

SARANCA

14



IOA INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

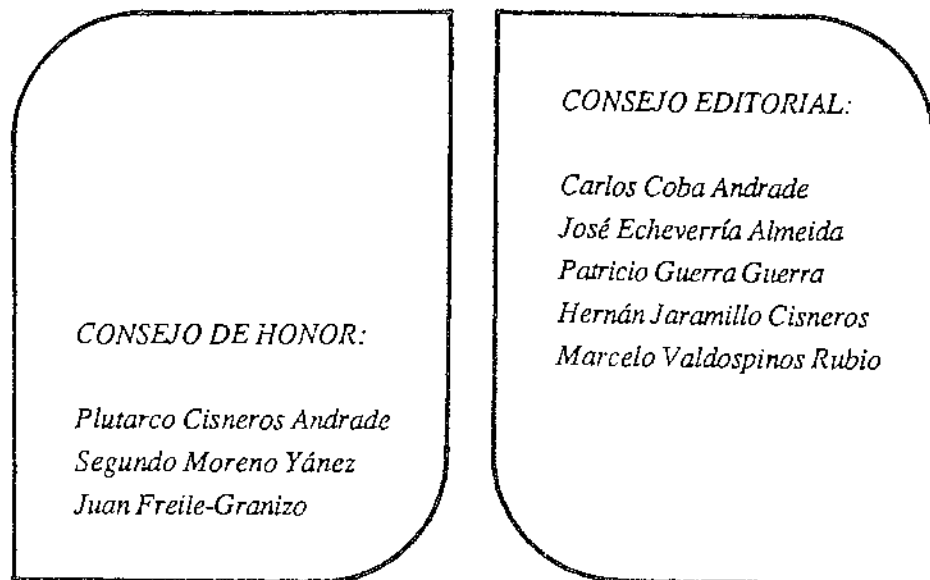
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES OTAVALO-ECUADOR

SARANCE

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Nº 14
Año 14

Agosto de 1990



MARCELO VALDOSPINOS RUBIO,
Presidente

Edwin Narváez R., Director General

José Echeverría Almeida COORDINADOR

© Instituto Otavaleño de Antropología 1990

Carátula e Ilustración: Jorge Villarruel N.

CONTENIDO

	Pág
Presentación	9
Métodos de investigación en antropología cultural aplizada.	Horacio Larraín Barros 11
Técnicas textiles artesanales en Imbabura	Hernán Jaramillo Cisneros 21
La vivienda prehispánica en los Andes Septentrionales del Ecuador.	José Echeverría Almeida 41
Los estereotipos etno-socio-psicológicos y su papel en las relaciones interétnicas en el área Otavalo-Cotacachi.	Yuri A. Zubritski 73
Acerca de las razones del triunfo de la empresa de la misión protestante en América Latina.	Elisabeth Rohr 93
De la selva al valle: la preparación del yagé	Horacio Guerrero García 121
Indumentaria indígena de Otavalo	Hernán Jaramillo Cisneros 127

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

Dirección; Casilla Postal 14-78.
Otavalo - Ecuador

PRESENTACION

Pese a la crisis económica y a la incompreensión de parte de algunos sectores de la población, el IOA, Centro Regional de investigación, continúa realizando un silencioso, constante y fructuoso estudio de los múltiples problemas que atañe al hombre ecuatoriano. Notables antropólogos e investigadores nacionales y extranjeros se han sumado en esta tarea, tratando de conjugar la realidad pretérita con la actual para un convivir más humano.

El IOA no es una entidad ejecutora del desarrollo de la comunidad, pero los resultados de sus investigaciones pueden y deben ser aprovechados por las personas e instituciones encargadas de tomar decisiones públicas.

Por ejemplo, los trabajos pioneros efectuados por el IOA en la sierra, respecto a estudios de aereofotointerpretación para la localización de evidencias arqueológicas de montículos artificiales o tolas, fortalezas o pucarás, plantas circulares de vivienda o bohíos, etc. (Cfr. Plaza 1977a; 1977b; 1981) más los de la ORSTOM, MAG y Banco Central (Cfr. Gondard y López 1983) constituyen el punto de partida para el desarrollo de temas específicos de investigación arqueológica, a corto, mediano y largo plazo; y, sobre todo, facilitan la realización del inventario del patrimonio arqueológico, a fin de adoptar los mecanismos más idóneos para su conservación y valorización. Sin embargo, poco o nada se hace al respecto. Justificamos siempre nuestra desidia aludiendo déficit económico, escasez de recursos humanos calificados, etc., pero, en el fondo lo que hay es insuficiencia de ideas y de decisión; para mucha gente, estas cosas importan muy poco.

Sobre la problemática socio-económica y técnica de la artesanía, especialmente de Imbabura, se ha discutido hasta el cansancio (Jaramillo

1981 a 1989). En la práctica, poco se hace en beneficio del verdadero artesano, por rescatar y valorar determinadas artesanías tradicionales en peligro de extinción, por orientar el comercio, por ecuatorianizar la producción. La artesanía nacional se ha adulterado tanto, principalmente en lo que a tejidos se refiere, que por "salvar" el mercado se ha menoscabado la tradición y se ha expropiado al pueblo ecuatoriano de su memoria histórica.

Y qué decir, del esfuerzo orientado a lograr una convivencia armónica entre los diferentes grupos humanos que conforman nuestra sociedad. La voluntad por destruir un racismo solapado o/y un etnocentrismo de *souvenir*. Los estereotipos etno-socio-psicológicos que nos cuesta suprimir. Y, para colmo de males, las sectas religiosas que han invadido Latinoamérica pretenden salvarnos como los misioneros que vinieron hace 500 años. En la práctica "...están destruyendo todo lo que nuestros padres nos han enseñado, ya que nos hacen avergonzar de nuestra propia cultura...porque ellos envenenan la sangre de nuestros hijos y hermanos." "El antagonismo existente entre clases y razas es eliminado por completo y la solución de los conflictos terrenales se proyecta en el más allá", el obispo

Cuán distinta sería nuestra realidad, si no eludiéramos la lección y las enseñanzas de la historia.

José Echeverría A.

Horacio Larrain Barros

(Director Científico de Investigaciones del IOA-1977)

METODOS DE INVESTIGACION EN ANTHROPOLOGIA CULTURAL APLICADA

1. Antecedentes Generales

1.1. El objetivo de esta conferencia es ofrecer algunas ideas acerca del modo como un equipo de investigación, dirigido por un antropólogo cultural, enfoca una investigación. Como veremos, el tema rebasa el texto señalado para esta Conferencia, por cuanto el estudio necesita una investigación en el área de la ecología, de la geografía regional, de la climatología, de la biogeografía, de la demografía, a la vez que necesita los aportes de la arqueología regional y de la etnohistoria y etnografía local.

1.2. Partimos de la base, de que la naturaleza constituye un sistema bien estructurado de elementos que la for-

man. Desde el punto de vista físico, el **habitat**, o sea el lugar escogido por una comunidad, una tribu, o un señorío indígena de la antigüedad, o un pueblo del presente, está conformado fundamentalmente por las **geofomas** (o formas del paisaje: orografía, topografía, geomorfología y su base en la geología estructural y local), las **hidroformas** (red hidrográfica que como una malla, diseca el paisaje, forma los acuíferos tanto superficiales como subterráneos, conforma los cuerpos de agua (lagunas, lagos), y drema las regiones hacia ríos mayores que conducen, finalmente, al océano, y las **climoformas** (variables que constituyen el clima, tanto regional o 'macroclima' como local 'microclima'). Geofomas, hidroformas y climoformas, determinan la presencia y estructuración física del paisaje (Landscape) sin vida. A esto debemos agregar las **bioformas** constituidas por la flora, y la fauna.

1.3. Flora y fauna, conforman el **biome** que se asiente en un paisaje físico determinado, se adapta a sus exigencias, y lo va transformando en un paisaje vivo, dinámico. Dentro de esta fauna, podemos considerar al hombre, en este caso, como un agente más del **biome**, un organismo, que, al igual que plantas y animales, constituye asociaciones.

1.4. Pero a diferencia de las asociaciones vegetales y animales que estudia, respectivamente la ecología vegetal y animal, las asociaciones humanas,

además de ser formas dependientes, en muchas formas y sentidos, del habitat o medio, son agentes transformadores del paisaje. El hombre transforma el paisaje en el que le toca (o donde eligió) vivir, para adaptarlo a sus necesidades básicas.

1.5. Se produce aquí una **interrelación hombre-paisaje** que ni se explica y soluciona mediante un determinismo ambiental (que procura explicar al hombre y a su actividad, como resultado de una presión y exigencia del medio), ni tampoco mediante un posibilismo (que da excesivo relieve a la libertad humana frente a los condicionamientos del medio). Diversos estudios que se han preocupado de este tipo de interacción, indican que tenemos que hablar de una **interacción hombre-ambiente**, sin pretender buscar prioridades en el campo de influencia. Existe una mutua dependencia, una mutua transformación, en el fondo, una verdadera simbiosis, fruto de la cual es la adaptación humana al medio concreto.

1.6. Esta interrelación hombre-paisaje, será de muy diferente grado según el tipo de comunidad humana de que se trate. Las asociaciones o comunidades humanas, pueden dividirse, **grosso modo** en comunidades simples y comunidades complejas. Esta simplicidad o complejidad, dependen del grado de cultura o civilización alcanzada, y está condicionada en gran medida, como lo han demostrado Carneiro y Ste-

venson (para América y África, respectivamente) por el crecimiento demográfico alcanzado por el grupo.

Así, en las comunidades o grupos de una economía de caza y recolección (economía de subsistencia) los grupos poseen una tecnología solo apta para coger los elementos básicos para su subsistencia, pero no llegan a modificar el paisaje. Estas comunidades, suelen vivir en equilibrio ecológico notable con el medio. Con el surgimiento de la agricultura, viene una modificación del paisaje (preparación de campos de cultivo, aducción de agua, necesidad de enriquecer los suelos etc.) y, para ello, se hace indispensable una transformación paulatina de la tecnología para realizarlo. El incremento del excedente de producción hace que la economía, inicialmente también de subsistencia en el plano agrícola, vaya transformándose en una economía que da excedentes. Este proceso, que ha sido llamado por Gordon Childe la **revolución neolítica**, trae consigo un rápido incremento de la población, la creación de las primeras urbes, y, con ella, el nacimiento de las formas elevadas de civilización (escritura, calendario, urbanismo, estratigrafía social, control político y social, ciencias basadas en la observación, jerarquía religiosa y culto desarrollado, expansión política, militarismo etc.). Y aquí ya estamos en una sociedad compleja que, con el advenimiento de la revolución industrial, aceleró el proceso de concentración urbana, diferenciación social y conflictos sociales.

2. El objetivo de la antropología cultural.

2.1. Ya hemos insinuado que la antropología cultural quiere estudiar a la comunidad humana en todo lo que esta tiene de 'cultura', esto es, de supra-biológico, o como decía White, de **super-orgánico**. La 'cultura', pues, es todo lo que el hombre como comunidad elabora en forma de **patrones de conducta social**, por sobre lo ofrecido físicamente por su medio o **habitat** o, dicho en otros términos, es la 'respuesta' que la comunidad encuentra a los desafíos impuestos por el medio.

2.2. De aquí se sigue, que la verdadera antropología cultural, debe ser ecología cultural, tomando muy en cuenta, a cada paso, dos polos de estudio: a) el impacto que el medio (silvestre o ya transformado) realiza sobre la comunidad humana, y b) el impacto que la comunidad, está ejerciendo sobre el medio físico o biótico no humano.

2.3. Tomamos aquí 'antropología cultural' en su sentido amplio: estudios de los patrones de conducta o de respuesta, tanto en el plano social (relaciones sociales) como en el plano cultural (elementos materiales y espirituales de la cultura). Creo perfectamente inútil, e incluso dañino para el verdadero análisis antropológico, diferenciar entre ambos aspectos (social y cultural), dicotomía que nos lleva aún más lejos de la realidad, que es siempre totalizadora.

2.4. Aunque lo 'cultural' sea **super-orgánico** en el sentido de Kroeber y White, no es, por eso, -tégase bien en cuenta- **a-orgánico**. Es decir, la cultura no es una pintura que se aplica a un objeto de cerámica, no modificando en absoluto estructura, forma y disposición interna, sino es como un árbol o un planta que a) no puede vivir sino en ese medio; b) que modifica el medio en que vive; c) que recibe el aporte del medio.

2.5. En este enfoque ecológico de la antropología, ciencias como la geología, geomorfología, edafología, geografía física y regional, a igual que la botánica, zoología (paleobotánica, paleozoología), palinología (estudio del polen), adquieren una importancia decisiva.

3. Las coordenadas básicas en la investigación antropológica-cultural

3.1. Cuando Gordon Childe, el gran arqueólogo británico, estudia los rasgos en una cultura arqueológica, señala tres elementos básicos para su estudio, que llama **coordenadas** es decir, son las líneas maestras que 'sitúan' ese rasgo o esa 'cultura arqueológica'. Estas son las coordenadas cronológicas (para situar en el tiempo y saber cuándo fue hecho); la coordenada funcional (para saber para qué servía o para qué fue hecho en la comunidad) y la coordenada corológica: (que nos muestra en qué contexto o asociación se encuentra, es decir, entre qué otros elementos culturales se encuentra de ordinario). A estas tres coordenadas, hay que agregar una cuar-

ta, imprescindible en esta visión ecológica: la **coordenada ecológica** que consiste en saber cuál es la relación íntima con el ambiente físico-biótico, con el cual se encuentra -como elemento de un sistema más amplio, en interrelación constante.

3.2. Estudiar una comunidad viva, un grupo indígena, no es muy diferente que estudiar una 'cultura' en el sentido de un 'pueblo arqueológico que presenta un sistema de vida peculiar y propio, diferenciable del de otros grupos vecinos o lejanos. Al hallarnos ante una comunidad: Peguche, Agato, San Pablo, Cotacachi, el antropólogo cultural situado en la perspectiva que he señalado, debe preguntarse varias cosas:

a) en qué medio físico ambiental vive la comunidad. Es la coordenada ecológica, a la que me refería;

b) cuál ha sido la 'historia' de esa comunidad, o dicho en otros términos, como se ha ido adaptando, a través del tiempo, a vivir en ese lugar. Es la coordenada cronológica que hace comprender las raíces de cada comunidad, así como sus expresiones, a través del tiempo.

c) cómo se estructura, vive su vida, se constituye en comunidad. Es la coordenada funcional. Nos enseña ver por qué es una comunidad (y no varias); por qué se diferencia de otras; por qué es capaz de funcionar o actuar como comunidad, en qué sentido lo es plenamente,

o no lo es. Cuáles son las instituciones, nexos, elementos integrados que posee (es un elemento típicamente de análisis social, pero no sociológico).

d) en qué contexto cultural vive: es decir, qué elementos constituyen esa comunidad, cuáles son sus rasgos culturales, cómo se relacionan éstos entre sí, qué grandes sub-sistemas conforman esa 'cultura', en lo religioso, artístico, social, económico, político, tecnológico. Es la coordenada corológica, que hemos citado. Ella describe la conexión que existe entre los rasgos, tomados aisladamente, en una cultura. Es la que describe de qué manera se engranan las diversas piezas del reloj, para que funcione como reloj. Es la que describe cómo se asocian los rasgos entre sí, su jerarquía interna.

3.3. Es evidente que el investigador podría tomar tan solo una de dichas coordenadas: v. gr. la cronológica, y describirnos diacrónicamente, a través del tiempo, la vida de dicha comunidad. Es un estudio etnohistórico o etnogeográfico, según el acento se ponga en los grandes procesos de cambio operados en la comunidad, o en la forma como el paisaje se fue modificando, enriqueciendo o empobreciendo, en el transcurso de la vida de dicha comunidad y por efecto de ella. También se puede hacer un estudio descriptivo de una comunidad ver el estudio de Peguche de la Dra. Parsons. Y, en este caso, prácticamente se tomaría la coordenada corológica. Puede otro estudio, analizar solamente

la estructura de una determinada sociedad, en el día de hoy; y entonces se estaría aplicando solo la coordenada funcional.

3.4. Muchos estudios han sido realizados en esta perspectiva. Casi diríamos, la gran mayoría de ellos.

3.5. Si bien es cierto que tales estudios suelen estar precedidos por uno o dos capítulos dedicados a analizar el medio ambiental, y, no pocas veces, se incluye un capítulo sobre la historia del grupo en estudio, de hecho el grueso de la investigación se centra en el análisis de una sola coordenada.

3.6. La razón de esta unilateralidad de tales estudios antropológicos, ha de buscarse, ante todo, a) en la dificultad de realizar un estudio integral de una realidad cultural, bajo el prisma de las cuatro coordenadas; y b) en la novedad del enfoque ecológico, que ha señalado la importancia señera de ecosistema en la selección de cualquier sistema biótico, sea florístico, faunístico o humano. Este interés por lo ecológico -muchas veces, solo en forma negativa, estudiado desde el ángulo del desequilibrio ecológico ('pollution' o 'contaminación ambiental') ha hecho comprender el porqué del hombre, la planta o el animal, tienen que llegar a formas concretas de 'coexistencia pacífica' o 'equilibrio biológico', si se quiere llegar a formar un paisaje geográfico y cultural plenamente 'humano'; es decir, apto para que la humanidad viva mejor y más plenamente en conso-

nancia con la naturaleza que le nutre, y con los demás hombres. El reciente interés en lo ecológico, ha dejado, en muchos estudios más antiguos, este aspecto bastante de lado. b) Hay, con todo, una tercera razón, que considero importante en esta postergación del enfoque global: los estudios antropológicos, muchas veces, han pecado de deshumanización. Me explico. En la perspectiva global que estamos preconizando aquí, el estudio de una comunidad humana, para que pueda realmente aportar una respuesta acerca del cómo y del porqué, y para poder dar alguna luz acerca del cómo será el futuro de dicha población, tiene que tratar de tomar en consideración las cuatro coordenadas que hemos nombrado. Por más profunda, analítica y minuciosa que sea la descripción de una comunidad, si desconoce el impacto de de su 'historia' local, si no toma en cuenta su raíz histórica, tendrá que ser, necesariamente, manca y coja.

Esa deshumanización -tanto más pecaminosa en nosotros antropólogos que nos preciamos de estudiar al 'hombre' total- es también producto de la premura con que se realizan muchos estudios, hechos únicamente para presentar una Tesis de Maestría, de Licenciatura o de Doctorado, sin ninguna vinculación (o escasa) con el devenir histórico, geográfico, social o cultural, de la comunidad en cuestión. Tales estudios, muchas veces, incompletos o espacialmente demasiados limitados, puesto

que, en ocasiones, ocultan más que poner de relieve, los problemas reales de una comunidad, frente a su supervivencia futura como tal.

3.7 Abocarse a un estudio integral que reúna en sí las cuatro coordenadas básicas que hemos señalado, supone a) contar con un personal plenamente convencido de la bondad de este enfoque, y de su necesidad; y b) elaborar un programa de trabajo interdisciplinario en el que estén plenamente especificados los objetivos aludidos, las metas a corto y largo plazo, la metodología a seguir así como los mecanismos para lograrlo.

3.8. Es evidente que un individuo aislado, un investigador, por más que reúna condiciones personales eximias, jamás podría estar en condiciones de afrontar solo, un desafío de esta naturaleza; estudiar a un grupo de comunidades humanas, en el tiempo y en el espacio, integrando las coordenadas fundamentales, hemos enunciado para obtener una respuesta no sólo acerca de qué han sido en el pasado, y cómo se han estructurado hasta el presente y cómo han sufrido el impacto de la transformación ambiental, sino también -ojalá- de qué modo tienen que prevenirse para el futuro para pasar a ser agentes activos de su futuro próximo, no solo -como ocurre siempre- espectadores pasivos y pusilánimes de lo que acontece a su alrededor. Solo un Instituto que tenga muy claros estos principios y que planifique a largo plazo, podrá responder, en alguna medida, a estos requerimientos.

4. Algunos ejemplos significativos

4.1. Resulta difícil hablar en abstracto, sin bajar al terreno de las realidades concretas de la investigación. Me propongo indicar, en un tema concreto, cómo todas las coordenadas indicadas pueden ser estudiadas en un trabajo de conjunto. Me referiré, a título de ejemplo, a una experiencia realizada en mi patria Chile, y propondré algunas referencias a la zona de Imbabura, examinado, hasta donde sea posible, cómo se podría proceder aquí.

4.2. La investigación a la que me voy a referir, no tuvo, en un principio, un objetivo totalizador, como el propuesto en nuestro modelo. Se partió de un problema muy concreto, y de origen histórico: un plano de 1765: realizado por el cartógrafo Antonio O'Brien, describía la Pampa de Tamarugal, en una notable realización cartográfica. En este plano, se señalaba la existencia, en pleno desierto actual, de antiguas chacras de cultivo. El primer objetivo fue geográfico y arqueológico: ¿existe aún huellas de tales campos de cultivo? ¿Dónde están? ¿Qué extensión tienen? ¿Podrían reutilizarse con fines agrícolas? ¿Qué antigüedad tienen? ¿Desde cuándo están abandonadas?.

4.3. La investigación, que en un principio necesitaba de un geógrafo y de un arqueólogo, derivó en un Programa multidisciplinario, en equipo. En efecto, el recorrido de campo, comprobó la existencia de tales antiguas chacras en el

desierto más absoluto. El geógrafo croquizó las chacras y sus dimensiones aproximadas y el arqueólogo hizo un recorrido y algunos sondeos, encontrando cerámica indígena y otros restos culturales que relacionaban esas chacras con una ocupación indígena de la zona (pueblos), aún antes de la dominación incaica. Pero surgieron muchos interrogantes que obligaron a ampliar el tema de estudio y exigieron la cooperación de otros especialistas.

4.4. Por parte del geógrafo, se vio la necesidad de recurrir a) a un topógrafo para poder realizar un levantamiento topográfico del área ocupada; b) a un fotointérprete, para apreciar, a través de las fotos aéreas, tanto la extensión, como las características de los suelos del área, la presencia de cauces, geoformas diferentes, erosión, etc. c) a un ingeniero agrónomo, experto en suelos para poder realizar calicatas para estudio del suelo que permitieran diagnosticar sobre las posibilidades de reutilizar dichos suelos y saber de sus características básicas; d) a un geólogo experto en aguas subterráneas (hidrogeólogo), para estudiar las calidades de las aguas obtenidas de pozos, los sitios donde había posibilidad de realizar perforaciones; la profundidad relativas del agua etc.

Por parte del arqueólogo, surgieron varias incógnitas: ¿hay antecedentes coloniales, anteriores o posteriores al Plano de O'Brien en la zona? ¿Cuál es la profundidad de la ocupación humana del sector?. ¿Qué cultivos se realizaron allí?

¿Qué relación hay entre los habitantes de este sector y los de la Sierra inmediata (Pre-cordillera)? ¿Son los mismos? ¿Son diferentes? ¿En qué número vivían allí? ¿Era el clima reinante en esa época, igual o diferente del actual? ¿Por qué se produjo el despoblamiento del área? ¿Cuándo?

La respuesta a todos estos interrogantes, supuso, concretamente, llevar al equipo a a) un historiador colonial, que se encargara de recopilar toda la información, a partir de las primeras encomiendas en la zona, y de las Crónicas, y relatos de viajeros para explicarse el fenómeno; b) a un agrónomo experto en cultígenos y cereales, para que dictaminara sobre las especies encontradas en la excavación; c) a un economista agrario, para que investigara la potencialidad agrícola de los sectores aledaños, calculara y analizara la tenencia de tierras por parte de los agricultores (tamaños de predios, distribución, atomización en el espacio), y examinara la movilidad, dentro de la quebrada, de los grupos de trabajo; las posibilidades de mercado para los productos etc. d) a un geógrafo climatólogo, para que reuniera todos los antecedentes sobre una posible variación climática en el sector, mediante análisis de los registros pluviométricos, de temperatura y humedad existentes para la zona. e) al mismo geólogo aludido antes, para que estudiara los efectos de los aluviones en los terrenos bajos de la quebrada, así como la posibilidad de construir embalses que regularan el descenso del agua para controlar la des-

trucción de terrenos por la erosión. etc.

4.5. Para entonces, los investigadores, dirigidos aún por el geógrafo humano, habían ido juntos al terreno varias veces, y discutido en común la problemática planteada en el curso de la investigación. Se comprobó entonces, que más allá del interés inicial por un tema específico: hallar las huellas de cultivos, descritas en un Plano antiguo, se trataba ahora de mucho más: trazar un gran plan de Desarrollo Regional, de un área de la Pampa del Tamarugal, en la cual se habían detectado más de 10.000 hás. de antiguos campos de cultivos que, podrían eventualmente, ser reutilizadas en beneficio directo de las ciudades y pueblos vecinos. Para entonces, se llamó a un antropólogo cultural, que junto con el geógrafo humano, sirvieran de Jefes del proyecto que iba tomando cuerpo. Es decir, el tema rebasó ya la competencia del arqueólogo, pues se hablaba ahora de estudiar una política de reasentamiento de grupos humanos en la zona, de trazar sistemas de embalses escalonados, en la quebrada, para frenar los huaycos (aluviones estivales), de buscar agua subterránea haciendo pozos en lugares aptos; de producir alimentos para una población de 200.000 habitantes (trigo, cebada, hortalizas, carne, miel, etc.)

4.6. Se encargó al antropólogo cultural que elaborara un Proyecto, junto con el geógrafo humano, para ser presentado a la Oficina de Planificación y Coordinación Regional de la Provincia. Este

Proyecto era ya fruto de la experiencia de terreno anterior, se basaba en varias publicaciones que habían sido hechas en 2 números de la Revista "Norte Grande".

4.7. La Revista "Norte Grande" acogía todos los trabajos de investigación de los investigadores y pasó a con-

vertirse en el órgano del equipo interdisciplinario. Algunos trabajos de este equipo habían sido para entonces presentados en dos Congresos Internacionales (Congreso de Zonas Áridas, Mendoza, 1974 y Congreso de Americanistas, México, 1974). (Conferencia pronunciada en el Instituto Otavaleño de Antropología, 11 de Junio de 1976).

Hernán Jaramillo Cisneros
(Director del Departamento de
Artesanías del IOA)

TECNICAS TEXTILES ARTESANALES EN IMBABURA

La ocupación artesanal más importante en Imbabura es la textil, a la que se dedican numerosos grupos de persona, especialmente indígenas, en diversos lugares de la provincia. Este oficio, vigente desde la época prehispánica, tuvo continuidad en la época colonial con el trabajo forzado de los indígenas en los obrajes. Se mantiene hasta el presente convertido en elemento identificador de la región de Otavalo, donde se encuentra el mayor número de personas del Ecuador dedicadas a la producción y comercio de tejidos.

Para el trabajo textil todavía se conservan técnicas y herramientas de origen prehispánico y, por supuesto, proceso y herramientas introducidas por los

conquistadores castellanos en el período de la Colonia. Actualmente ciertas fases de la producción se han mecanizado, con el propósito de satisfacer la gran demanda de artículos textiles de parte de consumidores foráneos, por lo que poco a poco ha ido cambiando el tradicional trabajo artesanal.

Los estudios referentes al período colonial ponen mucho énfasis en la producción de los obrajes, consistente en paños y otros tejidos de lana; consumidos en la Audiencia de Quito y en los Virreinos de Lima y Santa Fe; en cambio, se ha dado poca atención a los productores del algodón que servían para pagar los tributos impuestos a los indígenas, una vez que se había elaborado mantas y otras prendas de vestir; se presta menor atención todavía a la producción de fibra de cabuya, materia prima utilizada para la elaboración de sogas y cordeles, con los que también se pagaba tributos.

El mayor sitio de exhibición y promoción de los tejidos regionales, en la actualidad, constituye el mercado semanal de Otavalo, lugar al que acuden los productores de diferentes artículos al igual que los compradores de diversas partes del mundo. En ese lugar se puede apreciar las técnicas, materiales y diseños tradicionales y, de igual manera, la evolución y cambios en las formas de producción.

Las materias primas

En Imbabura se han empleado, tradicionalmente, las fibras de algodón, lana y cabuya para la elaboración de tejidos. Desde la década de los 60 se introdujo al mercado una fibra de origen químico —el orión— que ha reemplazado a la lana y se ha convertido en la principal materia prima utilizada en la región.

El algodón (*Gossypium peruvianum* Cav.) se lo utilizó desde épocas prehispánicas, se cultivó en Cahuasquí, Intag, Salinas, Tumbabiro, Urcuquí. En el valle del Chota se lo obtenía hasta unos años atrás; ahora ha desaparecido y solo se observan unas cuantas plantas como recuerdo del pasado.

Sobre el algodón, en 1789, dice el padre Velasco (1977:109):

"En climas benignos, como el de Ibarra, la planta es mediana, pero da el algodón más fino, y apetecido para los hilados. En los calientes, y húmedos, se vuelven árboles grandes, y dan capullos disformes del algodón menos fino. El más común, y general, es blanco. Hay otro pardo atabacado, y otro morado obscuro, que es más raro".

Posteriormente, Villavicencio (1858: 303), se refiere al cultivo de esta fibra en los valles calientes de la jurisdicción de Ibarra, cuando menciona que "se cosecha para exportarlo".

El trabajo con algodón fue muy importante en la provincia de Imbabura, es-

pecialmente en la jurisdicción de Otavalo; los tributos impuestos a los indígenas de esta región, en los primeros años de la Colonia, en gran parte se relacionaban con prendas de algodón. En Espinoza Soriano (1988, II:54-56), encontramos las siguientes referencias:

"La tasa tributaria de los otavaleños expedida por encargo de La Gasca, fue datada en Lima el 8 de julio de 1551. Particulariza las siguientes cantidades anuales:

2) Trescientos treinta vestidos de algodón para mujer, es decir **anaco** y **lliclla**. Los primeros de dos varas de largo por otras dos de ancho. Y las segundas, de vara y media por lado.
3) Seis sobremesas de tres por dos varas. Seis toldos medianos. Seis colchones de algodón. Cien ovillos de hilo de la misma fibra para pabilo, con un peso de una libra cada uno.
6) Doce arrobas de cabuya para hilar (pita) y otras doce para sogas y cordeles de la manera que el encomendero quisiere".

En 1552, a pedido del encomendero Rodrigo de Salazar, se aumentaron los tributos así:

2) Cuatrocientos cuarenta vestidos de anacos y llicllas, pues coglan gran cantidad de algodón en sus tierras.
3) Diez toldos, diez colchones, diez sobremesas, ciento sesenta ovillos de algodón de a libra cada uno.
9) Cuarenticuatro arrobas de cabuya, la mitad hilado y la otra sin hilar."

La lana, introducida en América por los conquistadores españoles, ocupó un lugar importante como materia prima para el trabajo en los obrajes coloniales. La existencia de grandes haciendas en la región permitió el pastoreo de enormes rebaños de ovejas, de donde se abastecían de lana los dos obrajes principales: el de Otavalo y el de San Jo-

seph de Peguchi.

En 1582, Don Sancho de Paz Ponce de León (1965:240), quinto corregidor de Otavalo, menciona:

"En el pueblo de Sarance, que por otro nombre se llama Otavalo, que es el pueblo más principal de mi corregimiento, hay un hospital, y tiene el dicho hospital más de cuatro mil cabezas de ovejas de Castilla ..."

La producción textil de la Audiencia de Quito fue de gran importancia, puesto que eran los únicos bienes exportables de la sierra. Los obrajes de comunidad, como el caso de Otavalo y Peguche, se especializaron en la producción del paño azul, artículo textil de la mejor calidad que exportaba la Audiencia. El obraje de Otavalo, que funcionaba de manera eficiente, mantenía un promedio de 20.000 varas por año, entre 1666 y 1672 (Cf. Tyrer 1988:103; Rueda 1988:93).

Los obrajes mencionados demandaron grandes cantidades de lana, al igual que las personas que mantenían actividades textiles domésticas y que se especializaron en la producción de jergas, sayales, bayetas, mantas, frazadas, etc.

El cambio de materias primas, de algodón a lana, parece haberse dado por razones económicas, puesto que las mantas de lana alcanzaban mejores precios en el mercado que las hechas de algodón. Al respecto, es importante la referencia que hace Ramón (1987:132):

"...los hacendados y la Corona pa-

san a controlar el proceso productivo, cambiando la producción de textiles de algodón a textiles de lana, siendo los hacendados los que producen los ovinos (materia prima) y la Corona controla el proceso de fabricación (los obrajes). Los comerciantes hicieron lo suyo, al incidir en las pautas de consumo, minimizando la fibra de algodón, e introduciendo la lana de borrego, que por su precio, arrojaba mejores dividendos."

La cabuya, fibra que se obtiene del agave (*Fourcroya andina* Trel.), tuvo gran demanda para la confección de sogas, cinchos, látigos, costales y suelas de alpargatas. Estos artículos aparecen en forma constante en las tasas tributarias de los siglos XVI y XVII. La fibra de cabuya, lista para tejer, se entregaba por arrobas a los encomenderos o a los oficiales de la Real Audiencia colonial (Cf. Espinoza Soriano 1988, 135).

El padre Velasco (ibid: 112), proporciona alguna referencia al respecto:

"...es allí más útil, y provechoso el maguey blanco, que hace la penca verde clara, y femenina; porque de ella sacan un cáñamo fortísimo, de que generalmente se hacen las cuerdas, y los sacos..."

Aunque no hay evidencias de que en esta región se hubiera cultivado el lino, encontramos una alusión al trabajo con este material, que debió ser importado. Villavicencio (ibid: 305) al tratar de las actividades en Cotacachi expresa:

"...los indios tienen mucha habilidad en los tejidos de chaques, ponchos i encajes, se distinguen por su destre-

za i gusto en los bordados i vaciados en lino, i algodón..."

Este dato no es aislado, porque el padre Vargas (1977:224) anota la existencia, en el distrito de Quito, de un obraje "en que hacen lienzo y telillas de lino". Mientras, en el Anónimo de Quito de 1573 (1938, I:39 se manifiesta que "hay mucho lino, aunque las señoras no hilan en aquella tierra".

En la región de Imbabura, en los últimos años, se ha generalizado el uso de fibras acrílicas, conocidas con el nombre genérico de orlón, la que ha sustituido a la lana. La facilidad de adquirir hilos de orlón en sitios especializados en su venta, ubicados preferentemente en Otavalo, ha hecho que disminuya y casi desaparezca el número de hiladores en Imbabura y que se acuda al abastecimiento de hilos de lana de producción industrial en otras provincias del país, para el caso de tejidos que requieran este material.

En esta época, cuando hay una enorme demanda de productos elaborados con fibras naturales, la zona de Imbabura no cuenta con las materias necesarias ni con la capacidad de abastecer a los tejedores con hilos de títulos y torsiones especiales, porque desde el apareamiento en el mercado de los hilos de orlón, los antiguos hiladores tuvieron que transformarse en tejedores, con lo que casi ha desaparecido esa actividad, salvo casos específicos, que los veremos más adelante. Hay que tener en

cuenta que las fibras acrílicas son importadas y que por la crisis económica que sufre el país, sus precios son cada vez más altos, por lo que se vuelven inalcanzables a la mayoría de los pequeños productores de tejidos de Imbabura.

El hilado

El hilo es una hebra o material fibroso, largo y delgado, formado mediante las diversas operaciones de hilatura. Se caracteriza por su regularidad, su diámetro y su peso; éstas dos últimas

especificaciones determinan el número o título del hilo.

Aunque el hilado de algodón, de manera artesanal, ha desaparecido en la provincia de Imbabura, en términos generales el proceso de hilar es el siguiente: se adquiere una cantidad de capullos de algodón, cultivado en pequeñas extensiones en el valle del Chota, para proceder a la separación de las fibras de la semilla, en una operación llamada regionalmente **desmotado**.



GRAFICO Nº 1

Las fibras de algodón, sujetas al extremo de una vara delgada y lisa, llamada **ulca**, son retiradas por la hiladora con su mano izquierda, con la cual distribuye las fibras para dar un diámetro determinado a la hebra. Con la mano derecha, mientras tanto, gira el huso para conferir la torsión necesaria al hilo y, luego, procede a envolver sobre el huso esa porción de hilo. Esta operación se repite de manera continuada durante las horas del día en que la mujer indígena no tiene otras ocupaciones o se traslada de un lugar a otro.

Para hilar la lana, en cambio, hay que retirar de la fibra los abrojos e impurezas que contiene, procediendo luego de desenredar y desenmarañar las fibras, paralelizándolas en cuanto sea posible. Con esas fibras, colocadas en la **ulca**, la hiladora realiza el mismo trabajo que en el caso del algodón. El hilado de lana, en esta forma, es poco frecuente de observar en Imbabura, puesto más bien se hila en el torno o rueca de hilar, trabajo que lo realizan los hombres, como se indica a continuación.

La primera parte de este proceso, realizada por los niños, es retirar las impurezas, la materia vegetal o el lodo adherido a la fibra de lana. Después se lava el material, utilizando agua muy caliente —para disolver la capa de grasa que recubre la fibra— y con ayuda de la lejía obtenida por la destilación de ceniza de madera, o con detergentes que se consiguen en el mercado; puede utili-

zarse, también como detergente, el zumo de las hojas del penco azul (Agave americana L.). Se completa el lavado con varios enjuagues con agua fría, hasta eliminar por completo el detergente.

Con la lana lavada y seca, el siguiente paso es el **cardado**, operación que consiste en someter al material a la acción de las herramientas llamadas **cardas gruesas**. Estas son dos pequeñas tablas, provistas de mangos, recubiertas de una guarnición de puntas metálicas. La acción de las púas, cuando actúan en sentido contrario, una de la otra, paraleliza las fibras y las separa casi individualmente.

