viaje fue sumamente calorosa. Finalmente, a nuestros colegas: Robert Carneiro, Jill Cheneff, Gertrude Dole, Michael J. Harner, Nancy Morey, Robert Morey y Henry Rosemont, por sus sugerencias, críticas y ayuda en la preparación de este artículo.

2. Hay también unos pocos Coaiquer que recientemente han comenzado a desplazarse, en forma temporal, hacia Lita, Cantón Espejo (vea mapa 1). Allí trabajan como asalariados, pero conservan sus casas permanentemente en su territorio tradicional. Sin embargo, hay otros Coaiquer que viven permanentemente en el área comprendida entre Lita y San Lorenzo, desconociéndose

hasta el momento con exactitud el número total de ellos.

3. Lila M. O'Neale, sugiere que el tejido Coaiquer se desarrolló después de la Conquista española (1949: 97).
4. Para una descripción detallada acerca de cómo los procesos de comercio indirecto, influyen y traen consigo el cambio en la estructura social y en la vida cultural, véase Harner, 1963.
5. Las comparaciones que se presentan en esta sección, no tienen por objeto suponer un idéntico grado de aislamiento en la población Coaiquer del Ecuador, como es el caso entre los Kreen-Akarore, o entre los Yanomano. Sin embargo, la naturaleza limitada e indirecta del contacto que ha tenido lugar para todos los miembros de la población Coaiquer ecuatoriana, con anterioridad a 1974, les hace igualmente susceptibles a las dificultades que brotan de un período intenso y acelerado de contacto. Los recientes contactos han producido un impacto profundamente negativo en la salud de la población Coaiquer. Un futuro trabajo vendrá a documentar en detalle los efectos de este acelerado cambio cultural.
6. En el registro etnográfico, hay, sin embargo, numerosos ejemplos de la malintencionada introducción de enfermedades a una población indígena, hecha con el expreso propósito de destruir el grupo. Entre estos casos, fue tristemente famoso el caso de la introducción de la viruela mediante las cobijas entregadas como dádivas a los indios de California a cambio de oro, por parte

de buscadores de oro y de tierras, en los años 1800.

7. Para una discusión acerca de la importancia de poseer un amortiguador económico, con el objeto de preservar y mantener la independencia socio-cultural, véase Salomón, 19 - 1973.
8. Hemos querido hacer una distinción entre los términos ingleses "isolation" e "insolation"; que no tienen un nítido correspondiente en español. Hemos traducido "isolation" por "aislamiento", en el sentido de una separación geográfica de carácter pasivo, de los grupos. "Insolation", en cambio, tiene un sentido activo y viene a significar la erección de barreras protectoras. Este último término lo hemos traducido como "aislación". (Nota del traductor).

BIBLIOGRAFIA

BARRETT, S.A.

1925 *The Cayapa Indians of Ecuador*. Ind. Notes Monogro., No. 40, 2 Vols.

BENNETT, Wendell C.

1946 "Andean Highlands: An Introduction". HSAI, Vol. 2, pp. 1-60.

BRINTON, D.G.

1891 *The American Race*. New York.

CHAGNON, Napoleon A.

1976 "Yanomama, The True People". *National Geographic*, Vol. 150, No. 2, August, pp. 210-222.

- 1977 *Yanomama: The Fierce People*. "2nd Edition. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- ECUADOR, Oficina de los Censos Nacionales.
- 1974 *III Censo de Población*. Junta Nacional de Planificación, República del Ecuador.
- EHRENDEICH, Jeffrey and Judith Kemf
s/f. *The Cultural Classification of the Coaiquer Indians*. (MS no publicado).
- FARON, Louis C.
1968 *The Mapuche Indians of Chile*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- FRIKEL, Protasio
1974 "Notes on the Present Situation of the Xikrin Indians of the Río Caeteté". *Native South Americans*. Patricia J. Lyon (ed.). Boston: Little, Brown and Company, pp. 358-359.
- GREENBERG, Joseph H.
1960 "The General Classification of Central and South American Languages". *Man and Cultures: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Philadelphia, Sept. 1-9, 1956. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 791-794.
- HARNER, MICHAEL J.
1963 *Machetes, Shotguns and Society: An Inquiry into the Social Impact of Technological Change Among the Jívaro Indians*. Unpublished Ph. D. Dissertation. University of California at Berkeley.
- 1972 *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York: Doubleday, Natural History Press.
- HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio
1946 "Highland Tribes of Southern Colombia". *HSAI*, Vol. 2, pp. 915-960.
- HOLMBERG, Allan R.
1969 (Original 1950) *Nomads of the Long Bow*. Garden City, N.Y., Natural History Press.
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO
1977 *Mapa Etnico del Ecuador*. Mapa basado en el original, dibujado por F.M. Ferdon en 1947.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto
1940-47 *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la Conquista Castellana*. 4 Vols. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- LOUKOTKA, Cestmír
1968 *Classification of South American Indian Languages*. Reference Series, Vol. 7. Latin American Center University of California at Los Angeles.

- LYON, Patricia J. (ed.)
1974 *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown and Company.
- MASON, John Allen
1950 "The Languages of South American Indians". *HSAI*, Vol. 6, pp. 157-317.
- MURDOCK, George Peter
1951 "South American Culture Areas". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 7, 4, Winter, pp. 415-436.
- MURRA, John
1946 "The Historic Tribes of Ecuador". *HSAI*, Vol. 2, pp. 785-821.
- O'NEAL, Lila M.
1949 "Weaving". *HSAI*, Vol. 5, pp. 97-138.
- ORTIZ, Sergio Elías
1946 a "The Native Tribes and Languages of Southwestern Colombia". *HSAI*, Vol. 2, pp. 911-914.
1946 b "The Modern Quillacinga, Pasto and Coaiquer". *HSAI*, Vol. 2, pp. 961-968.
- PADDEN, Robert Charles
1957 "Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1730". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, Spring, pp. 103-121, also in Lyon, 1974, pp. 327-342.
- RIBEIRO, Darcy
1956 "Convívio e Contaminação: Efeitos Dissociativos da Depopulação provocada por Epidemias em Grupos Indígenas". *Sociologia*, São Paulo, Vol. 17, No. 1, pp. 3-50.
- SALOMON, Frank
1973 "Weavers of Otavalo". *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel Gross (ed.), Garden City, N.Y.: Doubleday, Natural History Press, pp. 463-492.
- SHARP, Lauriston
1952 "Steel Axes for Stone-Age Australians". *Human Organization*, Vol. 2, No. 2, pp. 17-22.
- SORENSEN, Arthur P., Jr.
1973 "South American Indian Linguistics at the Turn of the Seventies". *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel Gross (ed.), Garden City, N.Y.: Doubleday, Natural History Press, pp. 312-341.
- STEWART, Julian H. (ed.)
1946-59 *Handbook of South American Indians*. *HSAI*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 7 Vols. Washington.

STEWART, Julian H.

- 1949 "South American Cultures: "An Interpretive Summary". HSAI, Vol. 5, pp. 669-772.

TAVENER, Christopher J.

- 1973 "The Karajá and the Brazilian Frontier". *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel Gross

(ed.) Garden City, N.Y.: Doubleday, Natural History Press, pp. 433-459.

VON PUTTKAMER, W. Jesco

- 1975 "Brazil's Kreen-Akaroes: Requiem for a Tribe". *National Geographic* Vol. 147, No. 2, February, pp. 254-269.

Celso A. Lara F.

CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA FOLKLOROLOGÍA COMO CIENCIA SOCIAL

2. CONCEPTO DE FOLKLORE :¹ SU DELIMITACIÓN.

2.1. El hecho folklórico como fenómeno social.

Un hecho folklórico es en esencia un hecho social, producto del hombre que convive en sociedad, concepto que siempre debe tenerse presente cuando se analizan tradiciones populares de diversa índole.

El folklore responde a las características de la sociedad en que está funcionando, sea esta una estructura social dividida o no en clases, por lo que siempre llevará impreso el sello de los procesos histórico-sociales que la han configurado. No puede, pues existir un testimonio folklórico aislado de los hombres que lo producen, ni mucho menos ser patrimonio individual.

Por tanto el hecho folklórico debe ser considerado como un fenómeno netamente social y no solamente cultural, superestructural, porque ello implica desarraigarlo de sus bases económicas y sociales.

Algunos autores han atisbado ya este problema, y es ocioso repetir lo discutido por ellos (cfr. Poviña, 1954: 32; Carvalho-Neto, 1965, 25; Díaz Castillo, 1974: 183; Martínez Furé, 1974, 1974: 13; Melgar Vásquez, 1975: 27). Sin embargo a mi juicio hay algunas consideraciones alrededor del tema que considero necesario plantear:

Se considera al hecho o fenómeno folklórico un hecho social, porque es una resultante de los hombres que han convivido en sociedad durante un lapso de tiempo más o menos largo, y se sigue transmitiendo como producto colectivo y anónimo de una parte de dicha sociedad.²

En el proceso de transmisión de un hecho folklórico se está legando no el recuerdo de un hombre, sino el de muchos que han creado y recreado el hecho individual que le dio origen y que ahora se ha socializado.

En otras palabras, no puede negarse que el fenómeno folklórico haya tenido un creador inicial, individual, pero desde el momento en que se colectivizó adquirió categoría social, al punto que su vigencia depende del consenso social, importando poco la existencia del creador inicial. Por ninguna parte aparece el creador de la forma y esencia del fenómeno, pero en cambio surgen muchos recreadores, y cada uno de ellos incorpora al mismo algo de lo suyo, pero siempre conservando mucho o poco, según los casos particulares de la primera creación.

Vale la pena recordar aquí lo planteado por Paulo de Carvalho-Neto en relación al problema de creador y al portador del hecho folklórico. Su diferenciación es muy oportuna (Carvalho-Neto; 1965: 14).

En síntesis en el hecho folklórico se está transmitiendo el patrimonio que una clase social ha hecho suyo e incorporado a su propia cultura.

El carácter eminentemente social del hecho folklórico puede apreciarse, cuando, en condiciones teóricas ideales, el hecho permanece con plena vigencia hasta que el sector de la sociedad al que sirve le interesa conservarlo. Este interés puede ser consciente o inconsciente pero cuando un grupo humano pierde el interés por un fenómeno tradicional en particular, éste empieza a eclipsarse y termina refundiéndose en la mente de uno que otro anciano, hasta convertirse en recuerdo individual. Si es resca-

tada por algún investigador quedará como fuente de folklore histórico.

Pero, no es sino hasta cuando esta circunstancia se presenta cuando el fenómeno folklórico deja de ser social. Una tradición folklórica en proceso de extinción puede o no, dependiendo de las condiciones histórico-sociales particulares, ser transformado, sustituido por otra nueva, o bien extinguirse por completo.³

Un ejemplo aclarará lo expuesto :

Un candelero de loza vidriada de Totonicapán, Guatemala, una cazuela de Ráquira, Colombia o una iglesita de Quinua, Perú, conservan la herencia colectiva de sus ancestros prehispánicos y de las técnicas enseñadas durante la colonización española. Pero, la iglesita, la cazuela y el candelero, si bien resultado de la labor del individuo que los fabrica, son productos esencialmente sociales, pues llevan inmersa una tradición que se ha ido amalgamando y acentuando, y sobre todo, adoptando y re-interpretando a lo largo de los siglos y de generaciones de artesanos y artistas que los re-crean.

Naturalmente el artesano y/o artista puede darse la libertad de introducir innovaciones en su trabajo, pero siempre permanece dentro del marco de los patrones tradicionales. Cuando estas innovaciones rompen el marco tradicional, se convierten en un hecho individual, hasta que, por medio de un largo proceso, es nuevamente aceptado o rechazado por la colectividad.

Es decir que, dentro de un marco teórico ideal, el consenso social natural cuida que todo se conserve dentro de las formas tradicionalmente aceptadas.⁴

Por lo tanto en folklorología no puede hablarse de una creación individual total. Hay

sí, innovaciones y variantes dentro de un molde que el grupo social ha aceptado como tradicional. Son variaciones sobre el mismo tema, siendo la base de dichas variaciones un hecho social más o menos fijo.

Pero la discusión del problema de si un hecho folklórico es un fenómeno social y/o cultural debe partir del concepto de cultura que se acepte.

Cuando se dice que un hecho folklórico es un hecho cultural, como lo pregonan los antropólogos culturalistas norteamericanos (Herikowitz, 1969; Kluckhohn, 1967); y los latinoamericanos (Imbelloni, 1943: 37; Zárate, 1975: 139; Merino de Zela, 1974: 52, entre otros), se está considerando a la cultura como un ente autónomo, sin vinculaciones profundas con la estructura social, económica e histórica de una sociedad concretamente determinada a la que pertenece dicha cultura.

La cultura no está aislada de las condiciones económicos-sociales de una formación social concreta, sino estas causas la determinan en última instancia.⁵

La cultura debe entenderse como el resultado de la interacción entre los hombres y la naturaleza exterior, interacción que produce la constelación cultural de una sociedad dada y cuyo contenido no es otra cosa que la estructura social y económica. Es decir que la cultura es el conjunto de los productos de la actividad social del hombre que demuestra la especificidad de un grupo humano; la estructura social económica es la base y el modo como se produce la cultura (Bartra, 56-57).

Por tanto, y siempre desde este punto de vista materialista, si la cultura forma parte

de una sociedad, y se encuentra ligada a la estructura socio-económica, tan indisolublemente unida que ninguna de las tres instancias puede entenderse si se las separa, los llamados hechos culturales no son más que hechos sociales particulares, que sólo pueden ser aprendidos cuando se los analiza dentro de la formación social concreta que los ha configurado. Un hecho social cultural es pues, un hecho social. Ya Carvalho-Neto había puesto énfasis en la identidad del hecho cultural con el hecho social dentro del folklore (Carvalho-Neto, 1965: 21-16).

Por otra parte, hay que recordar que muchos hechos folklóricos pertenecen tanto a la estructura económica (las formas tradicionales de cultivo, instrumentos de trabajo y medios de producción tradicionales, por ejemplo), otros a la estructura social (como las instituciones populares, cofradías y municipalidades, fiestas y danzas), finalmente otros a la superestructura (los cuentos, la música y las creencias, por caso).

Ninguno de estos hechos pueden estudiarse aislados, pues existe entre ellos una mutua trabazón y una interrelación que no puede obviarse sin riesgo a distorsionar la realidad que se analiza.

En síntesis, el hecho folklórico es, por su propia naturaleza un hecho que tiene sus propias características que lo particularizan y lo hacen distinguirse de otros fenómenos sociales. De esa caracterización me ocupo a continuación.

2.2. Características del hecho folklórico

Desde el momento en que John Williams Thoms. acuñó el término folklore en 1846,

y los estudios de las tradiciones populares cobraron auge, ha sido preocupación básica delimitar su campo de estudio. Sobre ello se ha escrito mucho, tanto en el viejo como en el nuevo mundo, suscitando largas discusiones y no menos discrepancias. Este arduo y fructífero camino ha llevado a la formulación de principios teóricos definidores del folklore, que han sido aceptados por un grueso número de folklorólogos y adversados por otros tantos. Todos coinciden más o menos en los mismos principios o postulados.⁶

En nuestro medio latinoamericano, el más fecundo teórico del folklore, el ilustre Augusto Raúl Cortazar ha propuesto las siguientes características del fenómeno folklórico después de reiteradas comprobaciones en la investigación práctica de las tradiciones populares y de constantes afinamientos teóricos,⁷ y los cuales son reconocidos tácita o implícitamente por los folklorólogos citados en la nota 6. Los rasgos delimitadores del fenómeno folklórico son los siguientes:

1. Los fenómenos folklóricos son producto de un proceso, que aunque lento es dinámico.

El folklore no es un fenómeno estático, fosilizado. Está en constante cambio, de acuerdo a las condiciones básicas socio-económicas que le dan vida. El hecho folklórico se transforma sobre sus bases tradicionales. Y siendo producto de un proceso histórico formativo, las posibilidades que el folklore desaparezca son escasas. Es como apunta Cortazar, un río que fluye. El agua pasa, pero el hecho del río permanece.

2. Colectivos, socializados y vigentes.

Sobre lo social del hecho folklórico ya he abundado, y Cortazar pone especial énfasis en aclarar su sentido: el hecho folklórico es colectivo, pero es necesario insistir que no interesa tanto a la ciencia del folklore el origen individual del fenómeno, sino que haya sido adoptado y reinterpretado por la comunidad, dejando de ser personalizado para convertirse en patrimonio colectivo.

Cortazar apunta con agudeza "que todos lo sienten como propio." La vigencia social significa que el grupo los considera incorporados a su patrimonio tradicional, del cual todos "se sienten copartícipes aunque no intervengan personalmente en su expresión" (Cortazar, 1965; 11, 1974: 27). Lo que es esencial, apunta Cortazar, es tener presente que los grupos populares velan por la conservación de lo heredado, por su integridad y su carácter. Esta actitud explica que la vida tradicional del folklore se manifiesta en variantes renovadas sin cesar. (Cortazar, 1965: 11).

3. Los fenómenos folklóricos son populares

Expresión de un hecho asimilado colectivamente, no obstante, el hecho folklórico no es aceptado mecánicamente ni imitado sin ningún cambio sustancial.

El hecho folklórico al popularizarse es reinterpretado, readaptado por el grupo social que lo hace suyo, el cual le incorpora sus propias características. Lo que quiere decir que sufre un proceso de constantes adaptaciones, de acuerdo a las transformaciones generales de la estructu-

ra socio-económica.

4. Los hechos folklóricos son empíricos y no institucionalizados

La difusión de los hechos se logra a través de medios no oficiales ni eruditos y a través del ejemplo y la manera tradicional de hacer las cosas.

5. Los fenómenos folklóricos son orales

Es decir, que su manera de transmisión es verbal, no se aprenden por escrito, sino con verba, palabra.

La transmisión es de generación a generación, de mayores a menores, a través del ejemplo y la palabra. La oralidad debe ser entendida aquí en su más amplia aceptación.

6. Los fenómenos folklóricos son funcionales

Cumplen una función dentro de la sociedad en donde se desenvuelven. Satisfacen necesidades del grupo social en que viven. Cuando dejan de cumplir funciones los hechos folklóricos empiezan a desaparecer.

7. Los fenómenos folklóricos son tradicionales

Quiere decir que tienen arraigo popular a través del tiempo. Un hecho folklórico pasa a integrar la herencia social que los miembros de una generación transmiten a otra. Asimismo, estos hechos tienen un tiempo histórico incorporado que los hace hundirse en el pasado, pero vivir en el presente con toda vigencia.

Esa tradicionalidad nutre la conciencia de los hombres de hoy e integra funcional-

mente la vida del pueblo como se verá más adelante.

8. Los fenómenos folklóricos son anónimos

La anonimidad del hecho folklórico es una cuestión importante, pero no decisiva. En principio puede argumentarse que el folklore es anónimo por naturaleza. El creador del hecho folklórico existió al principio del proceso, pero como producto de su socialización su nombre ha sido olvidado, y por tanto, perdida importancia.

Se pierde en el largo camino de la transmisión verbal. Sin embargo es necesario distinguir entre creador y portador. El creador se desconoce. Al portador se lo identifica plenamente. Por otra parte, el carácter folklórico de un hecho social no se pierde si aun se conoce el autor del fenómeno, pues debe considerársele en un grado más o menos avanzado del proceso de folklorización. Finalmente el nombre desaparecerá.

9. Los fenómenos folklóricos están geográficamente localizados

Ya sea que esté en un pueblecillo, o en los barrios populares de una ciudad, el fenómeno tradicional puede localizarse geográficamente. Aunque realmente el folklore trasciende las fronteras políticas, sí es factible ubicarlo con precisión. Está en un espacio determinado. No está en el aire.

Finalmente hay que apuntar que para que esta caracterización tenga coherencia y tenga utilidad como guía metodológica, debe ser utilizada en forma integral. Un criterio aislado muy poca cosa puede decir.

A manera de síntesis, puede definirse el hecho folklórico como un hecho social que se caracteriza por ser popular, estar socializado, transmitirse por medios no institucionalizados, a través de la vía oral, estar localizado geográficamente, ser anónimo y tradicional, además de cumplir una función en la sociedad en que vive.

La sistematización anterior ha tenido plena aceptación en los estudios de folklore, y las críticas formuladas en su contra hasta hoy han tenido poco éxito.

Por un lado tienden a confundir más que a esclarecer la definición y delimitación del hecho folklórico (Warman, 1972: 9-12), y por el otro se han manifestado sin ningún fundamento lógico no científico, como la formulada por Carlos Vega (1960: 97-114 y 162-186).

Talvez la más sólida crítica a estos principios teóricos la ha formulado Manuel Dannemann (1975: 17 y 27-32)

Dannemann aduce que al definir de esta manera al folklore se está tomando en cuenta como criterio básico a las cosas, al lore, con lo cual se olvida el elemento principal que es el hombre y la sociedad que produce el fenómeno folklórico. Indica el autor en su crítica que los folkloristas se han preocupado más por coleccionar cosas folklóricas, estudiar su estructura y difusión y han dejado de lado el análisis de las razones sociales de su permanencia y vigencia, y sobre todo las motivaciones sociales que hacen posible que dicho fenómeno se produzca en el seno de un grupo social. En este caso reconozco que el maestro chileno tiene mucha razón. La gran

mayoría de estudios de folklore hasta la actualidad han centrado su atención en el material mismo (en el lore). Se conocen así asombrosas recopilaciones de fenómenos folklóricos, como las colecciones de cuentos folklóricos de Aurelio M. Espinoza y Yolando Pino Saavedra, los cancioneros de poesía de Alfonso Carrizo y los cancioneros musicales de Carlos Vega. En todos ellos, hay que reconocerlo, hay un minucioso análisis del fenómeno folklórico, pero se ha descuidado todo lo relacionado con el hombre que los produce, los problemas sociales de vigencia y aceptación por parte del grupo del fenómeno estudiado. En una palabra, falta interpretación de dichos materiales que explique los por qué de su permanencia y al cual se aferran tantos y tantos hombres del campo y la ciudad.

Sin embargo, creo que los problemas planteados por Dannemann no son inherentes a los postulados teóricos propuestos, sino son problemas de orden metodológico y técnico. Es defecto de los folklorólogos el hacer mal uso, o no hacerlo, del método científico.

Los principios teóricos permiten examinar no sólo los fenómenos folklóricos en sí mismos, sino además al hombre que los produce, sus motivaciones, establecer su desarrollo histórico y predecir hacia donde se desarrollarán. Permiten, pues, cuando se los aplica con rigurosidad científica, llegar a conclusiones ciertas.

Por otra parte, Dannemann ve estos principios con criterio estrecho y estático (Dannemann, 1975: 27).

Estrecho, porque cree que ellos deben encasillar al fenómeno folklórico por la fuerza,

sin percatarse que dichos principios teóricos deben aplicarse con una óptica amplia, que abarque todas las posibilidades del fenómeno folklórico.

Estos postulados no son cajas ni moldes fijos en los que haya que encuadrar a los hechos folklóricos. Todo lo contrario, la realidad objetiva determinará las posibilidades de amplitud de aplicación de dichos postulados. Son, pues, abiertos. No cerrados.

Estático porque cree que estos principios teóricos limitan al fenómeno folklórico a tal punto que si se sale de estas casillas está condenado a morir total o parcialmente.

Al contrario, el fenómeno folklórico es dinámico y se transforma de acuerdo a las modificaciones globales que sufre la formación social a la que pertenece.

Al respecto dudo que folklorólogos tan eminentes como Cortazar, Carvalho-Neto, Aretz, Díaz Castillo, Guevara, Moedano Navarro hayan sustentado alguna vez la tesis que el folklore está condenado a desaparecer con el arribo de la era moderna, de la máquina, de los viajes espaciales y el acelerado desarrollo de los medios de comunicación social; o bien, para hablar sin eufemismos, que la entrada de lleno del capitalismo en el campo y la instauración de regímenes socialistas que disuelven formas y concepciones de vida tradicionales, consideradas como folklóricas, tengan que desaparecer necesariamente.

La crítica de Manuel Dannemann, aunque saludable, está enfocada desde el ángulo de la concepción idealista burguesa de la ciencia, por lo que hay muchos puntos susceptibles de controversia, sobre todo su peculiar enfoque

del fenómeno folklórico y la ciencia folklórica, pero no es este el lugar para refutar sus puntos de vista. Baste con lo dicho.

A manera de síntesis, debo recalcar que lo importante de los principios teóricos delimitadores del hecho folklórico, es que han tenido confirmación en la práctica, y haya servido como instrumento metodológico para determinar con certeza cuando un hecho social es folklórico o no.

Su utilidad, pues, ha quedado comprobada, por lo que se ha convertido en teoría, que es un paso más próximo a la verdad, ya que el conocimiento científico se produce en el constante ir de la teoría a la práctica y viceversa.

2.3. El folklore: patrimonio de las clases populares.

En nuestros días ya casi ningún folklorólogo niega que el hecho tradicional pueda encontrarse tanto en el campo como en la ciudad.

El problema que causa encendido debate se circunscribe a la interrogante ¿quién es el portador del hecho folklórico?

La respuesta está condicionada por la concepción del mundo y de la ciencia a la que se adhiere el folklorólogo.

Para los folklorólogos idealistas, los fenómenos folklóricos se encuentran en cualquier estrato de la sociedad. Todos somos susceptibles de ser portadores de folklore, porque, como dice Dannemann, depende del comportamiento que se asuma en determinado momento, para que una acción pueda ser catalogada como folklórica. El comportamiento, es, pues, determinante (Dannemann, 1975: 29-30 y sigs.). Por

tanto el folklore no es patrimonio de una sola clase social, sino de toda la pirámide social. De ahí que un burgués participando en una fiesta tradicional de una aldea cumple igual función que un campesino pobre o un obrero hambriento que también participa en esa misma festividad.

Esta concepción ha llevado a plantear a Roger Bastide la existencia de un folklore para cada clase social, y se detiene a examinar lo que denomina folklore de la burguesía (Bastide, 1954: 26-30).

Carlos Vega, por su parte, arriba a la conclusión que en el folklore la posición social de los portadores no es determinante, sino las supervivencias que cada uno de ellos usufructúan. Por tanto, puede ubicarse en cualquier estrato social (Vega, 1960: 45-46).

Para la antropología cultural norteamericana, el folklore se reduce a la comunidad folk descrita tan detalladamente por Robert Redfield y ampliada por George Foster (Cfr. Palerm, 1967: 359-366). Fuera de esa comunidad aislada, homogénea, donde prima lo sagrado sobre lo profundo, lo empírico sobre lo abstracto, lo anónimo sobre lo individual y en donde la educación y cultura se basan más en la imitación que en la enseñanza institucionalizada y oficial (cfr., entre otras, Cortazar, 1974: 25-26).

El folklore está condenado a extinguirse, pues, como asegura Foster, mientras más se acercan las comunidades folk en el continuum a los patrones urbanos, los elementos tradicionales desaparecen y se van uniformando hasta estandarizarse.⁸

De acuerdo a la concepción burguesa del

folklore, el hecho folklórico no tiene fronteras, se encuentra en todos los estratos sociales debido al mecanismo de la capilaridad social que permite el paso de una persona o conglomerado de personas de un estrato a otro.⁹

Es por ello que un cuento folklórico contado por una madre burguesa a sus hijos para hacerlos dormir es tan genuino como el que narra un cuentero obrero o campesino a su auditorio en el fondo de una villa miseria en cualquier ciudad latinoamericana.

No comparto ninguno de los puntos de vista reseñados.

Para los científicos materialistas, el folklore es únicamente patrimonio de las clases explotadas. Constituye la cultura de los desposeídos, que se contraponen a los puntos de vista oficiales de las clases dominantes.

Como lo deja establecido Antonio Gramsci, el folklore debe entenderse "como 'concepción del mundo y de la vida', implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo 'oficiales' (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico" (Gramsci 1970: 488) y adelante insiste "No se puede entender el folklore más que como reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, aunque algunas concepciones propias del folklore se prolonguen incluso después de que las condiciones han sido (o parecen) combinadas, dando acaso lugar a combinaciones extravagantes" (Ibid.: 489)

Es decir que por medio de las tradiciones populares el pueblo (o sean las clases explotadas) expresan, por una parte su propia forma de concebir el mundo y la vida, y por la otra es la única alternativa que les otorga la desigual estructura social que el sistema genera.

Siguiendo con este mismo punto de vista, el cubano Martínez Furé indica "El Folklore es lo opuesto a lo oficial, a lo libresco e institucionalizado. Es producto de las experiencias socio-económicas e históricas de cada comunidad, y en él se muestran los rasgos más específicos que la caracterizan como entidad social. El Folklore es del pueblo y para el pueblo. Es anónimo, empírico, colectivo y funcional", y añade que "las manifestaciones más auténticas de la cultura popular tradicional en oposición a la cultura de las clases dominantes o cultura oficial, es contemplada bajo otra óptica dentro del marco de una revolución socialista. Primeramente se asume como la más auténtica creación de las masas, donde se refugiaran algunas de las mejores tradiciones de lucha del pueblo frente a la política de penetración cultural extranjerizante promovida por las oligarquías nacionales, y sirviendo a los intereses imperialistas" (Martínez Furé, 1974: 12).