Luego, se somete el material a las **cardas delgadas**, iguales a las anteriores, aunque con púas más finas y de acción más suave sobre el material. De aquí se obtiene unos pequeños rollos de fibras paralelas —las **enrimas**— que unidos unos con otros y envueltos, como una cuerda, en el brazo izquierdo del hilador, alimentan el torno o puesto de hilar. Este es un aparato formado por un banco horizontal, que se apoya en el suelo por medio de dos patas oblicuas en cada uno de sus extremos. En un lado del banco, en un soporte vertical, hay una rueda grande, de madera, provista de varios radios del mismo material. En el otro extremo se encuentra un soporte con una polea pequeña que asegura un huso de madera de chonta (*Astrocaryum* sp.), que se encuentra en posición horizontal. El movimiento del huso se da por la rotación de la rueda

grande, transmitida a la polea por medio de una banda o cordón que las une. El estiraje del material lo da el tejedor con su mano izquierda, mientras con la derecha hace girar la rueda. La torsión del

hilo se da por la rotación del huso. Una vez que se obtiene una longitud de hilo, equivalente al largo del torno, se lo envuelve en el huso, formando un ovillo.



GRAFICO Nº 2

Esta actividad realizada durante varias horas del día, apenas rinde unas pocas libra del hilo, lo que determina que su precio de venta en el mercado sea alto. La hilatura de lana, como actividad principal, se conserva en la comunidad de Carabuela, muy cercana a Otavalo. Con los hilos de baja torsión de ese lugar se teje suéteres en la misma comunidad y en algunas poblaciones de la provincia de Carchi, especialmente en Mira. En otros lugares de Imbabura, de forma preferente donde se teje ponchos en telar de cintura, se produce hilos en la forma

aquí descrita aunque en títulos más altos y con mayor torsión. Para otro tipo de tejidos, se utiliza hilos de lana de producción industrial.

La hilatura de cabuya, en gran parte, se la realiza con la ayuda de pequeñas máquinas a las cuales se les ha adaptado un motor eléctrico para acelerar la tarea. El motor hace girar un mecanismo compuesto por un huso provisto de aletas, con las que se da torsión al hilo. Es el hilador el que va alimentando de las largas fibras al aparato y quien controla

el grado de torisión de los hilos. Esta actividad se la realiza en varios lugares de la provincia, especialmente en: Cahuasquí (Cantón Ibarra), San Roque (Cantón Antonio Ante), LaVictoria (cantón Cotacachi), Azama (cantón Otavalo), etc. Con estos hilos, posteriormente, se teje una tela rala que sirve para el embalaje de ciertos productos de exportación de la costa ecuatoriana, como el café.

El teñido

En Imbabura el teñido se limita a la fibra de lana, pues quienes trabajan con algodón lo hacen con los hilos crudos, para después realizar un blanqueo incompleto de los tejidos o, en ciertas circunstancias, trabajan con hilos industriales ya teñidos en las fábricas. Por tanto, la información que daremos a continuación se concretará al tratamiento y teñido de la lana.

La tintura de la lana se la puede hacer en rama, para después hilar ese material para el caso de los ponchos tejidos en telar de cintura, o puede teñirse ya hilada y en madejas, para cuando se va a tejer sacos o para utilizarla para trama de tapices.

Para el caso de que se vaya a teñir la lana en rama, casi siempre se lo hace en color azul, para los ponchos que usan los indígenas de la zona de Otavalo y Cotacachi. Se utiliza el colorante químico indigotina, que se lo compra en tiendas especializadas en Otavalo.

Para teñir con indigotina el proceso es el siguiente: hay que abastecerse de una cantidad de lejía, que se consigue por la destilación de ceniza de madera, en especial de chilca (*baccharis polyantha* H.B.K.) que los tintores consideran que es "muy fuerte", esto es, que proporciona un alto grado de alcalinidad. De otra parte, hay que recolectar algunas yerbas en un monte cercano, generalmente en el cerro Imbabura: ñaccha, eucalipto, marco, trinitaria, colca, yerba mora, entre otras.

Se hace un cocimiento con esas plantas, para luego ponerlo en un pondo, donde se agrega la lejía y el colorante, en cantidad que tiene relación con el material que se va a teñir. Al baño se agrega, además, el zumo de tres hojas grande de penco azul, previamente asadas. Todo esto se deja reposar por tres días hasta que alcance cierto grado de fermentación. Pasado ese tiempo, se calienta el baño a una temperatura no mayor de 70° C., donde se introduce la fibra. Allí se deja el material por aproximadamente 10 minutos, se lo saca del baño, se lo exprime y se lo deja sobre una estera, donde el color verde caña que obtiene la fibra, por acción del oxígeno del aire se va transformando en azul. Si no se alcanza la tonalidad deseada, se agrega un poco más de colorante al baño y se repite la operación hasta conseguir el color ideal. Una vez finalizada la tintura, se lava el material con agua fría y se lo pone a secar, para luego proceder al hilado.

El azul se tiñe con la lana en rama y no en hilos por las siguientes razones: la tonalidad de azul para los ponchos no es pura, pues tiene unas pintas de color rojo o café, lo que se consigue al añadir pequeñas cantidades de fibras de esos colores, antes del hilado; también se prefiere teñir la lana en rama, porque cualquier desigualdad que pueda darse en la tintura, se uniformiza y desaparece al momento de cardar las fibras, antes de hilarlas.

Para el teñido de madejas se emplea colorantes ácidos, llamados de esta forma porque funcionan adecuadamente cuando el baño tiene cierto grado de acidez, que los artesanos lo logran añadiendo el zumo de frutas ácidas como el limón. Eventualmente, los tintoreros utilizan ácidos orgánicos, como el acético, que se los puede comprar en las farmacias de Otavalo.

Se tiñe generalmente en una paila de bronce, en donde se calienta una cantidad de agua, se agrega el colorante y el zumo de los limones. En ese baño se introducen los hilos de lana y se los deja hervir por un tiempo, para que se fije el colorante en la fibra. Después se procede al lavado del material hasta eliminar el exceso de colorante, que no logró penetrar ni fijarse en la fibra.

De los colorantes naturales para teñir la lana, el que todavía tiene vigencia en Imbabura, es el nogal o *tocte* (*Juglans neotropica* Diels.); se utiliza las hojas, ra-

mas y corteza del árbol, aunque se prefiere la corteza que cubre el fruto, cuando todavía está verde, porque contiene mayor cantidad de colorante.

El proceso de tintura es el siguiente: se saca la corteza del *tocte* y se lo reduce a trozos pequeños. Se los coloca en un recipiente con agua fría, donde se introduce el hilo de lana en madejas. Se eleva la temperatura hasta la ebullición, donde se mantiene el material por cinco minutos. Se saca las madejas para que el aire oxide al colorante. Si no se consigue la tonalidad deseada, se vuelve a introducir el material en el baño y se repite la operación cuantas veces sea necesario. Una vez que se consigue la tonalidad requerida, se sacan las madejas del baño y se las lava en agua fría.

Con el sobrante del baño se puede repetir la operación descrita, algunas veces, con lo que se obtiene una gama completa de tonos que van de café muy oscuro del primer baño hasta un habano muy claro de los baños posteriores. El teñido con nogal se caracteriza por su elevada solidez a la luz y a agentes como el lavado y el frote.

En ocasiones los artesanos tiñen la lana con nogal como base para el teñido de tonalidades más intensas, hechas con colorantes químicos, con el fin de conseguir grados altos de solidez en sus tinturas y como mecanismo para bajar las cantidades, por consiguiente los costos, de los cada vez más altos precios de las "anilinas".

En Imbabura tuvo gran importancia, hasta las primeras décadas de este siglo, el teñido de prendas de lana y algodón con la técnica *ikat*. Así se ornamentaron ponchos y *macanas*, tanto para uso diario como ceremonial. En la actualidad, los indígenas de Paniquindra, la Magdalena y Rumipamba Grande (cantón Ibarra), elaboran pochos para su uso diario. En cambio, los ponchos para

novios y padrinos en Otavalo y los ponchos de llamas de Natabuela (cantón Antonio Ante), se los utiliza solamente en ceremonias religiosas, el matrimonio católico y la fiesta de Corpus Christi, respectivamente. El poncho de *granizo*, se lo puede observar ocasionalmente en Imantag (cantón Cotacachi), mientras que la *macana* ha desaparecido completamente.

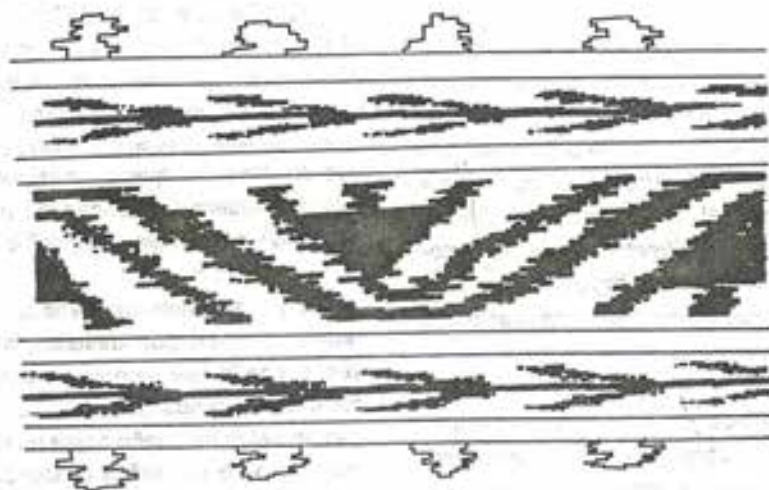


GRAFICO N°3

El *ikat* es una técnica de teñido que crea espacios de reserva en los hilos de la urdimbre, con el fin de lograr ciertos efectos decorativos en el tejido. La reserva se consigue al cubrir con algún material impermeable —fibra de cabuya— parte de los hilos a teñir, atándolos fuertemente, con lo que impide la acción de los colorantes en esos lugares. La secuencia debidamente planificada de espacios cubiertos y descubiertos permite

obtener una variedad de diseños que, generalmente, son tradicionales y se transmiten de padres a hijos en las comunidades de artesanos textiles.

Urdidores y telares

En el caso más común, el tejido resulta de entrecruzar en forma ordenada dos series de hilos: la urdimbre (en senti-

do longitudinal) y la trama (en sentido transversal). El telar está formado por un conjunto de mecanismos que permite enlazar convenientemente y de acuerdo a un orden previamente establecido los hilos de urdimbre con las pasadas de trama. Se prepara la urdimbre en un urdidor, que consiste en una serie de estacas clavadas en el suelo, o distribuidas en un banco de madera, para el caso del telar de cintura; de dos o cuatro aspás que giran sobre un eje, para el telar de pedales. Para las alpargatas, en cambio, se urde sobre una horma de madera, en la misma que se teje las *capelladas*.

Los telares de cintura, en la provincia de Imbabura, generalmente son de dos tamaños: uno pequeño para tejer fajas y otro grande para tejer ponchos. A continuación vamos a describir lo referente a cada uno de ellos.

Para tejer las fajas, la urdimbre se prepara sobre un rústico banco de madera, que tiene seis clavos convenientemente distribuidos, o en el suelo donde se coloca pequeñas estacas de madera, con la misma disposición que en el banco de urdir. Mientras los clavos de los extremos del banco determinan la mitad de la longitud total de la faja, los demás sirven para separar en pares e impares los hilos blancos del tejido de fondo de la faja, y en grupos los de color, con el fin de facilitar el tejido posterior. El ancho de la faja, tiene relación con el número de vueltas que se haya dado con los hilos

alrededor de los clavos del urdidor, esto es, por el número total de hilos de la urdimbre.

Los hilos blancos y de color se urden simultáneamente. Los blancos forman el tejido de base de la faja, con ligamentos en tafetán, mientras los de color son suplementarios y sirven para hacer los dibujos. Estos hilos de color no forman parte de la estructura principal del tejido.

Con la urdimbre lista, se coloca en su lugar las partes del telar de cintura: los *cumiles*, a los extremos de la urdimbre; los *cruceros*, en los sitios por donde debe pasar la trama; uno o varios *lingules*, sirven para agrupar los hilos de color que forman parte de un dibujo, cuyos ligamentos se repiten de manera continuada, o para separar los hilos del tejido de base en pares e impares. Son complementos del telar: la *callúa*, de madera dura en forma de espada, que sirve para apretar cada pasada de la trama, con el fin de dar mayor consistencia al tejido; el *escogedor de colores*, de hueso o de madera, que tiene como función ayudar a separar los hilos de color que forman parte de un dibujo la *fúa*, varita cilíndrica sobre la que se envuelve la trama, para pasarla de un lado a otro del tejido; la *huashacara*, cinturón de cuero que sujeta la urdimbre por uno de sus extremos, por medio de *cumil*; el *aro* o *trabilla*, pieza de madera o cuerno de venado que, amarrado en un pilar de la casa, sostiene por medio del segundo *cumil* del otro extremo de la urdimbre. El conjunto completo, o sea todo el telar de

cintura, es conocido por los indígenas como arma de tejer o simplemente como arma.

En Imbabura, los indígenas que disponen de apreciables recursos económicos usan el denominado poncho de dos caras como parte de su indumentaria. Esta prenda se caracteriza por tener tonalidades diferentes de color azul en cada uno de sus lados. Técnicamente es un tejido compuesto por dos urdimbres y dos tramas. En la provincia quedan muy pocos artesanos especializados en tejer este tipo de ponchos.

El urdidor está formado por un banco de madera, con varios orificios para colocar las diferentes estacas que permiten cruzar los hilos de la urdimbre. Los nombres de cada una de las partes del urdidor, lo mismo que del telar de cintura, son dados —por los tejedores— en quichua o en castellano, indistintamente.

Para comenzar a urdir hay que colocar las estacas laterales o urdic ishtaca en sus sitios correspondientes, localizándolas en los varios orificios que tiene el banco de urdir o urdic banco. Se coloca, igualmente, la medida, que es una vara de madera de longitud correspondiente a la mitad del largo del tejido.

El urdido comienza en la estaca de itzi, donde se amarran las puntas de los dos hilos que van a dar una serie de evoluciones simultáneamente. Pasan por detrás de los cruceros 1 y 2, van has-

ta el crucero 3 donde se separan los colores, claros de un lado y oscuros del otro, dan la vuelta de adelante hacia atrás por la estaca derecha, avanzan hasta la estaca izquierda y pasan de atrás hacia adelante. Los hilos van hasta la estaca de itzi, pasan de atrás hacia adelante y regresan hasta la estaca lateral izquierda. Pasan de adelante hacia atrás de esa estaca y avanzan hasta la estaca de la derecha, de donde vuelven hacia la izquierda, pasando por delante de los cruceros 3 y 2. Al llegar al crucero 1, nuevamente se separan los hilos de color claro y oscuro, uniéndose de nuevo para llegar a la estaca de itzi y pasar de atrás hacia adelante, completando el circuito. El gráfico permite comprender mejor lo que acabamos de describir.

Esta serie de evoluciones hay que seguir haciéndolas hasta completar el número, que está relacionado con el ancho del tejido. Así se ha urdido lo correspondiente a una hoja o mitad del poncho; luego se procede a urdir para la otra mitad, pues el tejido completo está compuesto de dos partes que se unen por medio de una costura.

El telar está situado en el corredor de la casa, que hace las veces de taller, pues ahí se realizan todas las actividades relacionadas con el trabajo textil.

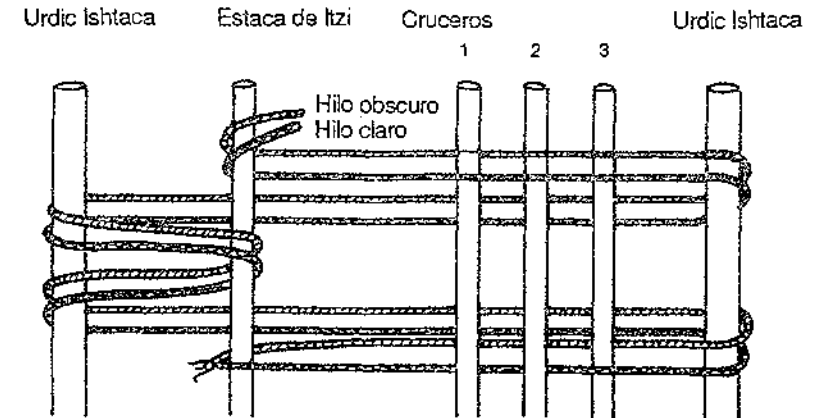


GRAFICO Nº 4

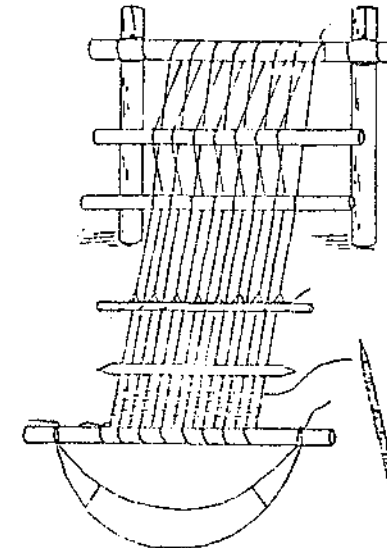


GRAFICO Nº 5

El telar de cintura, para el tejido de ponchos, está formado por las siguientes piezas: dos soportes verticales o chaquí quiru, enterrados en el suelo,

para evitar que puedan moverse; a estos soportes se amarra fuertemente, en sentido horizontal una pieza llamada panga caspi, que tiene como función sostener

la urdimbre por uno de sus extremos. En el lado opuesto a la panga caspi se colocan dos **cumiles**, que se sujetan a la cintura del tejedor con un ancho cinturón de cuero, llamado **huashacara**. Otros componentes del telar son: los **cruceros**, colocados en los lugares por donde pasa la trama, es decir en cada una de las caladas; la **fúa**, varita en donde se envuelve la trama; el **ingull**, que sujeta cada uno de los hilos pares de la urdimbre, para separarlos de los impares; el **prendedor**, vara delgada o pedazo de carrizo (*Arundo donax L.*), que tiene como función mantener el ancho del tejido, mientras está en el telar. Las **callúas**, en número de cinco, de diferentes tamaños, sirven para apretar la trama y dar mayor consistencia al tejido.

Para tejer las capelladas de las alpargatas que usan los indígenas y pequeños grupos de campesinos de la provincia de Imbabura, se utiliza un pequeño telar, introducido por los españoles en los primeros años de la conquista, de forma tronco-cónica, recubierta de cuero, no por su lado liso sino por el envés, lo que se hace para sujetar mejor los hilos de la urdimbre, en el momento de urdir y de tejer.

Las operaciones previas al urdido son: amarrar un hilo de cabuya, denominado pita, en el lado opuesto a la costura que recubre la horma. La pita se sujeta fuertemente en los extremos de la horma, como se ve en los siguientes gráficos:

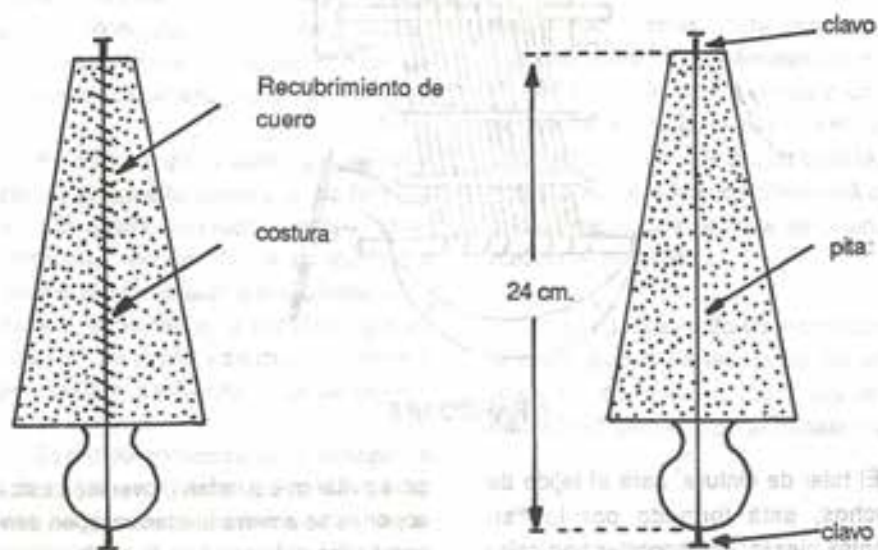


GRAFICO Nº 6

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

La operación se repita las veces necesarias hasta completar la medida de la capellada que se va a tejer. El ancho de la urdimbre, expresado en centímetros, determina el tamaño o número de la capellada. En el siguiente gráfico se puede ver, en forma esquemática, la forma de urdir.

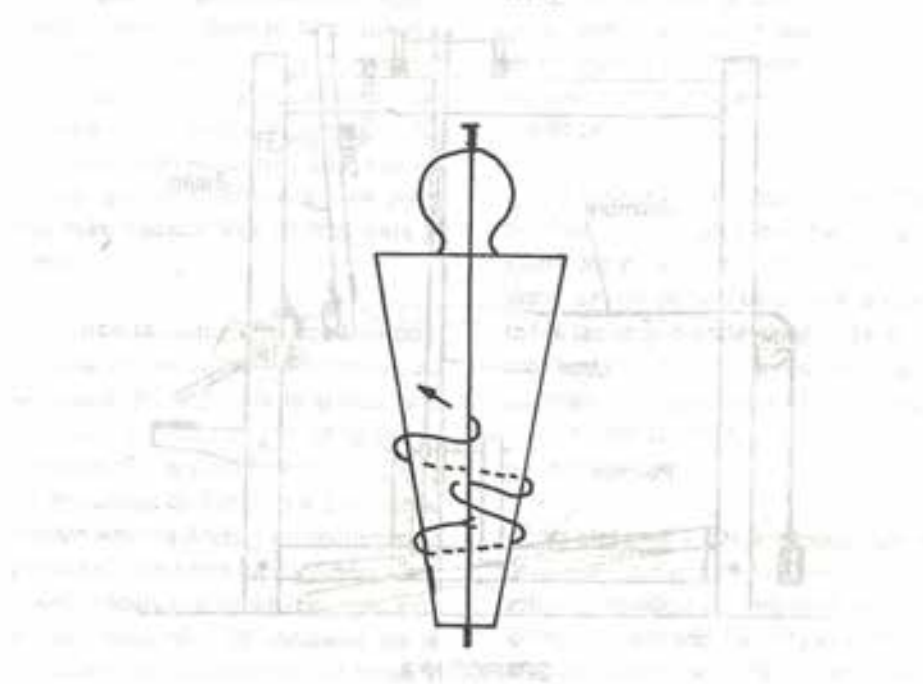


GRAFICO Nº 7

Aparte de la horma, la única herramienta que utiliza la tejedora de capelladas es una aguja de acero, confeccionada expresamente para ese propósito.

El urdidor para el telar de pedales es un bastidor rectangular, de dos aspas,

que gira sobre un eje. En su parte superior tiene un travesaño con tres clavijas; en la primera se amarran las 8 ó 12 hebras con que se prepara la urdimbre; se separan los hilos en pares e impares y se los pasa por encima y por debajo de las otras clavijas, para formar un cruza-

miento que se mantendrá después en el telar. Se procede, luego, a girar las aspas para que los hilos se envuelvan, en forma de espiral en el aparato, hasta llegar al punto inferior, en donde se encuentra otra clavija: se hace pasar los hilos alrededor de ésta— y se los dirige,

en la misma forma de espiral, hasta llegar a la clavijas de cruzamiento y a la del inicio, donde termina la primera vuelta. Se repite la operación las veces necesarias, hasta completar el número de hilos requerido para el tejido que se ha proyectado.

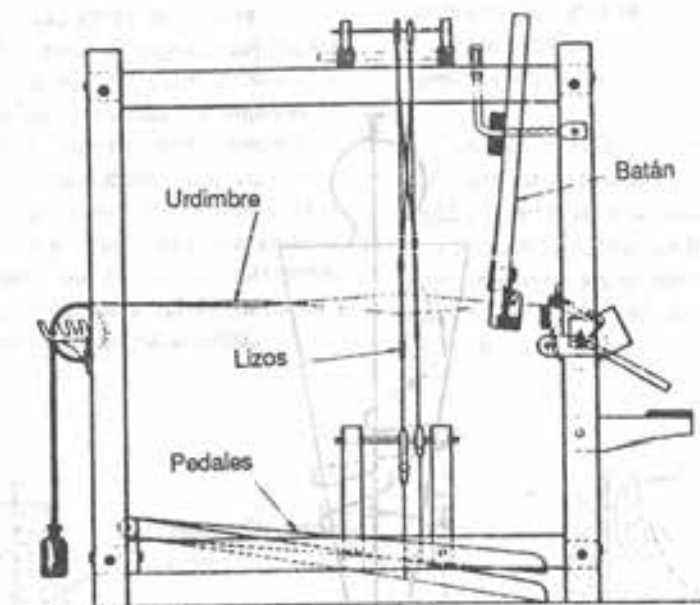


GRAFICO Nº 8

El telar de pedales fue introducido en América a raíz de la conquista española. En este telar se mantienen tensados los hilos de la urdimbre por medio de dos enjulos, uno posterior donde está devanada la urdimbre y otro delantero en el que se enrolla la tela. Cada hilo pasa por el ojal central de las mallas, cuyo conjunto forma los lizos, que están uni-

dos a los pedales colocados en la parte inferior del telar. El batán suspendido como un péndulo, contiene un peine, que mantiene ordenado los hilos de la urdimbre y aprieta el hilo de trama a la tela ya hecha. El hilo de la trama, devanado en una camilla que va dentro de la lanzadera se desenrolla por sí mismo cuando el tejedor, al pisar los pedales,

separa los hilos pares de los impares, formando una abertura llamada calada, por donde la arroja de un orlillo a otro del tejido.

Los productos

Aunque la mayor parte de los tejidos artesanales de Imbabura se destinan a satisfacer la demanda del mercado turístico, vamos a mencionar los artículos que se producen para cubrir las necesidades de vestuario y abrigo de los propios grupos artesanales y las prendas más tradicionales hechas para la venta.

Ponchos. Diferentes tipos de ponchos de lana se tejen en telar de cintura para los diversos grupos indígenas de la provincia y para uso de campesinos mestizos. En Ilumán (cantón Otavalo) y en Agualongo de Paredes y San Roque (cantón Antonio Ante), se manufactura el poncho de dos caras para indígenas con buenos recursos económicos, pues esta prenda constituye un indicador de la posición social y económica de quien la usa. En esos mismos lugares también se teje el denominado poncho de **chulla cara**, de color azul, más liviano y de menor costo que el indicado anteriormente. En Paniquindra, La Magdalena y Rumipamba Grande (cantón Ibarra), se especializan en el tejido de un poncho de color rosado, ornamentado con motivos conseguidos con la técnica ikat, para uso de los hombres de esas comunidades.

Fajas. Las fajas forman parte de la indumentaria indígena femenina. Con una faja ancha —mama chumbi— y otra angosta —guagua chumbi— sujetan el **anaco**, tela rectangular de paño que se lleva a modo de falda.

La **mama chumbi**, de color rojo con orlillos verde, se teje en telar de cintura en La Victoria (cantón Cotacachi). La urdimbre es generalmente de orlón y la trama de cabuya.

La **guagua chumbi**, con base de hilos blancos de algodón y con hilos suplementarios de orlón, de colores muy vistosos, se teje en telar de cintura, en casi todas las comunidades indígenas de la provincia. Es el único tejido tradicional adornado con motivos decorativos de diverso orden: zoomorfos, antropomorfos, geométricos, etc.

La **cinta**, es una faja angosta que no lleva motivos decorativos. Sirve para envolver el cabello de las mujeres, como si lo llevaran trenzado. La cinta es tejida en telar de cintura, por niños, cuando empieza el aprendizaje del tejido de fajas.

Alpargatas. Con hilo de algodón se teje las **capelladas** de las alpargatas, especialmente en Quiroga (cantón Cotacachi). Es un trabajo hecho, en su mayoría, por hombres y mujeres mestizos, aunque su uso es preponderantemente de los grupos indígenas de la provincia. En menor grado usan alpargatas campesinos mestizos y negros de edad avan-

zada, en franjas longitudinales.

Ha disminuido el número de personas que hacen suelas de cabuya para las alpargatas; se ha incrementado, en cambio, quienes utilizan caucho para ese mismo fin. Por esta razón, solo se teje capelladas y taloneeras, para venderlas a las personas que "arman" las alpargatas en Otavalo y Cotacachi.

Chales. De orlón, de colores vivos, están hechos para consumidores mestizos y para turistas extranjeros. Se teje en Peguche (cantón Otavalo), en telar de pedales. Casi a los orllos y solo en la trama, llevan franjas de colores contrastantes, con motivos geométricos.

Cobijas. Con urdimbre de algodón y trama de lana, se teje en telar de pedales, en Quinchunqui (cantón Otavalo). Tienen, en la urdimbre y en la trama, anchas franjas de colores vivos, rojo, anaranjado o verde, que alternan con otras de color blanco. Es un producto tradicional de esa comunidad que pertenece a la parroquia Miguel Egas Cabezas (Peguche).

Bufandas. La Bolsa, pequeña comunidad indígena de la parroquia Miguel Egas Cabezas (Peguche), se especializa en el tejido de bufandas de lana, destinadas a la venta a consumidores mestizos o a turistas extranjeros. Se teje en telar de cintura, con hilos industriales,

bancos y de colores variados, en franjas longitudinales.

Liencos. En San Juan, barrio marginal de Otavalo, los indígenas se han especializado en el tejido y blanqueo de liencos de algodón, actividad que se practica cada vez en menor escala. Actualmente, los artesanos de ese lugar compran liencos de producción industrial y los someten a un blanqueo incompleto, con sus procesos tradicionales.

En Imantag (cantón Cotacachi), se teje pequeñas piezas de lienzo blanco con listas rosadas o azules, que las mujeres indígenas las utilizan como **fachallinas**, para llevarlas anudadas sobre los hombros o como un tocado sobre su cabeza.

Bayetas. Las bayetas de lana, para uso en la indumentaria indígena femenina, se teje en casi todas las comunidades de Imbabura, aunque parece disminuir progresivamente su elaboración, por el uso cada vez menor de esos tejidos ante el aumento en el consumo de telas de origen industrial.

Otros. Los tejidos destinados a la venta a los turistas que visitan Imbabura son muy variados: tapices, cortinas, telas para vestidos de mujeres, etc. Estos son tejidos recientemente introducidos en nuestro medio, por lo cual no los reseñamos en este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo de Quito
1938 La ciudad de Sant Francisco del Quito. En: *Quito a través de los siglos*. Vol. I. Publicación de la Biblioteca Municipal, Eliecer Enríquez (Editor), Quito. (Orig. 1573).
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1988 *Los cayambes y carangues: siglos XV-XVI*. Colección Curifán, N° 3, 4, 5. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- JARAMILLO CISNEROS, Hernán
1988 a *Motivos decorativos tradicionales en los tejidos de Imbabura*. Colección Curifán, N° 2, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- 1988 b *La técnica ikat en Imbabura: un aporte para su conocimiento*. En: *Sarance*, N° 12, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- 1988 c *Textiles y tintas*. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca.

- 1989 *La alpargatería: una antigua actividad artesanal en Imbabura*. En: *Sarance*, N° 13, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

LECHUGA, Ruth D.

- 1982 *Las técnicas en el México Indígena*. Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías, Fondo Nacional para Actividades Sociales, México.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho

- 1965 *Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo, 1582*. En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXXXIV, Marcos Jiménez de la Espada (Editor), Ediciones Atlas, Madrid.

RAMON, Galo

- 1987 *La resistencia andina: Cayambe 1500 - 1800*. Centro Andino de Acción Popular, Quito.

RUEDA, Rocío

- 1988 *El obraje de San Joseph de Peguche*. Ed. Abya-Yala, Taller de Estudios Históricos, Quito.

TYRER, Robson Brines

- 1988 *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito: Población indígena e industria textil, 1600-1800*. Biblioteca de Historia Económica, Banco Central del Ecuador, Quito.

VARGAS, José María

- 1977 *Historia del Ecuador: siglo XVI*. Ediciones de la Universidad Católica, Quito.

VELASCO, Juan de
1977 **Historia del reino de Quito en la América Meridional: Historia Natural. Tomo I, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.**

(Orig. 1789).

VILLAVICENCIO, Manuel
1858 **Geografía de la República del Ecuador. Imprenta de Robert Graighead, New York.**

LA VIVIENDA PREHISPANICA EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES DEL ECUADOR

José Echeverría A.
(Director del Departamento de Arqueología del IOA)

Sobre este tema, la documentación temprana registra algunos datos de sumo interés. Por ejemplo, el Anónimo de Quito (1573; 1965:226) refiere:

Las casas que hacen los señores y caciques es un buyyo (así, buhío) grande como una iglesia, y este es donde hacen presencia y donde se juntan a beber. Duermen en otras casillas chicas que tienen cuarente o cincuenta pies en largo y hasta diez y ocho en ancho; los unos y los otros cubiertos de paja. Las paredes de los buhijos grandes son de tapia y los otros de bahareque. En tierra fría hacen otros buhíos de vara en tierra, redondos; cubiertos de paja hasta el suelo, poco más altos que un estado de hombre, para los cuales no es necesario madera más gruesa que

unas varas que se doblen, las cuales traen del arcabuco, y la paja tienen alrededor de sus casas. Hace un rancho de estos un indio en dos o tres días. Para otras casas mayores y para las de los caciques y capitanes, traen los indios la madera que es menester, y si es viga gruesa, van de cada capitán tantos indios sujetos al cacique para quien es, repartiéndolos conforme a los que tiene cada capitán.

Sancho Paz Ponce de León (1582; 1965:210) relata:

Las formas de las casas donde viven los indios del distrito de mi corregimiento, son unos buhíos redondos cubiertos de paja, todos los demás son pequeños y las paredes dellos son de palos gruesos entretregidos con otros y embarrados con barro por dentro y por fuera. Las casas de los caciques y principales son de la propia manera, eceto que son grandes y tienen una viga grande en medio para sustentar la casa.

Francisco de Auncibay (1592; 1965:321) escribe:

... y como sus casas son de palos, lodo y paja, donde quiera que van edifica un indio su casa, porque él corta la madera y la caña y trae la paja y hace el barro y saca la cabuya o bejuco y ata la madera y hace su casa, y todos deste ministerio son maestros y se ayudan; y el cubrir se hace fácilmente, porque es como fiesta entre ellos, celebrada con finas borracheras y grandes fiestas...

De lo anterior, podemos deducir que las viviendas se diferenciaban, especialmente en tamaño, según la jerarquía política y el status del individuo; igual-

mente, según el uso a la que estaban destinados.

Los materiales utilizados corresponden al propio medio ecológico; gran parte de la construcción de una casa pequeña se hacía a nivel familiar, los parientes y amigos concurrían para poner la cubierta, luego de lo cual venía el festejo con comida especial y abundante chicha.¹

Estas formas y maneras de construir las viviendas eran comunes en muchas partes del Nuevo Mundo. Gonzalo Fernández de Oviedo (1959:143) al referirse a las casas de los indios de la Isla Española (Haití) escribe que comúnmente llamaban buhío a las casas o moradas, pero que, propiamente, en la lengua de Haití, el buhío o casa se llamaba *eracra*. A las viviendas redondas les denominaban también *caney*. Las paredes eran de postes y cañas clavados en el suelo, juntos y amarrados con bejuocos. Para la cubierta utilizaban: paja, hojas de bihaos, cogollos de cañas, hojas de palmas, etc. En la mitad del buhío había un poste para sostener la cubierta. Para los Principales y Caciques se construían casas de dos aguas "y luengas, como las de los cristianos... Y en las principales hacen unos portales que sirven de zaguán o recibimiento".

De acuerdo a las investigaciones realizadas hasta el presente, la planta circular de la vivienda tiene en el

Ecuador una larga tradición. Karen Stothert lo encontró en la Península de Santa Elena (sitio 06-SE-80), cuyo diámetro oscila entre 1,70 a 2,00 m., con una antigüedad de 9.000 A.P. Las casas de Valdivia I, en Real Alto, presentan también una planta ovalada (4,50 x 3,50 m.) con divisiones internas, paredes de bahareque y techo de hojas de palma; albergaban familias de 8 a 10 miembros (Holm 1982).

De nuestro tiempo, el informe que nos presenta Alfredo Costales (1960) es quizá el más interesante. En 1958 todavía había bohíos en la provincia de Pichincha, en Collacoto, Conocoto y Guangopolo. Según los campesinos más ancianos de estos lugares: "en todo el valle de los Chillos, hasta hace unos veinte años atrás las viviendas comunes fueron las chozas redondas"; "en Tumbaco, Pifo y Checa el uso del bohío, entre los naturales, era general". En la Sierra Norte del Ecuador, el tipo de vivienda era comúnmente redondo, con una sola puerta rectangular.

Las paredes estaban formadas por:

- Bahareque: puntales de madera clavados en tierra y varas entrecruzadas horizontalmente, recubiertos interior y exteriormente con una gruesa capa de barro.² (Cfr. Lám. 1).
- Adobes. Construir bohíos de paredes de adobe exigía mayor trabajo y ciertos conocimientos técnicos. Vesti-

gios de este tipo había en el antiguo pueblo de Chapi, al pie de Guanupamba, en la antigua parroquia de Pimampiro (Grijalva 1937:60).

- Chamba, chanpa. Terrón compacto, tierra con raíces de hierbas, especialmente de los pastizales naturales cercanos a la construcción, se los corta generalmente en pedazos rectangulares.³ Restos de este patrón de paredes había en Pingulmí, Pichincha y en Pioter, Carchi (Grijalva-1937; Plaza 1981).
- Bloques de cangahua.⁴ Según Espinoza Soriano (1983:174) era el componente preferido de los carangues y cayambes para levantar sus casas, de las cuales aún se veían vestigios en el siglo XVIII.
- Paredes de tapia y tapial. Requiere determinados conocimientos técnicos. Según confirman las anotaciones de Sancho Paz Ponce de León (1582; 1964) y el Anónimo de Quito (1573; 1965) eran comunes en la Sierra Norte del Ecuador. Este tipo de pared se mantiene todavía en el sector rural, a nivel campesino indígena y mestizo, para edificación de viviendas, para linderación, etc. En el cantón Otavalo existe la "minga del tapial"; para la construcción de los cimientos y las paredes, participan los parientes cercanos, los compadres y los vecinos (Ramírez 1980).

f) Paredes de piedra. Había vestigios en Quilque (Grijalva 1937). Según Gassó (1901, citado por Espinoza Soriano 1983) en Oyacachi, Pichincha, las paredes eran palos plantados uno junto al otro, sin ventanas, conformando un solo cuarto cuadrado que servía para todo. Techo: armazón de **chaclla** (varas) atadas a otros más gruesos. Cubierta de **pacunga panga**. De acuerdo a Andrade Marín (citado por Espinoza Soriano 1983), en el pueblo de Oyacachi también había unas cabañas, cuyas paredes estaban formadas por rocas de esquitos de mica, de pizarras micáceas aco-

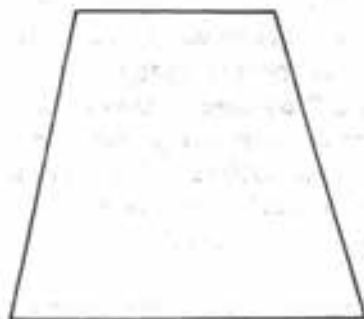


Figura 1: Tapia actual.

Costales (1960: 319) describe que los bohíos en Collacoto (Pichincha) tenían 5 m. de diámetro; la puerta hacia el oriente, de 0.80 m. de ancho; los cimientos del muro estaban conformados por tierras batida, paja desmenuza-

modadas y trabajadas a manera de ladrillos y unidas con barro.

g) "Paredes de mano". Aún vigentes en Atuntaqui, Ibarra y otros sitios de la Sierra Norte, especialmente para cerramiento de propiedades y para corrales de animales. A la tierra bien desmenuzada se le mezcla con agua para hacer el lodo, al cual se le pisotea para darle la plasticidad requerida. Se levanta la pared por parte con el propósito de que las primeras capas se sequen. Comúnmente, el ancho de la pared va disminuyendo de abajo hacia arriba (corte trapezoidal).



Tapia prehispánica.

da y cascajo, se iniciaba a ras del suelo, nivelando con dos bloques o flías de chambas y luego venían cinco filas de adobes. El techo cónico de 3 cm. de altura, desde el muro hasta el ápice, estaba sostenido en su parte central por

una pilastra redonda que se introducía en el suelo. Cubierta con sigsig y puca

ugsha, materiales que duran de 10 a 12 años.

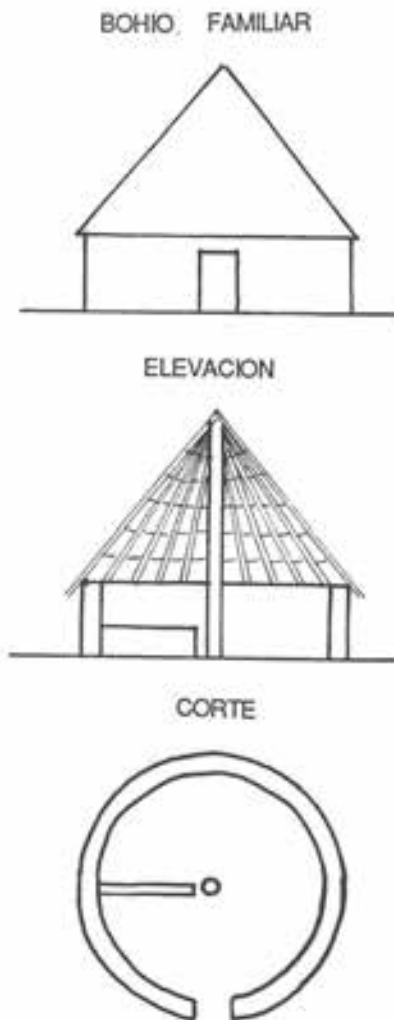


Figura 2: Supervivencia de los bohíos prehispánicos en la provincia de Pichincha (Costales 1960: 315).

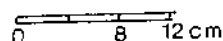
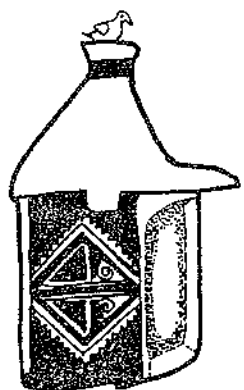


Figura 3: Representación en cerámica de un bohío con paredes decoradas en base a la técnica de pintura negativa (Uribe 1977-78: 165).

Algunas maquetas (Cfr. Uribe 1977-78:165; Wurster 1985: fig.25) decoradas en base de la técnica de pintura negativa podrían indicar que pro-

blemente, las casas de los caciques o/y los templos tenían las paredes empañetadas y pintadas como rasgo de distinción (Fig.)

Terminada la construcción de las paredes de la vivienda, se les dejaba secar durante semanas y hasta varios meses. Esta particularidad continúa aún vigente (observación directa en la provincia de Imbabura y norte de Pichincha). Esta condición era imprescindible, su omisión acarrearía consecuencias fatales para sus ocupantes. Francisco de Auncibay (1952; 1965: 326-327) al referirse a la muerte de los indígenas en Zaruma, expone la siguiente razón:

...me parece que la causa ha sido hacerlos hacer sus casas de barro y metellos en ellas recién hechas y verdes; porque aquel humor que se mete en los buhíos redondos y sin ventanas con una pequeña y estrecha puerta, humedece el buhío y habitación de tal modo, que causa putrefacción; y en tierra fría dura tanto, que en un mes ni dos no se seca; y así les cusa enfermedad, contagio y mortandad.

Precisamente, la construcción circular genera una especial acción térmica.

La irradiación solar llega permanentemente en forma perpendicular a los muros curvos y ejerce una concentración de cantidad de calor diferente a la que es capaz de concentrar un muro plano en donde la irradiación es casi siempre oblicua o tangencial. Las casas redondas acumulan calor en sus gruesas paredes durante el día. Este calor, mantenido por el material de tierra, tiene una tendencia al exterior por estar más temperado. Al ponerse el sol baja

rápida la temperatura externa debido a la baja humedad relativa del aire, entonces el calor acumulado en los muros tiene tendencia al interior por estar este lugar más temperado a esta hora. Estos cambios naturales mantienen una termia ideal en estas habitaciones que se mantienen frescas durante el día y templadas de noche (Muñoz 1987:50).

El armazón para el techo estaba estructurado con palos largos (aproximadamente 10 cm. de grosor). Para estos propósitos fueron de gran utilidad: el surillo (*Chusquea* sp.), especie de bambú, la tunda (*Arthrostylidium* sp.) que servía para paredes, la moya (*Moya* sp.)⁵ y otros.

El techo cónico estaba cubierto por diversas variedades de paja u hojas, de acuerdo a los recursos de la microárea geográfica.

En los páramos y sitios fríos, la techumbre era de paja (especies del género *Stipa*) y de sigse (*Cortadeira rudiuscula* stapf; C. nitida, etc.), gramínea común en la Región Interandina del Ecuador. Como menciona el Anónimo de Quito (1573) y como se observa todavía en la actualidad, en los lugares con temperaturas bajas o/y con mucho viento, el techo llega hasta el suelo. La intensidad de las lluvias y el tipo de material utilizado en la construcción obliga a este tipo de cubierta.

En los sitios cálidos se utilizaba las

hojas de bijao (Calathea G.F.W. y C. spcs.)

En las construcciones grandes, la cubierta estaba sostenida en su parte central por un poste que se introducía en el suelo; a este palo se ataban las puntas de las varas y palos que conformaban la armazón para el techo, en la base se sustentaban directamente en el muro o en una viga horizontal o perimetral.

Por las evidencias arqueológicas y las observaciones actuales (Comunicación personal de Germán Bastidas, Abril de 1990), parece que se utilizó también el pendolón (la viga central, cortada a una altura que no estorbara la circulación de las persona en el interior del bohío).

Algunas techumbres, especialmente de dimensiones cortas, no necesitaron el soporte central o puntal. La naturaleza circular de las estructuras, dispuestas las varas en forma radial, unidas al centro, amarradas con *chilpes* (tiras secas de hoja de cabuya), con bejuco o con *cuayar* (fibra vegetal torcida o trenzada (Comunicación personal de Germán Bastidas, Abril de 1990) y en la base sustentadas en el muro, formaban un sistema autosoportante (Muñoz 1987). Desafortunadamente, por las características de nuestro suelo, no se ha podido recobrar evidencias de materiales orgánicos. Probablemente debieron utilizar también cuerdas confeccionadas de pieles de animales.

Casi siempre había una armonía entre el diámetro de la planta circular y la altura del techo.

En la cumbrera de algunas viviendas había diferentes formas de tronera o claraboya, para aireación del interior de la vivienda. Algunas maquetas exhiben en el ápice abierto la representación de una ave (Cfr. Fig.3 y Lám.2).

Los aleros evitaban que las lluvias humedezcan la paredes. En este tipo de vivienda no había ventanas. Se penetraba en el exterior únicamente para dormir o para guarecerse del mal temporal. Una tenue luz se filtraba por el ápice y por una que otra hendidura de las paredes.

La habitación estaba formada por un solo cuarto grande, en el que se organizaba los diferentes espacios; fagón, dormitorio, alacena, etc.⁶

Generalmente, el piso era de tierra pisada; los individuos de rango lo tenían cubierto con paja suave. En los lugares fríos, el piso quedaba a un nivel más bajo que el resto del terreno, con lo cual se lograba dar más calor a la habitación.

Existen algunas maquetas de vivienda, hechas en cerámica, en piedra y representaciones pictográficas que contribuyen a ampliar la información obtenida a través de la etnohistoria, la arqueología y la etnografía, especialmente. Sin embargo, su interpretación debe ser inteligente. Obrem y Wurster (1989:65) señalan:

No se deben considerar estos modelos en todos los detalles como copias exactas de edificios realmente existentes, sino como intentos de trasposición de conceptos arquitectónicos a otro medio, cuyo carácter simbólico limita la interpretación minuciosa de detalles constructivos.

La figura 4a es quizá la forma más

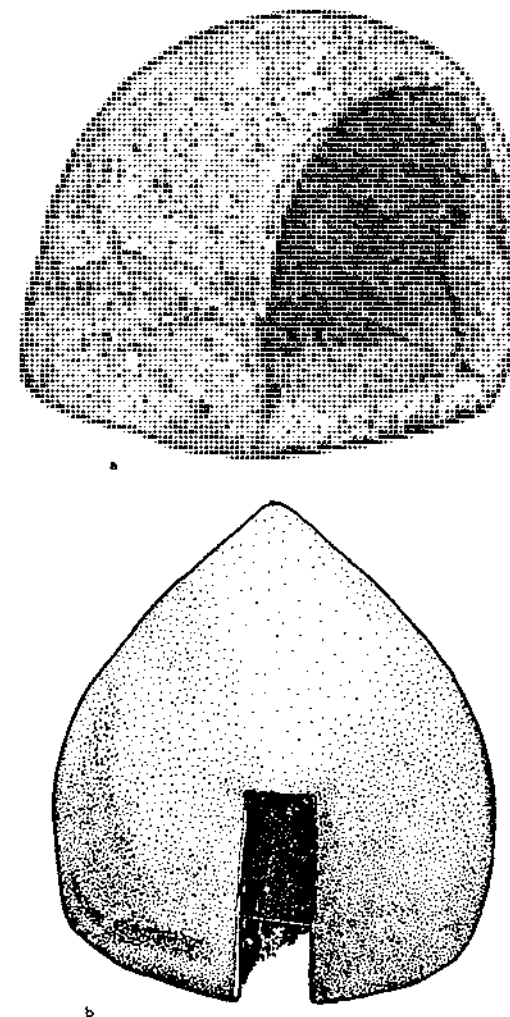


Figura 4: Representación en cerámica de las viviendas prehispánicas de la provincia del Carchi.

elemental de vivienda, la imitación de una cueva. La conformación de estas chozas todavía son observables en el medio rural de la sierra norte, especialmente para cuidar las sementeras o/y el ganado; es decir, son viviendas ocasionales o temporales y de fácil construcción.

La figura 4b representa un bohío de planta circular, techo cónico hasta el suelo; puerta rectangular de dimensiones normales. Por las características del techo creemos que es el tipo de vivienda que se construía en climas fríos.

Figura 5a presenta un techo cónico muy alto casi vertical (que facilitaba el escurrimiento rápido del agua lluvia). A más de lograr mayor aireación del interior, probablemente fue un rasgo de distinción.

En la colección arqueológica Víctor Alejandro Jaramillo (Otavalo) hay la representación en piedra de una vivienda circular asentada sobre una tola con escalinata. La pieza fue hallada en "Los Ovalos", cantón Antonio Ante, Imbabura (figura 5b y c Jaramillo 1979: fig. 13).

Oberem Wurster (1989:fig,38 y 39; lámina 20) presentan un modelo arquitectónico en cerámica, probablemente procedente de la sierra norte; tiene una base de 22 x 18 cm. y una altura de 16 cm. Es una vivienda de planta circular instalada sobre una

pirámide truncada, con escalones de exceso; "techo de bóveda en forma de media naranja, en cuyo centro sobresale el soporte cilíndrico central". Rasgo novedoso en esta maqueta es también el cerco rectangular de paredes que forman un patio privado, probablemente el "espacio social" para reuniones políticas y festivas (más información en Oberem en Oberem y Wurster, op. cit. 56-57) (Fig.6).

Al parecer, el patrón de asentamiento común consistió en pequeños núcleos concentrados de viviendas, separados por las tierras de cultivo, por una quebrada, por un riachuelo, etc. Cerca de los núcleos se hallan desperdigados algunos bohíos, seguramente para cuidar las sementeras. Ocupan las laderas de pendientes suave y las cumbres de elevación, preferentemente, y en pisos altitudinales que están entre los 2.000 y 3.000 metros s.n.m.; es decir, zonas apropiadas para el cultivo de maíz, papa, quinua, mellocos, ocas, majuas o mashuas y romo (tubérculo parecido a la zanahoria amarilla).

Según Martínez (1977), las casas se agrupaban en torno a la del cacique; en ocasiones, la vivienda del cacique se hallaba algo distante, como rasgo distintivo, y característico de su alta jerarquía. Personalmente creemos, que, además, servía para demostrar su papel como vigía de la comunidad o/y como intermediario entre el Hombre (Sociedad) y los bienes (Naturaleza). Comenta Martínez (1977) que los asentamientos

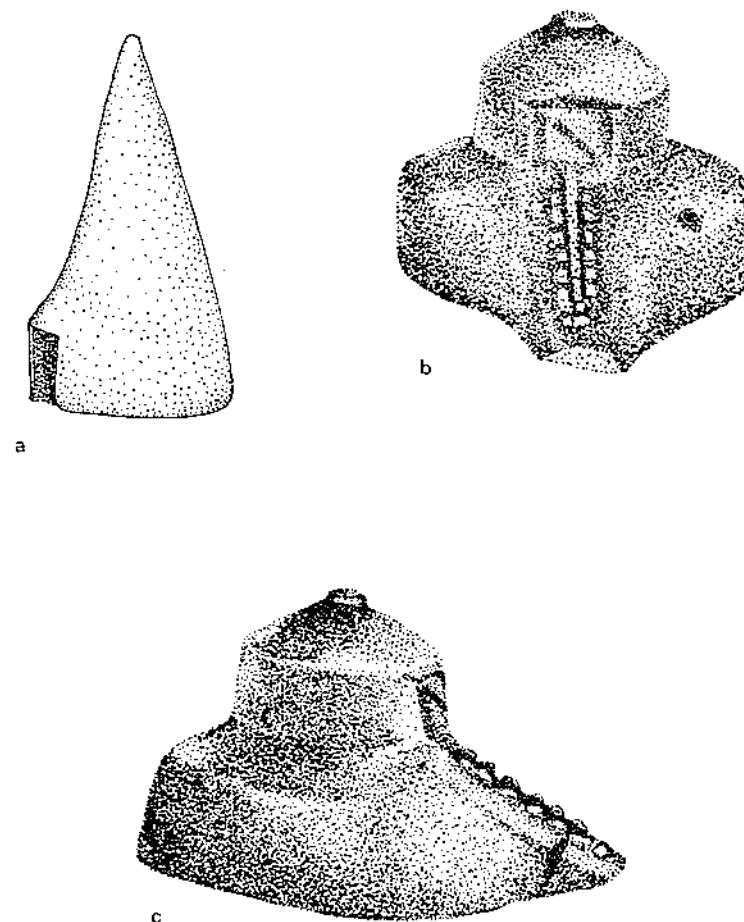
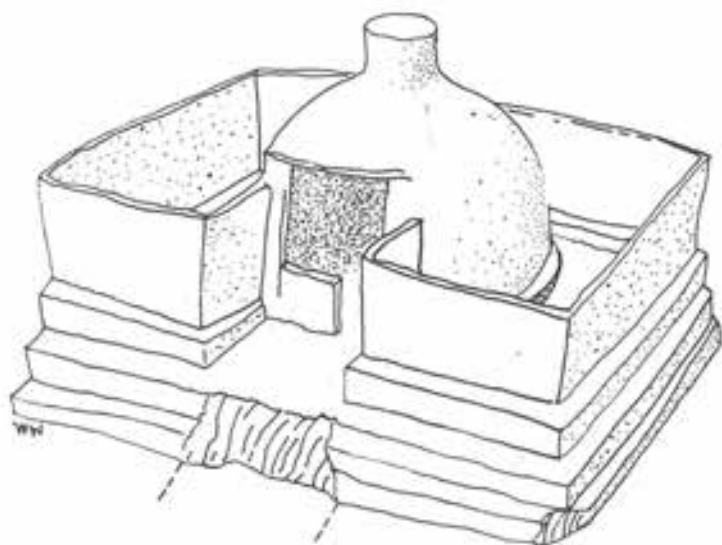


Figura 5: Maquetas de bohíos: a) en cerámica, vivienda de planta circular, techo cónico alto; b, c) en piedra, vista de frente y de perfil de un bohío sobre la plataforma de una tola con escalinata (Jaramillo 1979: fig. 13).

de bohíos eran agrupaciones de 20, 30 y hasta 80 viviendas o más, dando la semejanza de pequeñas aldeas, pero con una distribución desordenada de las casas. Entre una y otra edificación había aproximadamente de cinco a siete metros de distancia; pero, las había también muy contiguos, separados apenas por un metro. En Chitán (Carchi)

había estructuras rectangulares "gemelas" con una pared en común. Cada dueño ubicada su casa en el sitio que más le convenía, igualmente en cuanto a la orientación de las puertas. Únicamente, en el asentamiento el Arrayán (Nariño), las entradas de los bohíos tienen todas la misma dirección hacia el SW, debido a los vientos (Uribe 1977-78:165).



Modelo arquitectónico de cerámica

Figura 6: Modelo arquitectónico de cerámica (Oberem y Wurster 1989: fig. 39).

En la vega izquierda del río Huaca, en una meseta de tres kilómetros cuadrados. Hay "bohíos" reunidos en pequeño o considerable número, cerca de otros, dispersos en los campos, para los menesteres de la agricultura" (Grijalva 1937:111). En el Carchi, la mayor concentración de bohíos se halla en la parte alta de los interfluvios (Gondard y López 1983:79).

En la Paizada, Tulcán (Carchi), según Max Uhle, ocupan la cresta de una loma unos 30 bohíos, varios de ellos cuadrados, otros rectangulares, con diámetros entre 12 y 24 m. Ordenados en una sola fila, en dirección de norte a sur. En Matarredonda, Plaza (1981) señala la existencia de aproximadamente 25 bohíos aglutinados, con una distribución elipsoide vertical, con una ligera inclinación hacia el noroeste. En Hato Viejo, una pequeña quebrada separa a dos grupos de bohíos de veinte unidades cada uno.

En algunos sitios se ha detectado vestigios de plantas circulares de bohíos de grandes dimensiones. Grijalva (1937:108) señala que en la prominencia del Churo (Carchi) hacia el lado occidental hay muros de dos enormes bohíos, los cuales miden 43 y 37 m. de diámetro. Alicia de Francisco (1969:34) indica que en la Hda. La Bretaña, San Gabriel (Carchi) hay bohíos de 35 a 42 m. de diámetro y uno de 67,30 metros.

En relación a las dimensiones de los bohíos, Grijalva resume así: los

pequeños son de 9 a 16 metros de diámetro, medidos hasta la superficie exterior de los muros; de 16 a 24 metros los medianos y de 32 a 42 m. los grandes; el espesor de los muros: de 2 a 6 metros y la altura: de 0.20 a 2 metros aproximadamente (1988: 69). La información sobre la funcionalidad de cada una de estas estructuras es aún incompleta: los bohíos pequeños parecen haber sido netamente habitacionales; albergaban probablemente de 5 a 7 miembros cada una. Algunos pudieron haber servido para el almacenamiento comunal de determinados productos o/y herramientas o sitios para algún trabajo específico. Los bohíos medianos, seguramente, eran residencia de familias más numerosas, quizás de 8 a 15 miembros y los más grandes estaban destinados a los caciques, a templos, casas ceremoniales, comunales y para la familia extendida (de 15 a 30 miembros).

Por las persistencias actuales relacionada a la concepción campesina del espacio en el que se ubica su vivienda, creemos que los grandes bohíos no necesariamente tenían cubierta toda la superficie limitada por las paredes (cuyos vestigios observamos actualmente), sino una área menor al centro del círculo, dejando un perímetro abierto como patio privado, considerando como "área social" en donde se concentraban los parientes y amigos para celebrar algún gran acontecimiento...

Por otra parte, es necesario resaltar la concentración o nuclearización de las viviendas por su carácter de centro de sociabilidad cotidiana; en forma individual y en forma colectiva hay una interacción entre las casas, sus miembros se visitan y se ayudan y comparten las alegrías y tristezas...

Evidencias de estructuras rectangulares y cuadrangulares

A más de las plantas circulares existen asociadas en el espacio estructuras rectangulares, cuadrangulares y montículos artificiales. En el sector de Chumbán y Chitán (Carchi), Francisco (1969:35) reporta la existencia de una estructura rectangular asociada a a dos montículos redondos contiguos y otros dos más pequeños que están próximos. A 25.4m. del gigante bohío de La Bretaña, hay los restos de un montículo de 4.5 m. de diámetro.

Grijalva (1937:66) señala en La Palizada (Carchi) bohíos circulares, cuadrangulares y rectangulares. En Ingotola-Hda. Ishpingo: bohíos dispersos, con tendencia al enfilamiento, con cementerio de sepulturas de fosa cavada, sobre la cual se ha levantado una tola. En Guamilamag, junto al lugar denominado "El Campamento de Cuaspud": vestigios de viviendas cuadrangulares ordenadas en línea recta. A los extremos de estas estructuras se hallan algunos bohíos redondos. Próximo a esto hay restos de un camino que va de los páramos de El Angel a Mayasquer,

Junto a este camino se hallan enfiladas y dispersas las ruinas de otros edificios cuadrangulares (Grijalva 1937:116).

Ricardo Vinuesa (1920:28) escribe que en Punichunquí, Pun, Chingual y Sibundoy hay restos de edificaciones y calles empedradas. Gondard y López (1983) identifican construcciones rectangulares en Chitán de Navarretes, en el Tambo (Huaca), en al Hda. San Luis (Huaca) y en Tufiño

En la provincia de Imbabura, en Gualimán: bohíos asociados a tolas redondas, cuadrangulares y tolas con rampa.

En la provincia de Pichincha: en Pataquí, San José de Minas: bohíos con tolas cuadrangulares. En Mojanda: bohíos con tolas cuadrangulares. En Malchinguí: bohíos con tolas redondas y cuadrangulares. En Cochasquí: bohíos con tolas redondas y tolas con rampa. En Santa Jertrudes (Tabacundo): bohíos con tola cuadrangular y terrazas. En Tupigachi: bohíos con tolas cuadrangulares y camellones. En Cayambe: bohíos con tolas redondas, cuadrangulares y camellones.

Al referirse a las estructuras rectangulares, Grijalva (1937:116) cree que son construcciones tardías pertenecientes a los incas. Probablemente, esté en lo cierto. En San Francisco de Caldera (Carchi), Echeverría y Uribe (1981) ubicaron, asociada a bohíos y a

una tola (al presente destruida por los huaqueros), una estructura rectangular de 22.80 m. de largo por 9.70 m. de ancho y 1.15 m. amplitud del muro, con la entrada trapezoidal orientada hacia el valle de Chota. La estructura circular,

denominada con la letra B, mide 12,50 m. de diámetro y un muro de 1.20 m. de ancho. La distancia que separa las dos estructuras en la parte más angosta, es de 3 m. y su orientación es de 70°NE (Fig. 7).

PROYECTO DE INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS EN LOS ANDES SEPTENTRIONALES DEL ECUADOR PROYECTO IOA-OEA Valle del Chota-Mira (Carchi) SITIO CALDERA

LEVANTAMIENTO PRELIMINAR DE LAS ESTRUCTURAS A y B

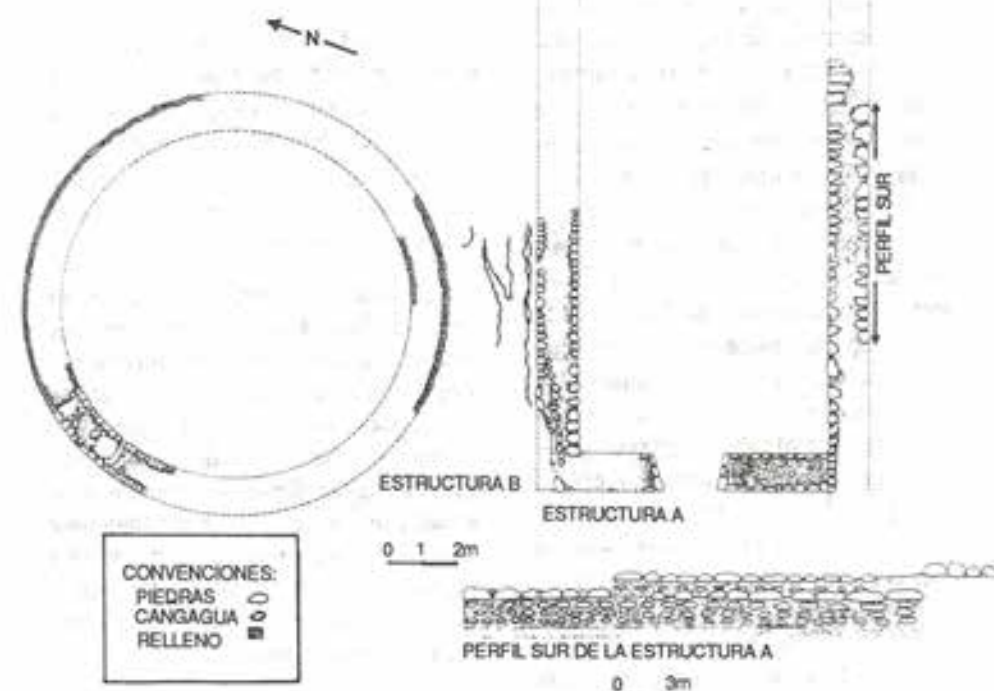


Figura 7: San Francisco de Caldera (Carchi): Levantamiento preliminar de las estructuras A y B (Echeverría y Uribe 1981).

Por la técnica de construcción de los muros y por la entrada trapezoidal de la estructura rectangular, probablemente se trate de un tambo incaico construido sobre un antiguo asentamiento indígena.

Los fragmentos cerámicos recobrados durante la limpieza del sitio pertenecen al Período Tardío (1250 a 1550 d.c.); sobresalen los que pertenecen a los complejos cerámicos Tuza, Capulí 5-6 Cosanga y Carangues (constructores de tolas).

Utilización del espacio doméstico

A las seis de la tarde de un veraniego día, en un bohío holliniento de la colina Piartal, una tenue luz se filtra por las grises endijas de las delgadas paredes. En su interior, entre sombras fantasmales e hilos de sol, se distinguen: la **tullpa** (fogón) encendida, lanzando agujas de fuego; una, dos o tres ollas de ocre barro con comida caliente; cinco, seis u ocho siluetas humanas, en cuclillas, sentadas en bancos o en esteras, con cansancio de días, de años y de siglos, esperan llenar sus estómagos con alguna mazamorra de sal, sobras de la mañana. Una mano oscura mete la **bigsha** (cuchara grande de palo) en la olla y la humeante colada se reparte en platos grandes y pequeños. A falta de cubiertos, llevan el recipiente directamente a la boca, sorben los alimentos, se ayudan con el dedo índice y el pulgar, o todos los dedos de la mano se encorvan para

hacer de cuchara.

Mientras comen los humanos, afuera, tiritando de frío, un perro siembra de aullidos el campo, reclamando para sí una porción de la cosecha.

En un rincón del cuarto; cántaros grandes para guardar líquidos; otros medianos para conservar granos (maíz, fréjol, etc); en el piso, junto al muro, un montón de papas de reciente cosecha. Algunas **angaras** (recipientes hechos de calabaza) y **pilches** (pucos, hecho de *Crescentia cujete* L.) para coger agua. Arrimado a la pared, una **caliana** (comal, tiesto) para cocer las tortillas, tostar el maíz y las hojas de coca.

A un costado, cerca de la **tullpa**, una estera, un poco de paja; una tabla a manera de repisa; cestos de bejucos suspendidos del techo, para guardar las cosas más preciadas. Un pequeño soberado o **tangan** con productos de las cosechas y otras cosas.

En el corredor, cerca de la puerta, se exhiben algunas astas de venado, que hacen de improvisados percheros. Arrimados a la pared, un telar y varias herramientas de trabajo. En el piso, una estera y un montón de paja; una o dos **maltas** (cántaros grandes para cargar el agua) y un **pilche**; piedras grandes para moler granos y pequeñas para el ají y especias; en un rincón un caquero o taquero para descascarar los granos, especialmente el maíz.

En el patio, a un costado, justo bajo el alero de la casa, dos maltas semienterradas, para recoger el agua lluvia. "agüita del cielo". En los días soleados, se sacan los granos a secar. Cuando hay fiestas, el patio es un "espacio social", allí se reúnen para

beber y bailar. Junto al patio: corrales para animales y pequeñas huertas.

Vestigios de vivienda en base a aereofotointerpretación y observaciones en el campo

Germán Bastidas (comunicación)

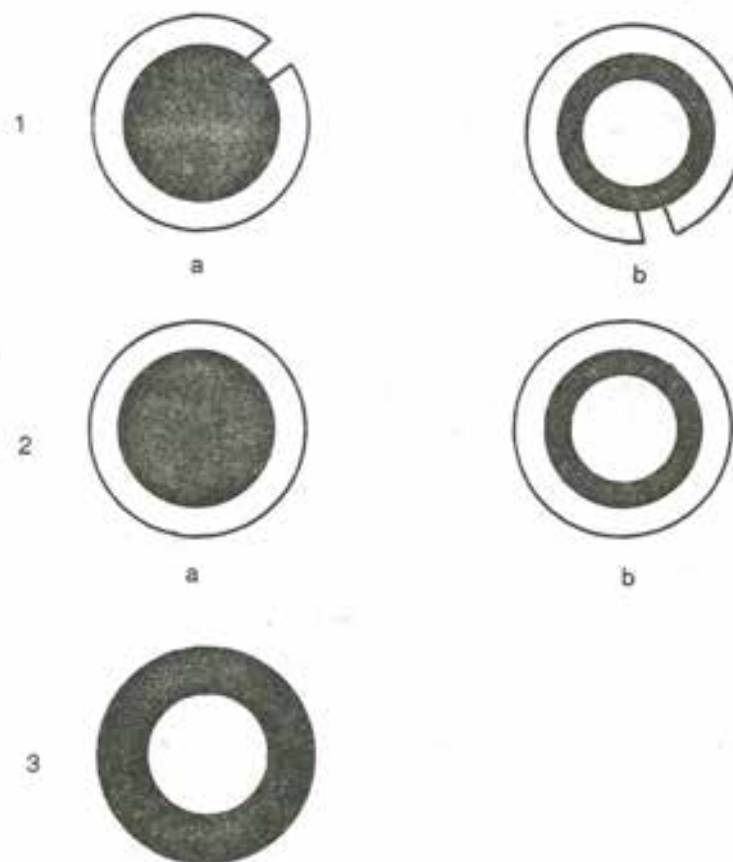


Figura 8: Tipos de imágenes de plantas circulares de vivienda prehispánica, en base a aereofotointerpretación (Gondard y López 1983: 75)

personal, junio de 1990) manifiesta que en la provincia del Carchi casi sin excepción todas las lomas cultivables evidencian vestigios de plantas circulares de bohíos. Presentan mayores concentraciones los siguientes sitios: Indugel, Chitán, Pioter, Piartal, Huaca, Cuatis-quer, Colonia de Huaca, San Gabriel, Capullí, Pisán, El Chamizo, y toda el área del cantón Tulcán.

Plaza (1981)⁷ en una área de estudio definida entre las coordenadas: Lat.

0°75'00"N y Long. 77°45'00" a 78°15'30"W, identifica 544 unidades confluables y 551 unidades posibles, con mayor concentración en la provincia del Carchi, especialmente en Huaca, Matarredonda, Pioter, San Gabriel, Bolívar, La Rinconada, San Isidro, Pichitán. En Imbabura: Pimampiro.

Gondard y López (1983)⁸ en una área de estudio comprendida entre las coordenadas: Lat. 00°00'00" a 1°00'00"N y Long. 77°30' a 78°45'W, identifica en:

CARCHI: 103 sitios bohíos

Topografía	%	Altitud m.	Temperatura media anual °C	Precipitación media anual mm.
Ladera pendiente suave	59	2.000-3.200	10-12	800-1300
Cumbre de elevación	33	2.800-3.000	10-12	1.000-1300
Ladera pendiente fuerte	03	2.900-3.200	10-12	800-1300
Llano	05	2.700-2.800	12-14	800-1300

CI12 Santa Ana/Mira DI (más de 8 unidades, Forma 1) ; cumbre de elevación; 1.500 m.s.n.m; 20°C y 500 a 600 mm de precipitación. Hacia la parte oriental de Julio Andrade (San Gabriel) en el Playón de San Francisco y alrededores existen 10 sitios bohío.

Imbabura: 41 sitios bohío

Ladera pendiente suave	44	2.000-3000	12-14	500-1.000
			14-16	
Cumbre de elevación	26	2.000-3.140	14-16	1.000-1500
			18-20	
			20-22	
Ladera pendiente fuerte	15	2.600-3.000	10-14	1.500-2.000
Llano	15	2.400-2.680	18-20	1.000-2.000

147 Cuambito/Ibarra BI (de 2 a 4 unidades, forma 1); Ladera pendiente suave; 1.850 m.s. n.m; 18-20°C; 500 mm. de precipitación media anual.

169 Paja de Ambuquí al (1 unidad, forma 1) ; cumbre de elevación; 1.640 m.s.n.m; 18-20°C; 400 mm. de precipitación media anual.

Pichincha: 43 sitios bohío.

Ladera pendiente suave	58	1.120-2.000	18	600-1.000
		2.000-2.960	12-14	1.000-1.500
				2.000-2.500
Cumbre de elevación	12	1.500-2.840	14-16	600-800
			18-20	1.300-1.500
				2.000-2.500
Ladera pendiente fuerte	07	2.325-2.680	14-16	600-800
Llano	23	1.770-2.790	14-16	500-800

Sitios bohío localizados en Nanegal y Gualea y al norte de Calacali se hallan entre los 1.120 y 1.750 m.s.m. y 18-20°C.

Gondard y López (1983; 75) en base a su estudio de aereofotointerpretación determinan tres tipos de imágenes de forma circular:

- 1.- una corona de tonalidad clara, con límites precisos, que encierra, salvo un arco, un círculo de tonalidad oscura. A veces se observa también una mancha clara al centro del círculo
- 2.- una corona de tonalidad clara, con límites precisos, que ciñe, sobre todo su contorno, un círculo de tonalidad oscura al centro del cual se observa también, a veces, una mancha clara.
- 3.- una corona de tonalidad oscura más ancha que las coronas de tonalidades claras; y de límites menos precisos que los anteriores, a manera de una aureola oscura que encierra un círculo claro.

Las prospecciones de campo

señalan que existió una armonía entre el ancho de la base del muro y el diámetro de la vivienda. Por ejemplo, un bohío de 5 m de diámetro tenía la base del muro de 2 m de ancho y en los bohíos grandes la base del muro sobrepasa los 5 m de ancho. En algunos sitios todavía son visibles muros de más de un metro de altura (Germán Bastidad, comunicación personal, abril 1990).

La falta de trabajos arqueológicos impiden realizar una interpretación sobre la funcionalidad de estas estructuras.

En la antigua hacienda Peguche (Otavalo, Imbabura) existen los vestigios de un bohío, al parecer, utilizado hasta hace unos 200 años. Se halla al sur de la casa de hacienda, al norte del río Jatunyacu y de la cascada de Peguche, e inmediatamente al este del "Camino Real" (Pierre Gondard y Freddy López

(1983) lo identifican como I-103 y correspondería en su clasificación al Tipo Ib.