Por su parte el folklorólogo colombiano Manuel Zapata Olivella defiende esta posición al indicar que "El pueblo, sobre todo el sector iletrado y semiletrado de las áreas rurales, es una de las más sólidas fuentes de los contra valores que oponen a la agresión de los valores imperialistas". "El folklore vivo (...) subraya es un lenguaje propio que lucha encarnizadamente contra las formas imperialistas que se quieren imponer (a los países latinoamericanos)" (en FTC, 1974/75: 39)

Estos principios teóricos han quedado demostrados en el estudio de Paulo de Carvalho-Neto sobre el folklore y la lucha de clases en donde, con ejemplos concretos se ejemplifica la concepción del mundo de las clases populares ecuatorianas, y sobre todo se pone de manifiesto sus auténticas formas de resistencia y de lucha contra las clases dominantes (Carvalho-Neto, 1973).

En otras partes del mundo, fuera de la cultura occidental, pero también desde el punto de vista marxista, las tradiciones populares son consideradas como patrimonio genuino de las clases populares, y han sido aprovechadas en la lucha por la liberación nacional. Tal cosa sucedió en Viet-Nam (Giap, 1968: Pho, 1974/75), Corea del Norte (Kim Il Sung, 1972) y actualmente en los pueblos africanos que luchan por su independencia. (Morán, 1971).

En los países en donde la revolución socialista ha triunfado, las tradiciones populares previo estudio y desmixtificación, se han convertido en la auténtica cultura nacional, que representa a la clase que detenta el poder.

En Rusia, según Sokolov, "El folklore ocupa un gran lugar en la cultura socialista soviética. Nunca en la historia de Rusia ha servido la poesía oral a los fines sociales tan amplia y poderosamente como en el período soviético. Los folkloristas soviéticos han ayudado a revelar los valores intrínsecos de agitación y propaganda contenidos en el folklore. Y de este modo los folkloristas soviéticos se hallan firmemente relacionados con las labores prácticas de nuestra vida social" (en Carvalho-Neto, 1973: 17).

El folklore soviético actual afirma Raffaele Corso ha retomado el problema de la

creación popular y lo ha desarrollado desde el punto de vista de su función en la sociedad (Corso, 1966: 93).

En la República Popular China se investiga, preserva y pone en práctica la cultura popular, por considerarla la base de la cultura nacional (Jung, 1976, *China Reconstruye*, 1976: 33-35).

Roberto Díaz Castillo afirma que luchas, sentencias, proverbios y versificaciones tradicionales enriquecen la literatura revolucionaria de China y son puestas en práctica (Díaz Castillo, 1970, 1974: 187-188).

Igual experiencia puede decirse de Hungría, y la República Democrática Alemana (cfr. Díaz Castillo, 1974: 189).

Finalmente, Martínez Furé indica que en la Revolución Cubana, "el folklore no desparece sino que se transforma, y con ello se nutrirá nuestra verdadera cultura nacional revolucionaria". (Martínez Furé, 1974: 13).

Por tanto, y a manera de síntesis, puede indicarse que los portadores y creadores de folklore son las clases populares del campo y la ciudad de una sociedad dividida en clases y concretamente determinada.

Es por ello que desde este punto de vista el origen de los fenómenos folklóricos que viven en el seno de las clases populares no sea determinante, en cuanto sí lo es la interpretación y significación que para dichas clases tienen estos fenómenos en la actualidad. Ello, sin embargo, no quiere decir que el análisis histórico debe relegarse al olvido.

A pesar de lo apuntado, muchos fenó-

menos folklóricos se encuentran dispersos en otras clases sociales, fuera de las populares. Esto se debe al dinamismo de la estructura social.

Así encontramos elementos folklóricos aislados tanto en la burguesía como en la pequeña burguesía y otras clases no fundamentales.

En ellas el hecho folklórico se haya transformado y generalmente está deturpado, y por supuesto, cumpliendo otra función que la que desempeña dentro de las clases a las que pertenece.

Un cofre de madera labrada de Nahualá, Sololá, Guatemala, puede encontrarse tanto en los barrios burgueses de la ciudad de Guatemala, como en los pueblos del departamento de Sololá pero cumpliendo una función bien distinta:

En la casa burguesa es un mueble más, que bien puede servir de bar o de objeto decorativo; en cambio para el campesino indígena de Sololá, le es útil para guardar sus pocas pertenencias y objetos de valor.

Por lo tanto, la función no es la misma, aunque el fenómeno folklórico sí lo sea.

Además, no es precisamente en estos barrios donde el folclorólogo debe llevar a cabo su labor. El campo de trabajo del científico de las tradiciones populares está en el pueblo, entre los obreros, campesinos y demás explotados por este injusto sistema, quienes son los verdaderos forjadores del folklore.

El folklore, pues, constituye la cultura del pueblo, de las clases explotadas; y los marxistas ortodoxos que reniegan de su exis-

tencia, le están negando a las propias clases con las que se supone que se identifican, la capacidad de pensar, sentir y coadyuvar a transformar el mundo por ellas mismas.

Una aclaración final. El estudio de las tradiciones del pueblo no pretende dejarlas tal como están, expresiones de miseria y explotación, sino su objeto último es analizarlas, entenderlas e interpretarlas, para poder coadyuvar a la lucha por la liberación nacional y a la cimentación de una cultura auténtica no alienada ni extranjerizante, que refleje el verdadero sentir de dichas clases.

2.4. Origen y formación del hecho folklórico.

Un problema estrechamente vinculado con el fenómeno folklórico es lo que atañe a su origen y desarrollo: ¿cómo se origina un hecho folklórico?, ¿qué procesos necesita un fenómeno social para convertirse en folklórico?

Trataré de dar respuesta a estas interrogantes:

En primer lugar, es necesario tener presente que el hecho folklórico es un fenómeno esencialmente dinámico. Jamás estático, y que llega a constituirse como tal siguiendo procesos lentos o rápidos, de acuerdo a los motores socio-económicos, políticos y culturales que los impulsan.

Estos procesos formativos, llamados procesos de folklorización, pueden ser de tres tipos:

1. Impuesto por las clases dominantes a las clases populares.

Las clases dominantes de una estructura social dividida en clases imponen a las

otras clases sus propios patrones culturales a través de muchos mecanismos: publicidad, iglesias, estado, etc.

Los bienes que se imponen a las clases populares, del campo y la ciudad son reinterpretados por éstas dándoles su propio sentido. (es decir, les imprimen nuevas modalidades, y lo incorporan a su propio patrimonio social, y cuando lo han incorporado a su conciencia colectiva está tan arraigado y tan transformado que es muy distinto al hecho primero que les dio origen. Se ha folklorizado.

Un breve ejemplo aclarará este proceso. Los bailes que hoy se encuentran en algunos países de la América del Sur, Argentina y Uruguay, por ejemplo la Polka, la Mazurka, el Minue, el Vals, "el Gato", el Pericón, etc., (Ayeararán, 1968: 24-29), eran los bailes de los salones aristocráticos, de las clases dominantes de la época. Impuestos por distintos medios a las clases populares hoy se encuentran entre ellas, como danzas folklóricas, con todos los atributos de un fenómeno de esta naturaleza.

Pero al comparar un vals de los que se bailaban en los salones de los palacios virreinales con los de los campesinos argentinos y uruguayos, de hoy, hay marcada diferencia, tanto por el tiempo histórico incorporado, como por la reinterpretación que de ellas ha hecho el pueblo.

Necesarias son los rigurosos análisis de los etnomusicólogos y corólogos para encontrar las interrelaciones.

Y en nuestro medio, que mejor ejemplo que el Baile de la Conquista (Montoya,

1970) impuesto y enseñado por los frailes y misioneros con fines didácticos de pacificación durante la colonia, hoy se han folklorizado y están reinterpretados, vigentes entre los grupos indígenas de Guatemala. Reinterpretando y cumpliendo otras funciones que la asignada por el colonizador en el siglo XVI. Lo mismo puede apuntarse para la Danza de Moros y Cristianos en México (Warman, 1972). Esta reinterpretación que el pueblo hace de lo impuesto de un proceso que se lleva a cabo por etapas, hasta que llega a convertirse en hecho folklórico y cumplir con todas las características ya enumeradas.

A este proceso ya se han referido varios folklorólogos. Carlos Vega lo toma como la parte medular de su teoría (Vega, 1960: 128-141). Para este autor todo hecho folklórico tuvo su origen en las clases dominantes y que por una simple imitación de las clases rústicas, llegarán a convertirse en supervivencias en los estratos folk (Ibid.: 129).

Es falso lo que afirma Vega. Porque no todos los hechos folklóricos son producto de las clases dominantes de una sociedad. Sólo una parte de ellos. Muchos surgen del seno de las mismas clases populares como lo expondré más adelante. A este proceso de descenso Cortazar lo llama transculturación (Cortazar, 1954: 24-27), y opina que muchos bienes "bajan" de las clases altas a las populares. "El pueblo" -apunta el autor- recibe de las 'clases altas' más de lo que él les proporciona" (Cortazar, 1954: 26-27). Pero no es que las clases populares reciban o que

los hechos bajen por sí solos. El mecanismo es la imposición de unos sobre otros: aunque no debe desecharse tampoco la imitación. No obstante, lo primero es más fuerte que lo segundo.

El ascenso de hechos folklóricos a las clases dominantes se da con menos intensidad, pero sí es factible encontrarlo. ¹⁰

2. Surgido en el seno de las propias clases populares.

Un hecho folklórico puede surgir dentro de las clases populares mismas, como hecho individual y luego por el mismo proceso de folklorización se socializa y se convierte en colectivo. En este caso, cada generación reinterpreta y adapta a sus propias necesidades su patrimonio folklórico. El ejemplo más común lo presenta la literatura folklórica. En el contrapunto Venezolano, que es el desafío brasileño y la payada uruguaya, dos poetas folklóricos se retan e improvisan largos versos sobre un determinado tema. La estructura poética se mantiene, (es lo que responde a la tradición), en cambio las palabras y los temas son de actualidad, acordes al momento en que viven los poetas. (cfr. Ramón y Rivera, s/f: 79-80; Mendoza, 1947; Vivar Rosales, 1973). Tanto la poesía como la prosa, entre la que sobresalen los cuentos y las leyendas, ofrecen con sus versiones y variantes la más rica gama de ejemplos de reinterpretación de hechos folklóricos nacidos entre el pueblo. (cfr. Lara F., 1972 (b); Instituto Lingüístico de Verano, 1972, etc.).

Por supuesto el reconocimiento del he-

cho original es tarea ardua difícil, porque se ha diluido en ese proceso de transmisión. Pero existe esa creación dentro de las clases populares. Querérsele negar capacidad de creación es negarles su condición humana.

3. Surgido de otras clases populares

Patrimonio folklórico de otras clases populares y reinterpretados por otras, debido a renovados contactos de tipo económico, militar, social o de cualquiera otra índole. Los pueblos siempre están en constante comunicación unos con otros, y por ende, influyéndose recíprocamente, especialmente cuando se dan acciones de conquista y colonización, la mutua transferencia de hechos sociales se da con mayor intensidad. La llamada aculturación de los antropólogos (Herkowitz, 1968: 572 y sgs.).

Pues bien, muchos hechos folklóricos o no folklóricos de una clase popular determinada pasan a otra, también popular, que los reelabora, reinterpreta e incorpora a su patrimonio, previo proceso de folklorización.

Por ejemplo, en Guatemala existe la Marimba, uno de los más genuinos instrumentos folklóricos. Su origen es africano ¹¹, traída probablemente por los esclavos negros durante la época colonial, ha sido tan incorporada al patrimonio indígena de Guatemala que difícilmente puede separarse de él. Ha sido reinterpretada y reelaborada, dándole otra orientación distinta a la que los negros africanos pudieron traer. Por otra parte, la música que se toca en este instrumento africano es de corte occidental, aún en las marimbas más antiguas.

Análisis etnomusicológico de dicha música han llevado a estas conclusiones, (cfr. O'Brien, s/f; Chenoweth, 1964).

Instrumento africano y música occidental han sufrido procesos de folklorización y han llegado a convertirse en la viva expresión del indígena de Guatemala, tanto así, que ya no se recuerda, ni por asomo, su origen negroide.

Y la marimba constituye en muchos países africanos un instrumento folklórico, como en muchos otros países latinoamericanos: Colombia, Ecuador, México, entre otros. En síntesis, el instrumento de una clase popular, como fueron los negros traídos por los conquistadores, fue adquirida y reelaborada por otra clase popular: los indígenas de Guatemala y de otros países de Latinoamérica.

Durante esta adquisición y transferencia se cumplió un proceso: el de folklorización.

Recapitulando, puedo decir que un hecho folklórico llega a constituirse como tal, siguiendo una transformación y asimilación por parte de las clases populares, hasta llegar a tener naturaleza de folklórico. A este proceso se le llama proceso de folklorización y puede ser de tres tipos, como lo he propuesto en párrafos anteriores.

Finalmente, cabe hacer referencia a un proceso de folklorización que Cortazar llama Supervivencias, entendido como tal a "los préstamos (...) no contemporáneos sino legados de añejas culturas hoy extinguidas o superadas y que se hallan entre nosotros en la vida contemporánea", y agrega que como cumplen en nuestros días una función, deben llamarse en lugar

de supervivencias, revivencias, (Cortazar, 1954: 28).

En mi opinión no puede hablarse de préstamos, ya que un hecho folklórico adoptado por un grupo social determinado, a pesar de ser tomado de otro grupo, ha sido incorporado de tal manera a sí mismo que forma parte de él. No es añadido, ni tampoco prestado. Una vez reinterpretado ha pasado a formar parte de su cultura y ha dejado de ser lo que antes fue.

En Latinoamérica la marimba por ser africana no puede decirse que ha sido prestada a los indígenas de América. Es tan de ellos como de los africanos.

También hago la misma crítica que a Vega sobre el concepto de supervivencia; aunque Cortazar soslaya muy bien el problema, les llama revivencia a estos hechos folklóricos. Por otro lado, gran parte del patrimonio folklórico de un pueblo viene de muy lejos en su historia, por lo tanto en la práctica es imposible llegar a determinar su procedencia. Ni aún por el método finlandés se llega al arquetipo, al ansiado origen.

No obstante, lo importante en este caso y relacionado con los procesos de folklorización, hay que tener en cuenta que el hecho folklórico es dinámico por excelencia. Siempre debe tenerse presente este punto si se quiere aprehender, comprender e interpretar el hecho folklórico.

3. LA FOLKLOROLOGÍA, UN CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

3.1. Bases para su fundamentación

Cuando se discute en filosofía de la ciencia si algunas disciplinas sociales pueden ser ciencias, tales como la historia, la sociología y la política, generalmente se les niega tal rango, aduciendo que no pueden proporcionar un conocimiento objetivo de la realidad que pretenden estudiar.

En similar situación se encuentra la folklorología, ciencia relativamente nueva, pero con una mayor desventaja respecto a las ciencias anteriores. Se le considera un simple conocimiento artístico, distracción de diletantes, y ni por asomo se toma en cuenta sus posibilidades científicas.

No obstante, en los últimos años, y a pesar de sus detractores, se ha perfilado como un verdadero conocimiento científico dentro del conjunto de las ciencias sociales (cfr. Melgar Vázquez, 1975: 22-25). Asimismo ha surgido una mayor preocupación por lograr una adecuada sistematización de sus problemas teóricos y metodológicos tanto en el viejo mundo (cfr. Corso, 1966: Cocchiara, 1971), como en América, (cfr. las diversas teorías propuestas en Latinoamérica, INIDEF, 1975: y en los Estados Unidos; Dorson, 1972:).

Por otra parte, cada vez se realizan mayores esfuerzos por encontrar a nivel filosófico y tecnológico la ubicación del conocimiento del folklore (Montoya Briones, 1971: Melgar Vázquez, 1975: 25).

A su vez, los estudios de interrelación entre la folklorología con otras ciencias, han

permitido plantear las posibilidades de análisis fructífero entre el conocimiento científico que proporciona la folklorología y el de otras ciencias.

A continuación trataré de mostrar las bases filosófico-científico que sustentan el conocimiento de la folklorología.

Por otra parte, y entrando en mayor detalle, según Mario Bunge (1968: 17-19),¹³ los rasgos esenciales de todo conocimiento científico son la objetividad y la racionalidad.¹⁴

Estos dos rasgos se reflejan en la siguiente característica de la ciencia, las cuales aplicaré a la folklorología.

1. El conocimiento científico es fáctico.

La ciencia hace análisis de los hechos, tratando de describirlos para encontrar sus interrelaciones. Aplicando este enunciado a la folklorología, puede decirse que ésta trabaja con hechos propios: los fenómenos folklóricos; los analiza por sí y en su relación con los demás hechos folklóricos y sociales. Los hechos folklóricos no son ideales, son reales, fácticos y la folklorología trabaja con ellos.

2. El conocimiento científico trasciende los hechos.

El científico no se conforma con los hechos que observa, trata de trascenderlos y explicarlos, como dice Bunge, por medio de hipótesis y sistemas de hipótesis, porque la creación de nuevos hechos surge de la elaboración teórica y la comparación de las hipótesis con las realidades observadas.

A través de los fenómenos que estudia

la folklorología es posible construir hipótesis y teorías que los trascienden. Que mejor prueba que los análisis que sobre el cuento folklórico ha elaborado el método finlandés que tan buenos frutos ha producido.

Con el estudio de cientos de miles de versiones y variantes de cuentos folklóricos se ha llegado a establecer hipótesis sobre su dispersión, origen y vigencia. Lo mismo puede decirse del estudio de romances, adivinanzas y refranes. Trabajos sobre el cuento folklórico, como los de Marco Aurelio Espinoza y Menéndez Pidal para los romances son una pequeña muestra del rigor científico a que puede llegar la folklorología.

El estudio de la música folklórica también da pruebas de la trascendencia de la ciencia que estudia el hecho folklórico. Los trabajos de Carlos Vega, Isabel Aretz, Bruno Nettl, Jaap Kunst, Laura Ayestarán y Luis Felipe Ramón y Rivera, para citar unos pocos, son riquísimos en teorías de hipótesis. Los ensayos de Tomas Lago en Chile sobre arte popular son muestra también de esa trascendencia que sobre los hechos puede llevar a cabo la folklorología.

3. La ciencia es analítica.

O sea que descompone en todas sus partes el objeto que estudia para descubrir así los elementos que componen cada totalidad; sus interrelaciones para luego reconstituir y estudiar el todo.

Aplicado este principio a la Folklorología, se tiene que todo hecho folklórico es analizado minuciosamente, descompuesto en

sus partes y vuelto a estudiar como todo. Prueba del grado de perfección a que llega el conocimiento de los hechos folklóricos son los índices de Tipos y Motivos de Cuentos Folklóricos y de Literatura Oral en general. ¹⁵

Los análisis de fenomenología musical folklórica han llegado a un alto grado de especialización. La danza folklórica, el estudio del arte popular requieren de profundos, serios y concienzudos análisis. Es decir, entonces, que lo analítico es parte fundamental de la folklorología.

4. La investigación científica es especializada.

Una consecuencia del análisis es la especialización; a pesar de la unidad del método científico, su aplicación depende del objeto. Pero no se puede decir por ello que no hay unidad metodológica en la ciencia.

La Folklorología es una ciencia especializada y dentro de ella hay aún más especialización: el estudio de la literatura oral, música folklórica, arte y artesanías populares, etc.

Aunque las técnicas varían, cada uno de estos especialistas manejan un mismo método científico. Y todos se refieren a la totalidad del hecho folklórico. No hay dispersión ni superespecialización que produzca miopía.

Es pues, el conocimiento que proporciona la Folklorología, un conocimiento especializado.

5. El conocimiento científico es claro, preciso y comunicable.

Los resultados de la ciencia son siempre precisos, legibles y capaces de ser comprendidos. No son privados, sino públicos; además, la ciencia crea un lenguaje propio que puede ser entendido por cualquiera que haya sido adiestrado para entenderlo.

La Folklorología presenta sus datos de la manera más sencilla y legible, entendible, especialmente por los especialistas folklorólogos. Echando un vistazo sobre el campo de la folklorología se tienen, en folklore literario, por ejemplo, el lenguaje creado para identificar variantes y versiones de literatura popular, (el código de los grandes índices de Tipos y Motivos, a los que ya me referí), los signos propios de la escritura de la música folklórica. El análisis de tejidos y de los patrones tradicionales de cerámica. Todo en Folklorología es rigurosamente preciso y comunicable, con lenguaje propio.

6. El conocimiento científico es verificable

Todo conocimiento que proporciona la ciencia debe ser probado, corroborado por la experiencia. La comprobación de la hipótesis implica necesariamente la experiencia; sólo a través de ella se logra el conocimiento objetivo. En Folklorología hay posibilidades de comprobar las hipótesis, de verificarlas con la realidad. Por supuesto, por la naturaleza del hecho folklórico, esta verificación no se hace a través de pruebas de laboratorio, en probetas, porque con lo que se trabaja es material producido por el hombre. Esta

verificación se logra, como en toda ciencia social, con la observación controlada. ¹⁶

Basta ver los análisis estadísticos de variantes y variables en literatura oral; como los efectuados por Marco Aurelio Espinosa y Yolando Pino Saavedra para los cuentos folklóricos de España y Chile respectivamente; los análisis de innumerables patrones tradicionales de las artesanías de Colombia de Yolanda Mora de Jaramilla (1974) y para los de Venezuela Isabel Aretz (1967).

El fenómeno folklórico puede ser cuantificable y comprobada su existencia en la realidad viva y objetiva de las clases populares. En suma, el objeto que estudia la folklorología es susceptible de verificación en la realidad.

7. La investigación científica es metódica, sistemática y general.

Es decir, que la ciencia es planeada, mediante reglas y técnicas que están en constante perfeccionamiento; el científico no actúa de manera desordenada, sino sabe cómo y dónde buscar lo que está investigando; además, el conocimiento científico no está disgregado; sino posee todo un sistema de ideas conectadas lógicamente entre sí, en otras palabras, el conocimiento científico es fundado, ordenado, y coherente; y en la medida de sus posibilidades, la ciencia debe plantear sus enunciados singulares en esquemas más amplios.

El conocimiento que proporciona la folklorología es encontrado a través de una forma metódica: hay reglas y métodos

ya establecidos. Baste mencionar el método histórico-geográfico de la Escuela Finlandesa para el análisis de versiones y variantes tanto de literatura oral, como para otros fenómenos folklóricos, cuyo origen no puede negarse.

Asimismo, el conocimiento folklorológico es presentado en forma sistemática y coherente. Basta examinar un tratado de folklore científicamente elaborado para comprobar la alta sistematización a que la ciencia del folklore puede llegar. Y en cuanto a la generalización, la Folklorología de acuerdo a su naturaleza establece términos generales que se refieren a clases de hechos.

Así, por ejemplo, en base de los estudios de dispersión de especies de literatura oral, de bailes folklóricos, de ideas musicales, pueden hacerse generalizaciones. No del tipo de las ciencias físicas y naturales, sino de las ciencias sociales. (Gutiérrez y Brenes, 1971, 45-47).

8. El conocimiento científico es legal y explicativo.

La ciencia intenta llegar a la esencia de las cosas, a las raíces; intenta llegar más allá de la apariencia caótica y encontrar las leyes que rigen los hechos de la realidad, y también la ciencia trata de explicar las cosas, llegar a los porqués de los fenómenos explorados: Interpretarlos en otras palabras.

La Folklorología ha descubierto leyes generales que se aplican dentro de su campo. Por ejemplo, la ley de la autocorrección que dentro del terreno folklórico, permite la conservación de los patro-

nes tradicionales; en el cuento folklórico las leyes que lo rigen: la ley del principio, la de los tres; así como la música ha descubierto patrones musicales que se aplican en forma general para el análisis fenomenológico de las músicas de los pueblos "ágrafos" y de raigambre popular.

Además el hecho primordial de la folklorología es explicar la consciencia colectiva, las raíces profundas que generan los hechos folklóricos dentro de las clases populares, interpretar esos hechos y en la medida en que su conocimiento contribuye a la transformación de la sociedad en su propio beneficio. Es decir que la Folklorología es esencialmente explicativa y trata de interpretar los hechos que estudia para comprender mejor al hombre.

9. El conocimiento científico es predictivo y útil.

Predictivo quiere decir que la ciencia está en capacidad de trascender la masa de hechos y predecir su desarrollo y su transformación; pero la ciencia no es profecía, sino se basa en análisis de la realidad objetiva; y la ciencia es útil en el sentido de que puede ser usada por el hombre para producir instrumentos para su bien o su mal. Todos los conocimientos que la ciencia proporciona se pueden aplicar. Es útil.

La Folklorología, por su parte, proporciona conocimientos básicos que permiten prever la transformación, la extinción y el apareamiento de hechos folklóricos. Después de un análisis riguroso de los

tejidos de Guatemala, por ejemplo, de su realidad socio-económica, de las variables exteriores e internas que inciden sobre ellos, el folklorólogo está en capacidad de saber, con relativa certeza, qué sucederá con esta manifestación popular en los próximos tiempos. Y lo mismo sucede con el resto de hechos folklóricos. Finalmente, los conocimientos que la Folklorología proporciona no pueden ser más útiles, y por ende ser utilizados para el bien o para el mal. Manipulados por los gobiernos demagógicos para engañar al pueblo, como sucede en Brasil y otros países latinoamericanos, o bien para contribuir en la lucha por la liberación de ese mismo pueblo, como ha sucedido en Viet-Nam del Norte, China, Argelia y Cuba.

Resumiendo. Después de examinar detenidamente todas las características de lo que es la ciencia y comprobando que pueden ser aplicadas rigurosamente a la Folklorología, se llega a la conclusión que la Folklorología es una ciencia social que estudia, recopila, analiza e interpreta los hechos folklóricos de una sociedad históricamente determinada.

Después de esta discusión se está en capacidad de saber cual es el objeto y fin del estudio de los hechos folklóricos. Diré pues que el objeto de esta ciencia es el estudio científico, metódico y sistemático de los hechos folklóricos, por su valor entrañable, por los hombres que lo hacen y porque representa una parte de la personalidad nacional.

El fin de tanto esfuerzo al estudiar los elementos más íntimos de una sociedad, es encontrar su conciencia colectiva, sus aspira-

ciones y sus frustraciones que sólo el hecho folklórico muestra con toda su amplitud. En base a estos conocimientos se podrá encarar mejor los problemas nacionales y se sabrá forjar un alma nacional, plenamente perfilada con lo más puro de cada país, con lo que es verdaderamente propio. Sólo así nuestros países podrán tener una personalidad propia.

Por otra parte, la Folklorología tiene como objeto el estudio de los hechos populares, cuyo valor intrínseco es irrefutable, como verdaderas joyas del saber popular, cuyo rescate, conservación y difusión debe ser preocupación de científicos y gobernantes.

Finalmente, y en el mismo orden de ideas, es necesario aclarar algunos términos inherentes a esta ciencia.

Se entiende por folklorólogo al científico que se especializa en el estudio de las tradiciones populares. El que investiga acuciosamente los haberes tradicionales del pueblo con sentido ético y responsable.

En los campos de Venezuela, los tocadores de arpa, y bandola se llaman así mismos folkloristas, término que se repite en algunos otros países de América.

Hay que apuntar, por último, que es necesario ya darle a la folklorología el lugar que le corresponde dentro del contexto de las ciencias. Y ello únicamente está en manos de los folklorólogos.

4. LA FOLKLOROLOGIA, UNA CIENCIA SOCIAL.

Desde hace algunos años se ha venido consolidando la tendencia a considerar a la

folklorología como una ciencia autónoma con sus propios métodos y características. Siguiendo esta corriente, he intentado demostrar en párrafos anteriores las posibilidades científicas de la folklorología. A la vez he tratado de demostrar que el hecho folklórico es en su esencia un hecho social que responde a características particulares.

Por lo tanto, si la folklorología estudia con criterio propio una parte del mundo de los hechos sociales, y posee rango científico, debe ser considerada como una ciencia autónoma, integrante con la sociología, la economía, la antropología, la historia, etc., del conjunto de las ciencias sociales (Melgar Vázquez, 1975: 20-25).

Al respecto, el problema metodológico fundamental consiste en el hecho que no es posible fragmentar la realidad social al estudiarla, porque ello lleva inevitablemente al fraccionamiento artificial de las ciencias y disciplinas que la estudian, formándose así los estancos independientes y separados. Ello hace perder, por otra parte, profundidad y perspectiva al estudio de una realidad sociocultural concreta.