De extremo a extremo tiene un diámetro de 15.50 m; la entrada, aproximadamente de un metro de ancho; anchura del tapial: 70 cm. Los cimientos son de piedras de tamaño mediano, provenientes del río cercano. La tapia presenta incrustaciones de fragmentos cerámicos coloniales y granillos de piedra pómez; en algunos sectores de la pared se observa el uso de adobes.

En el interior de la estructura, unida al tapial: un poyo o asiento circular de 40 cm de ancho y 30 cm de altura, originalmente cubierto por piedras lajas. Continúa un corredor de 3.30 m de ancho y en el centro del bohío hay una plataforma circular en relieve (su perímetro estuvo cubierto de piedras lajas). Por los restos de pared de tapia que quedan parece que estuvo cercado, generando un amplio espacio como "patio privado" (Cfr. Levantamiento planimétrico, Fig.9)

Probablemente, en su origen, a más de la funcionalidad térmica y la admirable adaptación a las geoformas, hidroformas, climoformas y bioformas de cada habitat, la construcción circular de los bohíos debió tener una significación sagrada. En muchos pueblos aborígenes, el círculo es sagrado, es la perfección, es el símbolo de casi todas

las cosas de la naturaleza (Geertz 1973). Cárdenas et al. (1989:38) infieren, además, que, el techo cónico semeja el perfil ondulante de las montañas y los colores oscuros de los materiales utilizados en la construcción servían para confundirse con el paisaje natural y burlar a sus enemigos.

Comúnmente, en todos los tiempos, las casas se caracterizan por ser espacios sociales frecuentemente femeninos; la mujer pasa gran parte de su tiempo en la vivienda o próxima a ésta, ocupada en sus "quehaceres domésticos". Esta relación de la mujer con el hogar se exterioriza en muchas manifestaciones culturales y sociales. Por ejemplo, la mujer Xavante (Amazonía) da a luz en cuclillas, ayudada por otras mujeres, y en el punto del piso de la casa donde el sol de la mañana ilumina primero, entierra la placenta y la sangre, sellando así su compromiso con la vida y con ese espacio que es suyo (da Silva 1983:55). Cachiguango (1984-85:7) escribe que el indígena otavaleño corta el cordón umbilical con un trozo de bagazo de la caña de maíz o con un pedazo de carrizo, desinfectados en agua hirviendo. El cordón umbilical es enterrado junto a la tupa (fogón) para que la madre no sienta dolores en el vientre y que el niño tenga el valor y el coraje de defender a su familia y a su pueblo.

Cada grupo étnico, cada pueblo, cada familia, mantienen una continuidad



Figura 9. Levantamiento planimétrico del área "Bohío de Peguche".

de expresiones que resaltan esa íntima relación que existió entre el hombre y su casa.

Grijalva (1937) y Germán Bastidas (comunicación personal, abril 1990) señalan la existencia de:

- bohíos con 2 o más tumbas dentro de la habitación;
- bohíos con una sola tumba central en el interior de la casa;
- bohíos con varias tumbas pequeñas junto a una tumba central que contiene una urna funeraria.

La costumbre de enterrar a los muertos en el piso de la casa conlleva la idea de "dos casas, de un dualismo y de una intercomunicación entre dos dimensiones: la casa de arriba, donde vive la familia, de luz y calor, mientras que el entierro debajo del piso es la casa de la oscuridad y del frío" como ha dicho recientemente Reichel-Dolmatoff (1988:37) en un contexto general (Uribe y Cabrera 1988: 49)

La idea de una vida "en el más allá" se mantiene intensamente entre los indígenas. En Otavalo, cuando muere una persona adulta, en el ataúd se colocan: un plato de madera o de barro, una cuchara de palo, manojos de maíz, cebada, quinua, un atado de ramas de romero, una cuerda torcida de ramos, etc. Estos utensilios son tan indispensables en la otra vida que, si por alguna razón se olvidan de ponerlos o falta alguna cosa, el alma espera la llegada de algún familiar para que le manden encargando, y así lo hacen los deudos

(Cachiguango 1984-85).

Uribe y Cabrera (1988) ingeniosamente inferen que existe un isomorfismo entre la forma y manejo del espacio de la vivienda (bohío de planta circular), la tumba y la disposición de los motivos decorativos en los platos, especialmente en los grupos protopasto y pasto. Señalan que, al igual que los poblados, las tumbas tenían una organización concéntrica, la tumba principal siempre en el centro de la casa, en el sitio del fogón. El abandono del bohío por parte de los deudos tiene un especial significado: la primacía del espacio doméstico como morada de los muertos. Concluye Uribe y Cabrera (Op. Cit. 66):

La tumba es la morada de los muertos y su disposición interna es similar a la de la vivienda de los vivos. El centro de la tumba equivale espacial y simbólicamente al fogón de la vivienda. Los dos se comunican por un túnel. Este contraste entre planos y el conducto vertical que los une, nos parece constituirse en una especie de modelo rico en significados simbólicos. Los espacios pictóricos también pueden tener una oposición similar en la que se expresen los grandes temas de lo social y lo cósmico, y la transformación profunda de la muerte.

La forma circular de vivienda fue común en la Sierra Norte del Ecuador; así lo tenían los Capuli (siglos VIII-XVI), los Piartal (siglos VIII-XIII), los Carangues y Cayambes (siglos VII-XVI). Mayor concentración de plantas circulares de vivienda se hallan en el Carchi, asociadas a material cultural

Tuza (siglos XII-XVI) en su mayoría.

En el siglo XVI, los Pasto (Tuza) era la tribu más numerosa y mejor organizada de la zona interandina Carchi-Nariño. Para 1558 d.C. constituían el 53,78%, contra 31,92% de Quillacingas y 14,29% de Abades (Romoli 1977-78:29).

Los Pasto (Tuza) se caracterizaban por:

a) Poseer un excedente agrícola y productos manufacturados: mucho algodón y telas finas.

b) Mantenían un bien organizado

comercio, red de intercambio complementario. Se realizaban ferias o mercados periódicamente, en sitios determinados.

c) Los caciques poseían *myndaloes*, gente especializada en el intercambio de productos elaborados y materia prima. Estos eran verdaderos Embajadores o Diplomáticos. Las rivalidades territoriales o la diversidad de lenguas o la distancia no eran obstáculo para el intercambio de productos. Para un cacique, poseer *myndales* era un rasgo de distinción, a través de ellos se abastecía de productos exóticos (artículos codiciados y estratégicos en las economías cacicales) (Ramón 1987).

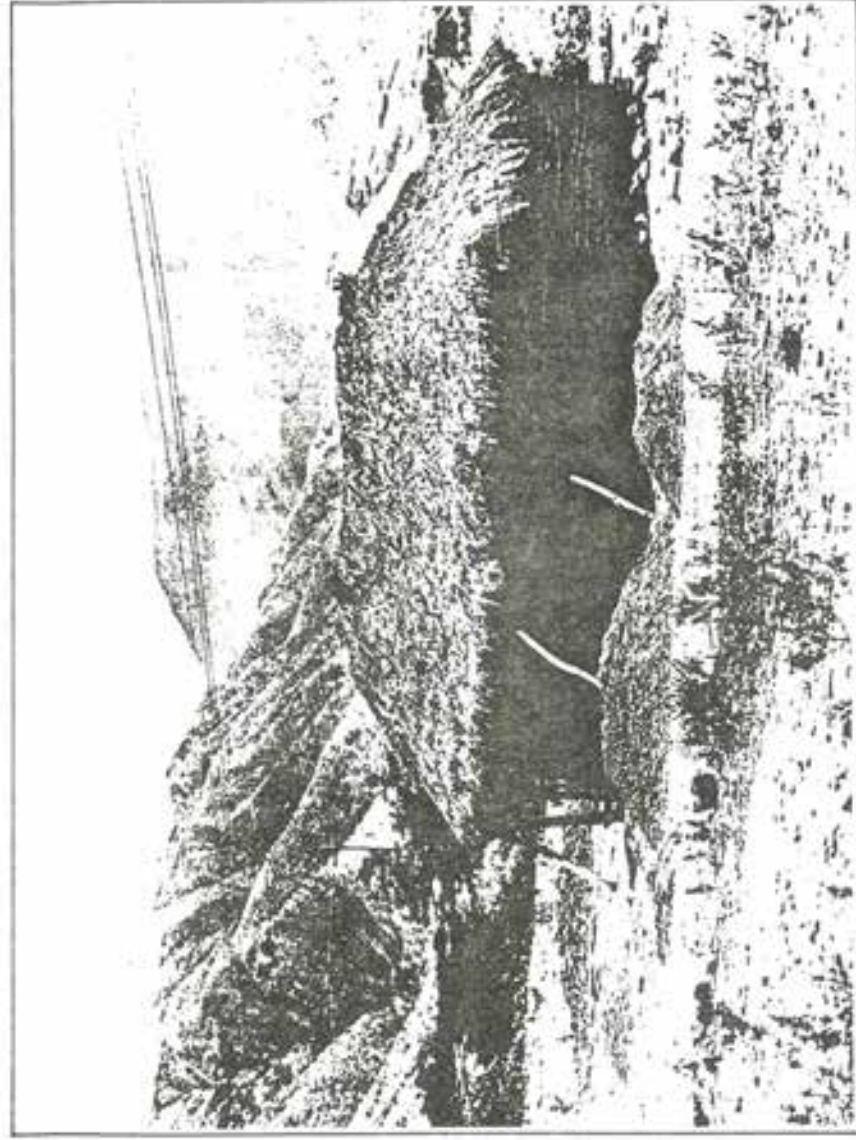


Lámina 1. Sierra Norte del Ecuador: Vivienda típica campesina (paredes de bahareque y techo de paja) (Archivo IOA 1979)

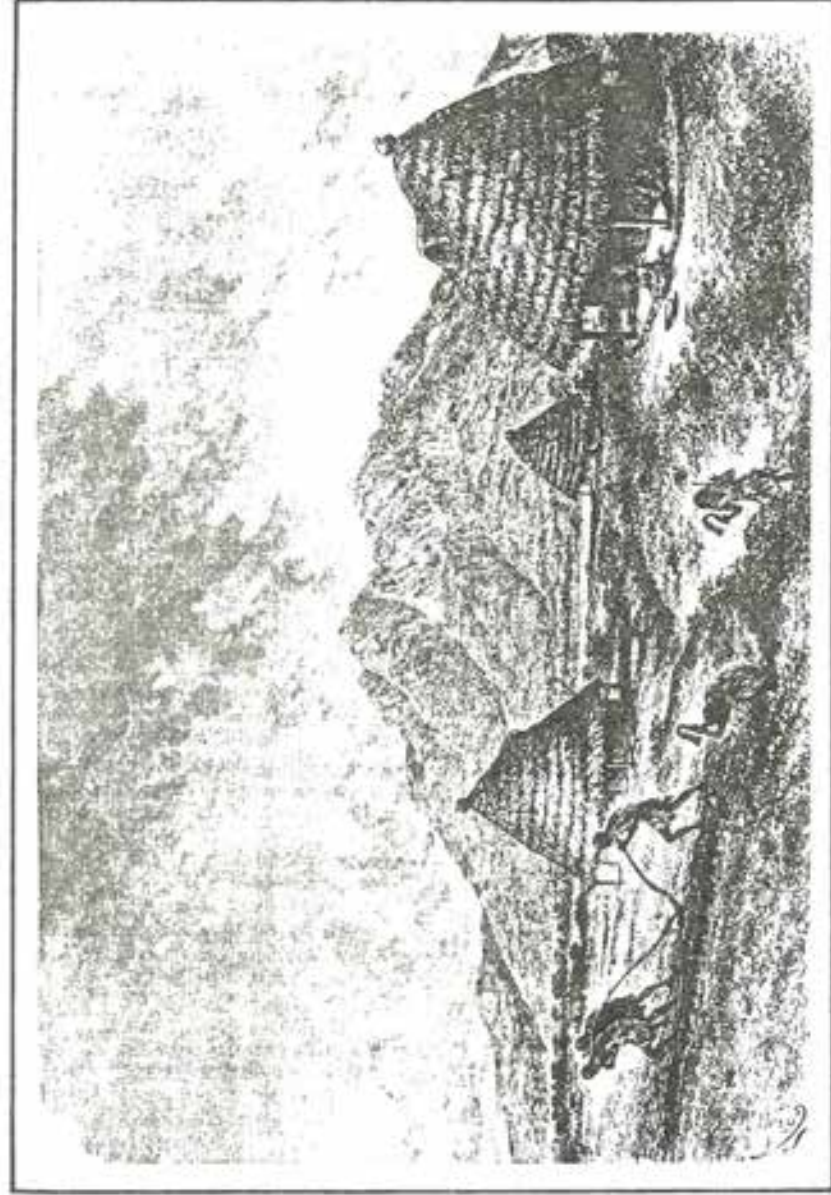


Lámina 2. Los indios de San Roque (San Pablo, Imbabura). Dibujo de Riou, según los croquis de André.

NOTAS

1. Especialmente entre los indígenas, continúa vigente la celebración de la "casa nueva", el huasipichay o huasipichana. Según la economía del dueño de la casa, se festeja con banda de músicos, "cuetes" (pirotecnia), abundante chicha y comida especial para estos casos (Cfr. Pesántez 1973; Kockelmans 1989).
2. Patrón de construcción todavía en uso en la región interandina y en el Litoral, debido a su economía, rapidez y funcionalidad, sobre todo en los sitios cálidos. A pesar de la aparente poca solidez, se ha observado su resistencia a los temblores, mucho más que ciertas construcciones técnicas con materiales modernos.
3. Presente en la región interandina, especialmente para delimitar propiedades agrícolas. Por este uso, Grijalva (1988: 293) escribe: "Equivale también a zanja de deslinde o amojonamiento entre dos propiedades, y esta es la acepción más usual en los documentos antiguos".
4. Toba volcánica, característica de los tiempos interglaciarios. Las partículas de la toba, que es un sedimento fino de polvos y arenas volcánicas, consisten en su mayor parte de pagioclastas intermedias hasta básicas; homblenda, augita, biotita, y a veces cuarzo. Existen algunas clases según la manera de sedimentarse (Cfr. Sauer 1965).
5. La Moya (Moya sp.) alcanza 10 m de largo y 10 cm de grosor, aprovechada en las construcciones de casas de montaña: techos, tumbados, paredes de bahareque, puertas, cerramientos (Cfr. Acosta Solís 1969).
6. Esta particularidad, aún se observa en las viviendas típicas campesinas, el cuarto grande sirve para todo y, a veces, ahí mismo correa los cuyes (*Cavia porcellus*). En algunas casas, se ha independizado la cocina, que funciona en otro cuarto, para evitar que el humo se concentre en toda la habitación.
7. Plaza utiliza para su trabajo
 - a) Fotografías aéreas: 300 unidades, Escala 1:50.000
Fecha de toma: década del /60.
 - b) Planchetas Topográficas
Escala 1:50.000 (elaboradas en el I0A-1978)
Fuente: Planchas topográficas 1:25.000 (I.G.M. 1930)
 - c) estereoscopio de espejo
Marca Wild, Tipo TSP1
 - d) Las Planchas Topográficas contiene:
Ubicación aproximada de cada unidad habitacional mediante un círculo, con simbología cromática que representa el grado de confiabilidad (rojo: evidencia de máxima confiabilidad; verde: evidencia de dudosa confiabilidad).
8. Gondard y López utilizan:
 - a) Fotografías aéreas: 618 unidades, Escala 1:60.000; 1:45.000 y ampliaciones, Fecha de toma: de 1956 a 1978
 - b) Cartografía Básica:
Mapas Topográficos, Escala 1:50.000 y 1:25.000
Planchetas Topográficas, Escala 1:25.000
Cartas Croquis Planimétricas, Escala 1:50.000
 - c) Imagen Satélite LANDSAT 09/59
Fecha: 1 de febrero 1976
Coordenadas centro: 01°27'N-76°44' W
 - d) Estereoscopio de espejo
Marca Wild, Tipo ST4, con binoculares 3X y 8X y barra de paralejo
Estereoscopio de campo y otros.
 - e) Categoría detectadas: bohíos, camellos, pucarás, terrazas agrícolas, tolas, varios (alineamientos, cimientos, etc.)
 - f) Ficha con los siguientes ítems: I.

Localización, II.
 Formas y Densidad y II. Medio Ambiente.
 g) Mapas elaborados en base a cartografía
 básica (I.G.M.); ubicación de los sitios

arqueológicos con delimitación del área;
 categorías representadas mediante una
 simbología específica; número de referencia
 para las fichas.

BATON

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA-SOLIS, Misael
 1969 **Glumifloras del Ecuador.** Instituto Ecuatoriano de Ciencias Naturales, Contribución N° 71, Quito.

ANONIMO (de Quito)
 1965 (1573) "La ciudad de Sant Francisco de Quito" EN: **Relaciones Geográficas de Indias, Perú, II,** Marcos Jiménez de la Espada, ed., vol 2. pp. 205-232. Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 184, Madrid.

CARDENAS BENITEZ, Luis A. et. al.
 1989 **Análisis de la vivienda en el Período de Integración en el callejón interandino.** Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central del Ecuador (MS). Quito.

COSTALES, Alfredo
 1960 **Karapungo.** Sección de Antropología, Ed. Libros de México. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Plan Piloto del Ecuador, México.

DA SILVA LOPEZ, Aracy
 1983 **C"Xavante: Casa-Aldéia-Chao Terra-Vida"** EN: Sylvia Caiuby Novaes (org) **HABITACOES INDIGENAS,** Livraria Nobel S.A. Editora da Universidades de Sao Paulo, pp. 33-56.

DE AUNCIBAY, Francisco
 1965 (1592) "Relación del sitio de cerro de Zaruma y distancia de leguas a Quito y a Loja y Cuenca y Repartimientos de indios de aquella provincia" EN: **Relaciones Geográficas de Indias,** Marcos Jiménez de la Espada, ed., vol. III, pp. 321-329, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 184, Madrid.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1983 **Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI, el testimonio de la etnohistoria,** Vol. 61-62, Colección Pendoneros. Otavalo.

FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
 1959 (1535) "Historia General y Natural de las Indias". EN: **Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas,** Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Tomo I, Madrid.

FRANCISCO, Alice E.
 1969 **An Archeological Sequence**

- from Carchí, Ecuador. Published on demand by University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, USA.
- GEERTZ, Clifford
1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Original en inglés (traducción de Claudio Solari Departamento de Ciencias Sociales, Area de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- GRIJALVA, Carlos Emilio
1937 *La expedición de Max Uhle a Cuasmal o sea la protohistoria de Imbabura y Carchí*. Editorial Chimborazo, Quito.
- 1988 *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchí*. Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito.
- KOCKELMANS, Cecil
1989 "El fandango en las fiestas privadas de los indígenas de Otavalo, Ecuador" EN: *Sarance* N° 13, Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 127-138, Otavalo.
- MARTINEZ, Eduardo
1977 *Etnohistoria de los Pastos*. Editorial Universitaria, Quito.
- MUÑOZ GONZALEZ, Eduardo
1987 "Ruinas de Tulor, conservación y restauración" EN: *Revista HOMBRE Y DESIERTO* N° 1
- NURENBERG, David et. al.
1982 *Arquitectura vernácula en el Litoral*. Archivo Histórico del Guayas, Banco Central del Ecuador, Colección Monográfica, Publicación N° 11, Guayaquil.
- OBBEREM, Udo y Wolfgang W. WURSTER (Editores)
1989 *Excavaciones en Cochasqui, Ecuador 1964-1965*. Verlag Philipp Von Zabern, Mainz am Rhein.
- PAZ PONCE DE LEON, Sancho
1964 (1582) *Relación y descripción de los pueblos del Partido de Otavalo*. Imprenta Cultura, Otavalo.
- PLAZA S., Fernando
1981 *Informe de la Misión de Asistencia Técnica proporcionada al IOA para el estudio, prospecciones y relevamiento de un mapa de distribución, localización de evidencias arqueológicas de bohíos en la Sierra Norte del Ecuador. Contribución al estudio, preservación y valorización del Patrimonio Cultural, (MS) Centro de Documentación del IOA.*
- RAMIREZ, María
1980 "Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana, caso específico: las mingas." EN: *Sarance* N° 8, Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 85-11, Otavalo.
- ROMOLY DE AVERY, Kathellen
1977-78 "Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI

" EN: *Revista Colombiana de Antropología*, N° 21, pp. 11-56, Bogotá.

RAMON V. Galo
1987 *La revista Andina. Cayambe 1500-1800. Cuadernos de discusión popular* N° 14 Ed. Centro Andino de Acción Popular, Quito.

UHLE, Max
1928 *Las ruinas de Cuasmal*. Tirada aparte de los Anales de la Universidad Central, Tomo XL, N° 264. Imprenta de la Universidad Central, Quito.

URIBE, María Victoria
1977-78 "Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia" EN: *Revista Colombiana de Antropología*, volumen XXI, pp. 57-196, Bogotá.

URIBE, María V. y Fabricio CABRERA M.
1988 "Estructuras de pensamiento en el altiplano nariense: Evidencias de la arqueología" EN: *Revista de Antropología*, Vol. IV, N° 2, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, pp. 43-70, Bogotá.

VINUEZA, Ricardo (Presbítero)
1920 *Monografía del PUN*. Imprenta del Carchi, Tulcán-Ecuador.

WURSTER, Wolfgang W.
1985 *Representaciones arquitectónicas del Ecuador Prehispánico*" EN: *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Compilador: Segundo E. Moreno Yáñez. Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn, República Federal de Alemania, Ediciones Abya Yala, pp. 61-89, Quito.

Yuri A. Zubritski
(Becario del IOA-1976)

**LOS ESTEREOTIPOS
ETNO-SOCIO-PSICOLOGICOS Y SU
PAPEL EN LAS RELACIONES
INTERÉTNICAS EN EL AREA
OTAVALO-COTACACHI**

La larga coexistencia entre dos o más grupos étnicos en los límites del territorio unido, en tal u otro grado, con los enlaces económicos, territorial-políticos, administrativos, culturales y otros; así como de aquellos grupos étnicos que están divididos con las fronteras estatales entre los cuales existen ciertos contactos amistosos o no, engendran inevitablemente la evaluación racio-emocional recíproca de dichos grupos. Surgen los estereotipos socio-psicológicos especiales que juegan en las relaciones interétnicas un papel esencial del cual hablaremos adelante. Esta evaluación que, habitualmente tiene el carácter general, se compone de una serie de estereotipos más fraccionarios y parciales. Debe subrayarse que cuando el grupo

étnico se encuentra en el nivel de la sociedad preclasista, los estereotipos engendrados en su seno, reflejan los intereses del grupo en general, de todos sus miembros y en su formación participan toda la sociedad o su mayor parte. La única psicología social étnica con la descomposición de la sociedad en clases sociales, también se desintegra, y entre sus diferentes manifestaciones surgen las contradicciones propias de la sociedad clasista.

Esta tesis encuentra su comprobación convincente. Por ejemplo, en el hecho conocido de que mientras para la burguesía son propias las tendencias hacia el nacionalismo que adquiere, de vez en cuando, las formas hipertróficas; para el proletariado, debido a la propia naturaleza de su clase, son características los anhelos y tendencias hacia el internacionalismo. Al mismo tiempo no puede... pasarse por alto aquella circunstancia de que, en la sociedad dividida en clases, los grupos dominantes disponen de grandes recursos económicos, del poderío del aparato estatal y de los medios de información masiva que le permiten ejercer una fuerte influencia ideológica y psicológica en la conciencia y psicología de los grupos explotados y oprimidos de su país, hablando figuradamente de contaminarlos con su influencia.

En el Ecuador, país en que la coexistencia de diferentes grupos étnicos se remonta a los tiempos prehispánicos,

tuvo lugar un proceso continuo de surgimiento, crecimiento, desaparición y de reemplazo de numerosos estereotipos etno-socio-psicológicos. Los que se han formado en el período precedente a la invasión incaica, no dejaron una huella notable en la conciencia social, en la psicología social de la población ecuatoriana en general y, particularmente, del área Otavalo-Cotacachi.

Las obras del Padre Juan de Velasco (1960) y de otros historiadores ecuatorianos que tratan sobre la gloria, magnitud y brillantez de los Quitus y Caras no se han convertido en el patrimonio de las amplias masas por la causa sencilla de que hasta hace poco, el nivel educacional fue bajo, entre los mestizos y mucho más entre los indígenas. El progreso de la sociedad ecuatoriana en la esfera de la educación, la divulgación de los conocimientos científicos, el crecimiento de los sentimientos nacional-patrióticos, crean las condiciones favorables para la autoidentificación de los ciudadanos del Ecuador contemporáneo en calidad de herederos de las civilizaciones ecuatorianas prehispánicas. El estereotipo de la "antigüedad indígena brillante" que está surgiendo, en grado igual, contribuye al fortalecimiento de la autoconciencia y de la autoidentificación étnico-nacional de la nación ecuatoriana hispano-hablante, como de la nacionalidad quechua.

La influencia, mucho más fuerte en diferentes formas de la manifestación

concreta de la conciencia social y de la psicología social de la población ecuatoriana y, particularmente, del área Otavalo-Cotacachi, fue ejercida en la época relacionada con la expansión del Tahuantisuyo. No es casual que tratemos de evitar el término "la época o período de la expansión" porque la existencia de una serie de estereotipos: "los incas vencedores", "los incas poderosos", "los incas hijos del sol" y otros, tienen su origen desde tiempos precedentes a la invasión directa de las tropas del Sapa Inca Tupac Yupanqui. Tanto mayor audacia y heroísmo eran necesarios por parte de la población local para ponerse resueltamente a la defensa de la tierra natal y de la libertad. No nos atrevemos a juzgar hasta qué grado son históricamente verídicas las noticias sobre la retirada del Rey (Shiry) Cacha desde Quito a Atuntaqui, sobre las grandes batallas libradas cerca de este punto, así como cerca de Pucará, también sobre otros acontecimientos relacionados con la invasión incaica en el área Otavalo-Cotacachi, pero no existe la menor duda que, precisamente aquí, los Incas encontraron una resistencia más seria. Sobre la resistencia obstinada y prolongada de los cacicazgos locales a la invasión Inca, testimonian también los datos arqueológicos del área (Plaza 1976) la guerra contra los Incas fue el hecho histórico importante y su reflejo fue inevitablemente en la psicología, y en la conciencia social de la población local. Como demuestra la experiencia de la historia mundial, los

acontecimientos de tales características y de tal volumen dan comienzo a las grandes obras épico-poéticas, se plasman en dramas populares y en monumentos de artes plásticas. Sin embargo, hasta nosotros no llegaron las noticias sobre algo parecido a la "Iliada" o "Al Canto del Mio Cid".

Nosotros no encontramos, y es dudoso que encontremos algún día en la región de Otavalo-Cotacachi, las murallas que provoquen los recuerdos sobre Bonampak o las estelas asirias. Este hecho se explica, según parece, no por la falta de dotes artísticos entre la población local ni por el establecimiento del control omnipotente por parte del aparato estatal del despotismo incaico, sino porque sobre los recuerdos, imágenes y sentimientos relacionados con la incursión inca, muy rápido, como un peso fuerte y aplastante se sobrepusieron a las impresiones, imágenes trágicas, surgidas como resultado de la conquista española y del período sombrío de la explotación y opresión colonial que le siguieron. Sobre estos acontecimientos se hablará más tarde; en este momento, nosotros destacamos una vez más que la época de la expansión incaica en la región de Otavalo y Cotacachi y del territorio ecuatoriano en general, no nos dejó algunos estereotipos etno-socio-económicos formados que se conservarían durante los siglos hasta nuestros días y que adquirirían el carácter de tradición popular. El surgimiento de los estereotipos relacionados con los acontecimien-

tos de dichas épocas se debe, sobre todo, al amplio modo científico de tratar estos acontecimientos en las obras de los historiadores, antropólogos, arqueólogos y sociólogos, a su interpretación por los medios artísticos y, en primer término por la Literatura, de información masiva. El destino posterior de estos estereotipos en gran escala va a depender del grado de perfeccionamiento y de ampliación del sistema de educación, del crecimiento de la autoconciencia nacional-patriótica, del fortalecimiento de las tradiciones libertadoras y de muchos otros factores. El contenido principal del estereotipo general (basado en los estereotipos parciales) elaborado por la sociedad ecuatoriana contemporánea, la conquista incaica se manifiesta en la afirmación del heroísmo, audacia, obstinación y patriotismo de los moradores antiguos del territorio ecuatoriano. Sin embargo al mismo tiempo es imposible no observar la contradicción interna del estereotipo. Engendrado predominantemente por los representantes de aquellas capas sociales, entre las cuales existe la tendencia hacia la exageración del papel de la personalidad en la historia, él subraya no tanto el papel de las masas populares, cuanto la fuerza promotora principal y fundamental de la resistencia a las tropas incas, sino la actividad, los rasgos del carácter e incluso el aspecto exterior de los gobernadores y jefes: la audacia del Rey Hualcopo, la intrepidez e intransigencia del Rey Cacha, la imagen seductora de la Princesa Pachcha con cuya belleza fue vencido el

Inca-vencedor Tupac Yupanqui, la abnegación y el talento militar del Capitán Epiclachima, la obstinación de los Caciques de Cayambe, Otavalo y Garanqui, etc.

A primera vista, esta contradicción no es tan importante y no encierra en sí algunas consecuencias graves, pero en la realidad, detrás de ella se oculta uno de los intentos de justificación moral de la cruel explotación y opresión a la población indígena trabajadora en la época colonial del yugo español y en los períodos posteriores de la historia ecuatoriana. El estereotipo, visto por nosotros, contiene en sí otro momento negativo que merece la atención especial y un análisis aunque muy breve. Consiste en una determinada exageración del papel negativo de la conquista incaica. La evaluación retrospectiva de los incas califica como invasores y esclavizadores. Incluso, puede encontrarse las observaciones sobre el "imperialismo" de los incas (Jaramillo 1954). Pero, ¿qué carácter y qué rumbo adquirieron los acontecimientos en la realidad? A todos los estados despóticos, esclavistas antiquísimos es propia la política de apoderarse de nuevos territorios y la esclavización de los nuevos contingentes de la población trabajadora, lo que está predeterminado por la misma naturaleza del modo de producción esclavista cuyo desarrollo tiene predominantemente las formas extensivas. No hay menor duda de que, el objetivo principal de la expansión del estado despótico esclavista incaico tam-

bién era la esclavización de nuevos territorios y pueblos. Son irrefutables también los hechos de la extrema crueldad y de la conducta despiadada (por ejemplo en la masacre de Yahuarcocha), aplicados por los Incas (junto con la política del paternalismo) para conseguir los objetivos de la expansión. Y, a pesar de todo, la expansión incaica, en general, tuvo el carácter progresista. Ella traía consigo el tipo más elevado de las relaciones de producción en comparación con aquellas relaciones productivas que existían entre las tribus y nacionalidades del territorio ecuatoriano y particularmente entre la población del área estudiada por nosotros. De esta manera, la expansión incaica cumplía el papel de catalizador del desarrollo social. Estamos muy lejos de identificar los fenómenos de diferentes regiones geográficas y de diferentes épocas históricas, sin embargo, el conocimiento más o menos amplio de los detalles de la expansión incaica nos hace recordar más la colonización antigua griega y o las campañas destructoras y devastadoras de los romanos. En la historia de los Incas no había "la destrucción de Cartago".

De tal manera la presencia en el estereotipo analizado de un trato negativo global hacia los Incas constituye un determinado obstáculo para la comprensión objetiva del proceso histórico en la zona andina en general y en la región Otavalo-Cotacachi particularmente. Incluso hemos observado la cierta transposición de la evaluación racio-emocio-

nal acerca de los incas antiguos al Perú actual.

No cabe la menor duda que, el crecimiento general del nivel cultural-científico de la población ecuatoriana, así como la política consecuente del gobierno ecuatoriano actual, encausada a mantener las relaciones de la buena vecindad con el Perú así como con todos los pueblos del mundo, con el tiempo neutralizará esta parte de evaluación de sus vecinos en el pasado y en el presente. Un lugar especial en el sistema socio-étnico de la psicología del Ecuador (como de la mayoría de los países latinoamericanos) ocupa la evaluación de la conquista. La sociedad ecuatoriana creó un estereotipo multifasético, contradictorio en sus diferentes manifestaciones porque en este proceso de creación tomaron parte diferentes grupos étnicos y diferentes capas sociales de la población y, porque la conquista española, por sí misma, fue un acontecimiento histórico extremadamente contradictorio y complicado.

Vamos a permitirnos citar algunas evaluaciones sociales de la conquista española: La reacción socio-psicológica por parte de la población indígena se plasmó con toda la evidencia en "La elegía a la muerte de Atahualpa" la creación de la cual se adjudica al Cacique de Alangasi.

Runduc urmashpa se oye tronando
Illapantashpa caen relámpagos

Inti yaicushpa	el sol está en ocaso
Tutayarcami...	llegó la noche...
Caíta yuyashpa	recordando ésto
Mana huañuni	porque no muero
Shungu llugshispa	con el corazón desgarrado
Causaricuni	sigo viviendo (Barra 1960: 230).

La concepción de la conquista, como una catástrofe irreparable, dominó la población de la mayor parte el territorio ocupado por los españoles, sobre todo, al revelar éstos su naturaleza no divina sino humana y no de las mejores. Incluso el Padre Juan de Velasco (1960:238), que manifiesta gran moderación y que reserva por lo menos, el objetivismo en apreciar las acciones de los españoles, escribe: "entre tanto su teniente general Ampudia, había también no sé si diga reducido o más bien destruido las otras provincias del norte hasta los confines del Reino."

En un plano distinto, expresado objetiva o subjetivamente los intereses de los determinados grupos étnicos, el Padre Herrera (1909:24) escribe: "La conquista a pesar de los crímenes que se perpetraron por la codicia, a pesar de la opresión que ejercieron los... conquistadores con los nativos, no puede desconocerse que fue favorable para las poblaciones del Reino de Quito. Aportaron los conquistadores, la civilización de esos tiempos y el conocimiento del verdadero Dios. Y la sangre?, muchos de ellos cruzaron la raza, cuyo resultado es apto para las lu-

ces, para las artes y las ciencias.

Unas líneas antes el autor afirma que "España fue designada por Dios para apoyar esta empresa portentosa (Herrera, Op. cit. 23). Sin embargo, este historiador se ve obligado a reconocer que los españoles "no lograron subyugar todos los corazones".

El historiador González Suárez destaca mucho más la importancia del factor racial pasando prácticamente a las posiciones de un racismo abierto. Según su opinión, "la conquista fue el encuentro repentino de dos razas: la blanca y la americana que, al encontrarse, chocan violentamente: en ese choque duro y sangriento no pudo menos de quedar vencida y subyugada la raza americana, muy inferior bajo todos los aspectos a la raza europea; ...Sin embargo, este autor tampoco queda indiferente respecto a los crímenes y crueldades que acompañan la conquista española: "amamos la España sabia, heroica y sobre todo católica; pero detestamos la España cruel y decaída; la España de San Luis Beltrán, San Francisco Solano y Las Casas es admirable: la España de Pizarro, Ampudia y Valverde es indigna hasta de un recuerdo, porque el crimen no merece otro galardón que el vituperio". (González Suárez 1960:338).

En algunos casos, los investigadores pasan del análisis de la esencia y de la importancia histórico-étnica de la conquista a la aclaración de las causas de

los éxitos de los invasores europeos y de la derrota de los indígenas. No siempre, según nuestra opinión, logran encontrar el eslabón principal en la cadena de los acontecimientos y presentar una evaluación adecuada de estos. Por ejemplo, uno de los destacados científicos ecuatorianos Pío Jaramillo Alvarado (1954), apoyando la tesis errónea sobre el carácter comunista del régimen social incaico, utiliza seguidamente esta tesis para la explicación de la causa fundamental de la derrota del Tahuantisuyo. Junto con esto, en su obra, lo mismo que en trabajo de otros autores ya mencionados, está presente la reprobación claramente expresada de muchos momentos de la conquista y, particularmente del mismo hecho de romper el proceso histórico natural del desarrollo de la sociedad indígena y su civilización. Una fase especial del problema lo constituye la evaluación de las personalidades históricas indígenas relacionadas con la época de la conquista: capitanes, estadistas, jefes, sacerdotes, etc., y sobre todo, aquellas personalidades que lucharon contra la invasión española. No encontramos, en este caso, alguna opinión única, sin embargo, no es difícil estudiando esa evaluación, revelar una ley: cuanto más cerca a los tiempos contemporáneos está tal o cual autor, tanto con mayor claridad predominan los momentos positivos en apreciar dichas personalidades. Tomemos como ejemplo la figura de Rumiñahui, Juan de Velasco, no encuentra para este capitán de Atahualpa, uno de los destacados dirigentes

de la resistencia antiespañola, los epítetos mejores, menos la palabra "el tirano", y todas sus actividades las explica no como resultado de los sentimientos patrióticos sino como la consecuencia de la crueldad y del anhelo de Rumiñahui al poder, a la riqueza, a los hombres. El nuevo trato a Rumiñahui que se formó en las últimas décadas es completamente contrario al anterior. Se manifiesta en los aspectos más diferentes. Los maestros artesanos, grabadores en madera, producen cantidad inmensa de bustos de Rumiñahui. El nombre de Rumiñahui lo tienen decenas y centenares de organizaciones, empresas, calles y plazas. Los monumentos a Rumiñahui adornan las plazas de las ciudades. Los indígenas y mestizos ponen el nombre del gran jefe a sus hijos. este nuevo trato a Rumiñahui encontró su brillante expresión en la obra de Darío Guevara, tenemos —escribe este autor—, un Atahualpa creador de nuestra nacionalidad y un Rumiñahui que rivaliza al Cid castellano, por su heroísmo sin precedente, por su lealtad al soberano (sic), por su amor grande al suelo nativo y por su sacrificio en holocausto de la Patria. Mientras el campeon cosechó lauros y honores después de sus hazañas en favor de la España Cristiana, Rumiñahui obtuvo por los suyos, una pira bárbara en la Plaza Grande de Quito. Así nos enseñó a morir por la Patria (1957:7-8).

No es nuestra tarea aclarar detalladamente y describir la esencia y el carácter de la conquista, la cual fue el re-

sultado del desarrollo de las fuerzas productivas del continente europeo y una de las manifestaciones del proceso de acumulación primitiva del capital, que acompañaba la aurora de capitalismo. Nos interesa en este momento otro fenómeno: a pesar de la existencia en la historia del pensamiento social del Ecuador, de las apreciaciones más diferentes y contradictorias de la conquista, en la base del estereotipo predominan sólo dos momentos, concretamente: la reprobación a los conquistadores y la simpatía hacia los indígenas.

En este cuadro, el último estereotipo como los precedentes, juegan un papel positivo en el proceso de superación de la desconfianza y aislamiento entre diferentes grupos étnicos del Ecuador, en el proceso de su acercamiento y de cohesión. La influencia favorable de estos estereotipos, particularmente en la región de Otavalo, en la conciencia de la joven generación, con brillantez fue descrito en un relato de Gustavo Alfredo Jácome (1972:266-269) "Simón Burga". Describiendo, al comienzo, el destino triste del muchacho indígena Simón Burga que se encontró en la escuela en el ambiente de los niños "blancos" que le tratan en la forma cruel y deshumana, el autor hace pasar después a sus personajes a la clase de la historia y cuando —relata Gustavo Alfredo Jácome—, hablaba (el maestro Y. Z.) del Shiry y su reinado, de los Imbayas y su rebeldía, de los Incas y su arrogancia, de la sabiduría aborígen, etc., una luz interior iluminaba el barro

centrino del rostro de Simón. Era algo como orgullo de raza... pero después venía el relato de la conquista: Atahualpa y Pizarro, Rumiñahui y Benalcázar, Cuauhtémoc y Cortez, Caupolicán y Valdivia... la vivida relación que el maestro nos hacía de las batallas históricas entre aborígenes y españoles, despertaba en nosotros una sincera simpatía por los indios. Seguíamos anhelantes los detalles de cada acción y deseábamos el triunfo de los "nuestros" —los indios" al tiempo que nos indignábamos ante las victorias de los conquistadores.

Nos exaltaba especialmente Cajamarca y odiábamos a los españoles. En este sentimiento éramos unánimes... De improviso, descubrimos sorprendidos que estábamos de acuerdo con él, con el "longo" Simón Burga, que participábamos de sus mismos sentimientos y emociones" (Jácome, Op. cit. 272-274).

Lamentablemente nos vemos obligados a constatar que las relaciones sociales (incluyendo étnicas) en el Ecuador provocan la aparición de los estereotipos socio-psicológicos, también de otra índole. Ello no son comunes para todos los grupos étnicos del país.

Veamos primero aquellos que se hicieron habituales entre la población mestiza, y que expresan su trato a los indígenas quechuas. Es lógico que en primer plano merece la consideración analítica aquel estereotipo que evalúa el papel de los indígenas—quechuas en la

esfera más importante de la vida social, concretamente, el proceso de la producción de los bienes materiales.

La fórmula de este estereotipo es bastante lacónica y expresiva: "el indio es perezoso". Se podría tomar en calidad de ejemplo decenas, centenares y quizá miles de citas de la Literatura, incluyendo la Literatura Científica, en las cuales esta fórmula encuentra su expresión directa o indirectamente. Es suficiente decir que, incluso en la obra "Noticias Americanas" de Antonio de Ulloa (1944:244-249) conocido por sus denuncias del sistema colonial español, se puede encontrar las siguientes expresiones: "La propensión (del indio Y.Z.) al ocio y a la desidia"... o "la grande afición que conserva al ocio y a la flojera"... etc. Vamos a emprender el intento de establecer hasta qué grado esta evaluación es objetiva, hasta qué grado ella corresponde a la realidad socio-histórica. Para este fin tendremos que regresar al pasado, al período colonial. En la mayoría aplastante de los casos, los indígenas del área Otavalo-Cotacachi, como de todo el Ecuador, en el período indicado participaron en el proceso productivo desempeñando el papel de la población explotada. Lo testimonia elocuentemente el documento emitido en 1612 titulado: "Ordenanza del Corregimiento de Otavalo y lo que se debe observar para el buen régimen de los indios". Según esta ordenanza los indígenas varones de los poblados de Otavalo, Cotacachi, Tontaqui, Intag, Tulia y San Pablo, en la edad de

16 hasta 50 años, el número total de los cuales constituía 2.781, tenían que pagar anualmente en calidad de tributo 11.124 patacones de a 8 reales cada uno, 5.572 mantas blancas de algodón de cuatro hilos de 2 varas y media de largo y 2 varas de ancho y 5.562 aves de castilla. De esta manera las obligaciones anuales de cada indio formalmente no eran muy grandes: 4 patacones, 2 mantas y 2 gallinas (Herrera 1909:34-36). Es obvio decir de que esta ordenanza, como todas las "Leyes de las Indias" se respetaba pero no se cumplía y, que las autoridades locales con el objeto del enriquecimiento personal cometían múltiples abusos, a consecuencia de los cuales las obligaciones, que a primera vista podían ser cumplidas fácilmente, se convertían en un pesadísimo cargo. Debe agregarse también la explotación indígena por parte del Clero Católico: diezmos y primicias. Es verdad que dicha ordenanza prohíbe a los sacerdotes exigir a los indígenas algunos servicios o pagos a excepción de aquellos, y otra vez formalmente modestos, que se habían establecido en ordenanzas. Sin embargo, incluso en el mismo documentos para los abusos por parte del clero, se crea una salida escapatoria: ofrendas voluntarias. El clero logró convertir esta escapatoria en una puerta ampliamente abierta para el despojo desenfrenado a los indios en la forma de priestazgo, el pago por las misas, aceite para el Señor Cura, trigo, vino, etc., etc. Con todo el peso de los dichos cargos en favor de la Corona Española, de la administra-

ción colonial y del Sacerdocio Católico, todos ellos tenían el carácter secundario porque el peso principal de la explotación de la población se manifiesta en la forma del uso de su trabajo en las encomiendas y más tarde en las haciendas.

El área Otavalo-Cotacachi compartió el destino triste general del Continente Indígena: la conquista dio el principio al proceso intensivo del despojo de tierras de la población autóctona y de su servidumbre. El servicio de los indígenas en las encomiendas, los abusos de las autoridades recogiendo el tributo, los pagos en favor de las capas eclesiásticas, todo esto en conjunto, provocó que las formas puramente feudales de la explotación (la renta del trabajo, en especies y monetaria) alcanzaran tantas proporciones, que al productor se le privaba no solamente del plus producto, sino que, incluso, de una parte del producto necesaria. De tal proceder, la explotación feudalista, por su forma, llegó a ser esclavista por su contenido. Obrajes (en la región estudiada habían dos: uno en Peguche y otro en el mismo Otavalo) con sus métodos crueles de la cohesión extraeconómica completaban el cuadro triste.

Pero por doquier, en todos los tiempos, la situación esclavista o semiesclavista del productor nunca constituía la fuente de trabajo entusiasmado y de alto rendimiento. La historia desconoce tal sociedad, donde el esclavista o el señor feudal no se quejaba de la "pereza", "de-

sidia" y "flojera", de sus esclavos o de sus siervos. El completo desinterés o el interés extramadamente bajo del trabajador indígena en su trabajo, los resultados del cual no le pertenecían, he aquí la fuente principal de su supuesta "pereza" y "flojera" que, pretendidamente, son su característica racial. Por otra parte, como se ha notado en otros estudios y observado muchas veces, por parte del autor de este artículo en visitas directas de campo, el indígena cuando trabaja en su propio terreno, taller o cooperativa es un trabajador excelente, con mucha iniciativa y espíritu creador.

La evaluación al indígena como "pereoso" tiene raíces puramente sociales, de clase y solo, aparentemente, se encuentra en la envoltura del estereotipo etno-psicológico. Es significativo que esta evaluación está difundida predominantemente en grandes ciudades, entre aquella parte de la sociedad ecuatoriana, que en tal u otro grado por su origen o por su situación social actual está relacionada con la gran propiedad agraria latifundista en la Sierra. Es significativo también el otro fenómeno: la población local de la región Otavalo y Cotacachi, como lo han demostrado nuestras observaciones de campo, sobre todo la generación joven y media ante los éxitos indiscutibles de la población indígena en la esfera de la producción especialmente textil, en determinado grado están liberándose de este estereotipo. Sin embargo, este proceso de liberación, incluso en el área estudiada, no adquirió todavía el carácter general.

"El indio ladrón" es también otra apreciación ampliamente difundida. El autor en su estadía en la región de Otavalo, repetidas veces logró observar cómo en caso de la pérdida de cualquier objeto la sospecha en primer lugar recaía sobre el indígena. Con estos antecedentes, el autor se permitió hacer pequeños experimentos psicológicos: cuando lo visitaban los indígenas, frecuentemente y por tiempo prolongado, salía de la habitación dejando dinero, adornos, distintivos, objetos domésticos, ropa, etc. No es registro ni un solo caso en que alguno de los indígenas se apoderara de dinero o de algún objeto. La única pérdida (a propósito insignificante) fue relacionada indudablemente con la presencia, en el hotel donde vivió el autor, de tres mestizos que se consideran gente culta y educada y ciudadanos respetables. Citamos también otro ejemplo que indica la inconsistencia del estereotipo "indio ladrón", ejemplo que testimonia la honestidad de los indígenas. Durante una de las fiestas indígenas más importantes: "San Juan" que se realiza ampliamente en el área Otavalo-Cotacachi, se mantiene un rito llamado "Castillo": a un palo atan dulces, frutas, objetos y dinero. Cualquier persona que participa en la fiesta puede tomar del castillo un objeto. Se sobreentiende, que el próximo año esa persona tendrá que devolver lo que tomó pero en doble cantidad. No se presenta ningún recibo, nadie fija en forma escrita el acto de la toma; es suficiente, según uno de los informantes, la palabra de honor. Claro

está que estos hechos, de carácter parcial, de ninguna manera nos proporciona el derecho de idealizar a los indios quichuas. Se conocen, y no pocos casos, de los robos cometidos por los indígenas. Para aclarar la cuestión sobre supuesta inclinación natural, "racial" del indígena hacia el robo hemos conocido la práctica judicial tanto en el Cantón Otavalo como en el Cantón de Cotacachi.

Nadie, absolutamente ninguno de nuestros informantes mestizos, (los indios abogados o jueces no hay en el área estudiada) considera que entre los indígenas existe alguna predisposición "innata" para el robo.

Todos nuestros informantes, sin excepción, ven las raíces de las actas del robo cometido por los indígenas en las condiciones concretas socio-económicas, político-administrativas, así como en el bajo nivel educativo de la población autóctona. Uno de los informantes, jurista por su propia iniciativa, consideró necesario subrayar la honestidad de los indígenas que ellos tiene ventaja en la comparación con los "blancos".

Además, según la información de un jurista, en el caso de robo de la propiedad de un indígena por un mestizo, aquel no siempre entabla un juicio; y, al revés, el mestizo en caso de que un indígena cometa frente a él un acto similar obligatoriamente, con la excepción muy escasa, entabla el juicio contra el indígena o, por lo menos, se dirige al Comisario.

Llama la atención el hecho de que la evaluación socio-psicológica de los indígenas como de una raza predispuesta al robo (lo mismo como la anterior, "el indígena es perezoso") también tiene lugar predominante entre los elementos, directa e indirectamente, relacionados con la gran tenencia agraria. De esta manera también en este caso, en la base del estereotipo se encuentran los intereses clasistas y su inclinación "étnico-racial" sirve solamente de envoltura. El proceso de la institución de dicha evaluación se efectuaba en condiciones de las relaciones feudales y semifudalistas, que dominaban en el pasado en el Ecuador. Cualquier intento del trabajador indígena agrícola de satisfacer sus demandas más elementales a cuenta de los recursos acumulados en el territorio de una gran hacienda, intento que a propósito se deviene de las normas de derecho, de costumbre, de la psicología y moral comunales, se ponía en la contradicción con las normas de la moral, derecho y psicología feudalista, basados en el principio de la propiedad privada, y se consideraba como la criminalidad y el robo. Se interpretaba así por ejemplo, aquellos casos cuando en la época de la sequía los indígenas tomaban el agua del canal que pasaba por la tierra del "señor", lo que encontró su reflejo en la literatura ecuatoriana (Jácome, Op. cit.). Se calificaba como robo la recolección de las leñas por los indígenas en el territorio de la hacienda, la pesca, la caza, el pastoreo, etc. Solamente, a fines de la década del cuarenta de nuestro siglo, las

capas avanzadas de la sociedad ecuatoriana acumularon las fuerzas suficientes, para que en la legislación del país figuren los artículos correspondientes, proclamando el derecho de los indígenas que trabajan en tierras de haciendas en una u otra calidad (jornaleros, huasipungueros, destajeros, yanaperos, etc.) al corte de la leña, a la toma del agua y del pastoreo de su ganado (Rubio 1954). Es de esperar que el proceso de las transformaciones agrarias en el país, y particularmente en la región de Otavalo-Cotacachi, cuando él adquiera los ritmos considerables, provocará al fin y al cabo el debilitamiento de este estereotipo parcial.

No se puede subestimar también en este aspecto, la importancia del desarrollo del sistema de educación, el auge general del nivel cultural y, particularmente, la divulgación de los conocimientos jurídicos entre los indígenas aunque todos estos factores juegan papel secundario en comparación con los factores de índole social clasista.

Junto con la evaluación socio-emocional de "el indio ladrón" se encuentran otros estereotipos parciales afines "el indígena mentiroso", "el indígena hierático", "el indígena no es comunicable", etc. Por falta de tiempo, no podemos dedicarnos al análisis detallado de cada uno de ellos, nos limitaremos solamente a indicar que la práctica de nuestro trato cotidiano con la población indígena del área Otavalo-Cotacachi, no

corroboró estas evaluaciones. No se han demostrado en base a la información recibida de los mestizos, que se encuentran en contacto permanente a veces de muchos años, con la población indígena de dicha área y que social, económica y políticamente no están interesados en la evaluación negativa de los indígenas-quichuas. Es evidente que en este caso también detrás de la forma étnica de la evaluación se oculta el trato clasista, en su esencia, por parte de aquellas capas sociales, que en el transcurso del largo período de tiempo actuaron en calidad de los opresores y explotadores de la población autóctona del área estudiada y de todo el Ecuador. Atención especial merece el estereotipo esencia del cual puede ser formulada en palabras: "el indio necesita poco para ser feliz" y que encuentra las más diferentes manifestaciones. Citemos algunas de ellas. En una canción bastante difundida se dice: "porque para el indio basta su bocina que toca en su tumba al morir el sol". Era suficiente que el dueño de la hacienda Zuleta, el famoso estadista y hombre de política Galo Plaza, entregue a los indígenas una parte de las tierras de dicha hacienda, lo que les permitió tener un mínimo de las condiciones de la existencia más o menos satisfactorias, para que entre la población mestiza surja la opinión: "todo lo necesario tienen los indios". El autor, en cierta ocasión en casa de un médico mestizo se interesó por saber por qué éste pagaba tan poco (300 sures mensuales) a su empleada doméstica, una indígena; aquel contestó

"que para la satisfacción de las pocas necesidades que tienen los indios, es más que suficiente". Con gran sorpresa para el autor, en un concierto que siguió a un programa en la lengua quichua de la emisora evangelista: H.C.J.B. el 19 de diciembre de 1976, aproximadamente a las 16 horas, 36 minutos (hora ecuatoriana continental) se escuchó una canción en que figuraban las siguientes palabras: "acaso que porque soy indio no tengo sentimientos". El estereotipo socio-psicológico que afirma la falta entre los indígenas de las mismas necesidades (anhelos, sentimientos, etc.) que son propias de los "blancos" es extremadamente peligroso y provoca las consecuencias negativas de las cuales hablaremos más adelante. Parece que no hay necesidad de rechazar su contenido, el absurdo, el antihumanismo del cual los asemejan con las ideas tristemente famosas del nazismo.

El estereotipo "los indios peso muerto del país" tienen como finalidad objetiva excluir a los indígenas-quichuas de la vida social, política, cultural y borrarlos de la historia ecuatoriana.

La última tendencia se manifestó incluso en "El Diccionario Biográfico Ecuatoriano" (1975-1976). Entre la multitud de nombres, a veces de segunda y tercera importancia, el lector no encontrará ni el nombre del Rey Duchicela, ni el de la Princesa Paccha, ni del estratega Hualcopo, ni del líder de la resurrección indígena del siglo pasado Fernando Da-

quilema, ni del fiel compañero de lucha de Alfaro— el jefe indígena Alejo Sains. Felizmente en nuestros tiempos la tendencia de excluir a los indígenas de la historia y de la realidad ecuatoriana no refleja ni la política estatal oficial, ni sentimientos y conceptos de los círculos políticos dirigentes.

Los estereotipos que contienen en sí la carga racio-emocional negativa, frente a los indios quichuas y a otros grupos de la población autóctona, desempeña un papel extremadamente pernicioso en la vida de la sociedad ecuatoriana. Se han convertido en seria fuerza segregadora entre la población indígena y no indígena y su acción separadora se manifiesta en los aspectos más diferentes. Así por ejemplo, en la región de Otavalo y Cotacachi todavía son muy pocos los casos de casamiento de la mujer "blanca" con indígena o de un matrimonio entre un hombre mestizo e india. Gustavo Alfredo Jácome, en uno de sus relatos ("La Misha" [I]) (1972) en forma brillante y convincente muestra con que indignación, menosprecio y burlas reaccionó la llamada "sociedad" ante el matrimonio de un indígena con una mestiza, matrimonio que tuvo al fin y al cabo un desenlace trágico. El escritor habla de los acontecimientos ocurridos en la década del treinta. Sin embargo, en los años transcurridos desde aquel momento, la situación se modificó poco, casi nada. Hemos hecho encuestas a los curas, a los funcionarios de los registros civiles, a los médicos, a los represen-

tantes de la administración cantonal, a diferentes ciudadanos indígenas y no indígenas con el objeto de aclarar la cantidad de matrimonios mixtos interétnicos en la actualidad. Los resultados de las observaciones de campo muestran que también hoy los matrimonios de este tipo constituyen un fenómeno excepcional en la región de Otavalo-Cotacachi. Algunos de los que participaron en la encuesta, buscaron la causa de dicho fenómeno en el "egoísmo de los indígenas" o en su reacción a la práctica de violencia hacia las mujeres indígenas que continuó durante los siglos, o que "cada raza tiene apego a la misma raza", pero todos estos argumentos, son por lo menos, poco consistentes porque no es difícil ver que en aquellos casos, cuando los matrimonios mixtos a pesar de todo contraen, el indígena o la indígena encuentran en esto la fuente de orgullo. Con mayor claridad, honradez y sinceridad la causa de la falta casi absoluta de los matrimonios interétnicos mixtos los formuló una de las funcionarias del Registro Civil de la ciudad de Cotacachi: "aquí al indio le tratan como indio, no le guardan consideración...". La idea de esta funcionaria fue apoyada por su colega: "es decir siempre desprecian a la raza indígena". En la parte final de nuestro trabajo general, en la parte que dedicaremos al problema del mestizaje veremos el asunto de matrimonios interétnicos mixtos con mayor detalle. Mientras tanto, es importante constatar que el material recogido por nosotros en la región de Otavalo y Cotacachi y parcialmente en algunas

otras regiones del país, permite llegar a la conclusión de que la presencia de los estereotipos etno-psicológicos negativos, frente a la población indígena, se han convertido en un obstáculo insuperable en el camino de la mestización biológica de dos marcos étnicos principales de la región de Otavalo-Cotacachi y de todo el Ecuador. Es lo que frena también el proceso del acercamiento psicológico-cultural entre los dos macro grupos en las proporciones tanto del área estudiada como de todo el país, aunque para este acercamiento existe una base sólida, en forma de varios rasgos culturales comunes a los dos grupos, que se han formado en el transcurso de la coexistencia secular de ellos. Son todavía más nocivas las consecuencias de los estereotipos "anti-indígenas" en aquellas esferas de la actividad humana, que son vitalmente importantes para la sociedad ecuatoriana, y sin las cuales ésta (como cualquier sociedad contemporánea) no puede existir: económica, administrativa, política y cultural. Mencionemos solamente un hecho en este sentido. En los cantones Otavalo y Cotacachi entre más o menos diez empresas no hemos encontrado ningún ingeniero indígena; no hemos encontrado tampoco algún empleado indígena a nivel cantonal o municipal de la ciudad excepto el caso del Comisario de Peguche, el señor Julián Muenala. El porcentaje de los indígenas maestros en los dos cantones es tan insignificante que es imposible hablar sobre alguna "representación proporcional" de los indígenas en el

magisterio de la región estudiada. El problema consiste no solamente en la falta de los cuadros correspondientes de especialistas; encontrándose bajo el peso de los estereotipos negativos anti-indígenas, los dirigentes de algunas empresas e instituciones no consideran posible atraer a los indígenas-quechuas a ejercer las funciones responsables: productivas, sociales y oficiales. De esta manera, los dichos estereotipos dificultan la colaboración más estrecha de los macro grupos étnicos en las esferas: socio-psicológicas, cultural y productiva y cumplen, en cierta escala, el papel de la fuerza segregadora opuesta a los procesos de integración. El peligro y la nocividad de las evaluaciones etno-socio-psicológicas negativas frente a los indígenas quechuas consiste también en que sus portadores encuentren la causa principal de la situación difícil, dura y a veces desastrosa, de la población autóctona, de atraso económico, político y cultural, no en las condiciones concretas socio-económicas y socio-políticas, sino en los supuestos "defectos raciales" de los indígenas ("inclinación" a la pereza, a la mentira, al robo, etc.). Así por ejemplo un ex-latifundista, el señor Francisco Altamirano, en el transcurso de una conversación más que calurosa trataba obstinadamente de demostrar que incluso aquellos indígenas, particularmente los viejos e inválidos, a los cuales con frecuencia se puede ver en las calles y mercados de Otavalo mendigando, lo hacen, afirmaba el señor Altamirano, por su pereza y por el deseo

de no trabajar y que por esto no tienen ninguna seguridad social los indígenas viejos o los indígenas inválidos. "No es necesario y, solamente, puede "corromperlos".

De este modo, los estereotipos etno-socio-psicológicos "anti-indigenistas" contradicen a los esfuerzos de la opinión pública ecuatoriana progresista y de las autoridades ecuatorianas dirigidos a la realización de ciertas medidas para elevar el nivel económico, político y cultural de la población indígena. El problema se complica también porque las evaluaciones del significado social, de la cultura, de las costumbres, de las cualidades mentales, físicas y morales del indígena, por parte de la población mestiza, tiene carácter bastante estable. A pesar de los esfuerzos emprendidos por los círculos progresistas del país, por muchos destacados líderes sociales y estatales, así como órganos gubernamentales puede hablarse solamente sobre cierta atenuación de las consecuencias negativas de estos estereotipos, pero no sobre su desaparición o desarraigamiento.

El lugar más importante ocupa el estereotipo de la desconfianza del indígena hacia el "blanco", hacia el mestizo. No es difícil revelar sus raíces ya desde los primeros pasos del hombre "blanco" con la tierra indígena. El pérfido ataque contra Atahualpa, no menos pérfida promesa de liberarlo en caso de recibir el rescate y al fin la muerte de Sapa Inca tenían que provocar inevitablemente la

primera ola de la desconfianza hacia el "blanco" por parte de las masas indígenas. En primer término, precisamente entre los indígenas ecuatorianos que componían el grueso de las fuerzas armadas de Atahualpa que incluían en sí los contendientes considerables de los guerreros del área Otavalo-Cotacachi. Aquellos guerreros que después de la tragedia de Atahualpa y de la epopeya heroica de Rumiñahui lograron regresar a sus hogares, se han convertido en los primeros portadores activos y propagadores de las ideas y sentimientos de la desconfianza hacia los "blancos" que muy rápido comenzaron a adquirir los rasgos de los conceptos estables, y más tarde de las ideas y sentimientos preconcebidos respecto a todos los españoles y a sus "parientes" —mestizos. El régimen social, político y jurídico de las épocas posteriores, así como los acontecimientos concretos históricos, en rasgos generales, no contribuían, no favorecían a la desaparición y a la atenuación del estereotipo de la desconfianza hacia los "blancos". ¿Puede afirmarse que el estado español y los eslabones de su aparato colonial en el período posterior a la conquista protegían a los indígenas y los defendían? A nosotros nos parece que a esta pregunta no puede darse contestación de un solo plano: primero, porque se cambiaban los métodos e incluso algunos (de alguna importancia) objetivos de la política colonialista española en diferentes períodos históricos; y, segundo porque tanto para la misma política colonial española como para sus méto-

dos durante toda la época de la dominación española era propio el carácter contradictorio. Este artículo no tiene por objeto una exposición o un estudio de este problema; solamente destacamos que el proteccionismo, el paternalismo de la legislación india colonial, tanto centralizada como local, así como el paternalismo de determinados eslabones del aparato estatal administrativo de la colonia, no podían garantizar la libertad e independencia socio-económica o política del indígena, no podían asegurar el progreso de la economía de la población indígena ni el desarrollo de su cultura nacional y de sus lenguas, en una palabra de la igualdad entre los indígenas y los "blancos", surgió y en el transcurso de la época colonial, existía y se fortalecía la contradicción antagónica entre la situación real de los indígenas de la región de Otavalo y Cotacachi como en todo el territorio del Ecuador y de América Hispana resultando la población autóctona en los límites de casta sometida a la cruel explotación. Pero, también, habían casos cuando la política de España y su legislación colonial ponían al desnudo se esencia y abiertamente proclamaban como su objetivo la destrucción de la cultura tradicional de los indígenas y de su lengua. Es suficiente recordar la ordenanza aprobada inmediatamente después de la insurrección de Tupac Amaru II (José Gabriel Candorqanki). Sus tesis son tan elocuentes, que vale la pena citar algunas de ellas: "por causa del rebelde mándase que los naturales se deshagan o entreguen a

sus corregidores cuantas vestiduras tuvieran, como igualmente las pinturas o retratos de sus incas los cuales borrarán indefectiblemente como que no merecen la dignidad de estar pintados en tales sitios.

Por causa del rebelde celarán lo mismo corregidores que no se presenten en ningún pueblo de sus respectivas provincias comedias u otras funciones públicas de las que suelen usar los indios para memoria de sus hechos antiguos.

Por causa del rebelde, prohíbese las trompetas o clarines que usan los indios en sus funciones, a las que llaman pututos y que son unos caracoles marinos de un sonido extraño y lúgubre.

Por causa del rebelde, mándase a los naturales que sigan los trajes que se los señalan las leyes: vistan de nuestras costumbres españolas y hablen la lengua castellana bajo las penas más rigurosas y justas contra los desobedientes. (Moreira 1974).

Poco era lo que se cambió con la independencia respecto a la situación socio-económica de la población indígena del Ecuador y particularmente del área estudiada. La república no solamente comenzó a recoger anticipadamente la contribución personal de los indígenas por cuenta de los años futuros (lo que parece en calidad de una acción absolutamente ilegítima tuvo lugar también el período colonial), sino que incluso lega-

lizó esta práctica. Estas acciones bochornosas continuaron por más de diez años desde 1839 hasta 1851. A propósito del decreto de 1851 que tuvo por objeto poner en orden el pago de la contribución, dejaba una posibilidad del pago anticipado de este impuesto (artículo No. 5). Solamente en 1857 el pago anticipado fue abolido junto con la liquidación del mismo instituto de la contribución (Rubio 1954). Sin embargo, en el año 1857 no se puso fin a la opresión del indígena y a las formas precapitalistas de su explotación. Las manifestaciones concretas de ésta resultaron espléndidamente analizadas por Jaime Galarza en su obra "El yugo feudal" (1962).

El estereotipo indígena "antiblanco" también constituye una fuerza segregadora que impide el acercamiento entre los grupos nacional-étnicos principales del Ecuador. La desconfianza hacia los "blancos" abarca a toda la población mestiza y su actividad en general. Como resultado en la esfera de la acción del estereotipo se encuentran también aquellas capas de mestizos, los intereses de los cuales objetiva y subjetivamente no se contraponen a los intereses vitales de los indígenas-quechuas, que a su vez, obstaculiza la unificación de los esfuerzos de los mestizos e indígenas en solución de las tareas del progreso de la sociedad ecuatoriana, progreso que va a traer consigo el mejoramiento de la situación socio-económica de todos los grupos étnicos del país. El "blanco"

puede tener, respecto a los indios, las intenciones más nobles de carácter económico, social, político e ideológico. Sin embargo, asomándose en algún poblado indígena, se tropieza en primer lugar, con la reacción de desconfianza, y cuesta muchos esfuerzos y trabajo debilitarla.

El papel negativo del estereotipo de desconfianza en su fórmula concreta "no te metas en los asuntos de los blancos" también constituye uno de los obstáculos para la participación más activa de los indígenas-quechuas del área estudiada y de otras regiones del país en la actividad de las organizaciones culturales, sociales, políticas.

Los estereotipos etno-socio-psicológicos no son una categoría eterna. Surgen en el proceso de desarrollo histórico en determinado nivel del progreso de la conciencia humana. En la sociedad futura, en la cual no habrá clases, ni lucha de clases, la misma base para los estereotipos desaparecerá para siempre cediendo el lugar a las evaluaciones verdaderamente científicas y profundamente humanísticas. Sin embargo, la llegada inevitable de este futuro luminoso de ninguna manera puede justificar la pasividad y falta de actividad en el presente por conocer los problemas agudos y darles solución. Entre ellos el problema de los estereotipos "antiblanco" y "anti indígenas" no juegan el último papel. El camino de superarlos es

un camino general de la liquidación de la desconfianza y de la enemistad entre los pueblos a base de conseguir la completa

igualdad práctica entre todos los grupos étnicos, entre todas las nacionalidades y razas.

Elisabeth Rohr
(Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt Am Main)

**ACERCA DE LAS RAZONES DEL
TRIUNFO DE LA EMPRESA DE LA
MISION PROTESTANTE EN
AMERICA LATINA**

**"...ya que ellos envenenan la sangre de
nuestros hijos y hermanos."**

El domingo a las ocho de la mañana en el templo de "Cristian and Missionary Alliance" del Barrio Monserrate en Otavalo, Ecuador se han reunido cerca de 300 hombres, mujeres y niños indígenas para participar en el servicio religioso semanal. En una sala iluminada ampliamente por el resplandor del sol, cuya única decoración se reduce a dos ramos de flores a ambos lados del público, la luz se bifurca a través de las cruces azules empotradas en los lechosos cristales de las ventanas. En el pasillo central, sobre un reluciente piso de madera, se acucillan reverentes las madres en compañía de sus hijos. A diestra y siniestra, se sientan los restantes fieles, separados estrictamente por sexo.

El servicio religioso, que ha de prolongarse por más de dos horas, es ofrecido en quichua, el lenguaje de los indígenas de los Andes. El pastor se sitúa frente al micrófono, tras el público, vistiendo poncho azul y largos pantalones blancos, calzando alpargatas, y dejando colgar de su cabeza una larga trenza, todo lo cual le presta la apariencia de un auténtico otavaleño. La muchedumbre de los fieles impacta por su disciplina: muy atentamente escuchan una prédica de más de 45 minutos. Se aplaude con gran entusiasmo al grupo indígena a cargo de la interpretación de múltiples cantos religiosos. En los cantos entonados por una acordeonista de blanca cabellera, ataviada completamente de rojo, se involucra un coro de vigorosas voces. A pulmón partido se canta en quichua el conjunto de estrofas de los cantos compuestos por ellos mismos.

Luego del servicio religioso, abundantes sacos de papas y desbordantes tarros de leche son remolcados a la sacristía; donaciones voluntarias de campesinos indígenas, agregándose a las colectas realizadas dos veces por semana, y con las cuales ellos desean apoyar aún más a su pastor.

La "Christian and Missionary Alliance" es una de las aproximadamente 150 comunidades religiosas protestantes, provenientes de los Estados Unidos, que permanecen activas en América Latina desde los años setentas,

reportando desde entonces espectaculares tasas de crecimiento.¹

A la sombra de todo cambio social, al margen de una crisis que absorbe por completo la atención colectiva, florece, en cada sociedad latinoamericana, el subversivo negocio oscuro de quienes se llaman a sí mismos salvadores del alma.

De acuerdo a la coincidente opinión crítica de varios científicos (Blanca Murotorio, Ecuador-Canadá; J.P. Bastián, México-Suiza; Ernesto Bravo S.J, Ecuador H.J. Prien, Hamburgo), la germinación de los mormones, bahá'í, adventistas, pentecostales, así como la de diversas comunidades religiosas independientes, ha alcanzado, durante los últimos 15 años, dimensiones no vistas hasta entonces.

De ninguna manera sería exagerado incluso hablar en concreto de una invasión a través de sectas conservadoras y grupos misioneros provenientes de los EE.UU. Evidente resulta en este sentido, que junto a las mormonas, bahá'í, y demás comunidades religiosas, incluidas las asiáticas, sean sobre todo los grupos misioneros denominados fundamentalistas y evangélicos, originados en el espectro de la iglesia protestante de los EE.UU, los que renovadamente confluyen a los distintos países latinoamericanos.² Dignos aquí de mencionar por sus dimensiones son: la Wycliff-Bible-Translators/Summer Institute of Linguis-

tics, la Gospel Missionary Union, la Christian and Missionary Alliance, la New Trives Mission, la Gospel Outreach, así como otras diversas Iglesias de los adventistas y pentecostales (como por ejemplo, la Iglesia Asambleas de Dios). (Prien 1978; 924).

Entretanto, Centroamérica se cuenta ya, y aquí en particular Guatemala, entre los valuaros de un protestantismo preponderantemente conservador y de cuño norteamericano.

Por lo tanto, ¿es esta visión de una "Latinoamérica protestante (en virtud de sus sectas), disciplinada, diligente, obediente y anticomunista", acaso una mera ficción? (Decrekonja-kornart: Zeit 20/1986).

Según la posición de Dorothee Solle, actualmente en Latinoamérica compiten entre sí dos formas de cristianismo diferenciables en sus fundamentos: por un lado, las sectas protestantes misioneras de un carácter agresivo, destacándose por su religiosidad individualista, sus valores burgueses de segundo orden, como disciplina, diligencia, limpieza, respeto por la autoridad, y por un anticomunismo masivo de cuño norteamericano. Por otro lado, un catolicismo que aunque vincula disposición a la lucha y al sacrificio—incluso el de la propia vida—con un amor parcialmente místico por los pobres, continúan identificando a Dios—al contrario de las sectas verdaderamente heréticas, para las

cuales en Dios solo se piensa como en la redención—con la idea de justicia en la praxis de la lucha de liberación. (Die Zeit 46/1986).

Las consecuencias de esta tan virulenta confrontación religiosa a lo largo y ancho de América Latina se extienden ampliamente más allá de los márgenes de las colonias de las iglesias: intervienen en las estructuras colectivas de las condiciones de vida indígenas y en la estructura de personalidad de los convertidos. Se transforman tanto los criterios políticos y los modelos sociales de comportamiento, como las relaciones entre los sexos y las relaciones entre razas y clases de una sociedad. Debido a un proceso progresivo de desestabilización, caracterizado por un endeudamiento en incremento con el extranjero, una creciente dependencia internacional así como por un empobrecimiento cada vez más extendido en amplios sectores de la población, es de temer que las más bien dudosas comunidades religiosas lleguen a convertirse en los beneficiados de un desarrollo, que en lo absoluto corresponde con los intereses emancipatorios de los pueblos latinoamericanos.

En una de las primeras investigaciones sobre este tema (La alegre misión de nuestra civilización), publicada en "Sociedad para pueblos amenazados", es valorada la labor de conversión de estas extremadamente conservadoras comunidades religiosas de los EE.UU. como un problema de importan-

cia superlativa y de extensas y desastrosas consecuencias. En el aporte de Mark Münzel se plantea: nos parece necesario mostrar cómo estas nuevas comunidades misioneras intentan conseguir a través de métodos refinados que los pueblos naturales no se defienden más contra las penetraciones ni contra viejos y nuevos opresores." (Pogrom 62/63, 1979;13).

Esta posición es compartida también por Domitila, la mujer de un trabajador minero en Bolivia. Ella escribe en su libro "Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia" (1977):

"a mi me parecería importante hablar en este momento sobre uno de los más grandes peligros que se ha establecido hoy día en Bolivia: el trabajo de ciertas sectas religiosas ... ellos le cuentan a la gente, a los que nunca han tenido la oportunidad de prepararse, ... que las catástrofes naturales de los últimos años, el hambre y las crisis económicas en el Tercer Mundo son 'el castigo de Dios' ... que todo eso se encuentran en la Biblia, y para salvarse debe rezarse, cantarse y de nuevo rezarse. Eso quiere decir, mientras que los trabajadores luchan por el mejoramiento de sus condiciones de vida, las sectas van de casa en casa, y a las escuelas, para convencer a las familias de que no se debe luchar, que su hambre se recompensará en 'el otro mundo', en el cielo."