El mundo de lo social, la realidad social, constituye un todo que no puede ser fragmentado, porque de procederse así, se pierde la visión de conjunto que es lo que se persigue. (Braudel, 1970: 206; Gutiérrez y Brunes, 1971: 36-37). Entonces, para entender ese todo existe un conjunto de ciencias particulares y autónomas interrelacionadas entre sí, las cuales con un objeto específico propio, estudian un sector de ese todo social. A ese conjunto de disciplinas se les conoce como Ciencias Sociales, entre las que están la Historia, la Política, la Sociología, la Economía, la Geografía, la Antropología,

La Demografía, la Folklorología, etc. Pero hay que llamar la atención sobre un punto: ninguna de estas ciencias sociales abarca por sí misma TODA LA REALIDAD SOCIAL, sino sólo una parte específica de ese mundo. Ninguno puede arrogarse la posibilidad de abarcar por sí solo toda la realidad socio-económica.

La interdependencia entre estas ciencias sociales particulares y la unidad de la realidad social se pone de manifiesto cuando se trabaja a fondo con ellas.

La historia no puede entenderse si no se estudia con perspectivas del presente, ni la sociología está completa si no echa mano de la historia. Lo mismo la economía no puede explicarse muchos hechos si no recurre a la sociología, a la política y a la historia.

La antropología, si no hace uso de la historia y de otras ciencias sociales, su estudio queda vacío. En la folklorología se tiene claro que se estudian hechos del pasado: se recalca que debe estudiarse diacrónica y sincrónicamente (Aretz, 1973). O sea que hace uso de la sociología, la historia, y otras ciencias sociales.

Este mutuo paso de un campo a otro de las ciencias sociales nos lleva a pensar necesariamente que el objeto general: el mundo de lo social, es uno y las apreciaciones que las ciencias en particular aportan es sólo un enfoque de ese gran todo.

Todas tratan de llegar a cumplir su objetivo utilizando el método científico aplicado a las ciencias sociales. 17 Aunque tengan existencia propia el gran campo que estudian es uno, lo que las hace tener una estrecha relación entre sí. Todas integran un conjunto, y dentro

de ese conjunto corresponde un lugar a la folklorología.

Enfocando este problema Braudel opina que es necesario tomar en cuenta las investigaciones que se hacen en ciencia social, y observar "como estas investigaciones enlazan con un conjunto y ponen en relieve los nuevos movimientos de este conjunto" (Braudel, 1970: 206). Este conjunto de que habla Braudel es el mundo de lo social, la realidad social indisoluble. El mismo autor agrega que si se quitan las barreras entre las ciencias particulares que estudian este conjunto y que impiden ver el mundo de lo social en su unidad, permitiría un fluir de ideas y técnicas entre las ciencias sociales, pero para que esto se lleve a cabo, tiene que exigirse y hacerse investigación en conjunto.

Braudel reflexiona: "desearía que las ciencias sociales dejaran provisionalmente de discutir sus fronteras recíprocas, sobre lo que es o no es ciencia social, sobre lo que es o no es estructura (...) que intenten más bien trazar, a través de nuestras investigaciones, las líneas -si líneas hubiere- que pudieran orientar una investigación colectiva y también los temas que permitieran alcanzar una primera convergencia" (Braudel, 1970: 105). Esa investigación integral es la que debe privar entre los científicos sociales.

Entendiéndose investigación integral por el análisis de la realidad social, desde todos los ángulos: económico, sociológico, histórico, geográfico, folklorológico, demográfico, antropológico, etc.

Sólo así se logrará tener una justa idea de la realidad social en que vivimos e interac-

tuamos.

Volviendo a la Folklorología como ciencia social, sostengo que ella estudia un hecho social en particular, hace uso del método científico y posee objeto, técnicas, metas y fines propios, de las ciencias sociales. Por ende la Folklorología es una ciencia social que estudia el hecho folklórico, que constituye un hecho más de la realidad social. Claro que entiendo la Folklorología en su sentido más amplio, como "el estudio de lo que el pueblo o las gentes hacen y viven, y tomando en cuenta sus manifestaciones como productos humanos, y por lo tanto, haciendo énfasis en que el producto del hombre social es lo más importante de su estudio" (Lara F., 1972 a: 23).

Esto no quiere decir que esté confundiendo Folklorología y Sociología. Sería infantil hacerlo. La Folklorología tiene un mundo que estudiar y debe hacerlo con toda la precisión de sus métodos y sus técnicas, pero no debe olvidarse que no puede quedarse en la fase de recoger y estudiar los materiales por los materiales mismos, sino debe trascender al mundo social, al cual pertenece, y que su aporte sirve para comprender al hombre social, a la sociedad nacional, o si quiere ser ambicioso, continental. (Melgar Vásquez: 1975: 24).

Si se reflexiona en lo dicho se entiende por qué "a muchos folkloristas no les interesa sino el "lore", el saber, y no quieren ocuparse de los portadores. Es -dicen- es terreno de la etnografía, la sociología, etc". (Martínez Ríos, 1971: 127).

En conclusión, la tendencia más ajustada a la realidad es la que ubica a la Folklorología dentro de las ciencias sociales, así como

puede afirmarse que es una ciencia en el estricto sentido de la palabra, por lo que no depende de ninguna otra y articula con todas. Su misión es estudiar un hecho social en particular: el hecho folklórico. Y, valga el pleonismo, el hecho folklórico es un hecho social y por ende integra el gran mundo de las ciencias sociales.

NOTAS

- 1/ Para evitar confusiones, aclararé que a lo largo de este trabajo se denomina FOLKLORE a todo hecho folklórico, o bien a su conjunto. En tanto la ciencia que los estudia toma el nombre de Folklorología.
- 2/ En Sanare, Estado Lara, Venezuela, al estar investigando el folklore y la etnomusicología del lugar, durante un viaje de trabajo de estudiantes y profesores de INIDEF, al inquirir de un informante la pretensión de la suite de danzas folklóricas Tamunangue, respondió: "eso no tiene amo, es del pueblo, de todos nosotros". (Cfr. Informe de viaje a Sanare, Lic. Helena Herme. INIDEF, 1974).
- 3/ Esto entraña una de las características esenciales del hecho folklórico: su dinamismo. Muchos fenómenos se transforman, se extinguen, pero surgen otros nuevos. Para la cabal comprensión de la formación de las tradiciones populares debe tenerse siempre presente esta característica.
- 4/ En este marco teórico ideal no se toma en cuenta, por supuesto el embate despiadado que los medios de comunicación social ejercen sobre los hechos folklóricos

acelerando su transformación artificial.

5/ No se me malinterprete maliciosamente con determinismo económico. Con lo apuntado no se quiere decir que esté únicamente determinada por las causas materiales, sino que, a pesar de su relativa autonomía y leyes propias, la superestructura de una sociedad, entre ellas la cultura, es producto de un proceso histórico, y de condiciones económico sociales particulares que la hacen ser como es y no de otra forma.

6/ Entre los más importantes especialistas que siguen esta orientación se encuentran los siguientes. Aunque algunos de ellos introducen algunas modificaciones a su particular clasificación, agregando o quitando un criterio, básicamente están de acuerdo con lo señalado tan sistemáticamente por Cortazar. Pueden citarse Isabel Aretz, 1972: 17-43; Moedano Navarro, 1963: 42; Poviña, 1954: 27-39; Gómez Vergara, 1971: 27-37; Guevara, 1975: 90; Zárate, 1975: 139-146. El mismo Carvalho-Neto basa su crítica haciendo uso de estos conceptos, 1965: 21-95; Ismael Moya, 1956, 33-55; Merino de Zela, 1974: 62-67; etc. Y en Guatemala por Díaz Castillo, 1968; Bremié de Santos, 1968; Lara F., 1972 (a) y Vivar Rosales, 1973.

7/ Esta formulación del hecho folklórico por parte de Augusto Raúl Cortazar, ya clásica en la teoría folklórica, se encuentra a lo largo de toda su fecunda labor (cfr. Cortazar, 1948: 2-12; 1949a: 18-25; 1949b: 236-246; 1954: 32-59 y 70; 1965: 11-27; 1974: 17-35).

8/ Los conceptos comunidad y hombre folk planteados por Redfield y reformulados por Foster, han tenido fuertes oposiciones por parte de los antropólogos latinoamericanos.

Martínez Ríos piensa al respecto que esta terminología no pasa de ser aplicada como lo quieren Redfield y Foster, porque "la sociedad folk" no es una sociedad; la sociedad folk, no es tampoco convisible en una media-sociedad. Lo "folk" tiene que concebirse no en un término de sociedad y/o de media sociedad, sino en los términos que corresponden a un grupo social. "Folk" como grupo resultado de a) proceso de cambio que originan relaciones disfuncionales en las sociedades locales y/o regionales; y b) la diferenciación social que segmenta la estructura social en grupos que pueden ser esencialmente antagónicas en el sentido cultural, es decir, en cuanto que oponen valores distintos en cuanto que tienen funciones distintas en cada grupo" (Martínez Ríos y Moedano Navarro, 1963: 5), además no existe sociedad alguna tan cerrada y aislada que no tenga contacto con otros grupos sociales y/o nacionales. La sociedad folk es un concepto vacío y que lleva mucha connotación subjetiva de parte de los antropólogos culturales estadounidenses que lo aplican. Por su parte, los folklorólogos usan el término folk dando al "hombre folk" su ubicación espacial, o bien su ubicación vertical en la estructura social, pero no el concepto capaz de aprehender el "folk" como grupo (Martínez Ríos y Moedano Navarro, 1963: 6). Lo que el autor quiere

decir es que el folklorólogo tradicional ha trabajado más el producto del "hombre folk", sin preocuparse mucho por éste, como un ente colectivo. Se investiga el material por el material mismo, y se pierde de vista el hombre colectivo, que en última instancia es lo único que interesa.

Ricardo e Isabel Pozas al hacer la crítica a los conceptos anteriores, señalan que "La sociedad folk no existe en la realidad, es una abstracción, pero algunas de sus características pueden presentarse en comunidades concretas y permitir definir las como más o menos folk o más o menos urbanas".

"La obra de Redfield dicen es descriptiva, no busca relaciones causales; es relativista-cultural porque coloca todos los elementos peculiares que definen la sociedad folk al mismo nivel, sin jerarquizar su importancia; por otra parte, no analiza la realidad en su proyección histórica". Además puntualizan lo inadecuado de "considerar las sociedades nacionales, en cuyo seno existen grupos indígenas que pueden ser estudiados con el modelo folk, como sociedades preindustriales y, por lo tanto, fuera del sistema capitalista industrial" (Pozas, 1974: 17-18).

9/ En este sentido hay que subrayar que para la sociología burguesa, las clases sociales no existen. Sino reconocen estratos sociales que constituyen escalones superiores o inferiores en lo que son jerarquizadas las familias, los individuos o los grupos sociales, basándose en la posición social, el rol y el prestigio con que el

individuo cuenta.

10/ Este proceso se debe a la transferencia de los portadores de una clase social a otra, o bien, a que perviven dentro de otras clases diferentes a las populares, pero ejerciendo una función distinta tanto en una como en la otra.

11/ Mucha se ha discutido sobre el origen de la Marimba en Guatemala. Algunos con patriotismo exacerbado han querido hacerla parecer como originaria de Guatemala, pero ninguna prueba científica sustenta tal aseveración. No existe huella arqueológica, ni histórica que lo confirme. La africanidad de este instrumento ha sido plenamente probada por los etnomusicólogos.

12/ Algunos intentos de sistematización interdisciplinaria se han hecho entre folklore y otras ciencias. Baste citar a Castillo Ferreras, 1973; Carvalho-Neto, 1968, 1969; Mayorga H., 1972; Moedano Navarro, 1961; Boyer, 1968/71.

13/ Para esta demostración sobre las características de la ciencia, siga estrechamente las ideas del epistemólogo Mario Bunge (1968: 7-50).

14/ Entiéndese por racionalidad del conocimiento científico a la posibilidad de poder ser estructurado en conceptos, juicios y razonamientos, y cuyas ideas pueden combinarse de acuerdo con algún conjunto de reglas lógicas que permiten producir nuevas ideas, y además que dichas ideas puedan ser organizadas en sistemas

de ideas, a las cuales se les llama teorías.

Bunge, por otra parte, entiende por objetividad la posibilidad del conocimiento científico de concordar con la realidad del objeto estudiado, lo cual puede ser verificado a través de la observación y la experimentación (Bunge, (—) 1968: 50).

- 15/ Baste mencionar el ya clásico de Arne-Thompson *The Types of the Folk-Tale* (Helsinki: FFC, 2a. Edición, 1961), y el monumental *Motif-Index of Folk Literature* de Stith Thompson en seis volúmenes (Indiana University Press, 1956-58); y los índices para cuentos españoles de Ralph Steel Boggs (1930), de México y Centro América de Stanley Robe (1973) etc., en donde cada cuento es analizado hasta en sus más pequeños rasgos comparados e interpretados.

- 16/ Gutiérrez y Brenes opinan que las dificultades de la experimentación no son propias de las ciencias sociales, las hay muy grandes en el terreno de la ciencia exacta y las naturales. "La experimentación física misma -dicen- no es un requisito indispensable para la investigación científica, que puede desenvolverse bastante bien con base simplemente en una observación controlada" (Gutiérrez y Brenes, 1971: 46). Agregan los autores que a través de la acumulación suficiente de datos da base para manipular simbólicamente las diversas variables mediante el análisis estadístico, sin que por ello se tenga que modificar materialmente las condiciones materiales en que se presenta el fenómeno. Por ende, en ciencias sociales "es esa observación controlada, no

necesariamente la experimentación, lo que se necesita en los procesos de justificación de hipótesis y teorías mediante refutación y verificación" (Ibid.: 47).

- 17/ En este mismo orden de ideas, cabe hablar de la unidad del método científico único que es válido para todas las disciplinas y ciencias, independientemente de cuál sea su materia u objeto de estudio. La clásica diferencia que los epistemólogos idealistas han querido establecer entre el método utilizado por las ciencias naturales y las ciencias sociales no es válida. Las diferencias que existen entre estas dos clases de ciencias son más bien de grado y no de naturaleza, y no representan obstáculo alguno para la aplicación uniforme del mismo método científico. (Gutiérrez y Brenes, 1971: 41 y 47).

BIBLIOGRAFIA

ARETZ, Isabel

- 1967 *Las artesanías folklóricas de Venezuela*, Caracas: Ediciones del Cuatricentenario de Caracas.
(a)
1972 *Manual de Folklore Venezolano*. 3a. Edición (Colección Eldorado), Caracas: Monte Avila Editores.

AYESTARAN, Lauro

- 1968 *Teoría y Práctica del Folklore*. Montevideo: Editorial ARCA.

BARTRA, Roger

- s/f. *Diccionario de Sociología Marxista*. (Colección 70), México: Editorial - Grijalbo.

BASTIDE, Roger

- 1954 "El Folklore de la Burguesía", en *Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore*. (Tucumán: año VI-Vol. III, Ns. 53-54, septiembre-octubre) págs. 26-30.

BRADUEL, Fernando

- 1970 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Traducción de Josefina Gómez Mendoza. 2a. Edición. Madrid: Editorial Alianza. 222 pp.

BREMME DE SANTOS, Ida

- 1968 "Qué es el Folklore?" en *Estudios* No. 2 (Guatemala), págs. 25-29.

BUNGE, Mario

- 1968 *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones siglo Veinte.

CASTILLO FERRARAS, José

- 1973 *Las Costumbres y el Derecho*. México: Colección SepSetenta, Vol. 107.

CARVALHO-NETO, Paulo

- 1965 *Concepto de Folklore*. (2a. edición). México: Editorial Pormaca.
1968 *Folklore y Psicoanálisis*. (2a. edición), México: Editorial Joaquín Mortiz.
1969 *Folklore y Educación*. Argentina: Editorial Omeba.
1973 *El Folklore en las luchas sociales*. (Colección Mínima N. 64), México: Siglo XXI Editores.

COCCHIARA, Giuseppe

- 1917 *Storia del Folklore in Europa*. Torino: Editores Boringhiere.

CORSO, Rafael

- 1966 *El Folklore*. Buenos Aires: EUDEBA.

CORTAZAR, Augusto Raúl

- 1948 *El Folklore y su estudio Integral*. Buenos Aires: Linardi y Ca.
1949 *Bosquejo de una Introducción al Folklore*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
1954 *¿Qué es el Folklore?* Buenos Aires: Editorial Lajcuane.
1965 *Esquema del Folklore*. (Colección Esquemas No. 41), Buenos Aires: Editorial Columba, 2a. edición.
1974 "Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural" en *Folklore Americano* No. 18, 2a. época (México-diciembre), págs. 15-50.

CHINA RECONSTRUYE (ed)

- 1976 "Tsedon Drelma: Cantante Tibetana" en *China Reconstruye* Vol. XVIII, No. 1 (enero), págs. 33-35.

CHENOWETH, Vida

- 1964 *The Marimbas of Guatemala*. Kentucky University Press.

DANNEMANN, Manuel

- 1971 "Teoría Folklórica. Planteamiento crítico y proposiciones básicas" en *Teorías del Folklore en América*

Latina. Caracas: CONAC-INIDEF, págs. 11-44.

DIAZ CASTILLO, Roberto

1970 "Las tradiciones populares en la literatura política China" en *Alero Suplemento* 1.2. (Guatemala Universidad de San Carlos de Guatemala, págs. 34-37.

1974 "En defensa de la tradición popular" en *Folklore Americano*, No. 18, 2a. Época (México-diciembre), págs. 173-190.

DORSON, Richard

1972 *Folklore and Folklife. An introduction*. University of Chicago.

GIAP, Nguyen Vo.

1968 "Nacimiento de un ejército" en *Pensamiento crítico* No. 22 (La Habana, Cuba) Págs. 100-142.

GOMEZ VERGARA, Max

1971 *¿Qué es el Folklore?* Tunja-Boyaca: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

GRAMSCI, Antonio

Antología (Introducción y notas de M. Sacristán) México: Siglo XXI editores.

GUEVARA, Darío

1975 "En torno a una reconsideración (b) del concepto científico del folklore" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: CONAC-INIDEF, págs. 89-94.

GUTIERREZ, Claudio y Abelardo Brenes

1971 *Teoría del método de las ciencias sociales. Selección, introducción y notas*. San José de Costa Rica: EDUCA (Colección Aula) 536- págs.

HERKOWITZ, Melville

1969 *El Hombre y sus Obras*. (3ra. Reimpresión. Traducción M. Hernández Barroco. México: Fondo de Cultura Económica.

IMBELLONI, J.

1936 *Epítome de Culturología*. Sección A., Tomo I, Buenos Aires: Biblioteca del Americanista Moderno. Humanior.

INIDEF (ed).

1975 *Teorías del Folklore en América Latina*. (Biblioteca INIDEF 1) Caracas: CONAC.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

1972 *Según Nuestros Antepasados*. Textos Folklóricos de Guatemala y Honduras. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.

JUNG, Yung

1976 "La educación de la Nueva China" en *Otros aspectos sobre China*. (Suplemento de *China Reconstruye*) (enero), págs. 25-39.

KIM Il Sung

1972 *Obras Escogidas*. Tomo V. Pyongyang Corea: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

KLUCKHOHN, Clyde

1967 *Antropología* (6a. edición). Breviario N. 13, México. Fondo de Cultura Económica.

LARA FIGUEROA, Celso

1972 "Leyendas populares de Guatemala" en *Antología, Narraciones Hispanoamericanas de Tradición oral*. (Colección N. y G. No. 22) Madrid: Editorial Magisterio Español, págs. 112-125.

MARTINEZ RIOS, Jorge y Gabriel Moedano Navarro

1963 "Folk y Lore en la Realidad Socio-Cultural de México" en *Revista Mexicana de Sociología*. (Año CCV, Vo. XXXV, enero-abril, N. 1), págs. 1-22.

1971 "El Grupo Folk como grupo marginal" en *Estudios de Folklore*. México: UNAM. págs. 123-130.

MARTINEZ FURE, Rogelio

1974 "Diálogo Imaginario sobre Folklore" en *la Gaceta de Cuba*. N. 121 (marzo), págs. 12-17.

MAYORGA h., Juan Manuel

1972 *Delincuencia y Folklore*. Caracas: Tipografía Vargas.

MENDOZA, Vicente

1948 *La Décima en México*. Buenos Aires: Instituto Nacional de la tradición.

MELGAR VASQUEZ, Max Alejandro

1975 "Las implicaciones científicas del Folklore y consideraciones sobre su preservación efectiva" en *Folklore Americano* No. 19, segunda época (México, junio), págs. 17-34.

MERINO DE ZELA, Mildred

1974 "Hacia una Teoría del Folklore Peruano" en *Folklore Americano* 2a. época N. 18 (México, diciembre), págs. 51-78.

MOEDANO NAVARRO, Gabriel

1961 "Relaciones del Folklore y la ciencia política, los hechos folklóricos y hechos políticos" en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XXIII, No. 2 (mayo-agosto, págs. 1-20).

1963 "El Folklore como disciplina antropológica" en *Tlatoani*, 2a. época No. 17 (México, diciembre), págs. 37-50.

MONTROYA, Matilde

1970 *El Baile de la Conquista*. Guatemala. Editorial Universitaria.

MONTROYA BRIONES, José de Jesús

1971 "Esbozo de una axiología del folklore" en *25 estudios de Folklore*. México, UNAM. Págs. 131-137.

MORAN, Fernando

1971 *Revolución y tradición en África Negra*. Madrid: Alianza Editorial.

MORA DE JARAMILLO, Yolanda

- 1974 *Cerámica y ceramistas de Ráquira*. Bogotá, Colombia: Banco Popular, Museo Arqueológico. Casa del Marqués de San Jorge.

MOYA, Ismael

- 1956 *Didáctica del Folklore*. (2a. edición), Buenos Aires: Editorial Schapire.

O'BRIEN, Linda Lee

- s/f. *Songs of the Face of the Earth's Ancestors songs of the Tzutuhil-Maya of Santiago Atitlán, Guatemala*. Los Angeles University of California (Tesis presentada para obtener el grado de doctor of Philosophy in Music).

PALERM, Angel

- 1967 *Introducción a la Teoría Etnológica*. México: Instituto de Ciencias Sociales. Universidad Iberoamericana.

POVIÑA, Alfredo

- 1954 *Teoría del Folklore*. Córdoba: Editorial Assandri.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pomas

- 1974 *Los indios en las clases sociales de México*. 4a. edición. México: Editorial Siglo XXI.

PHO, Hay Dao

- 1974/5 "El canto en la cordillera Trouong Son" en *FTC. Frente de trabajadores de la Cultura*. Boletín No. 5 (No-

viembre/enero), págs. 45.

RAMON Y RIVERA, Luis Felipe

- s/f. *Cantares. La Poesía en la Música folklórica Venezolana*. Caracas: Edición patrocinada por la CVG Side-rúrgica del Orinoco, C.A.

VEGA, Carlos

- 1969 *La Ciencia del Folklore*. Buenos Aires: Editorial Nova.

VIVAR ROSALES, Ana Consuelo

- 1973 *Folklore Infantil de Guatemala*. Guatemala: Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

WARMAN, Arturo

- 1972 *La Danza de Moros y Cristianos*. México: Editorial SepSetentas.

ZAPATA, OLIVELLA, Manuel

- 1974/5 "Conservatorio del FTC con Delegados al Congreso de Minorías Etnicas" en *FTC Boletín* No. 5 (Noviembre-enero).

ZARATE, Dora P. de

- 1975 "Nuestra posición frente a las teorías folklóricas" en *Teorías del Folklore en América Latina*. Caracas: INIDEF-CONAC, págs. 133-150.

Udo Oberem

CONTRIBUCION A LA HISTORIA DEL TRABAJADOR RURAL DE AMERICA LATINA: "CONCIERTOS" y "HUASIPUNGUEROS" EN ECUADOR

El 11 de julio de 1964 el entonces gobierno militar del Ecuador promulgó una Ley de Reforma Agraria y Colonización. El título V, de esa ley, que abarca los artículos 65 a 99, trata de asuntos relacionados con la tenencia de la tierra y el trabajo agrícola. El artículo 65, p.e., determina pagar al trabajador su salario en efectivo y prohíbe efectuarlo total o parcialmente por medio del derecho al usufructo de la tierra o al uso de agua.¹ Esa determinación es de interés especial para el historiador de la cultura ya que dispone, entre otras cosas, la eliminación del 'huasipungo', una de las más antiguas instituciones en el campo de la reglamentación del trabajo en la región andina.

Huasipungo se llama en Ecuador una parcela de tierra que el propietario de una hacienda pone a disposición de un peón -el huasipunguero- para que pueda cultivarla para sí. Para el huasipunguero resulta de esto la obligación de trabajar una determinada cantidad de días para el propietario de la tierra. Como salario recibe a cambio sólo una escasa suma de dinero que, sin embargo, no debe ser menos de la mitad del salario mínimo de jornaleros fijado por la ley. Unidos al huasipungo van el derecho al uso de agua y leña, así como la autorización para mantener una determinada cantidad de ganado en los pastos naturales de la hacienda.²

Huasipungo es la palabra quechua compuesta de huasi (casa) y pungo (puerta). Ya no es posible comprobar como se llegó a esa designación. Antes de principios del siglo pasado se le encuentra poco y sólo en Ecuador.

En otros países latinoamericanos en los que existen relaciones de trabajo análogas al

huasipungo en la agricultura, esos trabajadores rurales son llamados p.e. terrazgueros (Colombia), inquilinos (Chile), yanacunas (Perú) o colonos (Bolivia). La parcela de tierra puesta a su disposición se llama respectivamente mañay, sayaña, suerte, etc., según el uso local.

Estas instituciones sirven para asegurar mano de obra al latifundista. Hasta hace no mucho tiempo, al endeudar a los trabajadores conscientemente, se perseguía además el objetivo de mantenerlos al servicio constante de la hacienda. Recién después de la derogación de la prisión por deudas este método se practicó menos, aunque se lo encuentra todavía.

El sistema de sujetar al peón a la gleba combinando hábilmente la cesión de una pequeña parcela con el endeudamiento en lo posible permanente del mismo, estaba muy difundido, especialmente en el Ecuador, como puede verse ya en las relaciones de JORGE JUAN y ANTONIO DE ULLOA, 1736-1744.³

Historia y función de esa institución serán presentadas en los párrafos siguientes. Otras formas de obtención de mano de obra para la agricultura, para las cuales rigen también las disposiciones del artículo 65 arriba mencionado, no serán abordadas. A ellas pertenecen, p.e., la costumbre de hacerse pagar el arrendamiento de la tierra no con dinero en efectivo, sino con trabajo. En ese caso, la obligación no grava solamente al arrendatario, sino también a sus "partidarios" que pueden ser considerados como sub-arrendatarios.

Pocos años después que los españoles conquistaron en 1534 el territorio de la actual República del Ecuador, se realizaron repartimientos de tierras a favor de los nuevos se-

ñores, es decir, se les entregó en propiedad tierras explotables para la agricultura. Surgió así para los propietarios el importante problema de la obtención de mano de obra, pues sin ésta la tierra sólo poseía un valor ideal. Este no debe ser estimado de poca monta, especialmente para los conquistadores de origen humilde; pero para poder vivir también al estilo de un gran propietario, era inevitable sacar las ganancias correspondientes justamente de esas tierras. Sin embargo, como los españoles no estaban dispuestos bajo ningún concepto a trabajar por sus propias manos la tierra que habían conquistado con riesgo de su vida -pues justamente para no tener que cultivarla muchos de ellos habían abandonado la Madre Patria-, no les quedaba otra alternativa que recurrir al trabajo de los indios.

En la época de la conquista española en Ecuador existía ya un número considerable de disposiciones legales sobre la posibilidad de emplear indígenas como mano de obra. Con esas disposiciones la Corona se esforzaba por lograr un compromiso aceptable entre las exigencias sociales y económicas de sus súbditos por un lado y la protección de los indígenas en las Indias como "vasallos libres de la Corona Real" por otro.

No se trata acá de perseguir en sus pormenores el "zigzag" de la legislación citada. Esto ya se ha hecho renovadamente. De lo que se trata más bien es de presentar, en una retrospectiva histórica, la realidad del status social, jurídico y económico del trabajador rural ecuatoriano. Si se quisiera hacerlo sólo en base a las disposiciones legales correspondientes, esto significaría violentar el cuadro de la realidad, pues, "las realidades de la vida colo-

nial mostraron ser más fuertes que los sentimientos humanitarios que determinaban las leyes de la Madre Patria."⁴ Lo mismo puede decirse también para la época republicana. Por otro lado, tampoco puede negarse por completo las prescripciones estatales que, dentro de ciertos límites, orientan la acción de cada uno aún cuando sean eludidas y desacatadas.

Según las informaciones no muy detalladas de las fuentes existentes, en el Ecuador preincaico los latifundios privados de mayores extensiones se encontraban sólo en poder de nobles, señores étnicos o caciques, según se designe a los miembros de las capas dirigentes. Como mano de obra éstos se servían de sus súbditos que, de ese modo, cumplían simultáneamente con una parte de sus obligaciones tributarias.⁵

Bajo la dominación incaica, también en el Ecuador como en otras partes del Imperio, existían yanacunas.⁶ Se caracterizaban por ser una "clase inmedatizada" de la población, esto es, por haberse desprendido de su unidad social y no estar ya subordinados a sus antiguos señores étnicos. Tenían las más diversas posiciones y cometidos: estaban en la administración del culto, al servicio de los templos y claustros, además en la economía doméstica del Inca mismo o en la de altos funcionarios, o como auxiliares de la administración estatal y para tareas de transporte y pioneros en el cuerpo del ejército.⁷

Pero no estas yanacunas mencionadas, ni aquellos que habían ascendido a altos cargos administrativos son de interés para este ensayo, sino los que estaban empleados como trabajadores rurales. Para una parte de los mismos la tradición cuenta y justamente esta

singularidad nos parece significativa: que recibían los alimentos necesarios para su subsistencia no del propietario de la tierra para el que trabajaban, ni de su mayordomo, sino que se les adjudicaba una parcela de tierra que cultivaban y de cuyo rendimiento podían sacar su subsistencia.⁸ Se da aquí, entonces, una coincidencia con aquella institución que bajo el nombre de "huasipungo" hasta hace poco era usual en el Ecuador.

Después de la conquista de la Sierra ecuatoriana los españoles encontraron junto a estos yanacunas aún algunos indios que, como consecuencia de las disputas guerreras más recientes, habían sido separados de su grupo social. A estos pertenecían restos de tropas incaicas que en parte provenían aún de la época de la guerra civil entre ambos pretendientes al trono: Atahualpa y Huáscar; pero también cargadores y otros indios de servicio que los españoles habían reclutado por la fuerza en algún sitio. A todos ellos se les designó en general como "yanacuna". Para dominar esos grupos vagabundos y tener así la posibilidad de reclutarlos, ya el 22 de mayo de 1535, esto es, seis meses después de la fundación del Quito español, el Cabildo dispuso que todos los indígenas debían volver a los lugares donde estaban establecidos cuando llegaron los españoles.⁹ Pero no consta en ningún lado si esta medida se cumplió efectivamente. Más bien parece ser que los nuevos propietarios de tierras se aseguraron toda mano de obra indígena disponible. Los libros del Cabildo y los proveimientos de tierras están ya en esos primeros años llenos de indicaciones como por ejemplo: "donde tienen sus indios y yanacunas"; o también; "sus ganados y yanacunas".

El sistema de mano de obra restringida en su libertad personal no era conocido a los españoles ya desde la metrópoli, y en los yanacunas veían a los "solariegos" o "payeses" de su patria vieja. Pero atendiendo otras informaciones en las fuentes se ve también claramente que ya en esa época temprana la mano de obra disponible era escasa: el 9 de julio de 1537 el Cabildo dispuso que nadie podía sacar indios de los términos de Quito sin autorización especial; tampoco en el caso de que se tratara de sus yanacunas propios. Y el 27 de marzo de 1538 el Alguacil de la ciudad es encargado de recapturar a todos los indios que se han sustraído a sus obligaciones de servicio por medio de la fuga.¹⁰

Además de los yanacunas, los españoles que también eran encomenderos disponían de los servicios personales de los indios de su encomienda. Pero esta forma de la encomienda como se había originado en las Antillas y en México fue prohibida ya en 1536 y sustituida por aquella clásica en la cual el encomendero sólo tenía derecho al pago de tributos por parte de los indios.

En las "Leyes Nuevas" de 1542/43 se agudizó aún más la prohibición de los servicios personales,¹¹ pero en la práctica los encomenderos siguieron exigiendo los servicios de "sus" indios. Fueron necesarias intimaciones permanentes de parte de la Corona para hacer cumplir las disposiciones sobre la prohibición de estos servicios. En la Real Cédula del 22 de febrero de 1549 se indicaba también que la conversión del pago de tributos a servicios personales estaba prohibida, mismo cuando los indios la ofrecieran voluntariamente.¹² Uno no puede sustraerse a la impresión de que, por

medio de esa Cédula, se intentaba detener el intento de los terratenientes de obtener mano de obra barata pretextando un deseo de los indios. Los trabajadores disponibles para el servicio de las haciendas y estancias -que eran en primera línea los llamados yanacunas- nunca eran suficientes. Así se puede entender entonces que los vecinos de Quito protestaran en 1573 al enterarse del proyecto del Rey de liberar a los yanacunas de la gleba.¹³ Pero esto no llegó a concretarse y en 1574 el Virrey Francisco de Toledo más bien confirmó y reglamentó legalmente el sistema del yanacunaje.¹⁴

Con arreglo a la nueva reglamentación sobre el empleo de indios, en 1601 se prohibió, si, utilizar en la agricultura trabajadores no-libres; pero esa disposición nunca fue cumplida y el sistema perduró hasta nuestro siglo incluso en Bolivia y Perú bajo el viejo término "yanacunaje".

Junto a los yanacunas y a los indios de servicio personal hay que citar aún una institución por medio de la cual los propietarios de tierras podían usufructuar mano de obra indígena, y que es la mita. Mita era la adjudicación de indios libres a los españoles. Los indios tenían que trabajar por turnos, cada uno un cierto tiempo, como asalariados.¹⁵ La distribución de mitayos se realizó en los primeros decenios por los Cabildos, pero este procedimiento condujo con frecuencia a abusos porque los miembros del Cabildo y sus amigos y parientes por lo general eran también grandes latifundistas, y la mita fue reglamentada finalmente en sus aspectos generales por Francisco de Toledo.¹⁶

En el territorio de la Audiencia de Quito los mitayos eran empleados en primer lugar para trabajos de agricultura. La adjudicación de mitayos a molinos azucareros y manufacturas textiles se prohibió pronto, y minas sólo había muy pocas en la zona. Obligados a la mita estaban todos los indios de sexo masculino de 18 a 50 años de edad mientras vivieran en su comunidad. Había, sin embargo, excepciones. Estaban librados, p.e. los caciques y sus familias, los funcionarios indígenas (varayoc) durante el ejercicio de su cargo, los artesanos y aquellos cuyo estado de salud los hacía inaptos para el trabajo. En este caso era necesario, por cierto, solicitar a la Audiencia la dispensa necesaria y presentar, con ese objeto, el diagnóstico de un médico.¹⁷ Que los artesanos o laborantes manuales no pudieran ser enrolados a la mita era para los hacendados sobre todo una contrariedad, y continuamente procuraban probar que éste o aquel indio no eran artesanos, como sucedió p.e. en 1665/66 con los habitantes del pueblo de Quero, cerca de Ambato. Pero el intento fracasó y el cacique, con ayuda del Protector de Naturales, logró convencer a la Audiencia de que se trataba verdaderamente de carpinteros y otros trabajadores en madera.¹⁸ Condición previa para el empleo de mitayos era que el individuo en cuestión perteneciera a la comunidad, que fuera súbdito del cacique local y que, por otro lado, participara en las "tierras de la comunidad". El cacique no podía distribuir al servicio mitayo indios forasteros provenientes de otras áreas, algo que explica ampliamente los no escasos peregrinajes de familias indígenas de una provincia a otra.

Si no había tierra suficiente para todos los miembros de la comunidad, al cacique no le

estaba permitido enviar a las haciendas como mitayos a aquellos indios a los que no se habían adjudicado tierras. En la jurisprudencia, estas disposiciones eran prioritarias frente a los derechos de los terratenientes sobre la mano de obra adjudicada a su servicio. En el Archivo Nacional de Historia en Quito se encuentra una suma considerable de autos procesuales en los que un indio demanda a su cacique por haberlo enviado a la mita sin haberle concedido tierra de la comunidad,¹⁹ o un cacique se hace certificar que careciendo de tierras de comunidad no necesita proveer mitayos.²⁰ Pero los terratenientes no reparaban en medios para obtener los mitayos que se les había asignado y, entre otros métodos, hacían azotar a los caciques,²¹ los ataban a la cola del caballo o los encerraban en la hacienda.²² Hay ejemplos de caciques que, por miedo a la persecución de los hacendados, repartían incluso sus tierras privadas para poder aportar el número requerido de mitayos.²³

El derecho al mitaje constituía una parte considerable del valor de una propiedad. Así, no es de extrañar que un hacendado que se queja ante la Audiencia contra algunos caciques que no le entregaban los 24 mitayos a que tenía derecho, diga que sin el derecho a mitayos su padre nunca hubiera comprado esa hacienda.²⁴ Los mitayos no eran adjudicados al propietario en persona, sino a la hacienda. Por eso, al vender ésta se les registraba también en la lista del inventario y se traspasaba al comprador el derecho a sus servicios.²⁶

En los documentos con frecuencia no se habla de "mitayos" sino de "indios quintos". De esa designación se desprende ya que el tributario a la mita era llamado cada cinco años,

es decir que podía cultivar sus campos entre una y otra llamada, por espacio de cuatro años. Teóricamente siempre se encontraba entonces en el territorio de la Audiencia de Quito sólo una quinta parte de los "indios sueltos" (es decir, libres, pero obligados a la mita) para cumplir con este servicio fuera de sus pueblos (en Perú y Bolivia el porcentaje era de un séptimo, en México de un cuarto)²⁶; de hecho el porcentaje de ausentes era frecuentemente mucho más alto. Como consecuencia de la reducción del número de indios sueltos por epidemias, fuga a otras regiones y especialmente por haber sido endeudados conscientemente por los hacendados -lo que significaba una sujeción permanente a la hacienda y que es un proceso que aún trataremos explícitamente- los caciques se veían obligados con frecuencia a enviar a la mita más de una quinta parte de sus súbditos. Para los afectados esto significaba que la época de descanso entre los llamados a servicio se tornaba cada vez más corta.²⁷ Atendiendo reclamaciones de los caciques la Audiencia determinó que éstos sólo debían enviar a la mita un quinto de los indios efectivamente disponibles,²⁸ pero por temor a los hacendados, muchos de ellos preferían agravar aún más a sus súbditos que defender los derechos de ellos.

Se impone entonces aquí la pregunta obvia de por qué los propietarios de la tierra no procuraban cubrir su demanda de mano de obra con esclavos o con jornaleros libres. Sobre este punto se puede decir lo siguiente: para poder comprar esclavos era necesario un capital estimable del que carecían muchos hacendados. Sólo personas sumamente bienhabientes o instituciones, como por ejemplo los Jesuitas, estaban en condiciones de emplear esclavos negros y se trataba, sí, sólo de estos,

pues la esclavitud de indígenas estaba prohibida y en el territorio de la Audiencia de Quito nunca tubo un papel muy importante. Pero también los Jesuitas se limitaban por lo general a sus haciendas en zonas climáticas adversas, como p.e. en el valle del Chota, donde los indios del altiplano no podían trabajar porque no soportaban el clima y donde, además, según la ley, no podían ser destinados al trabajo.²⁹ Pero hay ejemplos suficientes de que esta prohibición de la Corona era pasada por alto.³⁰

Desde muy temprano las autoridades Reales habían intentado animar a los indios a trabajar como jornaleros libres ya que, en su concepto, se trataba de "vasallos libres y no sujetos a servidumbre", como consta en una Real Cédula del 20 de diciembre de 1503.³¹ Las disposiciones más importantes en este contexto fueron promulgadas en 1601 y 1609 por la "Real Instrucción sobre el trabajo de los indios" y la "Real Cédula sobre los servicios personales y repartimientos de indios". Pero justamente en esas leyes se puede ver también que el antagonismo entre la ideología de la Corona con respecto a sus súbditos libres por un lado, y por otro la necesidad de mantener para las instituciones españolas la mano de obra imprescindible, sólo se podía solucionar por medio de la mita.³²

Aunque bien intencionados, todos los esfuerzos por animar a los indios a entrar voluntariamente al servicio de los españoles tenían que fracasar porque aquellos carecían generalmente de toda motivación para elevar sus entradas conchabándose al trabajo. Sus necesidades, determinadas por la cultura que les era propia, eran satisfechas por el trabajo en sus parcelas, por trabajos manuales o comercio mi-

norista. Los españoles no podían comprender que en la escala de valores de los indígenas el afán de lucro no tuviera el mismo rango que en la cultura europea y que al trabajo no estuvieran unidas las mismas concepciones morales positivas.

Iguales ininteligencias y malentendidos se encuentran aún hoy en día. Sin embargo, hay que considerar que los juicios negativos sobre la "laboriosidad" de los indígenas estaban y aún están menos influenciados por normas éticas que simplemente por el fastidio de que tales indios no eran más "laboriosos" para con los españoles, cuyas ganancias se basaban en gran parte en el trabajo de aquellos.

Cualquiera que tenga un conocimiento más minucioso de los hechos podrá confirmar que en todas las actividades adaptadas a su cultura, que realicen voluntariamente, los indios pueden ser incansables.

De hecho, la mano de obra a que los latifundistas tenían derecho por la mita, nunca era suficiente. Y como por otra parte apenas era posible obtener jornaleros libres y el empleo de esclavos negros suponía disponer de medios que en la mayoría de los casos no existían, los hacendados procuraban asegurarse trabajadores de otra manera y retenerlos a su servicio. Esto resultó especialmente importante después de la abolición de la mita en 1812 y de la esclavitud en 1855. Como ejemplo le sirvieron entonces los yanacunas ligados a la gleba: pero de éstos sólo disponían aquellos hacendados cuya propiedad procedía de las primeras épocas de la Conquista. Un indicio de la escasez de yanacunas ya a fines del siglo XVI y comienzos del XVII se puede ver en el hecho de que en los documentos del territorio de la Audien-

cia de Quito (e.d., del Ecuador actual) ya casi no aparece la expresión 'yanacuna'. En su lugar se encuentra pronto la palabra concierto para designar la mano de obra indígena unida a la gleba. Textualmente traducido un concierto es aquel que ha hecho un convenio o concertado un contrato. La palabra es usada por primera vez en la citada Real Instrucción de 1601. Allí se ordena que los indios deben reunirse en "las plazas públicas y lugares acostumbrados para esto", para concertar voluntariamente con los españoles que buscan jornaleros un servicio remunerado, por un tiempo determinado.³³ Esa institución nunca se impuso como tal, pero la palabra "concierto" se convirtió en el Ecuador en un concepto estable que designa a un indio que trabaja para un hacendado sobre la base de un convenio o contrato. La diferencia con el jornalero radica en que el concierto se ha endeudado con el patrón y vive en su huasipungo en los terrenos de la hacienda. En esa época era corriente en todos los países la disposición que facultaba el acreedor a sujetar al deudor o a limitarlo de algún modo en su libertad personal y material para asegurar sus pretensiones. Explotando esa disposición, los hacendados partían entonces de la premisa de mantener en su dominio tantos indios como fuera posible, endeudándolos. Recién por ley del 25 de octubre de 1918 se impidió en el Ecuador este tipo de obtención de mano de obra.

Después de explicar por qué se llegó a su formación, se explicará a continuación el sistema de concertaje en su funcionamiento y consecuencias.

Comencemos por mostrar por qué motivos se endeudaba un indio, es decir, qué posi-

bilidades tenía un hacendado de agenciarse de conciertos.

El modo más simple consistía, para el patrono, en "comprarlos" junto con la hacienda. Esta práctica ya era común en el siglo XVI como lo muestran las ordenanzas de la Corona que, aunque en vano, siempre prohibió tales negocios.³⁴ Por cierto no siempre puede saberse con claridad si en aquella época temprana se trataba de "yanacunas", "indios en encomienda" o "Conciertos" en sentido estricto; pero el hecho mismo, o sea la venta de peones que no eran esclavos, junto con propiedad rural, está suficientemente documentado. En datos de fechas posteriores es más probable que se haga referencia directa a los conciertos. Así, p.e. en 1664 se vendió una hacienda de 29 caballerías con "20 indios naturalizados",³⁵ aunque en 1609 ya no estaba permitido ni siquiera citar en el contrato de compraventa la cifra de indios pertenecientes a una hacienda.³⁶ Hasta entrado el siglo XX, en los contratos de venta y arrendamiento se registraba a los conciertos como inventario junto al ganado y utensilios y también en los anuncios de los diarios.³⁷ Un inventario del colegio jesuita de Ambato y de las haciendas pertenecientes al mismo dice, por ejemplo, en 1757: "noventa almas que se han adquirido nuevamente, pagando bastantes pesos para cada uno", o "26 indios adquiridos unos con otros a 20 pesos". En la cuenta final la deuda de estos y otros indios alistados como 'conciertos' o 'asitiados' se registra en 6.120 pesos, de los cuales 3.485, -corresponden a sus "adquisiciones".³⁸

También se podía "adquirir" conciertos en la cárcel en la que se encontraban los indios

que no tenían posibilidad de pagar algunas deudas, como el tributo, p.e.³⁹ Si se trataba de indios fugitivos de una hacienda, entonces el nuevo patrón tenía que entenderse con el viejo y asumir, con su consentimiento, las deudas del concierto respectivo, adquiriendo así el título legal de "propiedad".⁴⁰ Este era también el caso cuando un hacendado "compraba" los conciertos de otro, e.d., cuando les prometía un huasipungo más grande induciéndolos a fugarse hacia su hacienda. Tal procedimiento podía conducir naturalmente a disputas jurídicas. Esto lo testimonian también documentos de la época colonial.⁴¹ La adquisición directa era, por el contrario, menos complicada, pues consistía en el traspaso al nuevo patrón de las deudas del concierto. De esto no faltan ejemplos.⁴² Asimismo en épocas recientes (en 1928, e.d., 10 años después de la prohibición del concertaje), en una liquidación que consta en mi poder, un nuevo patrón pagó a otro las deudas de un trabajador que pasaba a su servicio. Pero por lo general los propietarios preferían alquilar a sus trabajadores por tiempo determinado en lugar de enajenarlos para siempre. Así habían procedido ya en el siglo XVI los encomenderos con sus "indios de servicio", como se puede ver en una Real Cédula de 1541. La prohibición de alquilar trabajadores indígenas, según se expresa aquí en 1541, se repitió varias veces en las épocas siguientes, por ejemplo en 1609, lo que muestra que no era observada.⁴³ La práctica de prestar conciertos representaba para los patronos una buena fuente de ingresos. Así, p.e., en 1790 un hacendado daba a sus conciertos a 1 real 1/2 por día, pero a éstos entregaba sólo 1/2 real.

El geólogo WILHELM REISS informa

que en el año 1870 encontró en una hacienda de la cuesta oeste de la cordillera indios de la localidad de Latacunga, situada a varios días de camino y cuyo patrón los alquilaba a 2 reales por día, pero acreditándoles personalmente menos de un real por día.⁴⁴

Entre las razones que movían a los indios a conchabarse voluntariamente a una hacienda como concierto estaba la aspiración a escapar a infortunios mayores. Muchos querían evitar de ese modo ser arrojados en la cárcel por deudas, por ejemplo en casos de indigencia cuando la cosecha había sido mala y se veían impedidos de pagar el tributo. A este tipo de personas en apremios pertenecían también los caciques, de los que se exigía tributos de tal monto -incluso por concepto de súbditos muertos o fugados- que significaban su ruina económica y los llevaban a endeudarse.⁴⁵ Pero no hay que olvidar que también había caciques que disponían de conciertos, como p.e. alrededor de 1690, D. Juan Punina, "Gobernador y Cacique principal de Quisapincha".⁴⁶ Otros indios preferían 'concertarse' para no tener que cumplir con el odioso servicio de la mita en los obrajes de pólvora.⁴⁷

Tampoco escaseaba la cifra de aquellos a los que los blancos, usando mil pretextos, habían despojado de sus tierras.⁴⁸ En la época republicana había luego otros que se veían obligados a vender su tierra para pagarse un abogado que los había asistido en una de las muchas disputas por una parcela de tierra y acababan agotando sus bienes.⁴⁹ Hombres jóvenes sin propiedad inmueble que querían casarse, se conchababan a un hacendado para poder disponer de un huasipungo.⁵⁰ Un caso especial lo constituían muchos de los esclavos

negros que recibieron su libertad en 1855: con frecuencia no les quedaba otro recurso que ofrecerse a sus antiguos amos como concierto. Estos últimos realizaban así un negocio doble, pues por un lado recibían una compensación monetaria por sus esclavos liberados, por otros seguían disponiendo de la mano de obra de los mismos.

El diplomático norteamericano HASSAU-REK, que actuaba en Ecuador en esa época, hace notar al respecto que ahora era mucho más rentable "comprar" un negro, ya que para endeudarlo como concierto se necesitaba solamente de 50 a 70 dólares, mientras que la adquisición de un esclavo habría significado un gasto de 500 a 700 dólares.⁵¹

Y tampoco escaseaban, en fin, aquellos que se endeudaban para poder pagar al cura lo que debían por concepto de bautismo, matrimonios y sepultura.

En los libros de cuentas de las haciendas se encuentra muchas veces la información de que p.e. el indio N.N. ha entrado como nuevo concierto y ha recibido como anticipo una suma para costear la sepultura de su padre o la boda de su hija. Esta era su primera deuda.⁵²

Así como los hacendados -por motivos muy egoístas- procuraban que los clérigos recaudaran sus derechos, así apoyaban también el afán de los indios de celebrar fiestas en lo posible espléndidas y de asumir en esa ocasión una posición de prioste que les permitiera confirmarse socialmente. Sin embargo, hacerse de un tal cargo iba unido a tan altos costos por concepto de párroco, trajes, comida y bebida, que en muchos casos el prioste tenía que recurrir al apoyo de un hacendado, aunque el

total de sus allegados lo sostenía financieramente en todo cuanto era posible.⁵³

En los libros de una hacienda se menciona p.e. textualmente que el albañil Juan de Dios P. se endeuda y se compromete a trabajar como concierto para poder organizar las fiestas anuales en 1865. Tanto las autoridades españolas como más tarde las ecuatorianas intentaron reiteradamente reducir el número de fiestas -todas ellas ligadas a algún santo- y prohibir la institución de los priostes,⁵⁴ pero sin éxito, pues en ese caso los indios, los clérigos y los hacendados hacían frente común -si bien todos ellos por motivos bien diferentes.⁵⁵

Cuando la deuda del concierto estaba amortizada los hacendados no tenían, naturalmente, el menor interés en desprenderse de la mano de obra una vez obtenida. El lapso de tiempo estipulado en el contrario tenía que ser mantenido en cualquier caso, aún cuando la suma adeudada hubiera sido pagada con anterioridad al vencimiento. Esto se deduce ya de una resolución del Corregidor de Cuenca en el año 1770, que en un caso tal disponía la ejecución inmediata de la liquidación de cuentas, mientras que el concierto mismo sólo necesitaba ser liberado cuando hubiera vencido el plazo que estipulaba el contrato celebrado.⁵⁶

Por eso los hacendados estaban interesados en cualquier caso de endeudar renovadamente a sus trabajadores o en seguir endeudándolos, a fin de conducir la dependencia temporalmente limitada a un estado de cosas duradero. Durante la época colonial los latifundistas intentaron éstos especialmente con los mitayos que les eran adjudicados cada vez por el plazo de un año. En 1736 a 1744 JORGE

JUAN y ANTONIO DE ULLOA pudieron observar este procedimiento y describirlo exhaustivamente en sus "Noticias Secretas".⁵⁷

En las haciendas en las que se cultivaba principalmente cereales el mitayo recibía entre 14 y 18 pesos anuales, así como una pequeña parcela de tierra en calidad de huasipungo. El tiempo de trabajo era de 300 días al año. De los 18 pesos de salario al que llegaba en el mejor de los casos, 8 iban para el tributo que recaudaba el hacendado y 2 pesos 2 reales para 3 varas de tela de vestido. Como al mitayo le era imposible mantenerse a sí y a su familia, vestirse y apartar los derechos al clero con los 7 pesos y 6 reales que restaban, estaba obligado a tomar fiado comestibles de la hacienda. El huasipungo era mantenido intencionalmente tan pequeño para que sus beneficios no alcanzaran para el mantenimiento de la vida. Por los comestibles que sacaba fiado, el patrón cobraba al mitayo un precio muy por encima del precio de mercado. Si el mitayo no disponía de ahorros propios o de otras entradas, entonces le era imposible liquidar sus deudas al término de un año de servicio.

Análoga era la situación de los mitayos empleados como pastores: los rebaños eran tan grandes que, por consecuencia, siempre se producían pérdidas que luego eran cargadas a su cuenta. Mientras que en la España de aquella época un pastor y su ayudante tenían a su cuidado unas 500 cabezas de animales, en América un rebaño constaba de 800 a 1.000 piezas y estaba, no obstante, al cuidado de un solo indio. Además, el salario de los dos pastores españoles era de 40 pesos; el del indio, solo de 18 y de esa suma se sacaba todavía el tributo.

Las leyes promulgadas para la protección de los mitayos eran poco eficaces. Así, por ejemplo, se había publicado ya en 1609 una ley que prohibía cargar a cuenta de los pastores el ganado perdido, y que fue asumida también por las "Leyes de Indias".⁵⁸

De lo dicho hasta ahora resulta que era más bien una excepción que una regla que el mitayo no se endeudara durante el mitaje. La cifra de conciertos aumentó, por lo tanto, constantemente, mientras que la de los mitayos disponibles en los pueblos disminuyó, ya que tampoco se respetaba la prohibición de establecer indígenas en las haciendas.⁵⁹ En las quejas de los caciques -que se encuentran en cantidad considerable entre los documentos del Archivo Nacional de Quito- se puede ver que en algunos pueblos ya no existían más indios libres porque todos vivían como conciertos en las haciendas. Para citar sólo algunos ejemplos, éste fue el caso de Guápulo en 1733, de localidades del área de Otavalo en 1766 y de Baños en 1767.⁶⁰

A fines de la Colonia, en 9 de los 10 "partidos" de la Sierra ecuatoriana según un documento de 1804/05 de 45.481 indios tributarios 24.372 (-54%) vivían en sus pueblos mientras 21.109 (-46%) estaban sujetos a haciendas.⁶¹

Los indios sabían muy bien que el mitaje les significaba en muchos casos la pérdida de su libertad. Por ese motivo, p.e. se oponían también a los recuentos realizados para fijar nuevamente la cifra de indios obligados al mitaje. Esa fue la razón de que en la región de Riobamba hubiera en 1764 una rebelión sangrienta en la que tomaron parte tanto los

indios de las haciendas como los de los pueblos.⁶²

Hasta en épocas recientes había muchos trabajadores rurales que tenían prácticamente desde su nacimiento el status del concierto, pues existía la costumbre de traspasar a cuenta de los hijos las deudas de los padres, e.d., de adjudicárselas "por herencia". Los oficiales españoles JUAN y ULLOA informan sobre esta práctica de la época colonial al igual que varios autores de los siglos XIX y XX.⁶³ Si bien en 1833 se prohibió pasar a los herederos las deudas de un indio después de su muerte⁶⁴ en caso de que éste no dejara bienes suficientes (lo que prácticamente siempre sucedía a un concierto), de manera directa o indirecta los hacendados lograban seguir cargando a los hijos las deudas de sus padres, por lo menos en parte. Para lograrlo, inducían a los conciertos a sacar créditos a nombre de sus hijos menores de edad, de manera que éstos, cuando eran capaces de trabajar, ya estaban ligados por su parte a la hacienda. En los libros de cuentas de las haciendas consta, en tales casos, textualmente, que el padre como representante legal de sus hijos se compromete a amortizar la suma adeudada por medio del trabajo de los mismos. Hay incluso ejemplos de que un juez obliga a un hijo a comprometerse como concierto para amortizar con mano de obra la deuda de su padre. En una ocasión habían faltado a un tal padre solamente algunos laneros del rebaño a su cargo.

Como los conciertos representaban un capital no despreciable (el diplomático americano HASSAUREK, a quien ya hemos citado, informa que en 1860 había encontrado lati-

fundistas que habían invertido 13.000 o 15.000 dólares en conciertos.⁶⁵ Los hacendados procuraban por todos los medios protegerse contra su pérdida.