Las confederaciones de asociaciones de pueblos indígenas exigen por lo tanto, desde ya hace mucho tiempo aunque inútilmente, la prohibición de to-

das las actividades misioneras y la expulsión de las sociedades misioneras extranjeras activas en el país, "porque están destruyendo todo lo que nuestros padres nos han enseñado, ya que nos hacen avergonzar de nuestra propia cultura ... porque ellos envenenan la sangre de nuestros hijos y hermanos." (A Weys Villalobos, Secretario de Defensa, FARTAC—organización indígena del Perú, citado en: Pogrom 62/63 1979; 120³)

¿Pero cómo se puede explicar y entender el creciente éxito de las comunidades religiosas norteamericanas, sobre todo entre los pueblos indígenas? ¿Cuáles son esas nuevas estrategias misioneras que provocan una afluencia tan masiva? ¿Cuáles son los motivos de los campesinos indígenas para dejarse convertir, y, finalmente, cuáles las consecuencias concretas de la labor misionera de conversión?

La extensión de los grupos misioneros protestantes al sur del Río Grande.

Al contrario de la época colonial de los siglos XVII y, actualmente la misión indígena no es llevada a cabo con la espada. Ni la "Christian and Missionary Alliance" ni alguna de la 150 comunidades religiosas protestantes activas en América Latina consideran necesario el someter violentamente a los indígenas ya sea al bautismo o a visitar la iglesia. En lugar de obligar a los campesinos indígenas al gozo religioso ofrecido por ellos, los misioneros norteamericanos se confian

a una receta muy simple: "nosotros les damos a ellos parte de lo que ellos quieren, y así entonces podemos darles algo de lo que necesitan." (Robert Bowman, Fundador de la Far East Broadcasting Company, citado por Schidt: Rundfunkmission e in Masenmedium wird Instrument. 1980:125) Y lo que los "paganos" al sur del Río Grande necesitan, según la opinión de los misioneros, es, sobre todas las cosas, la palabra de Dios. por lo tanto y antes que todo, lo primero que se les regala es la Biblia, y al mismo tiempo, con la palabra de Dios, todo aquello que el estado y la Iglesia Católica les ha sustraído durante tanto tiempo, es decir, el acceso al conocimiento, a la educación y a la atención médica. El evidente éxito sensacional de la conversión habla sin lugar a dudas de la efectividad de esta estrategia misionera. Así, tanto el grado de conversión como las tasas de crecimiento—excepto en Guatemala (30%)—han experimentado aumentos asombrosos en otros países del continente. De esta manera se cuenta en Haití con un 20%, Panamá, Nicaragua y Chile con un 15%, en Costa Rica con un 11%, y en Brasil ya con un 10% de crecimiento de una de las muchas iglesias de los fundamentalistas y evangélicos domiciliados aquí. (Bamat 1986: 30 y 63).

Estos personajes—relativamente reducidos—obtienen un mayor significado recién cuando se observa que este éxito en la conversión se ha alcanzado en su mayoría en menos de 20 años, y que a un 10% de protestantes, al interior de

una población de más de 135 millones de brasileños, se le otorga un peso muy distinto que a la cifras comparativas de los pequeños estados centroamericanos.

Pero entonces, el protestantismo misionero es un movimiento tan heterogéneo, realizado por tal multiplicidad de grupos misioneros, fundamentalistas o evangélicos independientes, provenientes de los EE.UU. y compitiendo entre sí, que no se puede hablar por lo tanto de un **protestantismo latinoamericano uniforme**.

Al interior del protestantismo misionero, son las comunidades pentecostes las que reportan espectaculares tasas de crecimiento. Entretanto, al movimiento pentecostal no solo se le considera, en el país católico más grande del mundo, en Brasil, como a la comunidad religiosa protestante que ha crecido con mayor rapidez, sino que además es la más grande de todo el Continente. Por su parte, las iglesias latinoamericanas pentecostales apenas si se proponen pisarse los talones en los países andinos. Aquí se desarrolla una forma del protestantismo completamente diferente quizás a la de Brasil e incluso México, adonde un 80% de los creyentes protestantes pertenecen ya a una de las muchas iglesias pentecostales domiciliadas allí. (Prien 1978:857 y siguientes, y Bastian 1983:222).

Aun cuando las actividades misioneras de las diferentes iglesias protes-

tantes en el espacio andino no estén tan diseminadas, como por ejemplo en Brasil o en Guatemala, también allí todo indica de un desarrollo idéntico al de Centro América. Pese a que en Ecuador solo el 4% de la población total pertenece a una comunidad religiosa no católica, de hecho en la provincia de Chimborazo la "Gospel Missionary Union" ha logrado convertir en solamente 15 años a más del 38% de los campesinos preponderantemente indígenas. Tasas anuales de crecimiento de un 30-80%, como en los años entre 1970 y 1973 en Ecuador, ya no son tan infrecuentes. Por todas partes brotan nuevas iglesias, nuevas escuelas bíblicas, nuevas comunidades. Y si alguien como el Señor Haydus, de las Asambleas de Dios en Guatemala, se atreve a decir: en el año 1990 la mitad de los guatemaltecos pertenecerán a nuestra iglesia", no son sus palabras atribuibles a una auto-sobrevaloración religiosa, sino a una consideración que aunque atemorizante resulta extraordinariamente realista de las posibilidades misioneras en este país desgarrándose por la guerra.

Sin embargo, el acontecer de la misión latinoamericana algo que no hay que pasar por alto —está señalado también, en una proporción nada despreciable, por los mormones y los bahai; y en alguna medida también por los Testigos de Jehová. En Ecuador, los mormones se cuentan ya, luego de los católicos y los protestantes, como la tercer comunidad religiosa más fuerte; en Guatemala

crece la totalidad de sus fieles aún más rápido que la de los protestantes. Por lo tanto, puede partirse del supuesto de que, manteniéndose esta tendencia, dentro de muy pocos años alrededor de una quinta parte de la población latinoamericana pertenecerá a una comunidad religiosa no católica.⁴

El viejo y el nuevo protestantismo en América Latina.

Un vistazo en la historia de la iglesia latinoamericana muestra cómo el protestantismo misionero representa en el Continente Sudamericano un fenómeno completamente nuevo. Hasta las guerras de independencia al principio del siglo XIX, éste era prácticamente desconocido en el Continente Iberoamericano. Para ello se habían preocupado la Inquisición y la Contra Reforma en España de que el establecimiento del monopolio de la Iglesia Católica permanecería por completo intacto hasta los años sesenta del siglo XX. Pero este hecho, gracias al cual la Iglesia Católica pudo hacer de las suyas en América Latina a lo largo de casi 500 años, tal y como correspondía a sus intereses, constituye socialmente la razón de fondo decisiva, a partir de la cual se pueden explicar los recientes éxitos de la empresa misionera norteamericana.

Luego de que el poder colonial español fue expulsado del continente americano, se llegó en el Caribe, en los estados del Cono Sur y en Brasil, al calor de la expansión económica de los ingle-

ses y norteamericanos, a una importación de sociedades misioneras británicas y norteamericanas. No obstante, todavía después de las guerras de independencia, los esfuerzos conjuntos del protestantismo misionero de pisarle los talones a la enconada oposición de la Iglesia Católica en América Latina fracasaron. Por lo tanto, finalmente intentaron establecerse comunidades extranjeras protestantes de inmigrantes europeos en Brasil, Argentina y Chile, es decir, en los grandes países de inmigración. Sin embargo, la influencia de estos primeros protestantes, los cuales eran luteranos, bautistas, metodistas, o presbiterianos, no tuvo efectos más allá de los márgenes de las colonias de extranjeros, permaneciendo circunscrita a los blancos y extranjeros, y con ellos a una clase burguesa en surgimiento.⁵

Una primera ola invasora de empresas misioneras protestantes surgió luego del triunfo de la revolución china, cuando más de 5000 misioneros perdieron su empleo, muchos de los cuales encontraron una nueva ocupación en América Latina, la cual ya había sido declarada como nuevo campo misionero en la Conferencia de Madras (1938) (Prin: 536). Pero al éxito en la intervención se le interponían en el camino las condiciones sociales concretas de América Latina. Pese a que la libertad religiosa se había establecido legalmente en todos los países, en la realidad a una gran mayoría de la población indígena cam-

pesina se le bloqueaba el acceso a estas libertades burguesas, pues vivían parcialmente bajo relaciones de dependencia casi feudales, en las cuales el dueño de la tierra y el párroco se agregaban al ejercicio del poder.

Recién después del triunfo de la revolución en Cuba, la cual llevó a una coyuntura de partidos de izquierda y a un fortalecimiento del potencial político de protesta, se realizaron reformas con miras a atenuar los crasos síntomas de la explotación. Al movimiento revolucionario debían interponérsele grandes reformas agrarias para quitarle base, y, al mismo tiempo, la economía de América Latina debía sujetarse firmemente a los EE.UU. Con esta meta fue desarrollado y llamado a la vida el proyecto de una "Alianza para el Progreso", iniciado y finalizado por Kennedy. De esta forma salen las cuentas en Ecuador: las primeras olas de conversión, vinculadas a la liberación de los campesinos, provocan a partir de 1965 una avalancha de nuevas sectas en el país, debido a que el ejército de pequeños campesinos indígenas parecía particularmente permeable al mensaje divino de las comunidades religiosas con permiso estatal, provenientes de los EE.UU.

Así, desde mediados de los años sesenta, corre esta última y novedosa ola de misioneros protestantes a lo largo y ancho del Continente Latinoamericano. Por supuesto, estos grupos misioneros se diferencian por completo de sus

predecesores. Aquí ya no se trata más de iglesias de las así llamadas denominaciones históricas o tradicionales, a las cuales pertenecen bautistas, metodistas y presbiterianos, sino de iglesias de las así llamadas denominaciones no-históricas, muchas veces llamadas también "faith-mission" o sectas.

La labor de conversión de los mormones, adventistas y pentecostales, así como la de aquellas comunidades misioneras protestantes independientes, se dirige preferentemente a los grupos de la población indígena marginal del Altiplano Andino y a las étnias de la Jungla Amazónica que viven diseminadas: pero así mismo a los empobrecidos campesinos que han huido del campo y a los habitantes marginados de las metrópolis, y en general a todas aquellas clases con aspiraciones de ascenso social de la pequeña burguesía del campo y la ciudad. Pero en Bolivia el 67% de la población total son indígenas, en Perú un 49%, en Ecuador un 40%. (Iglesia, Pueblos y Cultura⁶ 1986:119). De esta manera, las preocupaciones de los misioneros se orientan hacia los grupos de la población andina étnicamente más fuertes, pero económica y socialmente más débiles.

Por lo tanto, en su función de catalizador de este proceso de transformación socio-política a largo plazo, estos imperialistas bíblicos merecen una enorme atención política y científica, pues las metas impuestas, tal y cómo se

hacen patentes en las consignas "Solo Jesús significa la paz" o "Solo Jesús brinda la libertad", son inconfundibles: **sus intenciones son disuadir a los insatisfechos, empobrecidos, explotados, oprimidos, y a los grupos potencialmente revolucionarios, de que la perspectiva de una transformación política de las condiciones preponderantes de injusticia no tiene ningún sentido, y, en lugar de ello, prometer el ascenso social por medio de una técnica de trabajo calvinista con miras al éxito y a la riqueza individuales.**

En principio, en América Latina son denominadas sectas todas aquellas comunidades religiosas no católicas. Esto se basa tanto en un prejuicio próximo a la Iglesia Católica, cuanto en un comportamiento extremadamente competitivo y divisor de los mismos grupos misioneros. Aunque no lo sea por razones teológicas, si por una visión sociológica apoyado en la definición de secta de Max Weber (una comunidad voluntaria de cualificación religiosa), la aplicación del concepto "sectas" también está enteramente justificado en relación a estas comunidades religiosas, pues, desde mi punto de vista, debe juzgárseles menos en su propia pretensión religiosa, y más en su praxis religiosa y misionera.

Abordar por completo el movimiento misionero no católico en América Latina, es imposible. Demasiado variadas y diferentes son las formas en que aparece. Sin embargo, se dan algunas par-

ticularidades que son características para la mayoría de estas nuevas congregaciones, las cuales resultan válidas sobre todo para aquellas comunidades religiosas que de otra manera serían apenas comparables, como quizá los mormones, bahá y las sociedades misioneras protestantes.

Común para todos estos grupos misioneros son su origen y cuño norteamericano, una orientación y un comportamiento básico y políticamente conservadores, así como el rechazo de cualquier trabajo ecuménico conjunto, de lo cual resulta una negativa a convertirse en miembros del Consejo Mundial Ecuménico, el cual es denunciado por su infiltración comunista.⁷ Bien dotados de personal y financieramente, estas comunidades religiosas como organizadores de una participación en las actitudes religiosas y políticamente ultraconservadoras, tanto en los EE.UU. como en los territorios misioneros de ultramar.

En este mismo contexto se encuentra la convicción diseminada por ellos de que el "American Way of Live" es una bendición para todos los pueblos de la tierra, coronada con la suposición de que incluso el sistema político de los EE.UU. representa al pensamiento cristiano en la cultura pura, y de que la fundación de los EE.UU. es "The single most important event since the birth of Christ." (Huntinton 1984).

Estrechamente vinculado con la conciencia política del envío, resultante de

todo esto, y estrechamente relacionado con estas representaciones, las cuales pueden ser señaladas como verbieles-cuentas fantasías religiosas, se encuentra por otro lado el acentuado individualismo atribuible a estas comunidades religiosas. Financieramente autónomas, cada una de estas iglesias comunales y grupos misioneros independientes persigue a su vez sus propias y definidas metas religiosas y misioneras, establecidas a menudo con todo detalle, y con suficiente frecuencia con ayuda de métodos misioneros extremadamente agresivos y militares.

Características para estas agrupaciones es, en este sentido, su comportamiento sectario y racista, que se expresa ejemplarmente en el hecho de que por regla se evita incluso la cooperación entre congregaciones de monjas blancas y comunidades indígenas. La división racista de todas las sociedades norteamericanas, así como el Apartheid que aquí continúa viviendo, se transplantan entonces hasta lo más profundo de las iglesias misioneras.

Esto es válido en gran medida para los mormones, quienes, tal y cómo es conocido, siempre tuvieron extraordinarias dificultades con los negros; pero en igual medida es válido para la mayoría de las iglesias evangélicas y fundamentalistas independientes.⁸ Así, en Otavalo, Ecuador, tanto los mormones como la "Christian and Missionary Alliance" han erigido correspondientemente un recinto

para los blancos y mestizos y otro para los indígenas.

RAICES SOCIALES E HISTORICAS DE LA IGLESIA PROTESTANTE EN LOS EE.UU.

El protestantismo norteamericano es, en lo fundamental, un fenómeno de la sociedad blanca de la clase media de los Estados Unidos, así como el producto de una historia específicamente norteamericana de la iglesia.

Al contrario de Europa, en los EE.UU. ni se ha desarrollado una iglesia estatal, ni se ha llevado a cabo alguna confrontación definidora entre la teología, la filosofía y las ciencias naturales; la confrontación ausente con las ciencias naturales —aquí sobre todo con la Teoría de la Evolución de Darwin— tanto como el desarrollo particular de las distintas comunidades religiosas autónomas son esenciales para la historia norteamericana de la iglesia y de la teología.

Justo en el ambiente protestante se llegó a una separación en una multiplicidad de comunidades religiosas operando independientes entre sí, llamadas denominaciones, que se refiere menos a una divergencia respecto al dogma y más a una respecto a la meta práctica, al fin religioso concreto.

En general, un buen cristiano era aquel que no fumaba, tomaba licores o

bailaba. De acuerdo a la fórmula calvinista "de las buenas obras como búsqueda de la elección eterna, y con ellos la del subordinamiento de la riqueza a la devoción", y de la pobreza a los pecados, se consolidaron así tanto el pragmatismo como el espíritu pionero y la creencia en el progreso. Pero en la confrontación con la miseria social que trajo consigo la crisis económica del finalizante siglo XIX, se destacó una división cada vez más clara de la iglesia. Los unos siguieron propagando la salvación en el más allá, y también en el futuro se mantendrían en la posición de que la pobreza es el resultado de la culpa individual; mientras los otros habrían de distanciarse de esta posición y exigirían que las iglesias, en vista de la miseria, progresar hacia hechos políticos concretos.

Contra este movimiento de "Social Gospel", planteado más bien como crítica social, se diferenció hacia inicios del Siglo XX un grupo de protestantes que deseaban interponerse a la creciente secularización y politización en las iglesias. Ellos se concebían a sí mismos como los esgrimidores de la enseñanza pura, de la así llamada irrefutabilidad fundamental de la Biblia, del nacimiento de la Virgen, del sacrificio por los pecadores, de la resurrección y regreso de Jesucristo. Deslindándose de estos fundamentalistas, religiosamente ortodoxos y políticamente conservadores, se fundó en 1942 la "National Association of Evangelicals", quienes re-

prochaban a los fundamentalistas el no haber comprendido correctamente lo profundo de la misión cristiana, y que por su parte propagaban una nueva ortodoxia basada en los escritos. Para ellos la palabra bíblica fungía como la única y más alta autoridad.

Sin abordar las finas teológicas, que llevan al lego a confusiones, debe, sin embargo, plantearse, que los evangélicos, entre los que cuenta por ejemplo Billy Graham, fungen hoy liberales y no se oponen del todo a un trabajo ecuménico, rechazándolo como los fundamentalistas. Pero pese a todas las diferencias, se mantiene la unión de los fundamentalistas iniciales, como Pat Robertson, antiguo candidato republicano a la presidencia, o Jerry Falwell, fundador de la "Moral Majority", una antesala de la derecha, con los evangélicos, siempre y cuando se trate de la lucha contra el gran enemigo de América: el comunismo.

La fuerza de oposición de una derecha religiosa en los EE.UU. la cual había inscrito en sus banderas la lucha no solo contra el comunismo, sino contra la homosexualidad, la prostitución, el aborto y las drogas, apeló a un rescate de los valores americanos, como el espíritu pionero, la creencia en el progreso y el crecimiento. Esta apelación a las normas y valores de los años de la fundación le infundió a la conciencia político-religiosa del envío, bajo el dismulo religioso, un nuevo impulso.

La propia conciencia de la nueva derecha religiosa se desarrolló a partir de un conglomerado de los más diferentes motivos: por un lado, cumplió su papel el movimiento del rechazo y de la autodeterminación frente a una nueva generación de negros, hispanos, asiáticos, que ponía en entredicho la posición social de las clases medias blancas instaladas en el pasado, en conjunto con sus privilegios y riquezas; por otro, los grupos dirigieron sus metas a la protección de valores anglosajones tradicionales de la cultura y con ello a la expulsión social de los grupos de la población cuyo criterio de vida no se caracterizará en primera instancia por el puritanismo, la hostilidad hacia el sexo y por aquellas virtudes protestantes secundarias como el ser trabajador, la limpieza y la disciplina. Pero al mismo tiempo, la amenaza de un infierno interno, a través de una lucha de clases y razas, movilizó la recién creada conciencia del envío misionero, la cual requería sobre todo de un enemigo externo. La amenaza, inflada hasta el histerismo, proveniente del "Reino de la Maldad", así como la huida a los EE.UU. de una sociedad politizándose cada vez más y más, llevó a un gigantesco ejército de misioneros a vertirse en los países del Tercer Mundo, para con ello salvar "Souls for Christ and nations from Satan". (Huntington 1984).

En los EE.UU. el "american dream", sustentado particularmente por las clases medias blancas, entra cada vez

más en contradicción con la realidad, la cual se caracteriza por una crisis económica agudizándose al extremo, por catástrofes ecológicas, por el incremento en el desempleo, la amenaza de un descenso social y por un derrumbamiento acelerado de la hegemonía del poder político. En los EE.UU, la creencia en el progreso y en el espíritu pionero han chocado desde hace ya mucho tiempo con sus fronteras naturales y buscan salidas en el Espacio Sideral o en los países subdesarrollados del Hemisferio Sur. De esta manera, el protestantismo misionero es la expresión más genuina de un imperialismo cultural disimulando religiosamente, y así mismo, un movimiento en contra ocasionado por el proceso coyuntural de derrumbamiento sociopolítico en los EE.UU. Consecuentemente, estas fantasías de la huida y el dominio misionero culminan entonces con la idea de una "evangelización del mundo en esta generación" y en el pensamiento de que 600 millones de paganos, aún sin salvación, esperan a la Biblia.⁸

En un afán de simplificar las cosas, América Latina es subsumida dentro de estos "paganos"; de hecho, de acuerdo a la posición de los misioneros norteamericanos de la palabra bíblica, éstos son impotentes. (Schmidt; 117) La problemática de la legitimación, con la cual el protestantismo normalmente tendría que confrontarse en un continente ya cristianizado, es algo de lo cual los grupos misioneros de los EE.UU. se han

desembarazado a través de una crasa indefinición.

Entonces, que en lo fundamental este nuevo protestantismo sea un producto y un fenómeno de la sociedad blanca de la clase media de los EE.UU, tiene una triple explicación: primero, y sobre todo, la casi obvia presencia exclusiva de misioneros blancos en América Latina (no dispongo de informaciones al respecto sobre Asia y Africa, sin embargo, supongo que la situación no es muy diferente), quienes han llegado junto con una idea dogmática de la fe y con los valores de las clases medias de la sociedad anglosajona norteamericana, para verterlos entre los indígenas, los negros, los caribes y los mestizos del Continente Sudamericano; segundo, y según los datos de Paul Duke, el hecho de que el espectro de fundamentalistas blancos vota en su mayoría por los republicanos (mientras que curiosamente los negros fundamentalistas votan en su mayoría por los demócratas), y lo cual quiere decir que se encuentran preponderantemente a la derecha, no sólo religiosa sino también políticamente. Duke 1988:84) De acuerdo a esto, quienes desarrollan la actividad misionera, son en su mayoría las comunidades religiosas de los EE.UU con una orientación política y religiosa de derecha. Estos datos se comprueban con las informaciones presentadas por Deborah Huntington en el NACLA Report de 1984; ella escribe: "In 1979 there were more than 53.500 US and Canadian overseas mi-

sionaries working with agencies which grossed nearly \$1.2 billion in income. Less than 500 of these missionaries come from the ecumenically oriented denominations... The vast majority are representatives of the conservative and fundamentalist agencies..." (1984:3). Por lo tanto, estos hechos no dejan ninguna duda de que actualmente el continente latinoamericano está siendo sometido a un agudo proceso de penetración cultural imperialista, que, debido a los simultáneos de su efectividad y subversión, es muchísimo más difícil de transparentar y de combatir, que lo que haya sido nunca el imperialismo en afiches de la Coca Cola. Pero, en tercer lugar, la dominancia verdaderamente penetrante de fundamentalistas blancos en el trabajo misionero latinoamericano explica también el fortalecimiento de los disidentes y de la crítica al interior de las propias filas religiosas. Así, pese a que el principal crítico de este ininterrumpido imperialismo cultural religioso provenga de las filas de los evangélicos y sea también ciudadano de los EE.UU, no obstante, es de origen puertorriqueño. Orlando E. Costas pues, quien entretanto se ha constituido en un prominente representante de una de las fracciones de disidentes que se enfrentan de una manera extraordinariamente crítica al imperialismo cultural disimulado religiosamente, se queja de la deformación moral, de la agresividad de la denominación y del espíritu de competencia, así como del capitalismo de la iglesia, que se le atribuye particular-

mente a las iglesias de los pentecostales en Chile, pero también a otros grupos protestantes en América Latina. (Prien;1132) Por supuesto, Costas es, por lo menos en lo que se refiere a América Latina todavía acaso apenas una voz solitaria en el desierto, que además sufre los más rabiosos ataques por parte de los ultraderechistas ocultos en las filas de los fundamentalistas.

Aunque el nuevo protestantismo misionero se encuentre todavía muy lejos de haber alcanzado la aspirada meta de "una evangelización del mundo en esta generación", los exitosos resultados de la conversión, obtenidos en un tiempo relativamente corto, si son los suficientemente espectaculares como para preguntarse, cuáles han sido los medios y los métodos empleados, a través de los que se han podido reportar estas notables tasas de crecimiento.

Estrategias de los misioneros y motivos para la conversión.

El éxito del joven protestantismo misionero se debe fundamentalmente a que se ha recurrido a, y se han puesto en marcha, estrategias y procedimientos completamente nuevos en la labor misionera; y todo esto según la consigna: ¡el fin justifica los medios!

Este protestantismo misionero trabaja de acuerdo con los más recientes conocimientos de los estudios de mercado. Las sociedades misioneras funcionan como una moderna empresa preocupa-

da de su rendimiento multinacional, y que solo conoce un fin: vender su producto, es decir, una convicción religiosa conservadora al extremo y suavizada políticamente. La religión se convierte en mercancía. (Prien; 1140 ff) Los misioneros norteamericanos son protegidos en su caza proselitista por una densa y extensa red de organizaciones de ayuda que el entretanto se han llegado a activar en casi todos los países, incluso en aquellos estados del pacto de Varsovia. De los peligros del lugar a donde se encuentren, los grupos misioneros individuales son protegidos enérgicamente por una flota de aviones pequeños y helicópteros, los cuales vuelan en las remotas regiones de la selva, a veces al servicio de Cristo, a veces al servicio de la Texaco, y a veces al servicio de los militares. Además de esto, al lado de los misioneros individuales se encuentran tanto organizaciones de ayuda que trabajan por encima de las denominaciones —por ejemplo, la "World Visión", orientada al desarrollo político— como recursos de enseñanza lingüística y etnológica, tal como la "Wycliff Bible-Translators".⁹

El misionero que no se cohibe ante la fatiga, que incluso se expone, con su gran disposición al sacrificio, al gigantesco peligro de la selva, para ganar para Cristo a los últimos cazadores de cabezas que allí viven, que con todo coraje convive solo durante décadas entre los paganos y leprosos, quien ha erigido su iglesita lejos de cualquier civilización y bajo condiciones casi inhumanas —este

misionero es ya hace mucho tiempo una leyenda—.

Al misionero alineado ya sea dentro de los evangélicos o de los fundamentalistas se le pone a disposición un centro de aprendizaje, excelsamente dotado con todos los medios técnicos de ayuda, en los cuales puede aprender tan bien el idioma de los Hopi, o el de los indios Xingu en Brasil, como el suahili, japonés, o las variantes del quichua de los indígenas Salasaca en Ecuador. En la "School of World-Misio, Fuller Theological Seminary" (en Pasadena, California) aprende no solo el "Church-Growth-Method" de Mc Gavran, sino que además se le introduce en el manejo del video film en la producción psicológicamente intramuros de prosélitos. Por lo demás, también se le pondrán a su disposición, estadísticamente y por computadora, detalladas consideraciones sobre la disposición misionera de las diferentes naciones, pormenorizadas por regiones, provincias, ciudades e incluso barrios.¹⁰ En cursos especiales, se ofrece el conocimiento sobre lo particularmente difícil que resulta el poder llevar el mensaje de Jesús a ciertos grupos de la población; entre ellos se cuentan los hindús, mahometanos y budistas.¹¹ La totalidad del "Trainings-Programm" fija su meta en elaborar, a partir de los ingenuos misioneros, verdaderos "pescadores de hombres" y "cazadores de almas", orientados al éxito, y tan eficientes en su trabajo, que en el tiempo más corto posible sean capaces de elevar considerablemente el

"crecimiento neto en almas" de las comunidades misioneras de ultramar.¹²

No obstante, una de las aclaraciones, nada despreciable, del éxito de las sectas radica en sus campañas publicitarias de corte comercial, las llamadas cruzadas, las cuales son llevadas a cabo con un gigantesco despliegue financiero y de personal, cuidadosamente planeado; aquí tenemos por ejemplo la "Campus Crusade" de Bill Bright (la cual, por lo demás, tiene una extensa actividad en Suiza), que pretende dirigirse en particular a los estudiantes, es decir, a aquellos grupos de la población que hoy día representan en muchos países de Latinoamérica tres cuartos de la población total. O las Cruzadas "Evangelism-in-Depth", las cuales han sido establecidas en diferentes países, según precisas bases suministradas por investigaciones empíricas, con objetivos de movilización claramente definidos. Estas cruzadas, las cuales se constituyen en una imitación de los "Hollywood-Shows", por lo menos en lo que respecta a las presentaciones en estadios de fútbol y en arenas de toros, acompañadas de filmes, grupos musicales, y prédicas al estilo de los predicadores de la televisión norteamericana, recurren así a los métodos más sugestivos y son apoyadas generosamente por donaciones de las conocidas empresas transnacionales como Coca Cola, Pepsi Cola, Mobil Oil, Holiday Inns, etc. (Huntington 1984;24). Pues ya hace mucho tiempo ha dejado de ser un secreto que —tal y como lo

escribe Huntington— una mentalidad política moral de derecha está siempre al servicio de los intereses de los EE.UU. en ultramar.

En las palabras de un misionero esto suena de la siguiente manera: "The earthly religion of the reds cannot be fought with the hollow or dead traditions of Romanism. Only a supernatural, evangelical faith can save Latin America." (Citado en: Dominguez, Nacla-Report 1984;15).

Sin embargo, es cierto también, que ni de todos los factores sociales ni de los relativos a la historia de la iglesia, mencionados anteriormente, es posible derivar una explicación satisfactoria del éxito, verdaderamente sensacional, de la conversión. Pues pese a la gran pobreza económica pese al enorme déficit en todos los campos sociales, pese a la masiva protección ofrecida en lo económico y lo religioso, y pese a las brillantes estrategias misioneras, el trabajo de convicción religiosa, tanto de los misioneros protestantes fundamentalistas, como el de los evangélicos, fracasaría, de no existir además una predisposición y una motivación previas, que le suministran a la conversión un sentido emocional y efectivo, así como un significado cultural y colectivo.

En buena parte, el éxito en la campaña de conversión de los grupos misioneros norteamericanos debe atribuirse a que con la Biblia pretenden regalarle a

los sectores marginales y a los pueblos indígenas todo aquello que le ha sido arrebatado desde tiempos remotos: tal y como ya se ha referido, en lo fundamental este es un **acceso** al conocimiento, a la preparación y a la asistencia médica. Sin embargo, esto es algo que la Iglesia Católica ha ofrecido siempre, aunque solo lo haya hecho formalmente y en la menor medida. Cuál es entonces la diferencia sustancial que gravita, haciendo a los pueblos indígenas reaccionar tan positivamente a los esfuerzos misioneros de las sectas norteamericanas protestantes? Lo es el simple hecho de que el **acceso** al conocimiento a la formación y la asistencia médica son organizados de una manera totalmente nueva y distinta: es decir, al traducir la Biblia a los idiomas indígenas, ofrecer cursos de alfabetización en los idiomas maternos, prestarse la asistencia médica ambulante y por médicos que hablan quichua; o, no solo al poner en el aire, a través de las estaciones de radio de la iglesia, programas en los idiomas indígenas, sino además al destacar la música autóctona de los indígenas, que de otra manera se encuentra totalmente difamada oficialmente. Estos hechos, sobre todos los demás, son los que ha devuelto a los pueblos indígenas (y aquí resulta válido poner de relieve esta consideración) una buena parte de su dignidad como seres humanos. La labor misionera contiene en sí, por lo tanto, una revalorización de la cultura de los pueblos indígenas marginalizados, discriminada socialmente.¹³

Pues pese a que en el Ecuador el 40% de la población sea de origen indígena y apenas un 14% sean blancos, es decir, a que el quichua sea la lengua materna de casi la mitad de la población, y no el español, no se le atribuye ni el más mínimo significado ni al idioma ni a la propia cultura y música de los indígenas. En el mejor de los casos, esta cultura recibe recién atención, cuando se le puede transformar folclóricamente y así, con fines turísticos, comercializarse en el mercado.

Hoy día, el indígenas junto con su cultura es objeto de burla y de risas, despreciado, y discriminado en todas las formas imaginables. Un campesino indígena, quien escuchó por primera vez en su vida en una de las muchas emisiones radiofónicas de las misiones protestantes —las cuales, por lo demás, poseen su propia estación de radio desde 1931— pronunciar su propio idioma públicamente, dijo, sobrecogido por el sentimiento: "Este es nuestro idioma, Dios nos está hablando a nosotros. Realmente, Dios quiere a los indios tanto como a los españoles ... Yo quiero pertenecer a Jesucristo como dice esa caja." (Muratorio 1981; 82-83).

Resulta evidente cuál es el significado que debe atribuirse a la lengua materna en un contexto de colonización, el cual, de hecho, estructuralmente perdura de alguna manera en la actualidad. Colonización quiere decir mucho más que una mera explotación económica,

mucho más que una mera represión cultural: el campesino indígena interpreta el hecho de que en el espacio de la Iglesia Católica sea utilizado exclusivamente el castellano (antiguamente el latín) y que su propio idioma permanezca excluido, no solo como un no haber sido comprendido, sino además como un no haber sido querido. El Dios de los blancos y colonizadores, de acuerdo a su razonamiento, no había sido capaz de dominar el idioma indígena, y por ello habla sido siempre un Dios de los colonizadores y dominadores, mientras que los pueblos indígenas tuvieron que sentirse como los niños despreciados de un Dios que no estaba a su disposición ni les era accesible ... Colonización y misión significó entonces también, estar obligado a rezarle a un Dios, que para nada era el único, que no estaba en condiciones de comprender a sus hijos indígenas, y que, por lo tanto, no los podía amar. De esta manera, la iglesia y el catolicismo oficiales mantuvieron a los pueblos indígenas prisioneros en un tipo de "double-bind-Situation"; llevados a una alianza, en la cual se frustraba cualquier deseo de alianza y de la cual no era permitido apartarse. A partir de aquí, la religiosidad autónoma vivida en los cultos sincréticos de los pueblos indígenas contiene asimismo otro significado: eran, y permanecieron siendo, el único campo de representación de los esquemas de vida de la colectividad indígena, de inspiración religiosa. (Lorenser 1981).

A partir de este trasfondo, resulta comprensible por qué los misioneros norteamericanos son celebrados en gran parte como héroes y salvadores, y cuál es el significado que le corresponde a la traducción de la Biblia al quichua, así como a los servicios religiosos ofrecidos totalmente en quichua. Entonces, los misioneros fundamentalistas y evangélicos de los EE.UU con su labor de conversión —por lo menos aparentemente— entablaron un **proceso de descolonización cultural**. La revalorización de la cultura indígena, ligada a este proceso, significa para los indígenas sometidos desde hace siglos una redención de las cadenas de la humillación, la desvalorización y la inferioridad. (Muratorio 1981) Así, con este proceso de descolonización cultural se pone en marcha también un sentimiento de autovaloración, que los libera del papel de niños perpetuos y les transmite la sensación de ser tomados en serio, algo con lo cual nadie les había salido al encuentro hasta entonces. Un tejedor indígena, Don S. Gramal, me relató con lágrimas en los ojos: "ellos (los misioneros gringos) nos llaman Señor y Señora, nos tratan como seres humanos y no como animales, o como a pequeños niños tontos."

Por lo tanto, el éxito de las sectas debe ser entendido también como un signo y una expresión de protesta; protesta frente a una iglesia que estaba y está mucho más interesada en la administración de su poder que en la

salvación espiritual de sus feligreses indígenas. Ligado con lo anterior se encuentran una protesta contra una sociedad que se define como católica, contra un estado que se considera cristiano, pero que se han aliado durante siglos en el dominio sobre los indígenas y en su explotación.

Quizás debería entonces partirse del supuesto de que pastores más progresistas, o miembros de la teología de la liberación serían capaces de detener el avance de las sectas. Sin embargo, el caso parece ser todo lo contrario. Pues la ya mencionada provincia de Chimborazo en Ecuador es justamente la diócesis con el obispo más progresista del todo el país, Don Leonidas Proaño, el decidido defensor de los campesinos indígenas y de sus intereses. (En el entretanto, él ha sido enviado a retiro). A él le fue reprochado, por jesuitas extremadamente liberales, de dedicarse "demasiado a la política y muy poco al cuidado de las almas", (dato obtenido personalmente). Y de hecho parece ser que también la rápida secularización y politización ha dejado al margen a muchos campesinos indígenas; y a la necesidad de una salvación espiritual y quizá de una orientación paternal y una protección se la han atribuido demasiado poca importancia. Pero esto es justamente lo que hacen los mormones, aunque también los bahá'í a la "Christian And Missionary Alliance", tal y como se ha expuesto, los cuales en conjunto son muy activos y exitosos en Ecuador (y

otros países del continente).