En consecuencia, los conciertos que intentaban huir de las haciendas eran perseguidos de inmediato. En la mayoría de los casos se lograba también recapturarlos y sólo raramente hay indicaciones de que un evadido quedara registrado como "ausente" después de varios años; pero con frecuencia se informa que un concierto intentó varias veces la fuga. La captura de conciertos evadidos era parte de las tareas del "mayordomo" y en los contratos de trabajo de éstos con las haciendas consta, por ejemplo: "está obligado a perseguir a todos los indios inmediatamente que hacen fuga" (1846). La Justicia y la policía apoyaban a los perseguidores.⁶⁶ Una vez que se había atrapado al fugitivo se le castigaba con azotes y se le metía en el cepo por un cierto tiempo. Esto sucedía por lo menos en las haciendas apartadas de las ciudades. Por cada día que no hubiera trabajado se le cargaba en cuenta una suma que superaba varias veces un jornal corriente. Además, corrían a su cargo todos los gastos ocasionados por la persecución, como p.e. el uso de caballos, el jornal de los perseguidores, etc.⁶⁷

Según el artículo 110 del "Código de Policía" de 1906, el concierto que se había alejado de la hacienda sin consentimiento de su patrón tenía que ir a la cárcel de la que recién podía salir después de haber dado una fianza "a satisfacción del patrón o del juez".⁶⁸

El "Teniente Político" de la parroquia a la que pertenecía la hacienda podía, como juez competente, autorizar también al hacendado a

retener al concierto en la hacienda hasta la provisión de fiadores. Para esto bastaba la mera sospecha de fuga.⁶⁹ La fianza o caución se dejaba consignar preferentemente por los parientes entre sí, a menudo hermanos por hermanos. El garante tenía que comprometerse a cargar con todos los gastos que surgieran por una evasión eventual.⁷⁰

De qué modo el latifundista estaba empeñado en evitar cualquier menoscabo de su capital de explotación, que eran sus conciertos, es algo que se puede ver también en el hecho de que en algunas haciendas del siglo pasado se pasó a preparar las fiestas para los indios -incluso las de San Juan y San Pedro- en la hacienda misma con el fin de impedir que estos participaran en ellas en la localidad más cercana. En relación con estas fiestas se llegó muchas veces a choques sangrientos entre grupos indígenas vecinos, cada vez con muertos y heridos -algo que en parte sucede aún hoy en día. Para el hacendado esto significaba una pérdida de mano de obra, que buscaba remediar celebrando las fiestas en la propia hacienda.⁷¹

En el transcurso de esta exposición hemos presentado los medios de que se servían los propietarios de tierra para endeudar a un concierto. Para consolidar la dependencia permanente se usaba sobre todo el 'socorro general' que consistía, para la hacienda, en repartir a todos los conciertos comestibles (cereales, patatas, carne) o artículos de consumo para el uso diario (p.e., vestidos). Como los conciertos estaban obligados por contrato a aceptar los 'socorros', el hacendado podía distribuir también aquellos artículos para los que había malas

o ninguna posibilidad de venta: entre otros, por ejemplo, carne de mortecinos y animales dañados. Esto puede verse en los "libros de cargos", en los que constan asientos como éste: "llevó suplido 1,20 S. en carne de buey muerto", y semejantes.

Como lo que se les cargaba por el 'socorro' en la mayoría de los casos no era el precio de producción, sino el de venta u otro precio aumentado por otro motivo, el presidente liberal Eloy Alfaro se vio motivado a disponer, por ley de 12 de abril de 1899, artículo 4, que las mercancías entregadas como socorro debían ser tasadas al precio vigente en el lugar de trabajo y día de la entrega. Asimismo se prohibió cargar en cuenta "especies dañadas como carnes de mortecinos, granos deteriorados, telas inservibles, etc." Las mismas disposiciones fueron insertas después, como artículo 106, en el "Código de Policía", de 1906.⁷²

En algunas haciendas los socorros eran repartidos mensualmente; en otras, en cambio, en lapsos irregulares de tiempo. Como fecha fija estaba en vigor propiamente el día de Difuntos, en el que se repartía pan, dinero y telas, esto es, artículos que los indios necesitaban en esa ocasión para las costumbres de "Finados". En la mayoría de los casos el monto y la frecuencia del socorro cambiaban de año en año. Por ejemplo, en los libros de cuentas de una hacienda se encuentran asientos sobre socorro general en la siguiente forma: en 1894, 7 veces; en 1898, 10 veces; en 1899, 12 veces. En este último año la suma total alcanzaba a 24 sucres.⁷³ Como el concierto cobraba un jornal de 10 centavos diarios -e.d., de hecho no cobraba, sino que le eran acredi-

tados a cuenta de sus deudos- eran necesarios 240 del promedio de 270- 300 días laborables del año sólo para la amortización del socorro. Junto a este último se registraba en los "libros de cargos" todas las demás deudas de los conciertos. Para una parte de estos se trataba de anticipos, tanto en efectivo como en comestibles, bebidas y vestidos.⁷⁴ Esos "suplidos" servían no sólo para el mantenimiento del trabajador y de su familia, sino también para los impuestos estatales y eclesíásticos,⁷⁵ para objetos de lujo como instrumentos musicales⁷⁶ y para correr con los gastos que surgieran de la participación en las Fiestas,⁷⁷ de la petición de mano de la novia y semejantes.⁷⁸ Deudas se le originaban al concierto también por extravío de ganado⁷⁹ y por daños que ocasionara el rebaño a su cargo.⁸⁰ Tales cosas se encuentran anotadas al igual que los costos que resultaban de la captura de un prófugo⁸¹ y a las sanciones por ausencia al trabajo.⁸²

En los libros de cuentas se puede ver también en qué medida subían las deudas. Aquí algunos ejemplos escogidos al azar: en 1850 un Ambrosio A. había trabajado 4 años y 10 meses. En ese lapso había recibido en socorros y suplidos 192 pesos y 7 reales y podido amortizar con su trabajo sólo 98 pesos y 4 reales. Las deudas de un Blas C. ascendieron entre 1901, y 1915 de 2,50 a 237,80 sucres; las de Gregorio F., de 255,50 sucres en 1900 a 474,85 en 1917; las de Manuel L. de 100 a 825 sucres entre 1913 y 1930.

Las obligaciones de un concierto no consistían solamente en trabajar en los campos de cultivo o dehesas de la hacienda. Una cierta parte del año tenía que vivir como "huasicama" (es decir, como doméstico) en el edificio mismo

de la hacienda o en la residencia urbana del hacendado y realizar todas las tareas que allí caían en suerte, o vigilar los campos como "Chagracama", la cosecha como "eracama" y como "cuentayo" los ganados en los páramos.

Tampoco era el caso de que mujer e hijos del concierto pudieran dedicarse sólo al cultivo del huasipungo, porque en los servicios especiales arriba citados participaba toda la familia respectivamente. Durante la huasacamía, p.e., la mujer del concierto tenía que lavar la ropa y trabajar de ayudante en la cocina, mientras los hijos realizaban todos los otros quehaceres posibles. Muchos trabajos no se pagaban según el tiempo, sino por "tarea". Esto significaba, p.e., que no había que arar tantas horas determinadas (en general la jornada era de 10 a 12 horas), sino que el concierto tenía que arar una cierta parcela de tierra.

Una "tarea" equivalía oficialmente a un jornal y por lo tanto tenía que ser realizada, oficialmente, en un día; pero en la mayoría de los casos estaba fijada de tal modo que el concierto no podía cumplirla sin la ayuda de su familia, con la que se contaba tácitamente.

En épocas de trabajo más intenso, como p.e. la cosecha, en la mayoría de las haciendas, las mujeres de los conciertos o huasipungueros respectivamente tenían la obligación de hacer la comida para los operarios y de preparar la chicha. Según la ley, en 1899 se había prohibido recurrir a los trabajos de familiares sin contrato especial y sin remuneración, pero aquí como en otros casos, el legislador no pudo imponerse nunca.⁸³

Una posibilidad de asegurarse prestacio-

nes no remuneradas la encontraron también los hacendados en la así llamada "faena": en dos o más días de la semana, por la mañana temprano, antes de comenzar la jornada de trabajo, los conciertos y sus familias tenían que comparecer en la hacienda. Allí, entonces, por espacio de más o menos una hora se rezaban oraciones (mejor dicho, se repetía una cantilena, ya que muchos indios ni siquiera entendían el texto español) mientras se realizaban trabajos menores que era la "faena".⁸⁴

Del manejo por cierto muy arbitrario de las disposiciones legales resultaba que los derechos y deberes de los conciertos, así como su tratamiento, no eran iguales en todas las haciendas. Había algunas en las que los trabajadores eran mejor tratados que en otras. Era muy corriente que al mayordomo y los mayores los empujaran a latigazos, los azotaran y los metieran en el cepo ya por faltas pequeñas.⁸⁵ A todo esto, el castigo del azote había sido abolido ya en 1833, y a aquellos que azotaran o encerraran a sus indios se les amenazaba con sanciones: por ejemplo, con perder las deudas del concierto. No obstante, hasta comienzos de este siglo no se había comprobado ninguna mejora en este sentido, aunque también en el Código de Policía de 1906 se disponía que la brutalidad de parte del patrón era una razón legal para anular el contrato de trabajo.⁸⁶

Bastante difundido debería estar también el uso del "derecho de pernada" según el cual los propietarios de las haciendas y sus hijos así como los administradores disponían de las mujeres e hijas de los conciertos, a la usanza de los señores feudales del Medioevo.⁸⁷

Finalmente, en un ejemplo de épocas recientes, mostraremos que otras obligaciones eran impuestas a los conciertos o huasipungueros: en 1946, en una hacienda de la provincia de Pichincha, el patrón daba a cada huasipunguero 10 sucres cada dos semanas. Este tenía que entregar a cambio, y dentro del plazo de 10 días, 40 huevos a 25 centavos c/u; si bien en aquella época el costo de producción de un huevo era dos veces más elevado.⁸⁸

Surge entonces la pregunta de si los conciertos se conformaban sin más ni más con su suerte, sobre todo con el trato verdaderamente duro que recibían en algunas haciendas. Desde el punto de vista teórico tenían naturalmente el recurso legal de protesta. Durante la época colonial ésta se elevaba también por medio del protector de naturales, e incluso con éxito.

Pero es un hecho lamentable e incontestable que la situación de la población indígena en la América española después de las guerras de la Independencia a comienzos del siglo pasado, empeoró en general en lugar de mejorar y no porque no hubiera existido ya la posibilidad legal de reclamar, sino porque ahora resultaba que la jerarquía terrateniente integraba a la vez el gobierno y la administración, o bien los controlaba.

Por desconocimiento de sus derechos y por los escasos medios que no les permitían servirse de un consejero jurídico, los indios de las haciendas soportaban en general su situación sin reclamar sus derechos. Sólo se levantaban cuando llegaban a límites extremos de lo soportable y cuando creían no poder sobrelevar más su suerte. Desde comienzos del siglo

XVIII se encuentran en las fuentes noticias cada vez más frecuentes sobre tumultos de mayor o menor relevancia por parte de los conciertos o huasipungueros. Nos llevaría muy lejos entrar en detalles sobre esto, pero basta decir que levantamientos de huasipungueros hubo hasta la época contemporánea, p.e. en 1950, en la hacienda Panyatuc de la provincia de Cotopaxi, en 1953 en la Merced y en 1954 en Guachalá, dos haciendas de la provincia de Pichincha. En todos estos casos la policía intervino armada y hubo muertos y heridos.⁸⁹

Una posibilidad de descargar los sentimientos de odio retenidos puede verse en la costumbre muy difundida de los indios de disfrazarse, en sus fiestas, de mayordomo o hacendado, poniendo a estos en ridículo por la imitación de sus actitudes y comportamiento. También se cuenta p.e. entre los huasipungueros que por la brutalidad del propietario una hacienda fué transformada en una gran laguna.⁹⁰

Aunque en Ecuador la prisión por deudas ya se había derogado en general en 1869, recién en 1918 esa disposición se aplicó también a los trabajadores rurales. Hasta entonces la ley de 1869 no tenía vigencia junto a otras para compromisos provenientes de contratos de "servicios personales", lo cual afectaba en primera línea y casi exclusivamente a los conciertos.⁹¹

El 25 de octubre de 1918 se dispuso una nueva versión del artículo 563 del "Código de Enjuiciamiento Civil", en la que no aparecía más la expresión: "de servicio personal".⁹²

Las fuerzas liberales del país lograron

así, después de largas disputas, dar al trabajador rural no libre (concierto) el status de un ciudadano libre de la República, después de haber sido dispuestas por ley, desde mediados del siglo XIX, ya muchas mejoras de su situación, como p.e. la prohibición de traspasar deudas a los herederos o la obligación de realizar anualmente ante un Juez y por escrito un ajuste de cuentas. A partir de 1918 se suprimió en los contratos de los conciertos las cláusulas referentes a la ligazón a la hacienda y a la renuncia a determinados derechos civiles.

Los terratenientes, reunidos en la "Sociedad Nacional de Agricultura", temieron ahora el descalabro completo de la agricultura. Sobre este tema aparecieron escritos polémicos como el de LUIS FELIPE BORJA, en el que se niega haber existido siquiera la institución del concierto y en el que se afirma que los trabajadores de las haciendas disfrutaban de muy buena vida,⁹³ algo que verdaderamente no era el caso. Un receso de la producción agraria después de 1918 tampoco pudo comprobarse porque, después de un fuerte intercambio de mano de obra de una hacienda a otra en los primeros años -sucediendo a veces que se tomaban anticipos por un trabajo que no llegaba a comenzarse-, la situación se tranquilizó nuevamente. Los huasipungueros vieron pronto que era relativamente más favorable permanecer en una propiedad que cambiar continuamente. Tampoco puede negarse el establecimiento de ciertas mejoras de su situación a partir de 1918. Los hacendados se vieron obligados a tratar mejor a sus obreros y a pagarles salarios más altos.⁹⁴

Esto fué así por lo menos en algunas haciendas. En otras, especialmente en aquellas

de regiones apartadas y con un porcentaje elevado de población indígena, el cambio sólo se operó muy lentamente. Una de las razones más importantes para esto fue la desmedida nostalgia del indio por una parcela propia de tierra, aún cuando sólo fuera como huasipungo. Para esto soportaba injusticias y renunciaba al salario más alto que recibiría como jornalero libre.

Como hemos expresado más arriba, en 1964 se prohibió comprometer mano de obra a cambio de la cesión de huasipungos. En la Ley de Reforma Agraria y Colonización se encuentra también la disposición de que cada huasipunguero que ha cultivado 10 años el huasipungo, recibe esa parcela como propiedad. En ella el valor del huasipungo es considerado como indemnización por vacaciones remuneradas no concedidas y por "fondos de reserva" no pagados,⁹⁵ si la relación contractual con el huasipunguero es de menos de 10 años, entonces el hacendado recibe de aquel la diferencia entre el valor de la parcela y la indemnización citada. Si es de más de 10 años, el propietario debe pagar, suplementariamente a la parcela, una suma en efectivo. No obstante, para esto se contaban solamente los años transcurridos desde la introducción del "Código de Trabajo", es decir, desde 1938.⁹⁶

Aún es necesario indicar algunas consecuencias del sistema del concierto o huasipungo. Ya en la época colonial, p.e., se hace notar en algunas partes del país una insegurización y en parte una disolución de las antiguas estructuras indígenas de organización social.

A la larga los conciertos son separados de su grupo, individualizados. La influencia y

el bienestar de los caciques disminuyeron también en proporción al número de sus súbditos. Esto condujo en parte a que en la Sierra del Ecuador no hubiera, desde mediados del siglo pasado, ya casi ningún cacique por herencia. En las comunidades de indios libres aún existentes, las tareas de administración son realizadas por funcionarios elegidos anualmente. Como en las haciendas generalmente convivían conciertos de diferentes regiones y grupos, las diferencias culturales se nivelaron ampliamente y muchos rasgos indianos se perdieron por completo con el tiempo. En algunas provincias esta mestización cultural es tan avanzada que allí ya no se puede hablar de "indígenas". En este proceso se perdió también el uso de la lengua quechua. Pero como "indio" o como miembro de la "peasant culture" el huasipunguero ocupaba, con pocas excepciones, la posición más baja en la jerarquía social y económica del país. Sus haberes materiales eran escasos. En 1946, p.e., 95% de las viviendas en las haciendas de la provincia de Pichincha era proporcionado por los terratenientes y sólo 5% era propiedad de los huasipungueros, mientras que el resto de la población rural, disponía de más de 82% de las casas como propiedad privada. Considerando la cantidad de habitaciones por casa, las cifras respectivas son: de 1 habit.: 41% (Huasip.) y 21% (campesinos no-huasip.) de 2 habit.: 38% (huasip.) y 52% (campesinos no-huasip.) de 3 habit.: 5% (huasip.) y 19% (campesinos no-huasip.) 92% de las casas de huasipungueros no tenía ni un piso elemental ni un techo en las habitaciones; además sólo el 10% de las mismas (frente al 37% de las de otros habitantes rurales) tenía ventanas.

Esto significaba que en el 90% de las

casas de huasipungueros la luz y el aire sólo podían entrar por la abertura de la puerta. Tales ejemplos, que muestran claramente que los huasipungueros tenían una posición mucho más desventajosa que el resto de la población campesina (que por cierto tampoco era bienhabiente), podrían ser citados también para otros ámbitos vitales. Acá sólo mencionaremos la diferencia entre las entradas de un huasipunguero y las de un jornalero libre: en el cantón Rumiñahui, en la provincia de Pichincha, las entradas anuales de un huasipunguero eran en 1946 de 966,25 sucres, incluidos el valor del huasipungo y el derecho a pastoreo para ganado propio; las de un jornalero rural eran de 1728 sucres.⁹⁷

Como los hijos de los huasipungueros eran enviados al trabajo ya en edad muy temprana, el analfabetismo estaba muy extendido entre ellos. Casi no disponemos de cifras exactas, pero se dice que en 1934 el 80% de los huasipungueros (frente a 40% de la población rural restante) era analfabeto.⁹⁸ En el censo de población de 1950 se puede ver también que en las provincias con el porcentaje más alto de huasipungueros, como por ejemplo Cotacachi y Chimborazo, la cifra de analfabetos era la más alta.⁹⁹ También en relación a la obligatoriedad escolar se ha visto que las realidades de la vida son más fuertes que todas las disposiciones del gobierno. Ya en 1899 se había decretado que en cada propiedad a la que pertenecieron más de 20 conciertos el hacendado tenía que preocuparse por la asistencia escolar de todos los niños de 10 a 14 años y debía construir gratis una escuela. Pero esta prescripción, que fue tomada también por el "Código de Policía," de hecho casi nunca se cumplió.¹⁰⁰

Otras consecuencias del sistema de huasipungo son también falta de conciencia de sí mismo, desconfianza frente a propuestas bien intencionada de reforma, así como formas de cortesía casi medievales como el tratamiento "su señoría" y el beso en la mano del patrón, que se observan aún hoy en día en los trabajadores de las haciendas.

Finalmente hay que decir que el estado de salud de los huasipungueros dejaba mucho que desear. La razón de este estado de cosas radica -además en las condiciones antihigiénicas de vida, del trabajo duro y de supersticiones muy difundidas- especialmente en la alimentación demasiado escasa e inadecuada y en el uso desmesurado del alcohol de mala fabricación. El médico ecuatoriano Pablo A. Suárez ha calculado que en la década de 1930 se gastaba menos de 0,20 sucres diarios por persona para mantenimiento, que la alimentación se basaba unilateralmente en hidratos de carbono y que contenía demasiado pocas vitaminas y proteínas animales y proporcionaba sólo 2.000 de las 3.000 calorías diarias necesarias para trabajos pesados. Como el huasipunguero ve sólo en la bebida una posibilidad de escapar por un cierto tiempo de su triste vida cotidiana y de proporcionarse así un período de bienestar aunque breve, el consumo de alcohol es correspondientemente alto. Suárez comprobó también que el 40 % de las escasas entradas anuales de un promedio de 500 sucres era invertido en la compra de alcohol que, en la mayoría de los casos, estaba adulterado.¹⁰¹ También aquí se evidencia la desventajosa situación del huasipunguero frente a la de los otros habitantes rurales que gastaban en bebida sólo un 20% de sus entradas.

Desde el punto de vista económico el sistema del concierto y huasipungo había conducido al amplio mantenimiento de la economía tradicional de la hacienda colonial como una forma de trabajo intensivo pero de capital extensivo, y a perseverar en el uso de instrumentos primitivos de trabajo. Sin mayor inversión de capital -excluidos los bienes raíces- los hacendados lograban obtener, casi sin esfuerzo propio, una renta anual que les permitía vivir en la ciudad.¹⁰² Allí disfrutaban de consideración y tenían tiempo para ocuparse de la política del país, a la que influenciaban con orientación preponderantemente conservadora para impedir cambios sociopolíticos.

En 1954 había en la sierra de Ecuador 19.665 huasipungueros que, con sus familias, constituían cerca del 22% de la población rural. En la costa y regiones orientales el sistema del huasipungo parece no haber conseguido imponerse. La mayor parte de los huasipungos (12.795) se encontraba en tres provincias: Chimborazo, Cotopaxi y Pichincha.¹⁰³ Si bien la entrega de los huasipungos debía realizarse dentro del plazo de un año, sólo 4.850 huasipungueros, esto es, cerca de una cuarta parte, se tornaron propietarios de su parcela en los 10 primeros meses posteriores a la promulgación de la ley de julio de 1964. En este proceso se expropió 13.646 hectáreas de tierra, lo que significa que a cada huasipunguero y su familia, que constaba de un promedio de 5 personas, le tocaba menos de 3 hectáreas.¹⁰⁴ El ritmo de adjudicación se retardó aún más, en parte por los dos cambios de gobierno en ese lapso.

Nos preguntamos qué se puede decir sobre las consecuencias de esa ley con respecto

a los ex-huasipungueros. Estos son ahora pequeños propietarios, pero como en la mayoría de los casos no es posible mantener a una familia con el rendimiento de esa parcela, están obligados a seguir conchabándose a una hacienda en la que ahora tienen derecho al pago de jornaleros libres.

Lo negativo es que no siempre encuentran trabajo, porque, el hacendado los emplea sólo cuando necesita mano de obra. Después de separarse de la unidad económica de la hacienda, no pierden el derecho al uso de agua y leña unido al huasipungo; pero después de 5 años caduca la autorización a mantener una determinada cantidad de ganado en las dehesas de la hacienda. Además no les está permitido vender sin un permiso especial su nueva propiedad, y crédito sólo pueden sacar en deter-

minados bancos del Estado.¹⁰⁵ La tan bien intencionada ley no traía, por lo tanto, al huasipunguero, solamente ventajas. Una mejora real desde el punto de vista económico y social se daría, eventualmente, si se cumplieran de manera rigurosa, todas las disposiciones de la ley de 1964: por ejemplo, la confiscación de tierras no aprovechadas de la hacienda y la adjudicación de así llamadas "propiedades familiares" para evitar la formación rural.

Entretanto se ha promulgado otras leyes que tratan del trabajador rural, p.e. la "Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura" del 10. de septiembre de 1970 y la "Ley de Reforma Agraria" del 9 de octubre de 1973. Pero tratar éstas sobrepasaría el tema de este estudio histórico sobre "Conciertos y Huasipungueros en el Ecuador".

A N E X O

Ejemplos de liquidaciones, contratos y otros documentos que se refieren a conciertos y huasipungueros. (Los nombres de personas y de lugares fueron abreviados o sustituidos por "X").

1. "Socorro General" de los libros de cuentas de una hacienda en 1845 y 1899

1845	Enero 22	Una cuartilla de cebada		2 1/2 reales
	Enero 26	4 varas de jerga		5 reales
	Marzo 15	1 fanega de cebada	1 peso	3 reales
	Abril 30	Media fanega de cebada		6 reales
	Junio 7	Media fanega de cebada		5 reales
	Julio 11	Media fanega de maíz		6 reales
	Agosto 22	Media fanega de morocho	1 peso	
	Octubre 3	Seis varas de lienzo	1 peso	1 reales
	Octubre 13	Media fanega de trigo	1 peso	4 reales
	Noviembre 2	12 reales de pan de finados	1 peso	4 reales
	Diciembre 10.	Media fanega de trigo	1 peso	4 reales
			11 pesos	1/2 real

1899	Enero 28	2 huachos de papas en	1,20 sures
	Enero 31	1 saco de maíz en	2,00 sures
	Febrero 23	1/2 de trigo en	1,60 sures
	Marzo 25	1/2 de maíz en	1,80 sures
	Mayo 5	1 topo de papas en	1,00 sures
	Mayo 18	1/2 de cebada en	2,00 sures
	Julio 17	1 topo de papas en	2,20 sures
	Setiembre 28	1/2 de maíz en	2,20 sures
	Octubre 28	1/2 de maíz en	2,40 sures
	Noviembre 10.	Soc. Gen. de finados en pan, liencillo, poncho y plata en	4,60 sures
	Noviembre 28	1/2 de cebada en	2,00 sures
	Diciembre 17	1/2 de cebada en	2,00 sures
			<u>24,00 sures</u>

2. Liquidación de cuentas de un concierto fugitivo nuevamente capturado. Del "libro de cargos" de una hacienda (1858)

Celidonio Ch. se le carga 20 r que gastó el Sr. José de T. en tomarlo de lo que se halló ausente y fugó nuevamente de la quesera llevándose los grillos que por orden del juez le pusieron, cuyo importe es de cuatro pesos los que se le cargan a su cuenta, consta de todo eso el mayordomo del páramo Januario S. quien tubo parte en su fuga por haberle abierto la puerta, se le cargó 6 p 4 r.

Iden se le carga a su cuenta 8 p 1 r y un cuartillo por los gastos ocasionados y causados en pesquisarlo; que marcharon hasta Tulcán en busca de dicho indio por hallarse ausente de este lugar, es lo siguiente según el diario de la Sra. "Se le carga a Celidonio Ch., Gaspar A. y Cayetano N. el importe de cuatro bestias, que fueron en su persecución los individuos Calisto R. mayordomo, José Antonio A. Fer-

nando B. e Ildefonso Ch., y otra bestia más que condujo S. sus trastes, hacen cinco bestias cuyo alquiler es a tres pesos por cada una.

Iden seis pesos cuatro reales dinero para los gastos precisos. Iden treinta y dos rayas de los indígenas Ildefonso y José Manuel C. pues se tardaron en el viaje diez y seis días y llegaron aquí el 7 de febrero de 58. Y por lo tanto se le carga a cada uno de ellos la tercera parte y corresponde a ocho pesos un real y un cuartillo como se vé al margen.

8 p 1 r 1 cuartillo.

En Ibarra a dos de marzo de mil ochocientos cincuenta y ocho compareció el Sr. Ramón F. en este juzgado primero central a nombre de su madre la Sra. Mariana B. Solicitando se practique la cuenta al indígena gañan de la hacienda de X. Celidonio Ch. a quien se le practicó a su contento y satisfacción, cargándole en los socorros solo las partidas que

ha confesado las que alcanzan a noventa y dos pesos dos y medio reales y ha ganado con su trabajo según las rayas abonándole también la ordenanza 25 pesos medio real, y sale debiendo sesentaysiete pesos uno y medio reales. Con lo cual se concluyó el presente juicio de que certifico. /Fdo./ Camilo A.

3. Fianza de un concierto para su hermano (1883)

En la parroquia de C. a dos de enero de mil ochocientos ochenta y tres. Ante mi el Teniente Político Principal compareció el mayordomo de la hacienda de X señor Belisario P. y dijo: que pedía se celebre el presente documento de fianza personal otorgada por el indígena Felipe C. a favor de Camilo C. quien se encontraba preso en la troje de la misma hacienda X por haber amenasado el ausentarse del trabajo y para la seguridad de este indígena, se presentó ante este juzgado el indígena primero Felipe C. y dijo: que queda de fiado y llano pagador por la persona de Camilo C. en caso de ausentarse, por el tiempo de un año improrrogable, si durante este tiempo con tanto y firme en la hacienda se obliga Felipe C. a pagar un peón y poner en lugar de Camilo C. mientras éste se encuentre prófugo. Y para su fiel cumplimiento, así lo dice otorga y firma el presente documento afianzado con su persona y bienes habidos y por haber en toda forma de derecho, renunciando fuero y domicilio para poder ser compelido ante cualquiera autoridad de la República o fuera de ella.

A ruego de Felipe C. por no saber hacerlo firma como Tgo. Lo certifico /Fdo/ Jerónimo D.V. /Fdo/ Juan D.T.P. Pal.

4. Fianza de un concierto y de su hijo para el hermano y tío (1891)

Por el presente documento me comprometo yo Atanacio Ch. de mancomún insolidum con mi hijo menor Rafael Ch. a hacer garantes y llanos pagadores y ser los únicos responsables por la persona y deuda del indígena Andrés Ch., en caso de que se ausente de esta hacienda mi garantizado, me obligo a pagar daños y perjuicios gastos de la vida y más que ocasionare por falta del indígena garantizado. Asimismo me comprometo a pagar cinco sures diarios en caso de que me ausente de ésta durante el tiempo en que pudiera desquitar la deuda que debo y los más suplementos que fuere llevando así como los socorros de costumbre en esta hacienda. Para que tenga su respectiva fuerza y valor firman de mi ruego un testigo presencial y los más testigos que presente se hallaron. Hacienda X Nov. 13 de 1891. A ruego de Atanasio y Rafael Ch. y como testigo /Fdo./ Ysidro P.

5. Un hacendado traspasa a otro un concierto (1892)

En Quito y juzgado segundo Civil de la Parroquia de Santa Bárbara a tres de marzo de mil ochocientos noventa y dos, y ante el juez que suscribe comparecieron Rudecindo T. y su peón Pablo A. con el objeto de liquidar las cuentas de lo que ha tomado y liquidado que fué desde junio catorce del año próximo pasado hasta la presente fecha, inclusive la cantidad constante de la cuenta liquidada ante el juez de Pomasqui el catorce de Abril del año pasado, resulta deber la suma de ciento treinta y nueve pesos siete reales, o sean ciento once sures veinte centavos. Con su trabajo perso-

nal y por rayas contadas ha desquitado dieciocho pesos o sean catorce sucres cuarenta centavos, ha si es que cumplidos los cargos y datos, queda debiendo Pablo A. al Sr. Rudesindo T. la suma de ciento veinte y un pesos siete reales o sean noventa y siete sucres cincuenta centavos. Con lo que se concluyó la presente liquidación firmando el que sabe y por el que no un testigo con el juez que certifica.

A esta cuenta se agregan más de un sucre ceinte centavos, entre pago de subsidiario, valor de la cuenta y el de esta verla. Lo que también certifico.- Por Pablo A. Tgo. [Fdo]. José H. [Fdo]. Rudeciendo t. [Fdo] David Z.,

La presente deuda y el deudor Pablo A. corresponde y pertenece al Señor José Y.C. quien desde la presente fecha es dueño de todos los derechos y acciones expresado en el anterior documento. Quito, marzo 3 de 1892.

A ruego de Pablo A. y como Tgo. [Fdo] Nicanor R. [Fdo] Rudeciendo T.

6. Contrato de concertaje de un arriero 1892

Conste por el presente documento que debo y pagaré al Señor José Y; la cantidad de veintiún pesos siete reales o sean noventa y siete sucres cincuenta centavos para desquitarlos con mi trabajo personal en calidad de peón concierto de la hacienda X y bajo las siguientes condiciones.

1a. Trabajaré en cuanto se me destine sin poder rehusar trabajo alguno por el jornal de diez centavos por cada día de trabajo.

2a. Cuando se me empleare como arriero pa-

ra conducir cargas a los lugares designados por los Sres. C. o por el que haga sus veces, ganaré el sueldo de setenta y cinco pesos sencillos anuales, a más de los diez centavos que ganaré por cada día que trabaje con otros destinos.

3a. Será de mi responsabilidad el cuidado de los animales y enseres que se me entreguen, así como en el caso de muerte de animales por falta de los cuidados y prolijidades necesarias.

4a. Podré disponer de dos días en la semana para atender mi huasipungo, siempre que en la hacienda no hubieren trabajos de urgencia como son los cortes, tapes, cosechas, etc., en cuyo caso dispondré sólo de un día en cada semana.

5a. En todo lo demás me sujeto a los usos y costumbres de la hacienda para con los conciertos.

6a. En ningún caso podré ausentarme de la hacienda sin consentimiento de mis patrones y en caso de hacerlo, abonaré los daños y perjuicios y todos los gastos judiciales y privados que ocasionare mi aprehensión para sujetarme al cumplimiento de la presente obligación.

Quito, marzo tres de 1892

Tgo. [Fdo] Fantos P. [Fdo] Pablo A.

7. Liquidación de cuentas y compromisos de trabajo suplementario de un concierto 1898

Ante mí el Teniente Político Principal de la parroquia de P. a veinte de mayo de 1898. Comparecieron Ceferino C. y su patrón el Se-

ñor Alejandro M. con el objeto de practicar la cuenta de Ceferino C. y resulta haber llevado, según los varios suplementos, la cantidad de cuarenta y cuatro sucres veinte centavos y haber desquitado según rayas veinticuatro sucres sesenta centavos por lo que resulta deber la cantidad de diez y nueve sucres sesenta centavos, cuenta que se practicó a su entera satisfacción. Cantidad que se obliga Ceferino C. a desquitar con su trabajo personal, por lo que se arrienda sus servicios al Señor M. Por el tiempo en que desquite la deuda anterior, como todo suplemento que lleve de hoy en adelante. Para el fiel cumplimiento de éste se obliga Ceferino C. de su propia voluntad a pagar o desquitar con su trabajo la multa de cuarenta centavos por cada día que faltare al trabajo; como también a recibir socorros, huasipungo y debiendo hacer de huasipungo, cuentayo y a hacer todos los usos y costumbres de la hacienda.

Se aclara que los días que se obliga a trabajar Ceferino C. son seis días a la semana, abonándole el jornal de diez centavos por cada día que trabaje. Se obliga Ceferino C. a pagar todos los gastos que judicial o extrajudicialmente hiciere su patrón para capturarle en caso de fugarse. Se sujeta a todas las leyes de policía, renuncia fuero y domicilio y proroga la jurisdicción a cualesquiera de los jueces de la República.

A ruego de Ceferino C. por no saber firmar.

[Fdo] Carlos M.N. Tgo. [Fdo] Miguel N. T.P.P.

8. Autorización judicial a un mayordomo para la captura de un concierto evadido.

República del Ecuador
Tenencia Política Principal P.a. 7 de Diciembre de 1900

A pedimento del Sr. Hernán B. como representante legal del Sr. Jorge S. propietario de la hacienda X, ordena esta Tenencia y faculta al expresado B., para que capture a José C. en cualquier parte que lo encuentre perteneciente a esa jurisdicción, y sobre todo en casa de José Manuel T. en donde asegura encontrarse hospedado el referido C.: por haber presentado en este juzgado el Sr. B. un documento legalizado otorgado por José C. en favor del Sr. Carlos S.

Por tanto en cumplimiento del Decreto del Senado y Cámara de Diputados ordeno a cualquiera de mis parroquianos no le pongan embarazo en la captura de este peón antes sí, le den auxilios que necesita por su derecho correspondiente.

Dios y Libertad
[Fdo] Pedro C.

9. Autorización judicial para retener a dos conciertos en una hacienda.

República del Ecuador
Tenencia Política Principal P., julio 4 de 1904

Faculto al Sr. Nicanor D. a que tenga retenidos en su hacienda X a Ceferino C. y Paulino S., hasta que estos den sus fiadores, por tener sospecha de fuga.

Dios y Libertad
[Fdo] Federico J.]

10. Contrato de un propietario de una hacienda con un huasipunguero (1952)

Conste por el presente que yo Manuel P. arriendo mis servicios personales al Señor Juan M. en la hacienda X propiedad del señor M. en las condiciones siguientes:

- 1a. Trabajaré tres días a la semana, y cuando toque cuentas semanas enteras, ganando un sucre diario, por cuenta de este compromiso recibo de huasipungo el que fué de Martín S.
- 2a. Los linderos son ...
- 3a. En caso de no cumplir a mi compromiso abonaré en vía de indemnización veinte sures diarios.
- 4a. El tiempo que durará mi compromiso es de dos años a contarse de la presente fecha

Para constancia firmo en X a 1a. de enero de 1952. A ruego de Manuel P. por no saber firmar y por su orden hace el testigo.
[Fdo] Aníbal Z. P.

NOTAS :

- * Este estudio se basa parcialmente en apuntes que el autor, gracias al generoso apoyo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Fundación Alemana para la Investigación Científica) pudo tomar durante 1964-65 en archivos públicos y privados del Ecuador. Cuando se trata de documentos de archivos privados de haciendas, se les usa sin dar indicación detallada de su origen.

- 1) Ley de Reforma Agraria y Colonización (Decreto Supremo No. 1480; Registro Oficial No. 297, Quito 23.7.1964). Artículo 65: "El pago del trabajo agrícola se hará en dinero. Prohíbese efectuar el pago en especies o entregar al trabajador, como forma de pago total o parcial de su trabajo, el usufructo de la tierra y uso del agua".
- 2) ANÍBAL GUZMAN LARA, *Diccionario Explicativo del Derecho del Trabajo en el Ecuador*, Ibarra, 1958, p. 113 s.
- 3) JORGE JUAN y ANTONIO DE ULLOA *Noticias Secretas de América*. Buenos Aires 1953, p. 188 s. *passim*.
- 4) RICHARD KONETZKE, *Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*. (Fischer Weltgeschichte, 22) Frankfurt 1965, p. 198.
- 5) Por ejemplo SANCHE DE PAZ PONCE DE LEON, *Relación y Descripción de los Pueblos del Partido de Otavalo 1582*. En: *Relaciones Geográficas*, tomo 2, Madrid 1965, p. 236.
- 6) Testamento de Doña Francisca Sinasigchi, 30 de marzo de 1580 (Archivo Nacional de Quito; sin numeración); Probanza de Don Carlos Atahualpa y Doña Mencía Atahualpa y pleitos sobre los indios yanacunas de su abuelo D. Francisco Atahualpa, 1585 - 1608 (Archivo General de Indias, Sevilla; Lima 472).
- 7) Véase por ejemplo HERMANN TRIMBORN, *Die Gliederung der Stände in*

Inka-Reich. *Journal de la Société des Américanistes (Paris)* 19, 1927, pp. 303 - 344.

- 8) HERMANN TRIMBORN: *Der Kollektivismus der Inkas in Perú*. *Anthropos* 18/19. 1923/24, pp. 978-1001; 2a. 1925, pp. 579-606 (p. 598).
- 9) *Libro Primero de Cabildos de Quito, Tomo Primero 1529-38*. Quito 1934, p. 80 s.
- 10) *Ibid.*, pp. 278-380.
- 11) R. KONETZKE, *Die Indianerkulturen Altamerikas ... Leyes Nuevas de 1534/43* (Edición, estudio y notas por Antonio Muro Orejón). Sevilla 1961.
- 12) R. KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 3 vols. Madrid 1953-62. Vol. I, pp. 252-55.
- 13) *Libro de Cabildos de la Ciudad de Quito 1573-74*. Quito 1934, p. 6.
- 14) INGE WOLFF, *Negersklaverei und Negerhandel in Hochperu 1545-1640. Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas (Köln und Graz)* 1.1964, pp. 157-186 (p. 164).
- 15) Para el pago de los mitayos véase p.e. la disposición del Cabildo de Cuenca del 11. Sept. 1599 (*Libro Primero de Cabildos de la Ciudad de Cuenca 1557-63*. Quito 1938, p. 209).
- 16) Memorial que D. Francisco de Toledo dió al Rey nuestro señor del estado en que dejó las cosas del Perú, 1582. En: *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú, Tomo I*. Madrid 1921, p. 92 s.
- 17) Archivo Nacional, Quito [ANQ], Documento No. 274 (1674).
- 18) ANQ No. 241 (1665 - 66).
- 19) ANQ No. 2598 (1763)
- 20) ANQ No. 1961 y 1963 (1754)
- 21) ANQ No. 1988 (1769)
- 22) ANQ No. 810 (1724)
- 23) ANQ, Documento sin numeración (Cacique Principal D. Manuel Pisal, 1760).
- 24) ANQ, Documento sin numeración (Alférez Juan de Chiriboga Luna y Daza, 1751).
- 25) ANQ No. 287 (1675); ANQ No. 374 (1690); ANQ No. 2624 (1747).
- 26) *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias 1680*, libro VI, título XII, leyes 21 y 22.
- 27) ANQ, Doc. sin numeración (Caciques de la jurisdicción de Otavalo, 1766).
- 28) ANQ No. 810 (1724).
- 29) *Recopilación de Leyes...*, libro VI, título Ley 29.
- 30) ANQ No. 810 (1724)
- 31) KONETZKE, *Colección de documentos...*, Tomo II, p. 16 s.

- 32) *Ibid.*, pp. 71-85, 154-68.
- 33) *Ibid.*, p. 72.
- 34) Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1538-1600. Quito 1935, p. 391; -KONETZKE, Colección de documentos..., Tomo II, pp. 45, 53, 71, 85.
- 35) ANQ No. 239 (1664).
- 36) KONETZKE, Colección de documentos..., Tomo II, p. 161.
- 37) ALFREDO y PIEDAD COSTALES, Historia Social del Ecuador, Tomo I. Quito 1964, p. 57 s.
- 38) ANQ No. 2146 (1757)
- 39) PABLO HERRERA y ALCIDES ENRIQUEZ, Apunte Cronológico de las obras y trabajos del Cabildo o Municipalidad de Quito. Tomo I: 1534-1733. Quito 1916, p. 334-41.
- 40) F. HASAUREK, Vier Jahre unter den Spanish-Amerikanern. Dresden 1887, p. 287; -LUIS MONSALVE POZO, El indio. Cuenca 1943, p. 262.
- 41) Por ejemplo, ANQ No. 1711 (1752); ANQ sin numeración (Pleito entre una hacienda de Tocachi y otra de Peguche, 1745-55).
- 42) Por ejemplo, ANQ, sin numeración (Indios de Urcuqui, 1785).
- 43) KONETZKE, Colección de documentos..., Tomo I, p. 203; Tomo II, p. 161; -Recopilación de Leyes..., libro VI, título XIII,

ley 18.

- 44) ANQ, sin numeración (Agente intérprete de la Protectoría General al Fiscal de la Audiencia, 1790); -WILHELM REISS Reisebriefe aus Südamerika 1868-1876. Munchen und Leipzig 1921, p. 98.
- 45) P.e., ANQ No. 3240 (1772).
- 46) P.e., ANQ No. 395 (1692).
- 47) P.e., ANQ No. 2622 (1780).
- 48) P.e., ANQ, sin numeración (El cacique de Malacata al Presidente del Estado del Ecuador, 1834/35).
- 49) Sólo en casos de excepción se trata aquí de juristas de carrera. En la mayoría de los casos son "tinterillos", es decir, legos que han adquirido algunos conocimientos elementales del Derecho. Aún hoy pertenecen a los peores enemigos de la población rural con su manía de procesos judiciales. Se les llama también "quillcas" (del quechua quillcac, "escribiente").
- 50) MONSALVE POZO, El indio..., p. 262.
- 51) HASAUREK, Vier Jahre..., p. 313 s.
- 52) En relación con los conciertos y huasipungueros se llevaban en las estancias dos tipos de libros de liquidación de cuentas, En el "libro de cargos" llamado también "libro de socorros y suplidos" se anotaba a cada trabajador lo que éste había recibido en dinero o mercancías; en el "libro de rayas" se fijaba por una raya cuantos días había trabajado. En la liquidación de cuentas que se realizaba cada tanto,

se comparaba ambos libros para comprobar el haber o las deudas. Los indios controlaban con frecuencia las anotaciones en el "libro de rayas" haciendo por cada día de trabajo una muesca en un palo. En casos de duda sus muescas eran, sin embargo, poco efectivas.

- 53) HASAUREK, Vier Jahre..., pp. 69, 156.
- 54) P.e. EUGENIO SANTA CRUZ Y ESPEJO, Defensa de los Curas de Riobamba (1786). Quito 1932, pp. XV-XXI (Informe de D. Ignacio Barreto); Ley de 30.9.1918 (Legislación Indigenista del Ecuador. México 1954, pp. 69-70).
- 55) P.e., ANQ No. 126 (1639).
- 56) ANQ No. 3116 (1770).
- 57) JUAN Y ULLOA, Noticias Secretas..., pp. 209-15.
- 58) KONETZKE, Colección de documentos..., Tomo II, p. 160; -Recopilación de Leyes..., libro VI, título XIII, ley 17.
- 59) Real Cédula del 31.21.1704 (Boletín del Archivo Nacional de Historia (Quito) 7/8. 1959, p. 41).
- 60) ANQ No. 968 (1733); ANQ sin numeración (Caciques de la jurisdicción de Otavalo, 1766); ANQ No. 2783 (1767).
- 61) UDO OBEREM, "Indios libres" es "indios sujetos a haciendas" en la Sierra ecuatoriana a fines de la Colonia. En: Festschrift für Hermann Trimborn, St. Augustin 1976.
- 62) SEGUNDO MORENO YANEZ, Subleva-
- ciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia. Bonn 1976 (Estudios Americanistas de Bonn, 5) pp. 42-108.
- 63) JUAN Y ULLOA, Noticias Secretas..., p. 211; -Pedro Fermín Cevallos, Resumen de la Historia del Ecuador. (Biblioteca Ecuatoriana Mínima). Quito 1960, p. 456; -PAUL RIVET, Etude sur de Indiens de la région de Riobamba. Journal de la Société des Américanistes (Paris) 1.1903, p. 69; -GUSTAVO BUENDIA, De los contratos sometidos a la jurisdicción de policía. En: Anales de la Universidad Central, No. 261 y 262. Quito 1927, p. 307.
- 64) Ley de 30 de Spt. 1833, artículo 3 (Legislación Indigenista del Ecuador. México 1954, p. 27 s.
- 65) HASAUREK, Vier Jahre..., p. 288.
- 66) Véase P.e. anexo No. 8.
- 67) Véase p.e. anexos No. 2, 6, 7.
- 68) Código de Policía. Quito 1923 (Quinta edición oficial con las reformas posteriores a 1906), p. 64.
- 69) Véase p.e. anexo No. 9.
- 70) Véase p.e. anexos No. 3, 4.
- 71) HASAUREK, Vier Jahre..., p. 285.
- 72) Legislación Indigenista del Ecuador, p. 66. Código de Policía, p. 63.
- 73) Véase anexo No. 1. Para las costumbres de "Finadas" véase p.e. ROSWITHA

HARTMANN, *Conmemoración de muertos en la Sierra Ecuatoriana*. En: *Indiana*, 1, Berlín 1973, pp. 179-197.

- 74) Por ejemplo, 1891: "Llevó para desquitar en trabajo 1 Sucre"; 1892: "Llevó suplidos 6 libras de carne en 20 centavos"; 1894: "Suplido un poncho en 1,60 sucres"; 1896: "Llevó suplido media de maíz en 1,20 Sucres"; 1896: "suplido llevó dos botellas de aguardiente", etc.
- 75) Por ejemplo, 1847: "Por 7 pesos pagados de tributos de 1845 y 1846"; 1895: "Se le cargan 60 centavos dados al Juez cuando se le hizo la cuenta"; 1850: "Andalicio Q. muchacho nuevo concierto, en 5 noviembre de 1850 se le carga 3 pesos 4 reales importe de los derechos del entierro de su padre"; 1864: "Suplido dos fanegas de cebada para los derechos del casamiento de su hijo"; 1887: "Llevó suplido 1,20 Sucres y un cabro en 1,60 Sucres dijo para el entierro de su hijo"; etc.
- 76) Por ejemplo, 1859: "El 18 de abril llevó 20 reales plata dijo para comprar un tambor"; etc.
- 77) Por ejemplo, 1844: "Recibí 4 reales en plata para pasar la fiesta"; 1865: "4 fanegas de cebada para pagar los derechos de fiesta que hizo"; 1870: "Media de maíz en 2 Pesos dos Reales para la fiesta de San José y 6 Pesos plata para bailar en Corpus"; etc.
- 78) Por ejemplo, 1849: "En 23 de noviembre pidió una cuartilla de jora prestada para buscar mujer"; 1852: "Le dio el Patrón un Real para buscar novia"; etc.
- 79) Por ejemplo, 1844: "Se le cargan 142 Pesos que resultan de falta de obejas"; 1893: "Se le cargan 6.40 Sucres por la muerte de un buey"; etc.
- 80) Por ejemplo, 1845: "En 21 de mayo se le carga 2 Reales de leche que mermó por motivo de haber abandonado el Chichorra y jugado este, mamaron los terneros saliendo todos y reuniéndose con las madres"; 1894: "Queda a pagar por las obejas que entraron en la cuadra 8 Sucres"; etc.
- 81) Por ejemplo, 1895: "Se le cargan 40 Centavos gastados en el cuando se le cojió de lo que estaba prófugo"; y anexo No. 2.
- 82) Por ejemplo, 1895: "Se le cargan 40 Sucres por la falta de 7 meses de trabajo"; 1897: "Se le carga 2,40 Sucres por haber faltado a los tapes"; etc.
- 83) Artículo 6 de la ley de 12 de abril de 1899 (Legislación Indigenista del Ecuador, p. 66); artículo 103 del Código de Policía, p. 62.
- 84) CEVALLOS, *Resumen...*, pp. 453, 459.
- 85) Exhaustivamente descrito por W. REISS en una carta de Quito del 17.6.1870 (WILHELM REISS, *Reisebriefe aus Südamerika 1868-1876*. München und Leipzig 1921, p. 100).
- 86) Art. 5 y 7 de la Ley de 30.9.1833 (Legislación Indigenista del Ecuador, p. 27-28). Art. 101 del Código de Policía,

p. 61-62

Que aún hoy en día los indios son empujados con látigo al trabajo en los campos de cultivo, puede verse en una foto del periódico "El Tiempo" de Quito, publicado el 19 de abril de 1965.

- 87) LUIS A. MARTINEZ en una conferencia ante la Sociedad Jurídico-Literaria en Quito (publicada en *Costales: Historia Social del Ecuador*, I, p. 128).
- 88) ANIBAL BUITRON Y BARBARA SALIS-BURY BUITRON, *El Campesino de la Provincia de Pichincha*, Quito 1947, p. 68.
- 89) PIO JARAMILLO ALVARADO, *El Indio Ecuatoriano*, Cuarta Ed. Quito 1854, pp. 439-441. Para el siglo XVIII véase MORENO YANEZ, *Sublevaciones indígenas*.
- 90) *Apuntes de 1965 en la provincia de Pichincha*.
- 91) Ley del 15.5.1869 (Legislación Indigenista del Ecuador, p.62-63).
- 92) Código de Policía, p. 64.
- 93) LUIS FELIPE BORJA, *El Indio Ecuatoriano y la Agricultura en la Sierra*. Quito 1923, p. 5: "Ante todo es preciso reconocer que en realidad de verdad no existe el concertaje. Hemos inventado el nombre para una institución que no existe... El jornalero percibe un salario superior a sus necesidades, cultiva para sí a perpetuidad terrenos que le asignan los hacendados, tiene animales propios, extrae por su cuenta leña y carbón y consigue una holgura que muchos no alcanzan en los pueblos más civilizados".
- 94) BUENDIA, *De los contratos...*, p. 114 s.
- 95) El "Fondo de reserva" es una indemnización que debe ser pagada a aquellos trabajadores que carecen de seguro social, en el momento de retirarse del trabajo, y que asciende a 1/12 del sueldo anual, por cada año que haya durado la relación laboral.
- 96) Ley de Reforma Agraria y Colonización 1964, artículos 67-69. Es curioso que estas disposiciones en general no mencionan ni el tamaño del huasipungo ni la calidad de la tierra.
- 97) Datos proporcionados por BUITRON, *El Campesino de la Provincia de Pichincha*.
- 98) International Labour Office, *Indigenous Peoples*. Genf 1953, p. 182.
- 99) Censo Nacional de Población de 1950, Cuadro 9A.
- 100) Artículo 9 de la ley del 12.4.1899 (Legislación Indigenista del Ecuador, p.67); Art. 108 del Código de Policía, p. 63.
- 101) PABLO SUAREZ A., *La Situación Real del Indio en el Ecuador*. América Indígena (México) 2.1942, pp. 59-62.
- 102) Véase también para este punto: FELIX MONHEIM, *Studien zur Haziendawirtschaft des Titicacabeckens*. En: *Festgabe für Gottfried Pfeifer*. (Heidelberger Geographische Arbeiten, 15) Wiesbaden 1966, p.
- 103) Datos del "Primer Censo Agropecuario Nacional de 1954". En: LUIS JARAMILLO

LLO PEREZ, Huasipungo. Quito 1961.

to) 24.5.1965.

104) Según una comunicación del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) en "El Comercio" (Qui-

105) Ley de Reforma Agraria y Colonización 1964, artículos 69, 72.

Segundo Moreno Yáñez*

ELEMENTOS PARA UN ANALISIS DE LA SOCIEDAD INDIGENA EN LA AUDIENCIA DE QUITO

1.- EXPLICACION DEL TEMA Y SU IMPORTANCIA.-

La conquista española, como proceso de expansión política y económica de la Europa post-feudal, enfrentó a dos sociedades y se constituyó en el elemento formador de una nueva relación, por la que a la población indígena le fueron adscritas funciones subordinadas. Esta connotación explica la transformación de la conquista militar en un sistema colonial. En beneficio de los colonizadores fueron determinados el régimen de tierras de la población aborigen, sus modelos de gobierno, su tecnología, su producción económica y aun sus patrones culturales (Stavenhagen, 1975: 244-245). Por colonialismo se entiende un sistema socio-económico coherente basado en una relación estructural de dependencia (Cardoso, 1973: 135-159): relación asimétrica entre la sociedad española y la sociedad indígena, cuyas consecuencias perduran hasta la actualidad. La sociedad colonial en la América Latina está determinada desde entonces por la existencia simultánea de dos grupos caracterizados como "república de españoles" y "república de indios", no como dos sociedades aisladas sino como dos sociedades asimétricamente integradas. Todo estudio situado en la perspectiva de los colonizados debe analizar su proceso histórico-social, sus cambios en la estructura interna, como resultado de la interacción entre la sociedad española y la sociedad indígena.

En la Audiencia de Quito (circunscripción correspondiente al actual Ecuador) como en el resto de la América Hispana, la historia colonial de la sociedad indígena estuvo determinada por una doble oposición. En primer

lugar la oposición colonial de los sistemas socio-culturales de los dominadores (cultura colonial ibérica) y de los dominados (cultura indígena); en segundo lugar la oposición entre las normas legales sobre los indios, y la práctica de los colonos europeos en América (Oberem, 1973: 2-3). Las consecuencias de esta doble oposición han sido la conformación de nuevos patrones culturales correspondientes por un lado a lo designado como "cultura nacional" y por otro a la cultura de los campesinos indígenas y "modern Indians". Estos últimos han mantenido elementos prehispánicos, pero integrados con los asimilados durante las épocas colonial y republicana. La oposición colonial de sistemas ha variado poco: el fenómeno designado como "colonialismo interno", por ejemplo, la prolonga hasta nuestros días. (Burgos, 1970. Villavicencio; 1973: Schmitz, 1977).

2.- ESTADO DE LA CUESTION

Las consideraciones mencionadas anteriormente, hasta hace poco tiempo, no han sido tomadas en cuenta o suficientemente valoradas por la historiografía tradicional, la que se ha interesado casi exclusivamente por la historia de los colonizadores y sus descendientes, o por tratar de proyectar la historia europea como base para interpretar la ecuatoriana. Dentro de esta visión unilateral la sociedad indígena ha sido considerada a lo más como una fuerza de trabajo al servicio de la clase dominante. Otra tendencia más o menos opuesta, ha procurado rescatar melancólicamente los sufrimientos y grandezas de los indios y tomar posición como defensores de la "leyenda negra" española. Por otro lado, los antropólogos socioculturales, en su gran mayoría, han considerado al margen las

sociedades indígenas coloniales, pues su atención se ha centrado preferentemente en las culturas precoloniales o en las sociedades indígenas actuales prescindiendo de su dimensión histórica, a pesar de que solo una visión diacrónica esclarecería muchos fenómenos.

González Suárez, a finales del siglo anterior, ofrece varios aportes a lo largo de su "Historia General de la República del Ecuador" (González Suárez, 1969-1970: Vol. I-II). Tanto él como Pedro Fermín Cevallos en su "Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845" (Guayaquil 1886-1887: Vol. I-VI) tratan sin embargo someramente sobre el mayoritario grupo indígena. Más explícitos entre los autores nacionales son: Aquiles Pérez (Quito 1948), Alfredo Costales Samaniego y Piedad Peñaherrera de Costales (Quito 1963, 1964) a los que habría que añadir el conjunto de maestros, religiosos y sacerdotes que se interesaron en rememorar los orígenes de las parroquias indígenas. (1) Una aplicación del estudio de las instituciones coloniales a la Presidencia de Quito ofrece Julio Tobar Donoso en su trabajo titulado: "Las Instituciones del Período Hispánico, especialmente en la Presidencia de Quito" (Quito, 1974), mientras Alberto Landázuri se refiere a la sociedad aborigen en "El Régimen Laboral Indígena en la Real Audiencia de Quito" (Madrid, 1959).

En relación con el debate sobre el carácter capitalista o feudal de la formación económico-social ecuatoriana, cabe destacar la aparición de algunos estudios que intentan ofrecer una interpretación de la Época Colonial, desde una nueva perspectiva histórica, en la que adquieren un especial relieve las relaciones de

explotación a que fueron sometidos los grupos indígenas. Como representativos podrían citarse: "Ecuador, subdesarrollo y dependencia" (Quito, 1972) de Fernando Velasco (2); el examen del papel del Estado como articulador del Hecho Colonial efectuado por A. Guerrero y R. Quintero en su artículo "La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: algunos elementos para su análisis" (Quito 1977); así como "Los obreros en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el Estado Colonial" estudio de Andrés Guerrero (Quito 1977).