Pero también es cierto, y esto no debe olvidarse, que incluso los curas católicos más progresistas están atados de pies y manos, cuando se trata de las posibilidades de transformación de las estructuras de la Iglesia Católica, por ejemplo, en lo referente al ingreso de hombres indígenas al ministerio. Aunque la posibilidad de poder realizarlo existe en términos puramente teóricos, no obstante, esto lo es solamente a través del rodeo de una asimilación, lo cual quiere decir, el hombre indígena debe abandonar su identidad étnica y cultural, para tener la oportunidad de ser admitido en el seminario. La "indianización" de la iglesia ("the church goes native"), puesta en marcha con todo vigor por las sociedades misioneras, es justamente uno de los factores más importantes de su éxito misionero. Para lo cual se introducen no solo principios democráticos básicos de organizaciones, sino que además se le permite a los hombres jóvenes indígenas, conservando incluso su identidad étnica (lo cual se expresa en la vestimenta, el lenguaje, la música), hacerse cargo de las funciones pastorales. Mientras que la Iglesia Católica excluye a los hombres indígenas del ministerio, con la justificación de que no serían capaces de conservar el celibato, las comunidades religiosas norteamericanas no exigen esta forma de vida, considerada en una sociedad étnica como patológica y ajena. Frente a las estructuras jerárquicas y autoritarias de la Iglesia Católica, la admisión, la formación pas-

toral y la aprobación de administrar con absoluta autonomía sus propias comunidades religiosas, así como la concesión para utilizar el propio idioma y la propia música en el marco del culto religioso, poseen un efecto extraordinariamente progresista, si es incluso casi revolucionario. Tal y como lo ha denotado Muratorio, en función de esto se ha erigido una nueva conciencia indígena e incluso un decidido orgullo por su cultura. En particular la revalorización de la cultura indígena, transmitida a través de la utilización del propio idioma —se continúa planteando Muratorio—, es considerada como una forma de estabilización y fortalecimiento de la identidad étnica frente a una clase dominante que hoy como ayer se mantiene en la posición de que el hablar quichua constituyen un signo inequívoco de inferioridad social e intelectual. (Muratorio 1981: 88). Poseer una Biblia (es decir, un libro, la palabra), y poder leer en ella entendiendo lo leído, se convierte de esa manera, sobre el trasfondo de una marginalización social prolongada durante siglos, no solo en un símbolo extraordinario, cargado de prestigio, sino también, al mismo tiempo, en un medio para el despertar de un aislamiento social basado en el racismo. Llegar a ser obispo en los mormones, o —en condición de mujer campesina— el poder leer y escribir, o el poder hacerse cargo de tareas laicas y de traducciones, connota, por lo tanto: elevar ad absurdum los prejuicios racistas de la sociedad y la clase dominante; si, aquí se prescinde de tal fundamento. Además, se derrum-

ba la legitimación de la represión y la explotación, de la desvalorización y la discriminación, pues resulta obvio que los indígenas son personas conscientes de sus responsabilidades, capaces de aprender, y que están ávidos de conocimiento y en condiciones de conducir magistralmente sus vidas, tanto como de organizar sus intereses.

Por lo tanto, no es de admirarse, si las familias indígenas plantean, que ellos defenderían su nueva religión con su propia sangre. (Declaración suministrada personalmente.)

Sin lugar a la menor duda, debe reconocerse que los diferentes grupos misioneros norteamericanos han puesto en marcha, en menos de veinte años, un desarrollo en todo sentido, han alcanzado progresos y un mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, que no habían logrado jamás ni el Estado o la Iglesia Católica ni las ayudas de las organizaciones de desarrollo del extranjero.

Efectos del éxito de la labor misionera

Se plantea, entonces, con toda razón la pregunta: ¿qué es lo criticable en la práctica misionera de estas sociedades religiosas, las cuales yo he definido desde el principio como ortodoxas en lo religioso y conservadoras en lo político?

Naturalmente, al observar con más detenimiento, se torna evidente el hecho de que estos grupos misioneros no solo

realizan obras loables, sino que además prohíben mucho. Tales prohibiciones se refieren sobre todo al consumo de alcohol, al fumar, al baile y la participación en las restantes sectas sincréticas asentadas en el pueblo. (Klassen 1974). Si uno posee una mentalidad meramente puritana, entonces tenderá a vanagloriar la abstinencia del alcohol y el cigarrillo. Sin embargo, con la conversión no solo está vinculado un lograr desligarse del contexto de la Iglesia Católica, sino más bien una reestructuración básica de las ataduras sociales y una reorientación de profundo alcance en los principios de vida. La renuncia al compadrazgo, que involucra al individuo en una multiplicidad de redes de relaciones ultrafamiliares y colectivas de gran significado, actuando como sustitutos de las antiguas relaciones de estirpe y clan hoy derrumbadas, destruye una parte esencial de la comunidad solidaria indígena y de las estrategias de sobrevivencia ligadas a ella.

Además de lo anterior, se prohíben las intervenciones en el trabajo colectivo, organizadas tradicionalmente y que servían para el mantenimiento de infraestructura pueblerina, es decir del mejoramiento de los caminos de acceso, la reparación de los acueductos, etc. En la sociedad tradicional o era inusual que estas intervenciones en el trabajo colectivo, llamadas mingas, degenerasen en una alegrísima y desafortada francachelá, entonada por el alcohol. Es decir, ninguna huella de la ética protestante. El

alcohol fluyendo copiosamente, la evidente indisciplina, y por último el fervor por el placer, y no por la obligación, sirven entonces a las sectas sencillamente como pretexto para prohibir las tradicionales mingas, condenándolas por completo como algo endemoniado. No obstante, sin alcohol las mingas son permitidas. Pero para ello les hace falta a los convertidos el entusiasmo necesario, puesto que las mingas apenas si se llevan a cabo entre los mormones, los bahais, y los "evangélicos". Los misioneros exigen asimismo el pago de las fuerzas de trabajo que se hayan alistado, introduciendo con ello los principios capitalistas del mercado.

A partir de aquí, los mormones y los bahai, al igual que las diferentes empresas misioneras protestantes, se abstienen de participar en las huelgas, las demostraciones y las ocupaciones de tierra, tanto como desaprueban el trabajo de los sindicatos y de las organizaciones de campesinos indígenas. Un tejedor indígena, convertido a la "Missionary Alliance" me expresó esto durante una conversación, de la siguiente manera: "Nosotros tenemos a Jesús, ¿para qué vamos a luchar?, para qué necesitamos campo o casa, si nosotros podemos encontrar trabajo en las fábricas y en las ciudades?, Jesús nos dará todo lo que necesitamos." Aquí se expresa no solamente una despolitización de los desposeídos, altamente útil a los intereses de los dominadores, sino además una enajenación, acelerada por la conversión,

de los contextos étnicos de vida, y, en conjunto, un abandono de la historia que constituye la identidad indígena, la cual siempre estuvo caracterizada por la lucha por la recuperación de la tierra robada y de los territorios usurpados durante la colonia. Todavía en la actualidad, la conciencia indígena surge también alrededor de la lucha y la recuperación de los territorios colectivos robados entonces. Pero tal y como lo pone en claro el eslogan de la FICI (Federación Indígena-campesina de Imbabura, Ecuador): "PAN, TIERRA Y CULTURA", la sobrevivencia (el pan), tanto como la identidad cultural se encuentran indiscutiblemente ligados a la propia disposición sobre la tierra. Como consecuencia de ello, el intercambio simple y llenamente todo esto por Jesús, es lo sugerido a través de la conversión a los mormones, los bahai y a los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos.

Este conglomerado de prohibiciones afecta entonces por una parte a la unión en colectividad de las comunidades indígenas, y por otra a su organización en partidos políticos, asociaciones y cooperativas. Desde el punto de vista de las asociaciones regionales, estas prohibiciones provocan un aislamiento de las familias convertidas, produciendo una división política y social al interior de la sociedad pueblerina.

Pues, debido a estas prohibiciones, a las familias convertidas no les es permitido participar en las fiestas y celebra-

ciones del pueblo, las cuales son piedra de toque y eje central de la vida colectiva definida étnicamente, consolidada místicamente y que constituyen un requisito para la sobrevivencia social de la comunidad indígena. Una prohibición de estas fiestas, que ante los ojos de los misioneros no son otra cosa que un abuso pagano y una obra de Satanás, significa la destrucción de la base estructural de la cultura y la vida indígenas. Por otra parte, la división de la sociedad pueblerina destruye la capacidad de oposición política de los pueblos indígenas, desgarrándola en una absurda y agotadora lucha religiosa, consignando con ello la propia impotencia política.¹⁴

Esta doble destrucción en la esfera de la colectividad étnica y de su capacidad de oposición, tiene alcances mucho más profundos de lo que parece a primera vista. Pues los cultos sincréticos son —según Lorenzer— "el único lugar para la auto-representación colectiva, el único campo de representación en el cual los indígenas pueden reconocerse de nuevo y articularse en sus esquemas de vida." (Lorenzer 1981:220). En estos cultos, pero también en los compadrazgos y en las intervenciones en el trabajo organizado colectivamente se reproducen COLECTIVIDAD e IDENTIDAD, las cuales, sin embargo, no son solo condición para la sobrevivencia étnica, sino al mismo tiempo requisito de una capacidad de oposición dirigida contra las normas de los dominadores. La prohibición de los cultos sincréticos elimina la POSI-

BILIDAD de construir una colectividad y una identidad, aniquilando de un golpe las estrategias de sobrevivencia colectivas y étnicas, así como los potenciales para la oposición. Irrefutablemente vinculado con ese fenómeno, el aniquilamiento de los modelos de vida indígenas tiene como consecuencia una destrucción sistemática de la identidad colectiva indígena y desemboca forzosamente en un ETNOCIDIO.

Sin lugar a la menor duda, este proceso de destrucción de la identidad indígena —y esto es lo verdaderamente dramático del caso— afecta de una manera muy sutil incluso cuando los misioneros procuran lo fundamental esclarecer a los indígenas y reivindicarles la condición de humanos que les había sido robada. Y esto es algo que yo, como cierre a este trabajo, quisiera aclarar en detalle, ejemplificándolo en la alfabetización quichua, aparecida con un progreso excesivo.

El silabario de la alfabetización es por regla la Biblia, con frecuencia simple y llanamente porque no se dispone de otros libros en los idiomas autóctonos, y porque los misioneros no dejan pasar en vano ninguna oportunidad de influenciar religiosamente. Entonces son justamente los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos a los que se les conoce por su fe al pie de la letra y por su ortodoxia atada a los escritos; dicho de otra manera, ellos exponen la Biblia literalmente, negando así el contexto histórico de su origen. La exposición de

la palabra bíblica es desarticulada del contexto en donde se originó y transferida sin más a las condiciones sociales de la actualidad. La obligación fundamentalista por la palabra y la prohibición correspondiente de cualquier interpretación al respecto, contienen en sí mismas el tabú de cualquier fantasía, cualquier exposición de carácter científico, histórico o biográfico, cualquier crítica o cuestionamiento de la palabra bíblica. La Biblia funge como la única autoridad legítima para la vida y la fe; uno solo puede pensar y comportarse de acuerdo con las enseñanzas previstas en la Biblia. En un cuaderno para colorear, difundido por la "Sociedad Bíblica de México", el texto se expresa de la siguiente manera: "Si alguien te pega, no devuelvas el golpe. Si te pega de nuevo, perdónalo; si alguien te quita tu abrigo, dale también tu camisa. Si alguien te pide algún favor, hazlo. Si alguien se lleva algo que te pertenece, no lo exijas de vuelta. Pues Dios te recompensará." (Tomado de: "Dios habla hoy" México 6, D.F.: "Buenas nuevas para Amigos y Enemigos-cuaderno para colorear").

Debido a las crasas condiciones de explotación, a la aparición de una miseria en crecimiento y de una progresiva pobreza, tales textos en un libro para colorear resultan ser un escarnio y nada más que un burdo cinismo. ¿No se plantean aquí una pasiva sumisión, y el aceptar la necesidad y la miseria como alabadas por Dios? Al mismo tiempo, ¿no se difaman a sí la oposición y la revelación contra las condiciones de domi-

nio e injusticia, definiéndolas como inmorales?

Con la producción de un endeudamiento pasivo y de una sumisa aceptación fatalista del destino de la vida, se instala la única forma de comportamiento coincidente con la fe.

Que este instrumento para la represión pedagógico religiosa —y de seguro no es el único— no falla en su efecto, lo ponen de manifiesto las palabras de un pastor indígena perteneciente a la "Gospel Missionary Union" en Colta (Chimborazo, Ecuador), al exponer un pasaje de la Epístola a los Romanos (Pablo), referente al castigo divino, de la siguiente manera: blancos, quechuas (*), mestizos, negros y gringos serán juzgados sin ninguna diferencia por la ley de Dios." (Citado en Muratorio: 89) El antagonismo existente entre clases y razas es eliminado por completo y la solución de los conflictos terrenales se proyecta en el más allá.

Aquello que yo he caracterizado anteriormente como progreso y como proceso de descolonización, debe entonces observarse diferencialmente e incluso revisarse parcialmente. Pese a ser cierto que tanto la traducción de la Biblia como la alfabetización en quichua prometen y hasta contienen la POSIBILIDAD y la UTOPIA de una liberación ab-

(*) auto-designación de los pueblos indígenas de habla quechua en los Andes.

soluta de las ataduras de una esclavitud social y cultural de siglos, no obstante, ¿de qué sirve tal liberación, si va a ser de inmediato instrumentada con fines religiosos intachablemente conservadores y reaccionarios? ¿Y de qué sirve esta liberación si los liberados son amordazados de nuevo con la Biblia, la cual entienden, sí, pero puesta al servicio de una nueva forma de represión, consolidando así de nuevo el sometimiento, y la cual, en todo caso, es aún más sutil y extraordinariamente más difícil de evidenciar, y, por lo tanto, de combatir? Al final, esta nueva forma de represión se oculta tras la máscara del progreso, se disfraza de esclarecimiento y emancipación, está infiltrada en todos aquellos regalos y esperanzas repartidos generosamente por las sectas y las misiones. Indudablemente, la obra de conversión es de cualquier otro tipo menos emancipadora, y de ninguna manera se encuentra al servicio de una verdadera liberación. Y la alfabetización se revela entonces como un programa de adoctrinamiento perfectamente organizado.

Ahora bien, ni no se desea partir del supuesto de que los convertidos son absolutamente incapaces de evidenciar esta nueva campaña ideológica, entonces surge la pregunta, ¿cuáles son los motivos excepcionales que llevan a los diferentes individuos a los brazos de las sectas y las misiones? Así se tiene que la conversión trae de hecho una increíble ganancia material, pues desde hace mucho se ha propagado entre los propietarios de las tierras, que, por ejemplo, los

evangélicos son campesinos buenos y esforzados —en absoluto similares a sus paisanos católicos, considerados agitadores y renitentes— que no se incorporan a ningún sindicato ni exigen aumentos de salarios. También para los puestos en el gobierno se prefiere a los indígenas convertidos, pues ellos plantean las exigencias adecuadas, es decir: más calles, escuelas, hospitales, etc. Pero no exigen de ninguna manera la devolución de los terrenos robados, ni presionan por el mantenimiento y la realización de la Reforma Agraria; no demandan tampoco el cumplimiento de la expropiación de los terrenos hacendarios contemplados en ella. (Muratorio:94).

Autodefinición y emancipación tienen, por lo tanto, sus fronteras definidas en términos evangélicos o fundamentalistas: pues así como no se permite cuestionar a la palabra bíblica, tampoco son criticables el dominio y la explotación. Las autoridades deben ser obedecidas, tal y como consta en la Biblia, e incluso —de acuerdo a la versión de los misioneros— aún y cuando los dominadores abusen de su poder, sometan a los pueblos y los exploten. Pero la revolución es algo pecaminoso, ya que significa un levantamiento en contra de las autoridades establecidas y por tanto legitimadas por Dios en el estado y la sociedad.

Así, las sociedades misioneras norteamericanas de los mormones, los bahá'í, y de las diversas comunidades religiosas independientes de corte

protestante y fundamentalista, realizan, con ayuda de la conversión, una estrategia de liberación e integración, que hace de indígenas potencialmente rebeldes, civilizados trabajadores a destajo, robándoles su identidad y asimilándolos a la sociedad capitalista nacional. Por supuesto, no todos los indígenas convertidos han dejado pacificarse y de hecho ya hay organizaciones de indígenas evangélicos que de ningún modo plantean cómodas exigencias y cuya meta apunta a detener la influencia de los misioneros norteamericanos.

E indudablemente, el nuevo protestantismo misionero persigue metas políticas muy concretas, aun y cuando solo prometa la sanidad, la salvación y la verdad, o "solo se quiera llevar la Biblia o eregrir escuelas", tal y como se cuida de expresarlo el Reverendo John Malone, director de la "Gospel Missionary Union" en Ecuador. Pues el conservadurismo religioso y la creencia en el individualizante "American Way of Live", acoplados a un anticomunismo primitivo, hace de las sociedades fundamentalistas y evangélicas los compinches ideales de dictadores y de los cabecillas de gobierno más conservadores y reaccionarios en América Latina.

Tal vez esta fe fatalista es aquel instrumento al que se refería el inicialmente consejero de seguridad y posterior ministro de defensa de Regan, Frank Carlucci, cuando se refirió a "pacificar estratégicamente el vientre de los Estados Unidos."

NOTAS

- 1 Hans Jurgen Prien escribe en su monumental obra "Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika" (1978) lo siguiente: en Latinoamérica más de 150 grupos protestantes y denominaciones y el 75% de todos los misioneros pertenecen a las llamadas "iglesias no históricas" ... (Pág. 1137) . Lo cual significa que la mayoría son en sus convicciones religiosamente ortodoxas y políticamente conservadoras e incluso reaccionarias. Datos estadísticos sobre la cantidad otorgan con frecuencia notorias diferencias. Así, en su libro "Salvación o dominación? Las sectas religiosas en el Ecuador" (1986), Bamat habla de cerca de 200 grupos.

Las diferencias en los datos se deben por una parte a las impenetrables circunstancias de las iglesias misioneras y por otra a la carencia de investigaciones.

- 2 La documentación y el análisis más explícitos y calificados, hasta hoy, en relación a la problemática de las sectas en América Central, lo han realizado, entre otros, Deborah Huntington y Enrique Domínguez en ACLA-Report, Ene/Feb 1984. (The Salvation Brokers—Conservative Evangelicals in Central America". Vol 13, No. 1).

- 3 Severas protestas contra una praxis misionera colonizante fueron publicadas ya en 1971 por etnólogos latinoamericanos en la "Declaración de Barbados". Pese a que esta "Declaración" condujo a fuertes confrontaciones en particular en la ORK y algo menos en el círculo de las iglesias fundamentalistas y evangélicas, a lo sumo la situación de los pueblos indígenas no ha hecho más que empeorarse debido a la invasión masiva de sectas y de grupos misioneros conservadores, y a la destrucción de las culturas étnicas ha llegado a niveles dramáticos como consecuencia de una actividad misionera anti-esclarecedora. Para una mayor discusión de la "Declaración de Barbados" véase: "Indianer-Reader Dokumente und Aufsätze zum Aufbau indianischer Völker in Mittel- und Südamerika." Ökumenischer Ausschuss für Indianerfragen (Hg) 1982.

- 4 Compárense aquí los datos en Bamat, 1986, pág 27 y siguientes. Una buena perspectiva general especialmente relacionada con Ecuador, la ofrecen María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz en su libro: "Con Dios todo se puede. La invasión de las sectas al Ecuador" (1987) Mientras que Bamat habla todavía de 30 millones de protestantes latinoamericanos, en Albán Estrada y Muñoz la cantidad se señala en los 50 millones, (Véase resp. 23) Para el caso de los misioneros en Ecuador, véase: Albán Estrada/Muñoz, pág. 90.

- 5 Prien hace énfasis en que los impulsos progresistas iniciales de las comunidades protestantes extranjeras en el curso de su integración y formación burguesa perdieron por completo sus funciones sociales renovadoras. "El efecto del cambio entre una mentalidad de clase media, y en lo posible entre formas autoritarias de gobierno y una ética social de la iglesia", es evidente.

- 6 Estas suposiciones pueden documentarse sin mayor dificultad: de ninguna manera resulta una casualidad que justamente en los países bajo notorias dictaduras como en Guatemala y en Haití, la membresía de las distintas sectas se ha incrementado corespondientemente en

un 30 y un 20%. O el hecho de que las comunidades de hermanos convertidos entre los indígenas miskitos luchan primordialmente al lado de los contras. (Entretanto, la iglesia ha levantado otras posiciones en relación a los sandinistas). En una noticia del periódico "Frankfurter Rundschau", del 28.8.86, el Ministerio del Exterior de los EE.UU. confirma que la Embajada de los EE.UU. en Managua se encuentra bajo la protección de pastores protestantes, "quienes son activos opositores del Gobierno."

En Chile, en donde las comunidades de pentecostales reportan fenomenales tasas de crecimiento, los protestantes celebran un "Te Deum en la Iglesia Metodista Pentecostés", luego de la caída de Allende y en honor a Pinochet, (Prien: 1132) El mejor ejemplo de que, con contadas excepciones todos los grupos misioneros fundamentalistas y evangélicos representan una convicción conservadora y reaccionaria, lo era hasta hace poco el Presidente Guatemalteco Ríos Montt, miembro de la secta "El Verbo". Su principal meta política liberación guatemalteca. Debido a este antecedente, al servicio de la pacificación y la extinción del comunismo, recibió apoyo financiero y material de los evangélicos y fundamentalista norteamericanos.(Hunington 1984:26 y sgts).

parte votan preferentemente por los republicanos. Como consecuencia de ello, no es la convicción religiosa sino la posición social lo que decide sobre las opiniones políticas. (Comparar: Henning 1988:146). La cita fue tomada de: Rundfunkmission-ein Massenmedium wird Instrumente", 1980:117)

- 9 Una buena exposición respecto a las fuerzas armadas de ayuda se encuentra en: Prien: 1129 y siguiente; en: Schulze, Heinz, "Menschlicher-Seelenfänger, Evangelikale und fundamentalistische Gruppen und ihr Wirken in der Dritten Welt." (1987); en: Amos-Kritische Blätter aus dem Ruhrgebiet, 20 Jahrgang, No. 1 y 2, Wuppertal, 1987; y finalmente en: "Die frohe Botschaft unserer Zivilisation"-Pogrom 62/63, 1979.

Una visión interna la ofrece: Kingsland, Rosemary: "A saint among savages" (1980), como también: Dowdy, Homer: "Un brujo que se convirtió a Cristo" 1977. (aparecido en inglés bajo el título "Crist's Witchdoctor" 1983). Y el célebre libro en relación a esta problemática: "Ist Gott ein Amerikaner" de Hvaljof Soren, Aaby Peter (1979).

- 10 Comparar las exposiciones al respecto en Prien: 1131, así como la crítica por parte de Costa al "Church-Growth Methode", resumida por Prien: 1132, propagado por McGavran. McGavran es en particular el representante de una estrategia misionera que ve al crecimiento de la iglesia como la única meta de los esfuerzos de conversión. El lenguaje empleado por él pone de manifiesto como se considera a la misión como a un negocio y al religión como a un artículo: "la investigación misionera es la llave para el cumplimiento de la estrategia evangelizante de Dios en Brasil. Si Dios lo quiere, entonces los brasileños que aún no son evangélicos, lo serán gracias a los esfuerzos aunados de 3000 misioneros extranjeros, 6000 guías de iglesias protestantes y de tres millones de protestantes comunicándose. La estrategia de Dios debe ser investigada. (Harvath, E.R.). Además, debe investigarse la efectividad de los métodos misioneros, por ejem-

plio, los factores sociológicos y económicos influyentes. (Citado por Prien:1131, tomado de un estudio realizado por Read por encargo de McGavran, sobre los brasileños).

- 11 Comparar la publicación "Global Church Growth" (editada por McGavran) Julio/Agosto 1983, Vol. XX, No.4, particularmente el relato sobre la India: "Is India beyond our Reach?" (S. 289). También el curso anunciado en "International Review of Missions" (Vol. LXXIII, No. 292, Oct. 1984, editado por ORK de "Overseas Ministries Study Center": "Unreached peoples-An Anthropologist looks at Evangelical Approaches to the Unfinished task."
- 12 Comparar: Klassen, Jakob Peter: "Fire on the paramo: Spiritual Prairie Fire in the Andes Grasslands above the Treeline among the mountain Quichuas", (1975) (Tesis de Maestría presentada en en "Fuller Theological Seminary, School of World Mission) Klasse, un antiguo misionero de la "Christian and Missionary Alliance" en Ecuador, habla de "Net results in the Province of Imbabura", o de "Net results of the first fifty years of protestant missions among the quichuas". (1975: 49 y siguientes). Se in-

vierte en la compra de almas (a través de escuelas y asistencia médica), la ganancia en términos de almas -bruta y neta- se calcula en porcentaje, y una impregnada mentalidad de contabilista son características de esta forma de protestantismo misionero.

- 13 Este aspecto, al cual me referiré más adelante, ha sido subrayado sobre todo por Blanca Muratorio en su estudio: "Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador", (1981).
- 14 En Haití, en Guatemala y en Ecuador se ha llegado últimamente a sangrientas confrontaciones ent (1981).
- 14 En Haití, en Guatemala y en Ecuador se ha llegado últimamente a sangrientas confrontaciones entre diferentes grupos religiosos enemistados entre sí, tanto en los pueblos indígenas como en los haitianos. Comparar la noticia en el diario español "El País" del 27.7.87 sobre los acontecimientos en Jean Rabel, Haití. Sobre Haití, además, en la publicación alemana "Stern" del 18.12.1986. Los datos sobre Guatemala y Ecuador fueron suministrados personalmente.

Horacio Guerrero García

(Estudiante de antropología de la
Universidad de Cauca, Colombia)

DE LA SELVA AL VALLE:

La preparación del yagé

"En la mareación todo es maravilloso. El sonido se avecina y las luces afloran en el vacío de la habitación; son los destellos del Yagé recorriendo los oscuros laberintos del ser en la propulsión mágica del color. Las formas se apoderan de las corporalidades y el ser es llevado en el carrusel mágico hasta el tiempo imprescindible de la historia que siglos atrás contaron los viejos. No hay forma de volver, porque el elixir maravilloso se ha impregnado en el cuerpo que viaja por la vía Láctea. Cualquier indicio de soledad es solamente el retorno a la forma humana, puesto que en la mareación todo se olvida y se convoca a la vez. El ser se ha fascinado con la naturaleza y por cada gota-savia del nuevo cosmos nace una pinta que recorre el espacio con la intensidad de una estrella fugaz".
(Horacio Guerrero, "El Yagé en la soledad").

Presentación

El artículo que aquí se propone como un recorrido etnográfico, hace parte del trabajo monográfico titulado "PINTA, PINTA, CURA, CURA, GENTE, GENTE: PRACTICAS DE CURANDERISMO CAMENTSA". En él se registran los aspectos centrales de las Prácticas de curanderismo de los INDIGENAS CAMENTSA DEL VALLE DE SIBUNDOY en la Intendencia Nacional del Putumayo, Colombia; con el uso Ritual de la BEBIDA SAGRADA DEL YAGE (Aya-huasca: Banisteriopsis sp) dentro del sabor Chamanístico de los Sibundoyes.

Introducción

El uso del Yagé como una BEBIDA SAGRADA en los rituales de curación dentro del sabor Chamanístico, ha permitido a los CURACAS (Chamanos) CAMENTSA un reconocimiento dentro de las formas alternativas de las MEDICINAS MAGICAS O NATURALES en casi todo el territorio Colombiano.

Se describe aquí la forma con el Curaca MARTIN AGREDA, un "anciano Sabedor" Camentsa, realiza la transformación del "Bejuco del Yagé" en el Líquido "mágico" de "la enredadera de las almas" ó el brebaja con poderes visionarios "para curar el organismo y abrir la mentalidad".

DE LA SELVA AL VALLE: PREPARACION DEL YAGE

Por ser el Yagé una planta de clima caliente, para conseguirla el curaca debe desplazarse desde el Valle de Sibundoy hasta el bajo Putumayo.

En diferentes sitios y comunidades se cultiva el Yagé. Especialmente en Puerto Limón, Puerto Umbía, Yunguillo, Pueblo Viejo y en todo el bajo Putumayo hacia la amazonía:

"La comunidad Ingana, ellos son los que cultivan el Yagé, allá se les compra y al mismo tiempo, pues si hay forma de prepararlo por allá se prepara...

Cuando uno quiere traer sin preparar, solo el bejuco, porque es una especie de bejuco, entonces Yo traigo y hago preparar aquí mismo con mi propio trabajo. La manera de trabajar .Yo he sabido hace mucho tiempo, Yo se toda la movida de la preparación, de tal manera que Yo preparo a mi gusto."

Esta enredadera que crece en forma simbiótica con algunas especies de árboles es cultivada por los Ingános, Sionas, Kofanes y Huitotos, con quienes los curacas Camentsa están en periódica y continua relación para comprar el bejuco del Yagé maduro y llevarlo hasta Sibundoy.

El viaje desde Sibundoy hasta el sitio de cultivo lo hace el curaca acompañado de un familiar.

Estos, en los días anteriores al viaje,

recogen de la chagra algunos productos alimenticios como el frijol, papa, coles, arracachas, cunas y frutales para llevarles a agrandar a sus amigos del bajo Putumayo. Quienes además de venderles el Yagé les ofrecen piñas, papayas, uvas, caimaron y otros productos de clima caliente.

Después de unos cinco o seis días de permanencia del curaca y su acompañante por el bajo, regresa con un gran cargamento de Yagé y de chagropanga. (es la planta encargada de producir las visiones. Se cocina junto con el Yagé) para preparar la bebida del rey de los vegetales, a su gusto y método.

En el viaje, el curaca además de conseguir el Yagé, aprovecha para visitar a otros médicos tradicionales y realizar algunas sesiones con los curacas sabedores del bajo:

"Yo tengo unos amigos en San Miguel de la Castellana, ellos cultivan el Yagé. El Yagé es cultivado, no es así no más. Sino que desde los tiempos pasados, los antecesores han sabido tener una costumbre de cultivar ese Yagé.

Hay otra mezcla que se llama chagropanga, esa es la mezcla compañero del Yagé.

Entonces el chagropanga, va directamente para la visión, pero va mezclado con el Yagé. El Yagé solo preparado emborracha pero no hace ver visiones, entonces hay que mezclar el chagropanga. Ese chagropanga tiene ese misterio de ver ilusiones. Ellos mismos lo cultivan junto con el Yagé, el que ha sembrado Yagé tiene que haber sembrado Chagropanga también."

Los que cultivan la planta sagrada del Yagé, guardan una serie de secretos sobre los sitios de cultivo, pues sólo permiten que los curacas sepan donde está sembrado:

"Yo voy, les digo vendamen y ellos van y cortan y me venden. Y al mismo tiempo cuando ellos quieren llevarme a la mata, pues también me llevan a la mata, pues de todas maneras Yo conozco la mata y todo mismo."

Los curacas ven con preocupación como cada día se cultiva en menor proporción el Yagé, aduciendo que la gente joven ya no quiere tomar el remedio:

"En común todavía hay, tienen cultivado pero está en peligro de perderse por que la nueva generación, la gente de ahora, la juventud no quieren saborear ese Yagé, no quieren tomar y por la misma razón se está queriendo perder, como no quieren tomar entonces no lo siembran. Es muy poco lo que siembran ahora."

El corte del bejuco de Yagé maduro tiene un proceso especial, donde se tiene en cuenta la forma de cortarlo y la influencia de la luna:

"Para cortar el Yagé primero se tumba el árbol que está enredado la guasca del Yagé, luego ya se va principiando la cosecha desde la punta del remedio, para acabar de aprovechar todo, no se puede cosechar de una vez porque tiene bastante. Y eso es a los cinco años de sembrado. Lo bueno para cortarlo es cuando la luna está creciendo, desde el seis de luna hasta la luna llena tiene todo el misterio."

Preguntarse por el origen del Yagé, de alguna manera permite remontarse a través del tiempo hacia los inicios del manejo cultural de este vegetal:

"El origen del Yagé ha sido descubierto desde los tiempos aborígenes, que no se sabe como fue que descubrieron, sino que ellos manejaron desde los tiempos, esa es una bebida de los aborígenes no se sabe de donde conocieron, sino que ellos la conservaron desde no se sabe cuántos años, desde que existieron los aborígenes han manejado ese Yagé."

El Yagé se trae en forma de troncos de unos cuarenta centímetros de largo, a los cuales se les ha quitado las hojas y la corteza. Viene empacado en un costal de cabuyá muy bien amarrado. Las hojas de chagropanga se traen envueltas en hojas de archira, amarradas con un bejuco muy delgado.

En la preparación del Yagé participa toda la familia del curaca. Mientras los hijos menores traen la leña de los sitios de trabajo o desde la montaña, el hijo mayor la desastilla en un sitio fuera de la casa. De aquí es transportada por las hijas menores y nietos más pequeños hasta la ramada aldeaña a la casa donde está improvisada la hornilla en ladrillo y un cable para colgar las ollas.

Mientras tanto el curaca va alistando una batea en madera con capacidad para unos cuarenta litros de agua, dos ollas número cuarenta en aluminio, un vaso una piedra grande y muchas hojas de archira.

En un sitio fuera de la casa, hacia el costado oeste y a la sombra de un gran árbol de durazno se disponen todos los elementos utilizados en la preparación.

Se comienza llenando la canoa con agua hasta la mitad. Con un cuchillo con mucho filo se hace una limpieza minuciosa del yagé, tratando de quitar toda la corteza, raspando una y otra vez sobre la superficie del tronco.

Una vez limpios los troncos, se dispone un tejido de archira la tierra, colocando en medio la piedra que sirve de yunque para machacar el yagé con el maso.

Con golpes fuertes y continuos, se va abriendo el tronco del Yagé, apareciendo las guasca de la enredadera sagrada (al partirse el tronco del Yagé, van resultando unas fibras como cabuyas a las cuales se les denomina guasca): Tigreguasca, Quindeguasca, Monoguasca, Dantaguasca, Culebraguasca según la clase de Yagé que el curaca haya traído, que a la vez están unidad a la visiones dentro del "viaje": jaguares, aves, micos, serpientes, etc., de acuerdo a como pinte el Yagé:

"Bueno, de las que Yo no conozco solamente son el Quindeguasca, El Curiguasca, el Culebraguasca, Dantaguasca, Monoguasca, esas cinco clases. De las que especialmente para uno ser de un corazón limpio, para poder curar limpiamente hacer el bien al prójimo son las dos clases principalmente, Yo he utilizado toda mi vida el Quindeguasca con el Curiguasca."

El Yagé bien machacado se va echando en la canoa con agua donde se deja por espacio de uno o dos días. "para que la esencia vaya saliendo".

Al día siguiente sobre la superficie de la canoa, se ha formado una capa espesa, multicolor, como un grabado o tejido idéntico a los presentados en las visiones durante el viaje.

Esta capa de colores donde se ha concentrado la esencia del Yagé, está cubriendo las guasca dándoles diferentes tonalidades, desde el azul, el violeta, el verde, etc., Algo así como un arco iris atrapado en el borde de una canoa.

"Cuando uno se pone a machacar, y va poniendo el bejuco machacado, lo pone en la batea lo revuelve y le hecha agua.

Tiene una maravilla de colores, ya azul, ya verde, amarillo, rojo, en esa aguita pintan los colores como que hubiera hechado tinta, sin nada dechar tinta; sino el mismo remedio tiene ese misterio.

El misterio del Yagé tiene su esencia que muestra la forma como contiene la esencia. Demuestra desde el principio de la preparación muchos colores, allí tiene el verde, amarillo y en fin el color del arco iris.

Para identificar el Yagé, tiene figura distinta encima de la guasca de la corteza."

Una vez listo el fogón, se traen las dos ollas con agua hasta la mitad, una de las cuales va a ser el caldero mayor. Se va colocando el yagé y las hojas de chagropanga hasta que la olla esté llena.

Con el fuego encendido en principio

hacia el caldero mayor se comienza a cocinar el Rey de los Vegetales. En la chagra se consiguen unos troncos delgados, del tamaño de la boca de la olla y se colocan formando una cruz en su interior, para que cuando hierva el Yagé no se riegue.

El uso de dos ollas para la coción se debe a que mientras el caldero mayor debe hervir continuamente con mucho fuego y a la vez consumirse rápidamente el agua, el caldero auxiliar deberá alimentar a este a medida que vaya hirviendo. Para lo cual se tiene una buena provisión de agua que se va echando en el caldero auxiliar.

Dejemos que sea el mismo curaca, quien nos cuente como se prepara el Yagé, desde los trozos de bejuco hasta el brebaje del Rey de los Vegetales:

"La preparación del Yagé, en primer lugar se lo corta, de ahí se le raspa la cascarita para quitarle como musgo que tiene por encima del bejuco, se lo limpia bien bonito y después se lo machuca. Después de machacar, se lo va poniendo en un caldero, ahí va juntando todo machacado. Entonces,

después de eso, cuando ya está el caldero completo para poner a cocinar ya está. Son dos calderos que tiene que poner a cocinar limpiando y machacando. Una vez hecho esto se lo pone al fogón, ambos calderos. Entonces en primer lugar en ambos calderos se les hecha agua lleno.

Ahora si, desde que hierve, de ahí para adelante en un solo caldero. Tiene que estar echando del compañero caldero, de ahí el agua solo va sacandoy se lo echando y se le echa el chagropanga en el caldero que va consumir.

Cuando se está resecando el agua del caldero que tiene el chagropanga, entonces se le saca el agua del caldero compañero y se le va echando, entonces cuando el auxiliar se va secando se le echa agua fría, pero menos en el otro.

Para que vaya saliendo el jugo del otro caldero y se lo echa, a última hora del otro caldero mayor se lo deja hasta que consuma, calculando el tanto que quiera dejar. Durante dos días bien jalados, eso si de seis a seis, tiene que echarle candela a ambos calderos. Se va probando y viendo el color. Al principio el color es medio amarillo, pero cuando ya está saliendo todo el jugo de ese medio ya sale casi agua de panela por fin tiene que salir como el color de café y así ya.

El saborcito también prueba fuerte, y ahí si ya está terminado."

Hernán Jaramillo Cisneros

(Director del Departamento de Artesanía del IOA)

INDUMENTARIA INDIGENA DE OTAVALO

La indumentaria cumple varias funciones a la vez; protege al hombre de los rigores del medio ambiente (sol, frío, viento) y transmite cierta información relacionada con la identidad del usuario, el status que tiene en su comunidad, su situación económica, etc.

Hay pocas referencias bibliográficas sobre el tema que nos ocupa, pues los cronistas coloniales dejaron escasa información y sin mayores detalles en lo referente a la indumentaria aborígen. Igualmente, en la época actual, son pocos los datos que se encuentran sobre este asunto.