Quizás la general falta de profesionalización en los investigadores ha determinado que muchas publicaciones adolezcan de una competente crítica histórica de las fuentes utilizadas. Citas en las que se basa la reconstrucción de los hechos, o no existen o si las hay son insuficientes y aun erróneas. A excepción de contadas obras es notoria en segundo lugar la confusión entre datos objetivos de índole histórica y sociológica, y las especulaciones subjetivas y aun ficciones literarias. Finalmente aunque se ha señalado la situación colonial como un proceso de dominio sobre el grupo indígena, se le ha interpretado unilateralmente. Así se ha condenado a la explotación española entendiéndola exclusivamente como la de la Metrópoli europea, mientras se han disimulado las relaciones locales de dependencia conocida como colonialismo interno, las que evidentemente están integradas dentro de una formación socio-económica colonial definida en torno al eje de acumulación capitalista.

Entre los investigadores extranjeros, hasta estos últimos años, pocos han sido los que

más específicamente se han interesado por el Ecuador. Excepciones significativas constituyen especialmente el Department of Anthropology, University of Illinois - Urbana (USA) y el Seminar für Völkerkunde der Universität Bonn (República Federal de Alemania). Este último ha llevado a cabo proyectos de investigación en el Ecuador y sus publicaciones al respecto son numerosas. Basta mencionar la colección BAS que incluye estudios sobre arqueología, etnohistoria y lingüística, los que en su gran mayoría se refieren al Ecuador.

De especial interés para la Etnohistoria de la sociedad indígena en la Audiencia de Quito son algunas publicaciones que han aparecido en el último decenio. Entre los principales merecen citarse: Udo Oberem: "Zur Geschichte des Lateinamerikanischen Landarbeiters: Concierdos und Huasipungeros in Ecuador" (St. Augustín 1967); "Don Sancho Hacha, ein Cacique Mayor des 16. Jahrhunderts" (Köln - Graz 1967); "Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano" (Madrid 1971); "Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI" (Guayaquil, 1976), "Indios libres e indios sujetos a haciendas en la Sierra Ecuatoriana a fines de la Colonia" (St. Augustín 1976); "Über die Ausbildung von hijos de caciques im frühkolonialen Quito" (1978, manuscrito) y especialmente, "Die Indianische Gesellschaft der Kolonialzeit" (1973, manuscrito). Sobre el paso crucial del sistema político prehispánico a la vida del estado colonial tratan Hugo Burgos: "El Guamán, El Puma y el Amaru: formación estructural del gobierno indígena en Ecuador" (1975, Ph. D. tesis); José María Vargas: "La Economía Polí-

tica del Ecuador durante la Colonia" (Quito, 1957) e "Historia del Ecuador, siglo XVI" (Quito 1977) y Frank Salomon: "Don Pedro de Zámbiza, un Varayuj del siglo XVI" (s.d. manuscrito: "Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito 1559): La visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera" (Quito 1976). Todavía no ha sido superada como estudio que esclarece la política administrativa y la sociedad colonial del siglo XVII, la obra de John Phelan: "The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century" (Madison 1967); a la que debería añadirse el artículo de Kathleen Klumpp: "El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina" (Guayaquil, 1974). Sobre el siglo XVIII presenta un estudio socioeconómico regional Michael Hamerly: "Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil 1763-1842" (Guayaquil 1973); por su parte Segundo Moreno Yáñez trata más explícitamente sobre la sociedad indígena y los movimientos subversivos contra la opresión colonial en "Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia" (Bonn 1976), a lo que habría que añadir el análisis sobre la recreación de un modelo de estructuración política en "Los caciques Mayores: renacimiento de su concepto en Quito y finales de la Colonia" (Quito 1978).

3.- POSIBLES OBJETIVOS

Una investigación sobre la Sociedad indígena en la Audiencia de Quito debería, en primer lugar, tratar de analizar el proceso de transformación de la colectividad indígena dentro de la situación colonial, definida por la dominación que una sociedad impone sobre

otra. En relación con el hecho colonial hispanoamericano, los factores diferenciales, dependen éstos de la concentración demográfica, del grado de organización social aborigen o de la intensidad del dominio colonial.

Aunque la mayoría de autores ha buscado comprender las estructuras de las sociedades indígenas apoyándose en el modelo europeo, debe intentar examinar la sociedad nativa colonial en los términos de su propia experiencia, con el objeto de construir un modelo que ilumine las dinámicas internas y los mecanismos de articulación social entre las sociedades dominante y colonizada. Al respecto es dable suponer que si bien las tradiciones culturales pueden ser compartidas en una zona, las formas específicas de articulación pueden variar de una localidad a otra.

Es de importancia además examinar la discrepancia entre la teoría legal de las Leyes de Indias que propugnaban la protección de los indígenas y su aplicación real en los territorios colonizados, así como el desarrollo de modelos de organización impuestos a la población indígena por la autoridad colonial.

Finalmente un estudio de esta naturaleza deberá aportar modelos y un material significativo que expliquen diacrónicamente el proceso que hasta la actualidad se ha operado en el seno de las comunidades aborígenes como resultado de la interacción profunda entre la sociedad indígena y la española, a lo que actualmente se denomina "sociedad nacional".

4.- FUENTES DOCUMENTALES

A la par de la utilización de materiales conocidos, tradicionales o parcialmente emplea-

dos anteriormente, deben investigarse nuevas fuentes históricas.

4.1. Fuentes documentales publicadas

La información contenida en las "Crónicas" y "Relaciones Geográficas" ofrece material detallado para analizar el primer impacto con la Conquista y la inmediata transformación posterior demográfica y económica de la sociedad indígena. Al respecto débese anotar que todavía en el siglo XVIII se utilizaron las "Relaciones geográficas" como descripciones del territorio de la Audiencia de Quito (3).

Otro tipo de fuentes son las "Visitas" efectuadas por funcionarios coloniales y las inspecciones sobre las religiones indígenas realizadas especialmente durante el siglo XVI. En referencia al territorio de la Audiencia de Quito se conocen la ya citada de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera (1559) que trata sobre "Los Chillos", un valle cercano a la actual capital del Ecuador y las efectuadas en los territorios correspondientes a la cuenca del Amazonas pertenecientes a la Audiencia de Quito por Diego de Riofrío y Peralta en 1747 e Hipólito Sánchez Rangel entre 1808 y 1811 (4).

Desde el punto de vista de la historia jurídica, son muchas las obras que ofrecen un vasto material. Entre otras podrían citarse la recopilación de Leyes hecha en el siglo XVII por Juan de Solórzano y Pereyra (5), la "Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810" hecha por Konetzke (6), la compilación de "Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito realizada por José Rumazo (7), los

volúmenes de Cedularios de la Audiencia de Quito publicados por Jorge Garcés (8), así como el "Cedulario Morga" y las "Ordenanzas de la Audiencia de Quito" publicadas por Juan Freile (9).

Son también muchos los informes que fueron enviados a las autoridades superiores de España y que directamente tratan sobre la situación de los grupos indígenas. El más conocido es quizás el de los marinos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa que posteriormente ha sido publicado bajo el título de "Noticias Secretas de América" (Buenos Aires, 1953).

4.2. Fuentes Inéditas

Además de las fuentes publicadas, una investigación de esta categoría no podría dejar de lado la ingente documentación que albergan varios archivos extranjeros y nacionales. Entre ellos bastaría citar el "Archivo General de Indias" (AGI) en Sevilla, el "Archivo Histórico Nacional" (AHNM) de Madrid y el "Archivo Nacional de Historia" (ANH) de Quito. Este último contiene la más importante colección de documentos relacionados con la Historia del Ecuador y en su seno reúne los fondos provenientes de la Real Audiencia de Quito y de la Caja Real de Quito. Aunque se encuentran muchos datos en la Sección "Presidencia de Quito", para la Etnohistoria del Ecuador son de mayor importancia los volúmenes designados bajo el título de "Cacicazgos", así como el "Fondo de la Corte Suprema" con los grupos documentales: "Sección Indígena", "Tierras", etc. (10). La documentación que corresponde al "Fondo de la Corte Suprema" ofrece de modo especial un abundante

material etnohistórico en el que se refiere a la sociedad indígena, aunque por el momento su utilización sea ardua por encontrarse en proceso de clasificación. Tampoco se puede prescindir del material documental que reposa en la Curia y Cabildo Metropolitano de Quito, las casas provinciales de las Religiosas y el Municipio de San Francisco de Quito, entidades todas ellas que han conservado documentación referente a las diversas regiones del actual Ecuador (11). Importantes fuentes documentales albergan también los archivos regionales y parroquiales. Entre los primeros deben mencionarse el "Archivo Histórico del Guayas", y los municipales y notariales de Ibarra, Latacunga, Ambato, Riobamba, Cuenca y Loja, el Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología, etc. Muchas parroquias conservan los registros de bautizos, defunciones y matrimonios correspondientes a períodos más o menos largos de la época colonial, además, de documentos sobre bienes, cofradías, etc., todos ellos de valor incalculable para cualquier estudio sobre genealogías, demografía histórica, procesos de amalgamación racial.

Una sistemática recolección y análisis de las fuentes podría contribuir al esclarecimiento de la situación de la población aborigen a raíz de la conquista europea tanto en lo referente al despojo de los bienes comunales y a la apropiación de los excedentes como a la progresiva inclusión del indígena como mano de obra dentro de la economía colonial. Como ejemplo podrían mencionarse las listas de tributos, registros, demográficos, testimonios sobre la situación laboral de los trabajadores en las haciendas y obrajes, juicios sobre posesión de tierras y aguas, alegatos contra los abusos de los

colonizadores, procesos por rebelión contra la autoridad, etc.

5.- CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Con el fin de posibilitar una comprensión objetiva del desarrollo diacrónico de la sociedad indígena inserta y dependiente de la sociedad colonial, un estudio etnohistórico debe considerarse integrado dentro de la Antropología sociocultural, en el sentido de que analiza y expone el proceso histórico en una cultura y sociedad carente de historiografía propia, tomando como base las fuentes escritas de otra civilización: la española. En lo posible debe procurarse además analizar la autovisión histórica del grupo indígena y su función dentro de su propia cultura. (12).

Un trabajo de esta índole, por lo tanto, debería en primer lugar profundizar en el significado de la "situación colonial", su impacto en la sociedad indígena y en la estratificación social de la Colonia. Igualmente, es necesario examinar la situación legal del "status indígena" según las Leyes de Indias, las reglamentaciones particulares de la Corona y las decisiones de la autoridad local a nivel de Audiencia y Corregimiento. El análisis de la estratificación social indígena (nobleza indígena, común de indios) sería un tercer capítulo que debería incluir las repercusiones de la configuración social de la comunidad indígena: sistemas de gobierno, organización de los pueblos de indios, etc. Como asunto cuarto, no se puede dejar de lado la temática que se refiere a los órganos e instituciones de la administración indígena especialmente en relación a la organización municipal (cabildos indígenas), el régimen de tie-

rras y su relación con el desarrollo del latifundio, los bienes de la Comunidad, el papel de los funcionarios indígenas regionales (vgr. alcaldes mayores y gobernadores provinciales) y el ejercicio de las autoridades españolas directamente relacionadas con la administración indígena, concretamente: el "Protector de Indios" y los Corregidores. En quinto lugar, deben tratarse los cambios culturales, fruto de las mutaciones introducidas por el nuevo sistema colonial, en la economía y tecnología indígenas, así como los cambios relacionados con la religión, aspectos lingüísticos y cultura material. Finalmente deben ponerse de relieve las sistemas de defensa contra la hegemonía europea, entre ellos: la autodestrucción y huidas forzadas, las migraciones a los centros españoles, las sublevaciones indígenas y los fenómenos nativistas y movimientos mesiánicos.

Las presentes sugerencias pueden ser un aporte en el análisis documentado y serio del carácter de la formación económica social a partir de la Conquista entendida ésta como el proceso de inserción dependiente de los grupos indígenas dentro de la sociedad colonial.

NOTAS

* El autor, Doctor en Antropología por la Universidad de Bonn (República Federal de Alemania), es Profesor y Director del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Director de la Sección de Antropología y Arqueología de la Casa de la Cultura Ecuatoriana y Asesor Técnico del Instituto Otavaleño de Antropología.

1. Vgr. Herrera, 1909; Caba Robalino, 1929; Castillo Jácome, 1942; etc.
2. Cfr. también: "La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis" de F. Velasco (Quito, 1976).
3. Al respecto: Cfr. Boletín del Archivo Nacional de Historia, No. 20 (Quito 1976), así como la Relación sobre Cuenca, de Merizalde y Santisteban (Quito 1975).
4. Sobre estas visitas Cfr. F. Salomón, 1976; Cornejo-Osma, 1905: Vol. IV.
5. Política Indiana, Madrid 1972.
6. Konetzke, 1953-1962: Vol. I-III.
7. Rumazo 1948-1950: Vol. I-VIII.
8. "Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1538-1600" y "Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1601-1660": Publicaciones del Archivo Municipal, vol. IX y XXI, Quito 1935 y 1946.
9. Anuario histórico-jurídico ecuatoriano, Guayaquil 1976.
10. Información sobre el "Archivo Nacional de Historia de Quito" ofrecen: Vogel 1965; Freile 1974.
11. Vasco de Escudero (Quito 1977) ofrece un índice, desgraciadamente sumario, de los archivos de la ciudad de Quito.
12. Al respecto: Cfr. Oberem 1971: 17; Bischof 1971: 16; Oberem 1974: 61-62.

BIBLIOGRAFIA

Bischof, Henning

Die spanisch-indianische Auseinandersetzung in der nördlichen Sierra Nevada de Santa Martha (1501 - 1600) Bonner Amerikanistische Studien (BAS), Nr. 1, Bonn 1971.

Boletín del Archivo Nacional de Historia, Nr. 20, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1976.

Burgos, Hugo

Relaciones Interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena en Ecuador. Ph. D. Thesis. University Microfilms International. Ann Arbor, Michigan, USA und London, England, 1975.

Cardoso, Ciro F.

Sobre los Modos de Producción Coloniales en América. En: *Modos de Producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, 40, Córdoba 1973, pp. 135-159.

Castillo Jácome Julio

La Provincia del Chimborazo. Riobamba 1942 (2 tomos).

Cevallos, Pedro Fermín

Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845. Vol. I-VI, Guayaquil, 1886-1887.

Coba Robalino, José M.

Monografía general del Cantón Pillara. Quito, 1929.

Costales Samaniego, Alfredo

Fernando Daquilema el último Guaminga. Lacta Vol. XVI, Quito 1963.

Costales Samaniego, Alfredo y
Peñaherrera de Costales, Piedad

Historia Social del Ecuador. Vol. I, Quito 1964.

Freile, Juan

Guía del Archivo Nacional de Historia. Guayaquil, 1974.

Freile, Juan (Edit.)

Cedulario Morga. Ordenanzas de la Audiencia de Quito. Los dos en *Anuario Histórico-Jurídico Ecuatoriano.* Guayaquil, 1976.

Garcés, Jorge (Edit.)

Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1538-1600. Publicaciones del Archivo Municipal, Vol. IX, Quito, 1935.

Garcés, Jorge (Edit.)

Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1601-1660. Publicaciones del Archivo Municipal, Vol. XXI, Quito, 1946.

González Suárez, Federico

Historia General de la República del Ecuador. Vol. I Quito 1969, Vol. II-III, Quito, 1970.

Guerrero A., Quintero R.

La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: algunos elementos para su análisis. En: *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. I No. 2, Quito, 1977 (Opp. 13-57)

Guerrero Andrés

Los obrajes en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el Estado Colonial. En: *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. I, No. 2. Quito 1977 (pp. 65-89).

Hamerly, Michael T.

Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842. Guayaquil, 1973.

Herrera, Amable

Monografía del Cantón Otavalo. Tipografía Salesiana, Quito 1909.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de

Noticias Secretas de América. Buenos Aires. 1953.

Klumpp, Kathleen

El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica. En: *Cuadernos de Historia y Arqueología*, No. 41, Guayaquil 1974, pp. 99-135.

Konetzke, Richard (Edit.)

Colección de Documentos para la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810. Vol. I-III, Madrid 1953-1962.

Landázuri, Alberto

El régimen laboral indígena en la Real Audiencia de Quito. Madrid, 1959.

Merizalde y Santisteban, Joaquín de

Relación Histórica, Política y Moral de la Ciudad de Cuenca (1765). Quito, 1957.

Moreno Yáñez, Segundo

Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia. BAS 5, Bonn 1976.

Moreno Yáñez, Segundo

Los Caciques Mayores: renacimiento de su concepto en Quito a finales de la Colonia. En: *Antropología Ecuatoriana*, No. 1, Quito, 1978.

Oberem, Udo

Zur Geschichte des lateinamerikanischen Landarbeiters: Concertos und Huasipungueros in Ecuador. In: *Anthropos* 62, St. Augustin 1967, pp. 759-788.

Oberem, Udo

Don Sancho Hacho, ein Cacique Mayor des 16. Jahrhunderts. In: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 14, Köln/Graz, 1967, pp. 199-225.

Oberem, Udo

Los Quijas: Historia de la transcultura de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956) 2 Vol., Madrid 1971.

Oberem, Udo

Die Indianische Gesellschaft der Kolonialzeit. Manuskript. Bonn, 1973.

Oberem, Udo

Ethnohistory und Folkhistory - Ein Beispiel aus Sudamerika. In: *Mittel-*

lungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Vol. CIV. Wien, 1974. pp. 61-67.

Oberem, Udo

Notas y Documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI. Guayaquil, 1976.

Oberem, Udo

Indios libres e indios sujetos a haciendas en la Sierra ecuatoriana a fines de la Colonia. En: *Festschrift für Hermann Trimborn*, St. Augustin, 1976.

Oberem, Udo

Über die Ausbildung von hijos de Caciques im frühkolonialen Quito. Manuskript. Bonn, 1978.

Phelan, John L.

The Kingdom of Quito in the seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire. The University of Wisconsin Press. Madison, 1967.

Pérez, Aquiles R.

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

Riofrío y Peralta, Diego de

Expediente sobre la visita hecha a Las Misiones de la Provincia de Quijos (1747). En: *Archivo General de Indias*, Quito 191, citado por Oberem, U.: *Los Quijos* (1971).

Rumazo, José (Edt.)

Documentos para la Historia de la

Audiencia de Quito. 8 Vol. Madrid 1948-1950.

Salomón, Frank

Don Pedro de Zámbiza, un Varayuj del siglo XVI. (Manuscrito), s.d.

Salomón, Frank

Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1559: La Visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera. Para publicarse en el *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. Quito, 1976.

Sánchez Rangel, Hipólito

Visita del Obispado de Maynas. Años 1808 a 1811. En: *Cornejo-Osma, Arbitraje de límites entre el Perú y el Ecuador. Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el Real Arbitro*. Vol. IV, Madrid, 1905.

Schmitz, Walter

Interethnic Relations in Saraguro (Ecuador) from the point of view of an Anthropology of Communication. In: *Sociologus*. Vol. 27, No. 1. Berlin 1977 (pp. 64-84).

Solórzano y Pereyra, Juan de

Política Indiana. Vol. I-V Biblioteca de Autores Españoles, Vol. CCLII-CCLVI. Madrid 1972.

Stavenhagen, Rodolfo

Las clases sociales en las sociedades agrarias. Siglo XXI. México, 1975.

Tobar Donoso, Julio

Las Instituciones del Período Hispánico, especialmente en la Presidencia de Quito. Quito, 1974.

Vargas, José María

La economía política del Ecuador durante la Colonia. Editorial Universitaria, Quito, 1957.

Vargas, José María

Historia del Ecuador, siglo XVI. Quito 1977.

Vasco de Escudero, Grecia

Los Archivos Quiteños Sección Ecuatoriana del IPGH, Quito 1977.

Velasco, Fernando

La estructura económica de la Real Audiencia de Quito - Notas para su análisis. En: *Ecuador: Pasado y Presente*. Universidad Central del Ecuador, Quito 1976, pp. 61-110.

Villavicencio, Gladys

Relaciones Interétnicas en Otavalo - Ecuador ¿Una nacionalidad india en formación? Instituto Indigenista Interamericano, México, 1973.

Vogel, Christian

Los Archivos Coloniales del Ecuador. Diario "El Comercio" 1, 15, 22, 29 de agosto de 1965. Quito 1965.

Thomas P. Myers*

UN ENTIERRO EN LA HACIENDA "SANTA LUCIA"

—Prov. de Imbabura, Ecuador—

El 6 de Mayo de 1977 tuve oportunidad de investigar el hallazgo casual de un entierro en la Hacienda Santa Lucía a unos 4 Km. al NW de Quichinche, no lejos de Otavalo. El descubrimiento se hizo durante la construcción de un muro en la propiedad del señor René Rodríguez, residente en Otavalo.

El sitio está situado en una llanura amplia, inclinada ligeramente hacia el Este. Según los mapas del Instituto Geográfico Militar, Plancha de Quichinche, fechada en 1942, el sitio está ubicada a los 0° 15' 50" N. y a los 0° 11' 20" al Este de Quito. El mapa indica que el lugar se halla a una altura de unos 2670 m. sobre el nivel del mar. No hay irregularidades notables en el terreno fuera de los muros y canales de regadío de uso actual.

Cuando llegamos al sitio, todas las evidencias del enterramiento habían desaparecido por la construcción del muro que demarcaba la extensión meridional de la Hacienda Santa Lucía. Afortunadamente, el Mayordomo, Germánico Encalada, pudo proporcionarnos los datos básicos sobre el entierro y el ajuar asociado.

Las áreas adyacentes estaban dedicadas al cultivo de maíz. Aunque había algo de maleza, el suelo era bastante visible lo que nos permitió hacer una pequeña recolección de artefactos de superficie.

Se encontraron fragmentos de cerámica, roca basáltica y obsidiana sobre una zona de unos 30.000 m². Los materiales culturales no eran abundantes en ninguna parte aunque se podían reconocer zonas en donde las lascas, especialmente de basalto, eran más abundantes que en otras.

EL HALLAZGO.-

Según los datos que nos proporcionó el mayordomo, el encuentro fue realizado a un metro de profundidad. Consistía éste en un cuerpo humano acompañado de tres vasijas como ajuar funerario. El entierro estaba dispuesto en posición extendida, boca abajo, con las manos juntas sobre la espalda como si hubiesen estado amarradas (fig. 1). Cerca de la cabeza había una vasija doble (fig. 2); a la mano derecha y a la izquierda, dos ollas trípodes (fig. 3-4). No se encontró ninguna otra ofrenda funeraria.

EL AJUAR FUNERARIO

La vasija doble (fig. 2) Está constituida por dos jarros unidos en su parte inferior mediante un tubo y está provista de una asa que describe un arco que une los bordes de las dos vasijas. Su altura máxima es 17,5 cm. y su ancho máximo es 28,5 cm. Presenta un desgrasante de arena fina. Las superficies exteriores están cubiertas con una pintura roja desde el borde hasta la base. Por encima del punto de diámetro máximo, la superficie está bien pulida, pero debajo de este punto hay más espacio entre las huellas de pulimento.

La olla trípode menor (fig. 3) tiene una altura de 19,7 cm. y un diámetro máximo de 13,9 cm. Su exterior está pintado de color marrón fugitivo, que se extiende desde el ángulo interior del borde sobre la superficie exterior, incluyendo la base pero no los soportes del trípode. Esta vasija no manifiesta señales de uso. Como no estaba rota, no se pudo observar el tipo de desgrasante.

La olla Trípode mayor (fig. 4) tiene una

altura de 33,3 cm. y un diámetro máximo de 25,5 cm. La superficie exterior está pintada de color marrón, sin pulir. En la parte exterior del borde invertido hay una banda sin pintar que tiene un espesor variable de aproximadamente 1,5 cm. Sobre esta pintura se encuentra hollín que se extiende desde la parte superior de los soportes del trípode, hasta el punto de su diámetro máximo. Es evidente que esta vasija pasó mucho tiempo en el fuego y es lógico suponer que era usada como una olla de cocinar. Además se encuentra trazas de hollín en la superficie interna. Ya que esta vasija estaba rota, pudimos observar que el espesor máximo de la pared de halla en el punto de su diámetro máximo, (11 mm.) mientras que la base presenta un espesor de 5-6 mm. y en la parte superior del cuerpo alcanza 7-9 mm. de espesor. El borde tiene un espesor de 10 mm.

RECOLECCION SUPERFICIAL EN EL LUGAR.-

La recolección de artefactos descubiertos en la superficie, incluye 68 fragmentos de cerámica y 4 de piedra. Entre la cerámica hay dos clases mayores: la primera parece ser cerámica prehistórica, bastante parecida a la cerámica gruesa de Cochasquí y con el tipo I (Ware I) de Puntachil (Myers, 1976); la segunda es una cerámica vidriada que pertenece a una época posterior a la conquista española.

CERAMICA PREHISPANICA DE SUPERFICIE.-

En términos generales, se puede describir la cerámica prehispánica como una alfarería gruesa con antiplástico de arena volcánica.

Pocas veces su pared llega a alcanzar los 5 mm. de diámetro. Probablemente, la mayoría de las vasijas tuvo una parte pintada o engobada en rojo o marrón pero casi siempre la mayor parte de la vasija queda sin decoración alguna.

Varios de los tiestos, así como la parte inferior de la olla trípode grande, presentan huellas de hollín. En otros, la superficie está tan erosionada por el tiempo que no se puede determinar si fue pintada o no.

BORDES.-

Entre los ocho bordes de cerámica arqueológica rescatados de la superficie, se pueden contar cuatro formas; a lo menos tres de estos fragmentos pertenecen a un cuenco abierto profundo, provisto de borde triangular (fig. 5a-c).

De éstos, solamente uno tiene pintura roja en la parte exterior del borde engrosado. Los otros dos están tan raspados que no se puede averiguar si fueron pintados o no.

Otros tres fragmentos (fig. 5, d-f) probablemente pertenecen a una vasija de tamaño mayor, quizás algún tipo de tinaja. Uno de estos tiene un engobe de color marrón en ambas superficies así como encima del labio.

Uno de los restantes (fig. 5h) pertenece a un cuenco abierto con un engobe rojo pulido en la parte interna. El exterior está ennegrecido por el hollín;

El último borde también pertenece a un cuenco. Aunque es muy pequeño, la forma del borde recuerda los cuencos grandes de cocinar que fueron identificados en Puntachil (Myers, 1976).

Bases.- Entre los materiales arqueológicos de superficie se pueden contar tres fragmentos de patas macizas, probablemente trípodes. También, se encontró una base pedestal con un engobe rojo pulido hacia la parte interior (fig. 6,b). También se halló la pata de una tinaja con base en punta (Fig. 6,a).

Fragmentos decorados.- Apareció un fragmento de cerámica con decoración pintada roja sobre el color de la cerámica natural. El fragmento conserva un grupo de líneas gruesas verticales que se unen con otro grupo de líneas paralelas (fig. 6,c).

Cerámica vidriada.- La segunda clase de cerámica es vidriada. Estos tiestos tienen una pasta más fina que la cerámica arqueológica y no se puede observar en ellos fragmentos de antiplástico. Entre las siete piezas, se puede observar vidriado de color amarillo, blanco, verde y claro; además, los dos bordes tienen decoración de molde en su superficie exterior. Ambos bordes pertenecen a cuencos abiertos.

EL ENTIERRO.-

Como se indicó arriba, según los informes del mayordomo, el entierro estuvo dispuesto en forma extendida, boca abajo. Las manos se hallaban juntas atrás, como si hubieran estado amarradas. En términos generales, los huesos estaban en buen estado de conservación, especialmente el cráneo, del que faltaban solamente unos pocos dientes.

Al parecer, el esqueleto pertenecía a una mujer de edad mediana, quizás de unos 30 hasta 50 años de edad, la que durante su vida había perdido algunas piezas dentales. (Alvéolos ya cerrados).

La mayoría de las piezas existentes están muy desgastadas, debido al tipo de alimentación: maíz molido por piedras. Los pequeños granos de piedra que quedan en la comida actúan como agentes de desgaste de los dientes. La situación es muy parecida a lo que ocurre con la dentadura de los grupos del suroeste de los Estados Unidos donde se usó arenisca consolidada para confeccionar sus piedras de moler.

Las medidas del cráneo (Tabla III), fueron tomadas con instrumentos corrientes y por tal motivo no son muy exactas. No obstante dan una idea general de las características del cráneo (Tabla IV). En términos generales, se puede caracterizar el cráneo de la mujer como mediano, salvo por su cara que es ancha de acuerdo a los Standards de Morel (1964: 25-30).