En los últimos años, diferentes factores de orden cultural y económico

han provocado acelerados cambios en el comportamiento de las personas, causando un violento impacto —especialmente— en los núcleos indígenas y campesinos, que, para adaptarse a estas nuevas circunstancias, han tenido que aceptar una serie de transformaciones en todos los órdenes, entre las que se incluye la vestimenta.

El cambio en los atavíos indígenas en Otavalo, es notorio, especialmente en el caso de los hombres, puesto que han adoptado la indumentaria occidental aunque conservan, como forma de identificación étnica, el cabello largo trenzado a la manera tradicional. En las mujeres el cambio en los atuendos es menos perceptible, aunque ha variado el carácter original de identificación que tenía el bordado de sus blusas, que permitía establecer la comunidad de origen de las personas, mientras actualmente hay una tendencia a uniformizar ese tipo de adorno.

Don Sancho Paz Ponce de León (1965:337), el más notable y el más conocido de los Corregidores de Otavalo en el siglo XVI, en su "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo, 1582", proporciona los primeros datos acerca de la indumentaria de los indígenas de esta región:

El hábito que traían antiguamente los hombres antes que el Inga viniese, era una manta de algodón grande que le daba dos vueltas al cuerpo, y después que el Inga vino, traen unas camisetas y unas mantas cuadradas

de algodón. Las mujeres traen una manta de algodón grande, llaman **anaco**, pegada al cuerpo y prendida con unos prendedores de plata o cobre, la cual manta prenden con los dichos prendedores en los hombros, y ciñen la manta con una faja de algodón muy labrada y pintada de colores traen otra más pequeña cuadrada prendida con otro prendedor, y esta manta pequeña llaman líquida (lliclla) los indios, y la grande llaman **anaco** y los prendedores, llaman **topos**, Y éste es el hábito que agora traen esto indios.

Una descripción de 1738 de los marinos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1938:93-96), permite conocer cuál era la indumentaria de ciertos estratos establecidos en el período colonial. Enumeran las piezas del vestido de indios que ejercen los oficios más bajos, como son los zapateros, albañiles y tejedores, diferentes de los que usan los barberos y sangradores. En el caso de las mujeres detallan las prendas de las "chinas", de las indias comunes y de las cacicas:

Si algún Vestuario puede parecer particular, será por lo corto, y pobre el de los Indios; pues confite en unos calzones de lienzo blanco de Algodón ... que les llegan hasta la mitad de la pantorrilla, y quedan fueltos por abaxo, donde le guarnecen con un Encaxe correspondiente a la tela: la mayor parte no usa camisa, y cubren la desnudez del cuerpo con una **Camifeta de Algodón**, que así en grandes, como en chicos es negra, texida por las indias para este intento: fue Hechura es como un Cofial con tres aberturas en el fondo apuerto a la boca; una en medio donde facan la cabeza, y dos en las

esquinas para los Brazos; y quedando estos desnudos les tapa en cuerpo hasta las Rodillas: después ponen un **Capifayo**, que es una Manta de Xerga con un agujero en medio, por donde entran la cabeza, y un sombrero de los que se fabrican allí: con lo cual quedan finalizadas todas sus galas; de que no se despojan aún para dormir; y fin mudar de trage, ni acrecentarlo, fin cubrir las piernas con ropa alguna, ni cargarle los pies caminan en los pargos frios, no menos que en los calientes.

Los indios que gozan una más conveniencia, y particularmente los Barberos y Sangradores se distinguen en algo de los otros, porque hacen los calzones de un lienzo delgado; usan camisa, aunque fin mangas; y del cuellos de esta faja para a fuera una encage de quatro dedos, o más de ancho, que dá vuelta todo alrededor, y cae sobre la **Camifeta negra** tanto el Pecho, como sobre los Hombros, y Espaldas a manera de Barbador; usan Zapatos con Hevilla de Plata, u Oro; pero no medias, ni otra cosa, que ubra la Pierna; y en lugar de **Capifayo** llevan **Capa**, que muchos pueden coftear de Paño fino.

... Dos fuertes de Vestuario usan las Indias; ambos o menos abreviados, que los de los Hombres de fue especie: porque las Mujeres de los que gozan algun mas feccanto, y las **Chinas** (que así llaman a las Indias Mosas folteras criadas en las Cafas, y conventos de Mojas) se visten con una especie de Enaguas muy cortas, y un Rebozo; todo de **Bayeta de la Tierra**

... el Vestuario de las Indias comunes se reduce a un Saco de la misma hechura, y Tela, que las Camifetas de los Indios, y le llaman **Anaco**; el qual prenda de los Hombros con dos Alfileres, a que dán el nombre **Tupu**, y corrompido **Topo**. se diferencia unicamente de la **Camifeta** en ser algo mas largo, y les alcanza al

principio de la Pantorrilla; después se faxan la cintura, y en lugar de Rebozo ponen al cuello otro Paño de la misma Tela, y color negro llamada **Lliclla**; con lo que queda concluida su Vestimenta, y desnudos de ella los Brazos, y Piernas.

... usan las **Cacicas**, Mujeres de los Alcaldes Mayores, Gobernadores, y otras, que se distinguen de las Indias Ordinarias... unas **Polleras de Bayeta**, guarnecidas por el ruedo con Cintas de Sea: sobre ellas ponen en lugar de Anaco otro Ropage negro, que llaman **Aco**; el que cae desde el Pefcuzo; está abierto por el un coftado, plegado de arriba a baxo, y ceñido con una Faja en la Cintura; de modo que no cruza como el **Faldellin**: en lugar de la Lliclla pequeña, que llevan pendiente de los hombros las Indias Ordinarias, se ponen otra mucho más grande, toda plegada, que les cuelga desde el Pefcuzo hasta el ruedo de las **Polleras**. Esta la affeguram en el Pecho con un Punzón grande de Plata, llamado también **Tupu**, como los del **Anaco**: en la cabeza se ponen un paño blanco dados diftintos dobleces, cuya extremidad les queda colgando por detrás; llámanle **Colla**, y lo usan por adorno, y aumentan el feñorio con el Calzado, Así este trage, como el que usan las demás Indias, y Indios, es el mismo que acoftumbran en tiempo de los Incas, y por él se diferenciaban los que eran de distinción de los demás. Los **Caçiques** no usan oy otro, que el de los **Meltizos**; esto es **Capa**, y **Sombrero**, y andan **Calzados**; fiendo esta toda la diferencia de ellos a los Indios vulgares.

Francisco José de Caldas (1933:52) manifiesta, en 1802, que las prendas del vestido del indio de Otavalo "...no llegan a cinco: un calzón, una camiseta, una ruana, un sombrero, es todo su aparato, es todo su lujo".

Estudios recientes dejan ver que hasta uno años atrás había muy pocos cambios en la indumentaria indígena de Otavalo. Los mayores recursos económicos de una persona se manifiestan en la mejor calidad de los tejidos usados, especialmente por las mujeres, antes que en una transformación de los atuendos. Según Anibal Buitrón (1974:40):

El vestido tradicional de los indios de Otavalo ha cambiado muy poco. En las parcialidades más aisladas las mujeres todavía usan una manta de lana café oscura a manera de túnica sostenida sobre los hombros con los "tupus" o prendedores de cobre o plata. En las demás parcialidades esta manta ya ha desaparecido y en su lugar usan las mujeres la camisa con el pecho y las mangas bordadas con hilos multicolores. Entre los hombres lo único que ha cambiado en considerable porcentaje es el sombrero. El sombrero de paño suave, pequeño, liviano, de colores oscuros usados por los no-indios ha reemplazados casi por completo entre los jóvenes indios al sombrero de fieltro duro, grande, pesado, blanco o café canela que todavía es el distintivo de casi todos los indios de edad avanzada.

Observa, además:

...entre los indios que han alcanzado una mejor situación económica hay un deseo de mejorar la calidad de sus prendas de vestir prefiriendo las manufacturas extrañas a las suyas propias. Así por ejemplo, las mujeres prefieren los paños importados para sus anacos (faldras) y rebozos (chales) y los hombres prefieren los ponchos tejidos en una fábrica de Quito a los tejidos en sus propios telares...

Indumentaria indígena actual.

En el cantón Otavalo, la indumentaria indígena en el hombre tiene muy pocas variantes; el caso de las mujeres es diferente, porque es fácil distinguir las áreas en que usan anaco de las que usan centro. La zona que corresponde al empleo de esas prendas es, respectivamente, la de los hombres que llevan el cabello largo (huangudos) o corto (mochos). Esto se puede apreciar en el mapa, en donde aparece sombreada la jurisdicción de las parroquias González Suárez y San Pablo, que es la de los indios mochos y de las mujeres que usan centro.

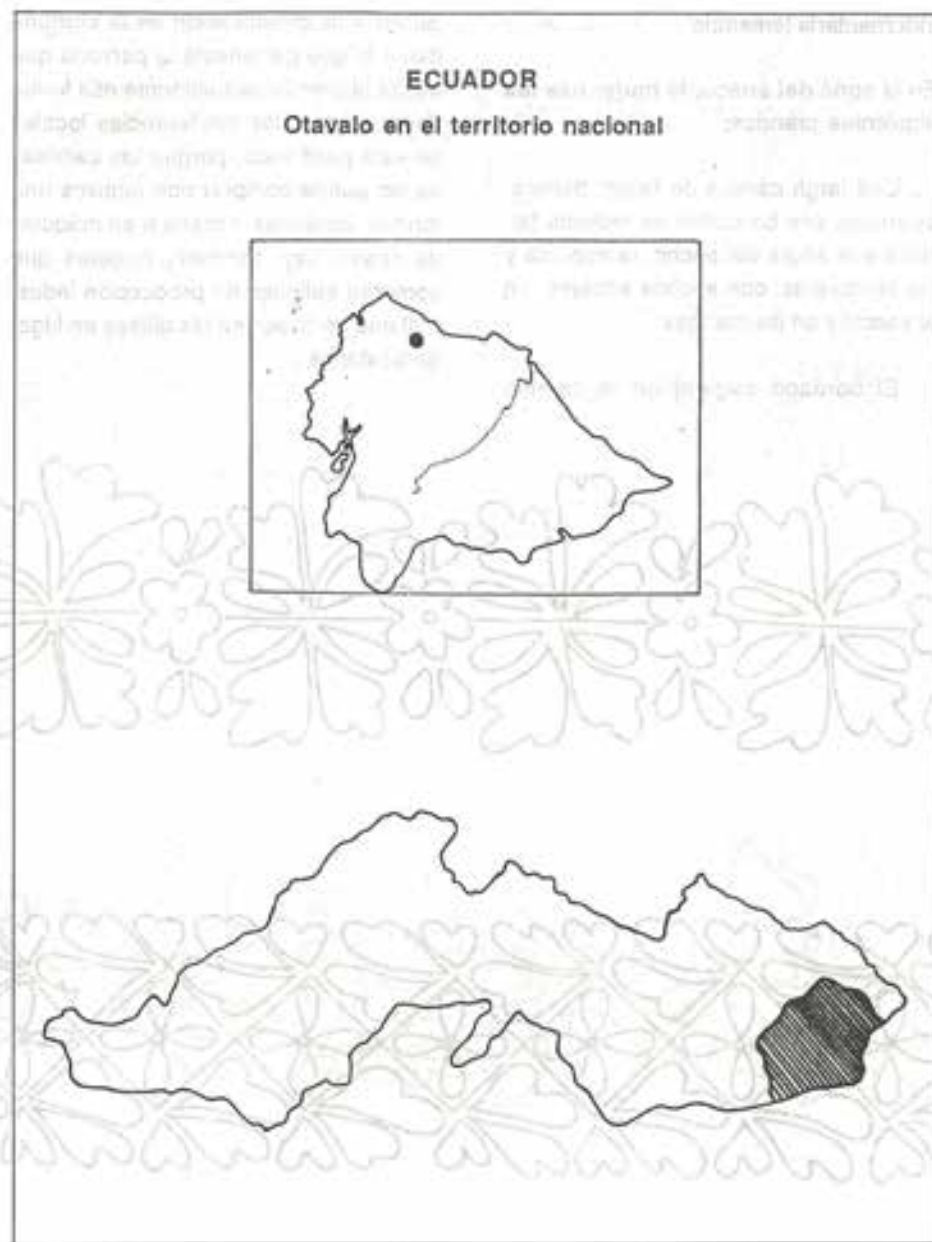


GRAFICO Nº 1

Indumentaria femenina

En la zona del anaco, la mujer usa las siguientes prendas:

Una larga camisa de lienzo blanco, adornada con bordados de motivos florales a la altura del pecho, la espalda y las hombreras, con anchos encajes en el escote y en las mangas.

El bordado original en la camisa

permitía la identificación de la comunidad a la que pertenecía la persona que usaba la prenda; actualmente esa forma de establecer las diferencias locales se está perdiendo, porque las camisas se las puede comprar con motivos uniformes, bordadas a mano o en máquina de coser; hay, también, mujeres que compran apliques de producción industrial que se cosen en las blusas en lugar de bordarlas.

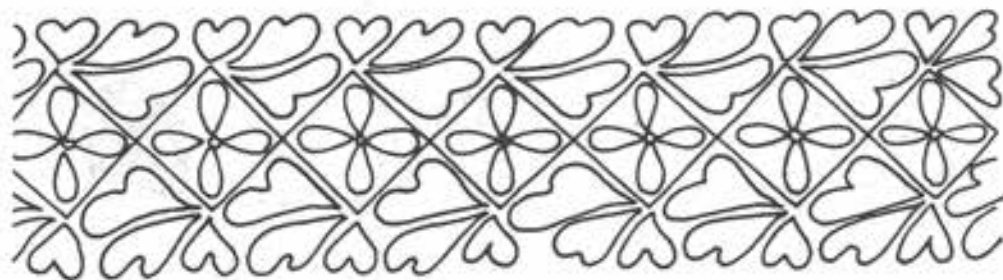
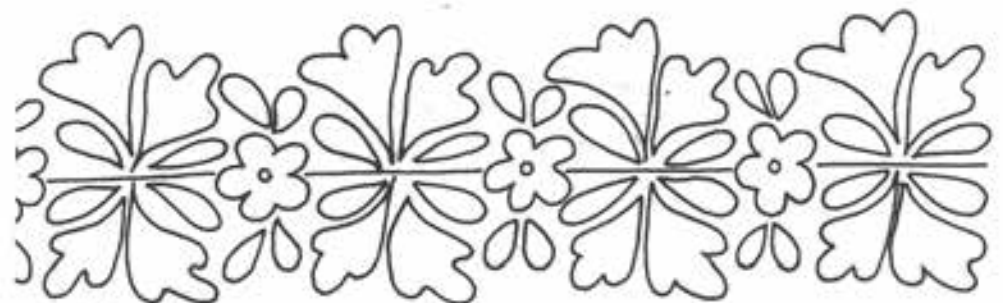
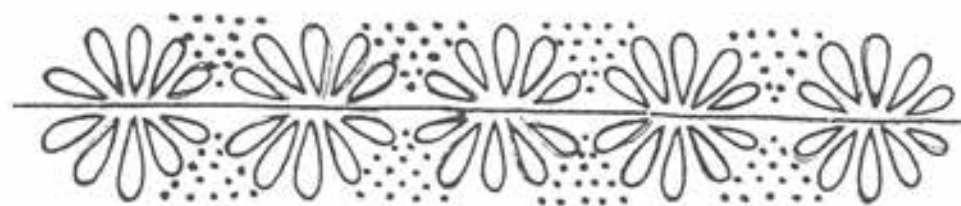


GRAFICO Nº 2 (Andrade, pág. 284) Bordados de 1965-70

A



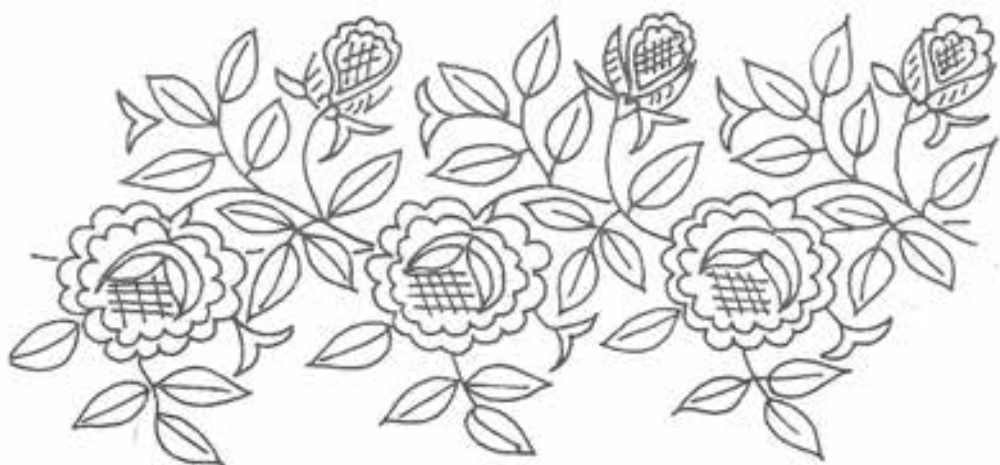
(Andrade, pág. 286) Bordados de 1965-70

B



Bordado de 1990

C



Bordado de 1990

D



Bordado de 1990

E

Originalmente los motivos eran de pequeña flores rosadas o hojas verdes, que se conservan todavía en comunidades aisladas, mientras en otros lugares se prefiere el bordado con flores más grandes y con colores de los más variados. Así mismo, ha cambiado el material de las camisetas: de lienzo de algodón de producción artesanal, se ha pasado a la utilización de telas industriales de fibras sintéticas.

El anaco es una manta rectangular, que se usa a manera de falda y cubre desde la cintura hasta los tobillos. Gene-

ralmente se usan dos: uno de bayeta blanca (**ucunchina**), que se lleva debajo de otro de paño, de color azul marino o negro. Al envolverlo, las mujeres, dejan una abertura en un costado con el blanco, en tanto que con el anaco exterior dejan la abertura en el lado opuesto.

El anaco, en su borde inferior, lleva una franja con bordados hechos en máquina de coser, con motivos geométricos o florales, de colores muy vivos que resaltan sobre el color de fondo de la prenda.

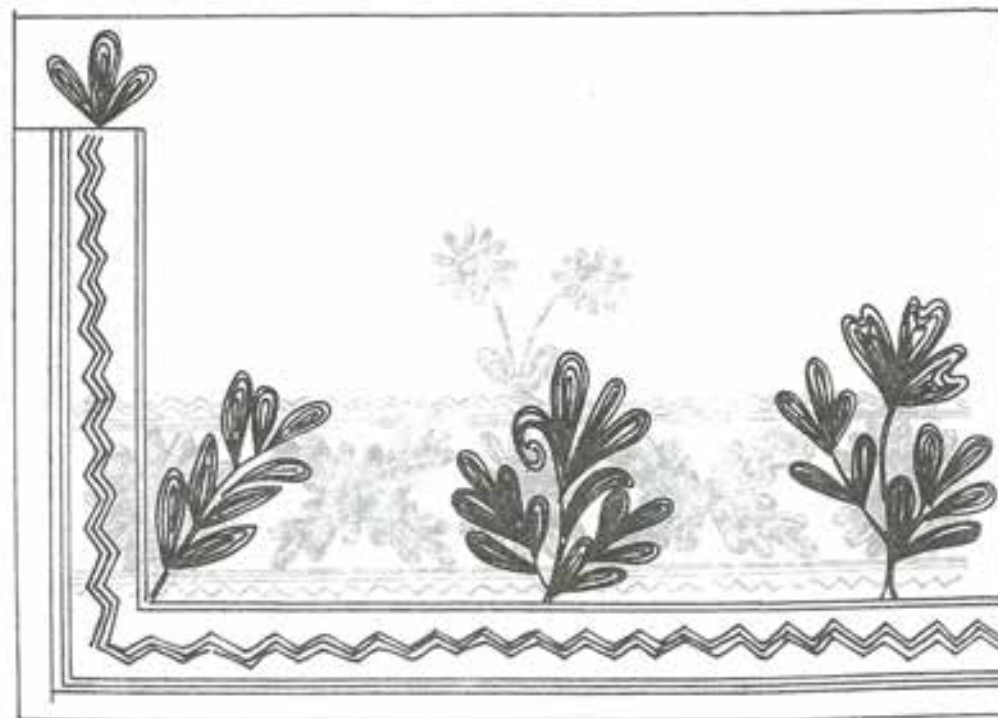
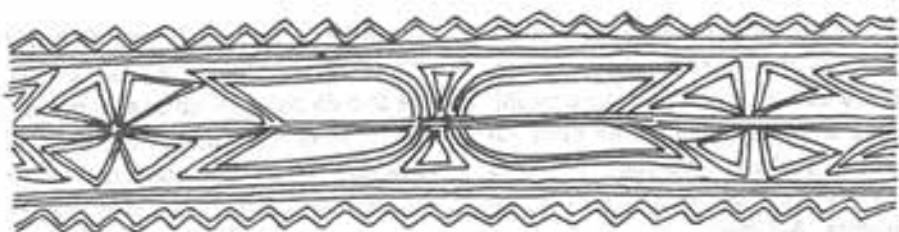


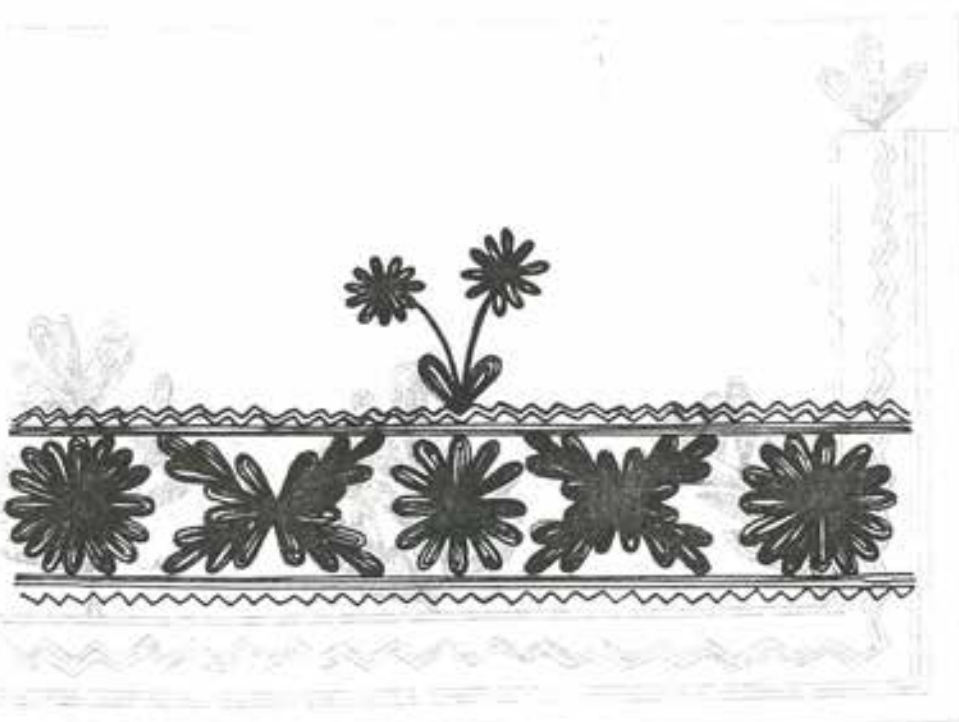
GRAFICO Nº 3 (Andrade, pág. 287) Anaco: borde inferior. 1965-70

A



(Maisch, pág. 121) Anaco: borde inferior. 1987

B



Anaco: borde inferior. 1990

C

Solamente en las comunidades más pobres las mujeres usan el anaco de lana, hilada a mano y tejida en telar de cintura, de color café oscuro o negro natural, sin bordados. En las comunidades con personas de mejores recursos económicos y en el área urbana de Otavalo, el anaco es hecho con telas industriales: de paños finos y brillantes o de terciopelo.

Se sujeta con dos fajas: una ancha, de color rojo con orillos verdes, tejida con urdimbre de orlón y trama de cabuya, llamada *mama chumbi* (faja madre) y otra angosta, de colores variados, con motivos decorativos diversos (aves, animales, geométricos, letras, etc.), llamada *huahua chumbi* (faja niña). Esta, por sus dimensiones (entre 3.5 y 5.0 cm. de ancho y de 2.70 y 3.30 m. de largo), permite dar varias vueltas a la cintura.

Los colores predominantes en las fajas son: morado, rojo, verde, que resaltan en el tejido de base de color blanco; en este tiempo, sin embargo, los colores de las fajas son de los más variados.

Los motivos decorativos que adornan esta prenda, cuyo simbolismo profundo casi se ha...olvidado, son ahora reemplazados por palabras o frases, a veces incoherentes.

Las mujeres van calzadas con alpargatas, especie de sandalia, con suela de

cabuya o de caucho, con capellada de paño o de terciopelo de color azul marino o negro, y taloneras de cuero o material plástico con ojales por donde pasa un cordón que las sujeta a la garganta del pie. Esta es una prenda que se ha generalizado en los últimos años, pues -generalmente- caminaban descalzas.

Cubren la espalda con la *fachalina*, pieza de tela rectangular que se anuda a la altura del pecho. Se observa, últimamente, entre las mujeres, una nueva forma de llevar esta prenda: pasa por debajo del brazo derecho, de manera que la *fachalina* cubra el pecho y la espalda, y se anuda sobre el hombro izquierdo.

Hasta un tiempo atrás las *fachalinas* eran de algodón, tejidas con urdimbre blanca y trama azul; en este tiempo se ha generalizado el empleo de materiales más vistosos, como el paño blanco, azul o negro, para este propósito.

El *rebozo* es una prenda de mayores dimensiones que la *fachalina*, con ella se cubren el torso y, a veces, la cabeza. Los *rebozos*, que antes se los hacía de lana, en este tiempo son de orlón, de terciopelo o de paños finos. Los colores usados en la región de Otavalo son: turquesa, lacre, celeste, fucsia.

El *rebozo* a más de ser un prenda de abrigo, también sirve para cargar algunos objetos pequeños a la espalda.

Un tocado hecho la **sucu fachalina**, permitía identificar la procedencia de quien lo usaba. Algunas mujeres doblan y aseguran sobre la cabeza a esta prenda, cubriendo la frente con el un extremo, en tanto que el otro cae sobre la espalda; en otras comunidades, en cambio, lo doblan de manera que puede colocarse sobre la cabeza (una **tazina**), a manera de gorro, con una especie de visera que protege el rostro del sol.

Estas dos formas de llevar el tocado todavía se observan, aunque la tendencia entre las mujeres jóvenes es llevar la cabeza descubierta.

la indumentaria femenina se complementa con una serie de collares dorados (**hualcas**) o de materia plástica de rojo; anillos y aretes, de materiales de fantasía.

Las **manillas**, sargas de cuentas de material plástico rojo, que se envuelven en las muñecas, van desapareciendo poco a poco, aunque en ocasiones especiales se puede observar a las mujeres de mayores recursos económicos que lucen costosas manillas de coral.

El cabello lo llevan envuelto con una faja angosta y delgada, llamada **cinta**, como si estuviera trenzado (**huango**). Son innovaciones recientes, especialmente entre los jóvenes que viven en la cabecera cantonal, usar otro tipo de peinado o colocarse adornos en la cabeza.

El traje de la mujer de las parroquias González Suárez y San Pablo, se compone de las siguientes piezas:

Una **camisa** de lienzo blanco "a media pierna". En las hombreras, espalda y pecho lleva bordados los motivos fitomorfos, de manera preferente en colores rojo y verde. Los motivos para sus bordados son tomados de las plantas de su medio ambiente: profusión de hojas y pequeñas flores silvestres. Las mujeres bordan las camisas para su propio uso, en los momentos libres de sus tareas domésticas; por lo complicado de los diseños y por el esmero que ponen en su trabajo, a veces demoran hasta seis meses en realizarlo totalmente.

El **centro** es una falda de bayeta, en algunos casos de paño, con numerosos pliegues, que se sujeta a la cintura con una faja. Es común observar el uso de dos o más centros. Los colores preferidos para esta prenda son: lacre, negro, verde oscuro, azul marino.

Se calzan con **alpargatas** hechas con caucho de liantas, aunque en los últimos tiempos prefieren zapatos de material plástico. Casi no se observa mujeres descalzas.

Se cubren la espalda con dos prendas: una similar al rebozo (**wasjatina**) y, sobre ésta, una fachalina. Este explica el uso de estas dos prendas porque la región donde viven es alta y en

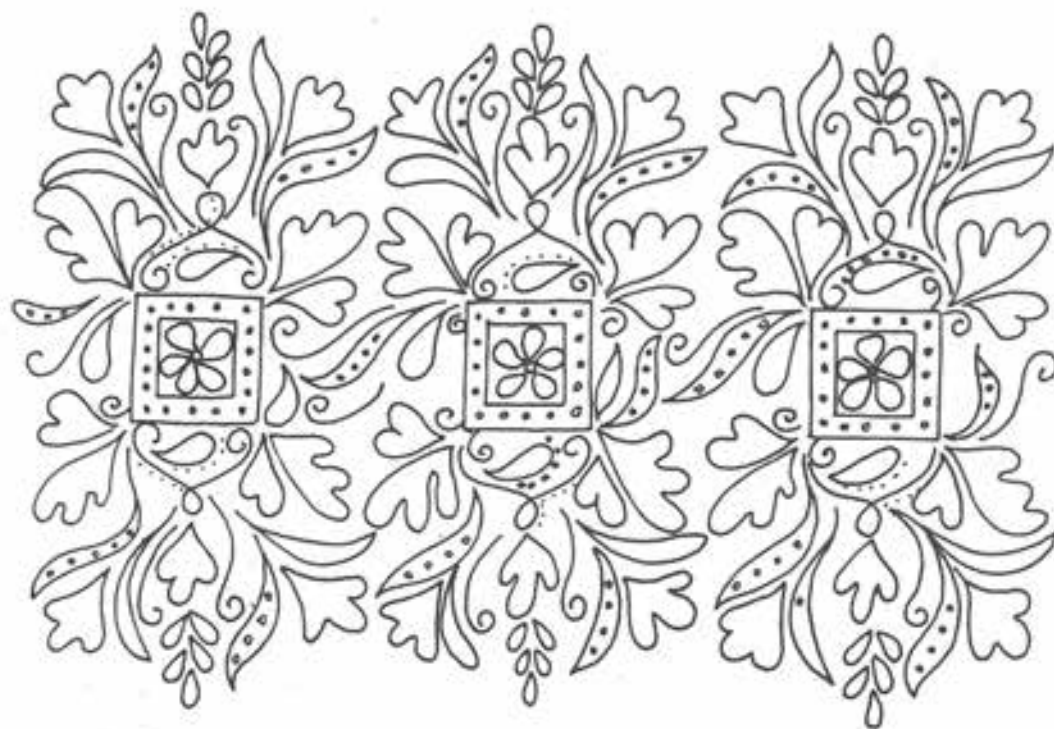


GRAFICO Nº 4 (Andrade, pág. 18) Bordado de 1965-70

ocasiones el frío es muy intenso.

El **sombrero** de fieltro es pieza indispensable en el atuendo de mujeres de edad mediana y avanzada. Su forma es peculiar: copa redonda y ala volteada hacia arriba. Los colores más utilizados son el verde oscuro, negro, gris, y café.

Los adornos utilizados son: **hualcas** de cuentas (**mullos**) dorados o rojos, más grandes que los usados en otros lugares del cantón; **manillas** de material plástico rojo, aretes. El cabello lo llevan

envuelto con una cinta con la que forman el **huango** y lo adornan con vinchas de vistosos colores.

Entre las jóvenes se puede notar la influencia de las prendas indígenas de la región de Zuleta: bordados de colores rosado y celeste, la incorporación de escudos nacionales entre los motivos fitomorfos. Asimismo, prefieren los centros plizados de colores verde claro, turquesa, cardenillo y anaranjado, con adornos de hilos metálicos en su borde inferior. Estas mujeres usan medias,

alpargatas con capellada azul marino o negro y, a veces, zapatos de material plástico.

En la parroquia de San Rafael las mujeres de edad avanzada utilizan, en lugar de la camisa, la **tupullina**, que es una manta tejida con lana negra, a la cual se le da la forma del cuerpo al sujetarla con tupus o prendedores. En este sector las mujeres usan **manillas** y **hualcas** de material plástico rojo.

Idumentaria masculina

El vestuario del hombre tiene muy pocas variantes en el cantón Otavalo. Vamos a enumerar las prendas tradicionales y los cambios producidos en los últimos años, especialmente entre los jóvenes, que por razón de su mayor contacto con los medios urbanos, por sus frecuentes viajes fuera de su comunidad o al exterior y, también, por influencia de la "moda", las adoptan en mayor facilidad que los adultos.

La **camisa** es blanca, con mangas largas; hasta unos años atrás la usaban adornada con pespuntos geométricos hechos con hilos de colores en la máquina de coser, en los puños, el cuello y la pechera. Los jóvenes usan, ahora camisas de color o estampadas, de tonos fuertes.

Al **calzón** blanco, de lienzo, ancho en las piernas, sin bolsillos ni bragueta, que llega a la altura de las canillas, ha sido

reemplazado por pantalones blancos, de telas industriales, confeccionados por sastres y puestos a la venta en el mercado semanal o en diferentes almacenes en Otavalo. Es frecuente, actualmente, el uso de "jeans" y de pantalones de color, a la moda occidental.

Las **alpargatas** de capellada blanca son cada vez menos usadas; se prefiere en esta época el uso de zapatos de cuero o costosos zapatos deportivos importados. En la zona de los indígenas de pelo corto, las personas de edad avanzada, utilizan todavía alpargatas hechas de caucho de llantas de automóviles, mientras los jóvenes prefieren botas y zapatos de caucho de fabricación nacional.

El **poncho** permite distinguir el status del hombre: quien usa el llamado **poncho de dos caras**, que tiene tonalidades diferentes de color azul en cada uno de sus lados, intenso en el haz y claro en el envés, es que ha alcanzado una buena situación económica. Otros, de menores posibilidades, utilizan prendas de menor costo como el poncho de **chulla cara**, esto es, de un solo color por sus dos lados, generalmente azul, o el denominado **poncho Jijón**, de color azul por el un lado y habano o plomo, a cuadros, por el otro.

El poncho de dos caras es tejido en telar de cintura, al igual que el de chulla cara. El poncho Jijón, en cambio, es producido industrialmente en Quito y

tiene ese nombre porque originalmente se lo hizo con tejidos de la fábrica "Chillo Jijón".

El poncho, entre los jóvenes va siendo desplazado rápidamente por otras prendas como las chompas de nylon o suéteres de orlón, siempre en colores muy vivos.

El **sombrero** duro de lana abatanada, de copa redonda y ala amplia, de color ocre o blanco, manufacturado en Ilumán, que los usaban hombres y mujeres ha desaparecido totalmente. Hoy utilizan los hombres un sombrero de fieltro, de tipo europeo, en variedad de colores.

La tendencia entre los jóvenes es hacia la no utilización de esta prenda, sin embargo los indígenas de cabello largo

usan un sombrero de copa alta y ala recta, en tanto que los de cabello corto prefieren un sombrero de copa baja y ala muy corta.

Los indígenas que llevan el cabello corto no tienen un estilo especial en el peinado, es similar al de cualquier persona mestiza de la región. Los de cabello largo, a quienes se identifica más ampliamente como representantes de la etnia de Otavalo, lo llevan recogidos en la nuca formando una trenza, que en quichua se denomina **huango**.

El vestido de los niños tiene las mismas características que el de las personas adultas, lo usan así desde sus primeros años, tanto los hombres como las mujeres.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Jaime y otros

- 1965-70 **Arte popular de Ecuador. Tomo I y II**, Alianza para el progreso, Centro Audiovisual de la Universidad Central, Quito.

BUITRON, Aníbal

- 1974 **Investigaciones sociales en Otavalo**. Colección de autores y/o temas otavaleños, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

CALDAS, Francisco José de

- 1933 **Relación de un viaje hecho a Cotacache, La Villa, Imbabura, Cayambe, etc., comenzado el 23 de julio de 1802**. Agustín Barreiro (Editor), Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

CARVALHO-NETO, Paulo de

- 1964 **Diccionario del folklore ecuatoriano. Tratado del folklore ecuatoriano: I**, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

COSTALES, Piedad y Alfredo

- 1966-68 **El quishlhuar o el árbol de Dios. Tomo I y II**, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, División de Antropología Social, Quito.

1982

- El quishlhuar o el árbol de Dios. Tomo III**, Trabajo publicado en colaboración entre el IEAG y el IADAP, Quito.

JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA

- 1938 **Descripción de la ciudad de Quito**. Comprende la noticia del vecindario de Quito; las castas, que hay en él; sus costumbres, y riquezas. En: **Quito a través de los siglos. Vol. I**, Eliecer Enríquez B. (Editor), Imprenta Municipal, Quito.

MARTINES, Juan y

Diana SOJOS DE PEÑA

- 1982 **El traje popular ecuatoriano**. Cuadernos de Arte Popular, Nº 2, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca.

MEISCH, Lynn

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

NARANJO V., Marcelo (Coordinador)
1989 La cultura popular en el Ecuador. Tomo V: Imbabura. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, Cuenca.

PARSONS, Elsie Clew
1945 Peguche, canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador: A study of Andean Indians. University of Chicago Press, Chicago.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho
1965 Relación y descripción de los

pueblos del partido de Otavalo, 1582. En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores españoles, Tomo CLXXXIV, Marcos Jiménez de la Espalda (Editor), Ediciones Atlas, Madrid.

RIVERO, Bárbara B.
1988 Cabello y etnicidad en el cantón Otavalo. En: *Sarance*, Nº 12, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.