CONCLUSIONES.-

A pesar de las dificultades, el hallazgo de la Hacienda Santa Lucía, junto a Quilchinche y no lejos de Otavalo, es de importancia arqueológica no solamente porque tenemos datos nuevos sobre la antropología física de las poblaciones antiguas, sino también porque tenemos un conjunto de cerámica asociada con seguridad al entierro. Tales asociaciones son de importancia en el desarrollo de una cronología de la zona porque representan un período de tiempo muy reducido. Por otro lado, las excavaciones estratigráficas en basurales de sitios de vivienda si bien son de gran importancia, pueden éstas corresponder a un período de tiempo bastante largo; por tal motivo necesitamos de ambas para desarrollar una cronología confiable.

Sobre la base de los datos disponibles

hasta el momento es difícil llegar a conclusiones definitivas sobre la edad del entierro de la Hacienda Santa Lucía. Los bordes evertidos de las vasijas trípodes son muy parecidos a los de la cerámica gruesa de Cochasquí (Myers, 1975) y a los del tipo I de Puntachil (Myers, 1976). Las fechas radiocarbónicas de estos sitios caen dentro del período de unos 900 a 1500 años después de Cristo, o sea en el último período de la prehistoria imbabureña.

Este corresponde al período de la construcción de tolvas para fines funerarios y ceremoniales. No es posible precisar más hasta que la cronología cerámica esté más desarrollada.

El tipo de entierro también nos presenta problemas porque los entierros conocidos del último período arqueológico son del tipo tolva con pozo. Pero, ya que hay muchos sitios del último período que no tienen tolvas y relativamente, hay pocas tolvas, nos parece probable que la mayor parte de los pobladores no fue enterrado bajo tolvas. Tal vez este sea el caso presente. Existe otra posibilidad: dado que la Hacienda Santa Lucía se halla en una zona apta para la agricultura, es posible que la tolva sobrepuesta haya sido eliminada hace tiempo, al nivelar el terreno para fines agrícolas.

Tenemos que tomar en cuenta, además que la forma del enterramiento, extendido boca abajo, es muy raro (César Vásquez Fuller, comunicación personal). Los entierros de tolvas con pozo reportados por Jijón (1914) son muy distintos. El de la hacienda Santa Lucía parece dar a entender alguna forma de castigo, al encontrarse atados las manos atrás. No obstante, los familiares no olvidaron colocar un ajuar funerario.

Tenemos así unos pocos datos, pero son muchas más las preguntas que no podemos resolver sin datos adicionales. Esperamos, con todo, que los datos aquí considerados sirvan para desarrollar el estudio de la antropología.

BIBLIOGRAFIA

Jijón y Caamaño, Jacinto

- 1914 *Contribución al estudio de los aborígenes de la Provincia de Imbabura*. Madrid.

Meyers, Albert

- 1975 "La cerámica de Cochasquí". in: *Estudios sobre la arqueología del Ecuador*, editado por Udo Oberem Bonner Amerikanistische Studien 3: 85-114. Bonn.

Myers, Thomas P.

- 1976 "Salvage excavations at Puntachill". Manuscrito en el Instituto Otavaleño de Antropología. (Otavalo, Ecuador).

NOTA:

El texto en español fue corregido por Horacio Larrain Barros, investigador del IOA. Los dibujos son obra de Hernán Román G., dibujante del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA). El autor agradece a ambos la colaboración prestada.

TABLA 1: MEDIDAS DEL AJUAR FUNERARIO

	Diámetro de la Boca	Altura	Diámetro Máximo del cuerpo	Altura del Cuello (borde)
Vasija doble:				
— Parte A	7.5 cm.	15.2 cm.	14.5 cm.	2.6 cm.
— Parte B	7.0 "	14.9 "	14.8 "	2.6 "
Vasija				
Trípode menor	10.0 "	19.7 "	13.9 "	1.4 "
Vasija				
Trípode mayor	16.2 "	33.3 "	25.5 "	3.0 "

TABLA II : RECOLECCION DE LA SUPERFICIE
CERAMICA PREHISPANICA

Simple	31	(Fragmentos no diagnósticos)
Pintura roja	15	
Rojo sobre color natural	1	
Bordes simples	6	
Bordes con pintura roja	3	
Base pedestal con pintura roja pulida hacia adentro	1	
Fragmentos de patas	3	
Base en punta	1	

CERAMICA ESPAÑOLA VIDRIADA

Simple	5
Bordes	2

PIEDRA

Lascas de obsidiana	1
Fragmentos de basalto	3

<u>TOTAL</u>	<u>72</u>
--------------	-----------

TABLA III : MEDIDAS DEL CRANEO

Longitud	18.6 cm.
Ancho transversal máximo	14.8 "
Altura	13.1 "
Altura de la cara	11.45 "
Ancho bicigomático	13.9 "
Altura facial superior	7.0 "
Altura orbitaria	3.65 "
Ancho orbitario	4.65 "
Ancho de la nariz	2.61 "
Longitud de la nariz	3.10 "

TABLA IV : INDICES DEL CRANEO

Índice cefálico	79.6 cm. (Mesocefálico)
Índice nasal	84.3 " (mesorrino)
Índice orbitario	78.5 " (mesoconco)
Índice transversal cigomático	93.9 " (cara ancha)
Índice facial superior	50.4 " (mediana)
Índice facial total	82.5 " (ancha)

INDICE DE FIGURAS :

- 1.— Croquis del entierro de la Hacienda Santa Lucía
- 2.— Vasija doble del entierro
- 3.— Olla trípode menor del entierro
- 4.— Olla trípode mayor del entierro
- 5.— Colección superficial: *a-c*, cuencos abiertos con borde triangular abierto; *h*, cuenco de cocina.
- 6.— Colección superficial: *a*, base pedestal; *b*, base en punta; *c*, fragmento pintado

FIG. 1

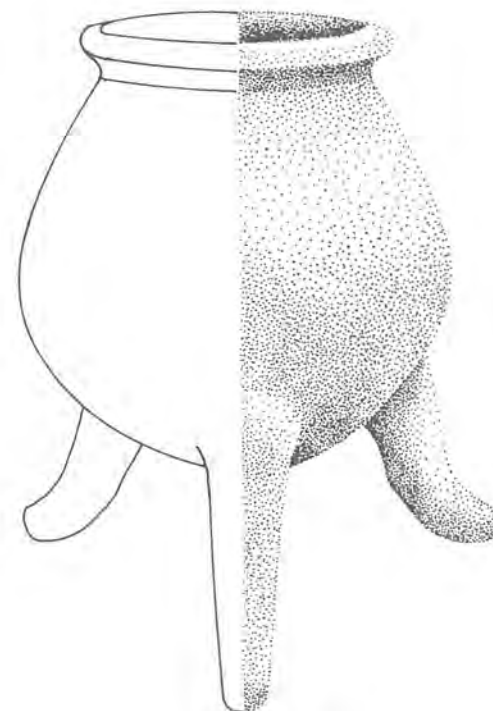
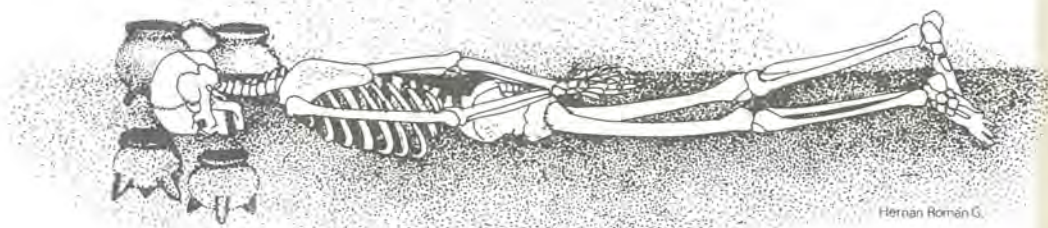


FIG. 3

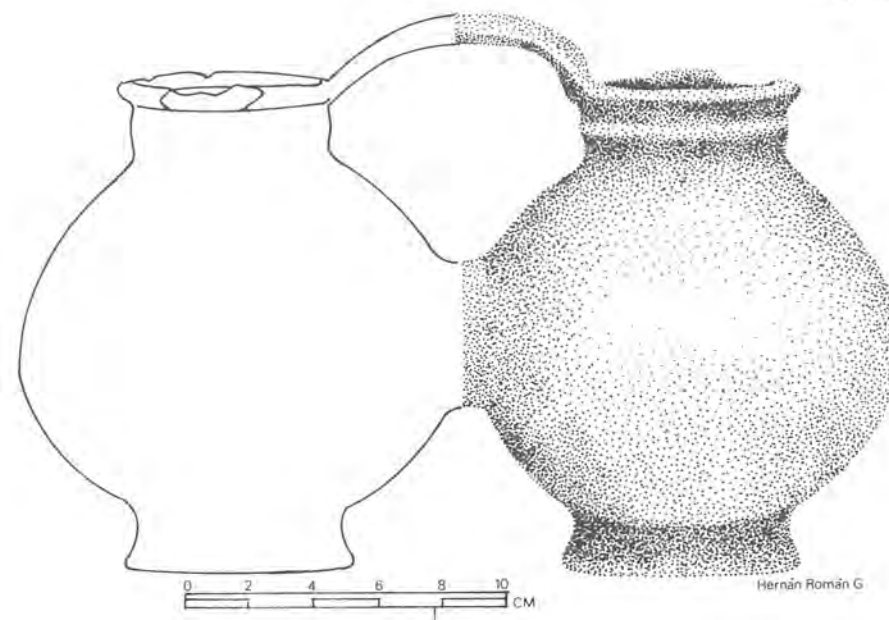
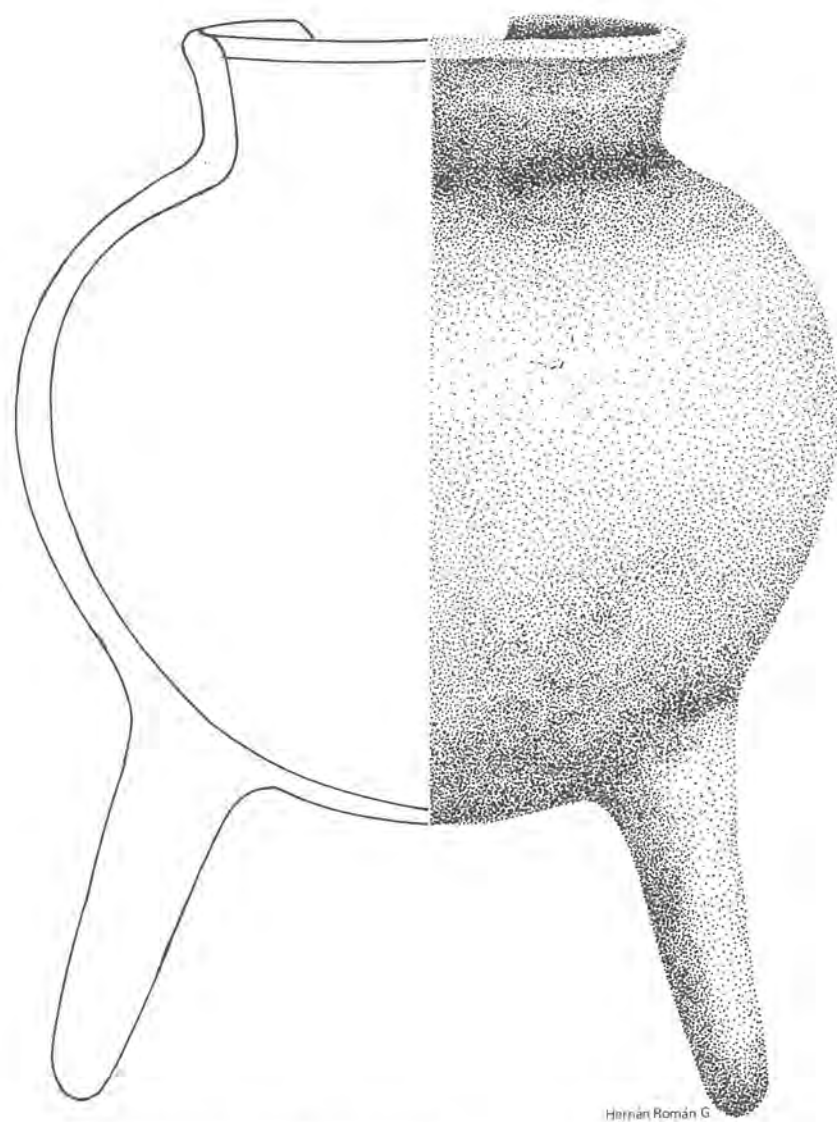


FIG. 2

FIG. 4



0 2 4 6 8 10 CM

FIG. 5

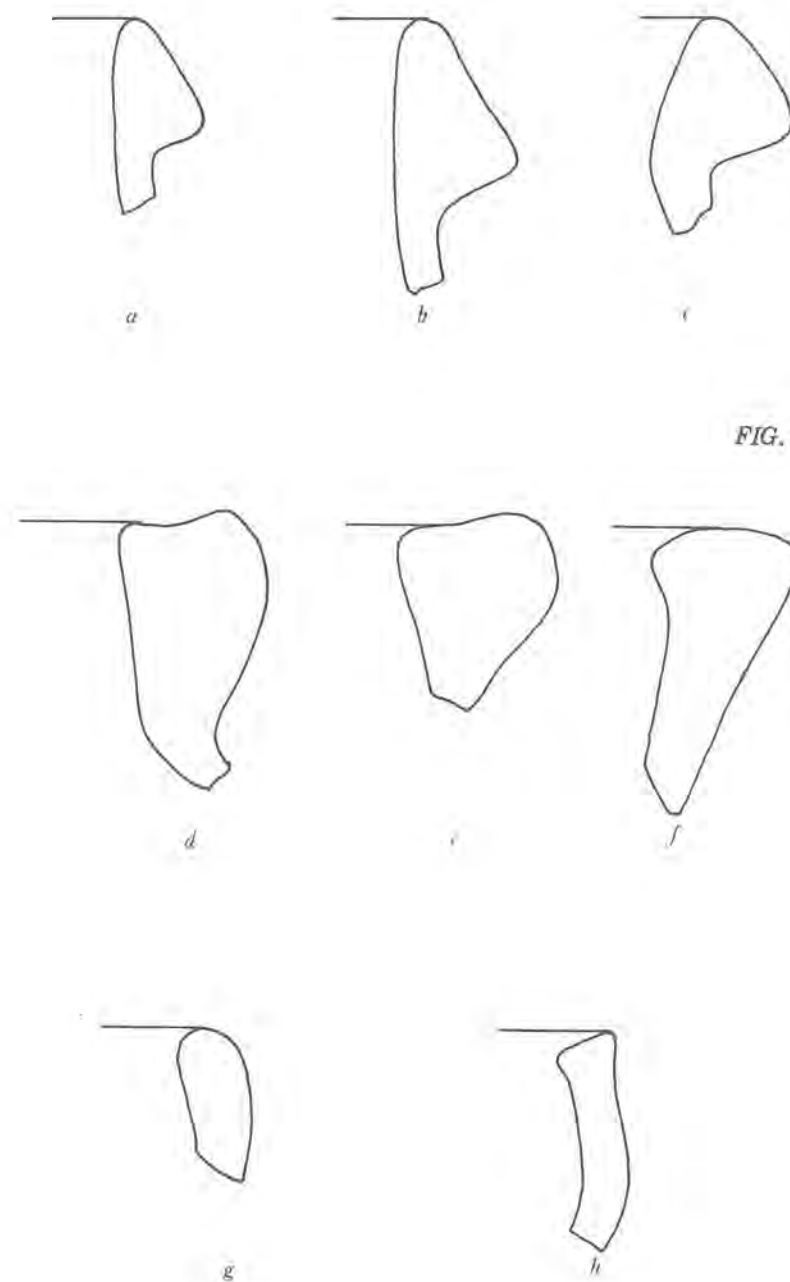
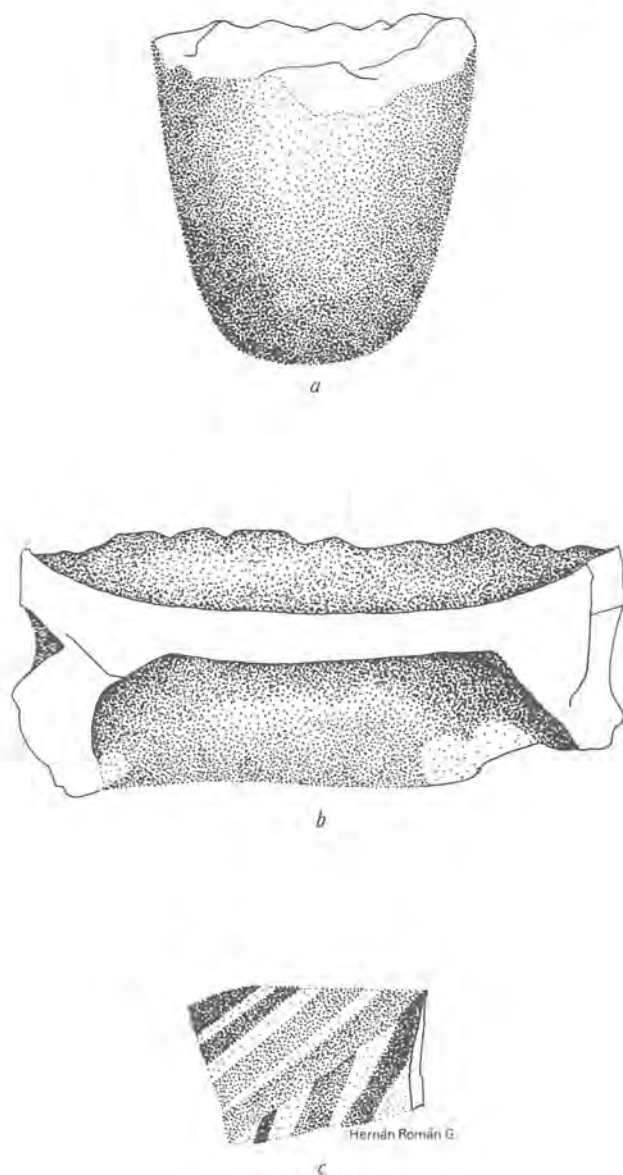


FIG. 6



ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN - PROBLEMA

La defensa, conservación y revalorización del patrimonio cultural andino, así como la obligación de coordinar estudios e investigaciones antropológicas que además de realizarse en el plano académico también constituyen elementos básicos del proceso de cambio, con base en un conocimiento real de las vivencias sociales, todo ello justifica la creación de un organismo que sirva de enlace a las acciones que realizan los especialistas e instituciones del área.

Resulta entonces imperioso sentar las bases para una antropología acorde con la idiosincrasia y la realidad socio-cultural de los pueblos del Área Andina.

Los antropólogos de los países andinos están capacitados para aportar conocimientos destinados a promover la integración, el fortalecimiento y la revaluación de las culturas de sus pueblos.

En consecuencia es necesario realizar una labor conjunta con perspectiva regional que permita superar los problemas implícitos que conlleva la presencia de modelos que no corresponden a la realidad socio-cultural y por tanto a las necesidades y expectativas de los grupos humanos de los países del Convenio.

JUSTIFICACIÓN DEL PROYECTO

El proyecto se justifica de conformidad con los objetivos específicos del Convenio "Andrés Bello", que constan en el artículo tercero.

"Preservar la identidad cultural de nuestros pueblos en el marco del patrimonio común

— DOCUMENTOS —

PROYECTO DEL INSTITUTO
ANDINO DE ANTROPOLOGÍA DEL
CONVENIO "ANDRÉS BELLO"

Ministerio de Educación y Cultura
de Bolivia — Instituto Nacional de
Antropología

latinoamericano;

— Intensificar la mutua comunicación de los bienes de la cultura entre los mismos”.

La Resolución No. 01/76 REMECAB establece la conveniencia de coordinar y estructurar mecanismos adecuados que tiendan a la defensa, conservación, revalorización de los patrimonios culturales de los pueblos, así como el establecimiento de una política en Ciencia y Tecnología que contemple medios que faciliten aprovechar las investigaciones científicas para buscar una consolidación armónica de los países del Area Andina.

OBJETIVOS :

1. Servir de enlace entre los organismos e instituciones nacionales que realizan actividades en el campo de la antropología, con el fin de aportar y difundir conocimientos destinados a promover la integración armónica de los países del Area Andina, acorde con la idiosincrasia y la realidad socio - cultural de nuestros pueblos.
2. Promover estudios e investigaciones nacionales y multinacionales entre los Países del Area Andina.
3. Crear un Centro de Documentación e Información de Antropología y disciplinas afines.
4. Establecer relaciones y acuerdos con Centros de Post Grado y Especialización en Antropología, con el fin de aprovechar las Infraestructuras, experiencias e investigaciones de dichos centros.

5. Fomentar el intercambio de profesores, investigadores y estudiantes para que participen en estudios y proyectos de investigación y en los cursos de pregrado en el Area Andina.

6. Auspiciar la creación de un fondo editorial para publicar los trabajos de investigación y estudios realizados en el Area Andina y editar la revista del Instituto Andino de Antropología.

7. Coordinar la promulgación y eficaz ejecución de acciones que controlen la investigación antropológica de los extranjeros en los países signatarios del Convenio, a fin de que tales investigaciones se orienten hacia los problemas prioritarios, contribuyan efectivamente a la solución de los mismos y garanticen el derecho de cada nación sobre el resultado de ellas.

8. Realizar las acciones necesarias, de común acuerdo con los países signatarios del Convenio "Andrés Bello" para remplazar con científicos nacionales, en el menor tiempo posible, todas aquellas instituciones de origen extranjero que actúan en los procesos de aculturación de los grupos indígenas de los países de la región.

9. Coordinar acciones a fin de establecer mecanismos adecuados que permitan la defensa, conservación y revalorización del patrimonio cultural en los países del Area Andina.

OBJETIVOS: Metas cuantitativas y cualitativas.

OBJETIVO No. 1

Desde enero de 1979 se iniciarán las acciones de coordinación con los organismos e Instituciones Nacionales que realizan actividades en el campo de la Antropología.

ACCIONES

1. Remitir un boletín informativo sobre las actividades que realizan en el Area Andina en el campo de la Antropología.
2. Auspiciar reuniones anuales de carácter técnico entre antropólogos de los países del Convenio.

OBJETIVO No. 2

ACCIONES

1. Seleccionar las zonas de investigación para trabajos conjuntos durante el bienio 1978 - 1979.
2. Seleccionar los aspectos que son de interés para realizar investigaciones conjuntas durante el bienio 1979 - 1980.
3. Recibir en 1979 los proyectos propuestos por cada país para el apoyo del Instituto Andino de Antropología.

OBJETIVO No. 3

ACCIONES

1. Implementación de la Infraestructura física del Centro de Documentación e Información, teniendo como meta total el 30 de diciembre de 1980.
2. Programación del Sistema que se utilizará en el Centro: (1o. de enero de 1979 - 30

de julio de 1979).

3. Solicitud y Recepción de Publicaciones, copias, fichas y Documentación que se conservarán en el Centro (a partir de octubre de 1979).

4. Iniciación de servicio del Centro (a partir del 1o. de enero de 1980).

OBJETIVO No. 4

ACCIONES

1. Recoger la información sobre los centros del Area Andina que ofrecen estudios de Postgrado y especialización en Antropología (al 1o. de enero de 1979 al 15 de julio de 1979).
2. Celebrar acuerdos con los Centros que ofrecen estudios de Postgrado y Especialización (a partir de enero de 1980).

OBJETIVO No. 5

ACCIONES

1. Esta actividad debería comenzar en 1980, una vez establecidas las bases del Instituto y establecidos los contactos entre éste y las Universidades, y otro de Investigación del área.
2. Para llevar a buen fin este objetivo se planificará en 1979, dónde, cuándo y en qué estudios, investigaciones y cursos de pre-grado que se realicen en los países los del área; podrán participar de modo conjunto tanto profesores, como investigadores y estudiantes de todos y cada uno de los países andinos.

OBJETIVO No. 6

ACCIONES

1. Creación del Fondo Editorial, para lo cual se iniciarán las gestiones correspondientes a partir de Enero de 1979.
2. Editar la Revista Semestral del IAA, a partir de Enero de 1979.
3. Editar el Boletín Informativo del IAA con carácter mensual a partir de Enero de 1979.
4. Editar el Boletín Bibliográfico del IAA a partir de Abril de 1979, con carácter trimestral. (Ver cronograma anexo).

OBJETIVO No. 7

ACCIONES

1. Recoger la información sobre las diferentes regulaciones de cada país al respecto, del 1o. de Enero de 1979.
2. Recoger información sobre las diferentes misiones extranjeras de investigación antropológica y arqueológica que se encuentran operando en la región, Enero a Abril de 1979.
3. Recoger información evaluativa de cada país sobre los individuos o grupos científicos extranjeros que han operado en la región, junto con la recomendación de si es aconsejable o no que los países les otorguen nuevos permisos de investigación, de Enero a Abril de 1979.

OBJETIVO No. 8

ACCIONES

1. Realizar un censo de instituciones u organizaciones extranjeras que operan en los países del Area Andina, con especificación de sus objetivos y recursos; de enero de 1979 a julio de 1979 (fecha de recepción).
2. Elaboración por parte de los organismos nacionales de un proyecto basado en el análisis de la información obtenida previamente.

OBJETIVO No. 9

ACCIONES

1. Realizar un registro de las legislaciones relativas a la protección del patrimonio cultural existentes en cada uno de los países signatarios; de Enero de 1979 a Diciembre de 1979.
2. Elaboración por parte de las subsecciones nacionales de un proyecto basado en el análisis de la información recabada previamente, Enero de 1980.
3. Reunión del Consejo Técnico para planificar e implementar acciones y/o acuerdos pertinentes, Enero 1980.

ESTRUCTURA DEL INSTITUTO ANDINO DE ANTROPOLOGIA

Nivel Directivo

Consejo Directivo :

Organismo de máxima autoridad del Instituto Andino de Antropología. Estará integra-

do por los representantes de cada uno de los países del Convenio, designados por los respectivos gobiernos.

El Director Ejecutivo del Instituto Andino de Antropología, será el Secretario de este organismo.

Los deberes y atribuciones del Consejo Directivo serán :

1. Elaborar y reformar el Estatuto Orgánico del Instituto, su propio Reglamento y las otras normas que requiera el funcionamiento de la Institución, que serán sometidas a consideración de la REMECAB.
2. Aprobar el presupuesto del IAA en base de la proforma presentada por el Director Ejecutivo.
3. Designar al Director Ejecutivo, así como a los Directores de Departamentos en base a una terna propuesta por el Director Ejecutivo.
4. Aprobar los programas de actividades del IAA, sometidos a su consideración por el Consejo Técnico; los cuales serán sometidos a consideración de la REMECAB.
5. Recibir los informes anuales del Director Ejecutivo.
6. Los demás deberes y atribuciones contemplados en el Estatuto Orgánico y Reglamentos.

Nivel Técnico.

a. Consejo Técnico

Funciones

1. Establecer las normas de enlace para coor-

dinar la acción de los Organismos e instituciones nacionales.

2. Reglamentar la creación del Centro de Información y Documentación Andina; la misma que será sometida a consideración de la REMECAB.

3. Elaborar sus proyectos de investigación y evaluarlos, aprobar y supervisar aquellos que sean sometidos a su consideración.

4. Reglamentar la creación del Fondo Editorial, la misma que será sometida a consideración de la REMECAB.

5. Ejercer las funciones de Consejo Editorial del Instituto Andino de Antropología.

- b.- Estará integrado por los Directores de los Institutos Nacionales de Antropología de cada país donde los hubiere, o por los delegados oficiales de los países del Area Andina. Será el organismo técnico, planificador y consultivo del IAA. El Director Ejecutivo del IAA será el Secretario de este organismo.

Nivel de Ejecución.

a) Consejo Ejecutivo :

Funciones :

1. Dirigir y ejecutar las actividades del IAA.
2. Ejecutar las decisiones del Consejo Directivo.
3. Implementar las recomendaciones del Consejo Técnico.
4. Representar al IAA del Convenio Andino

Bello.

5. Las demás funciones inherentes a su cargo contempladas en el Estatuto y los Reglamentos.

En conformidad con el texto arriba expuesto, los delegados oficiales a la Reunión Preparatoria del Instituto Andino de Antropología del Convenio "Andrés Bello" firman el

presente documento que es dado en la ciudad de La Paz a los veintinueve días del mes de Septiembre de mil novecientos setenta y siete años.

f) Beatriz Rossells M., Delegado BOLIVIA.- f) Alvaro Soto H., Delegado COLOMBIA.-
f) Isidora Vasquez de Acuña, Delegado CHILE.-
f) Plutarco Cisneros, Delegado ECUADOR.- f) Hugo Ludeña R., Delegado PERU.- f) Alberta Zucchi, Delegado VENEZUELA.