

LA CULTURA POPULAR EN EL ECUADOR

**TOMO V
IMBABURA
SEGUNDA EDICION**

Coordinador de la investigación: **Marcelo Naranjo Villavicencio**

CENTRO INTERAMERICANO DE ARTESANIAS Y ARTES POPULARES, CIDAP

Indice

	Página
INDICE	3
PRESENTACION	9
AGRADECIMIENTO	13
PRIMERA PARTE	15
1. INTRODUCCION	17
2. ZONIFICACION	22
3. ECOLOGIA	27
4. HISTORIA	35
4.1 La historia prehispánica	35
4.1.1 La conquista incaica	44
4.2 La conquista y colonización españolas	47
4.2.1 Tributos, caciques y comunidades	49
4.3 La República. La consolidación de la hacienda tradicional	55
5. ECONOMIA	59
5.1 Generalidades	59
5.2 La dinámica agraria: haciendas, comunidades y campesinos	62

5.3 La actividad textil: de los obrajes a los talleres artesanales	72
5.4 El comercio: mercaderes y ferias	84
6. ORGANIZACION SOCIAL	96
6.1 Individuo y comunidad	97
6.2 La división sexual del trabajo	98
6.2.1 La relación hombre - mujer	100
6.3 Organización social para la producción	102
6.4 Organización social y parentesco	105
6.5 El ciclo vital	107
6.5.1 El bautizo	107
6.5.2 El matrimonio	109
6.5.3 La muerte	115
7. ARTESANIAS	119
7.1 Introducción	119
7.2 Artesanías textiles	122
7.2.1 Generalidades, historia	122
7.2.2 Actividades previas al tejido	124
7.2.3 Tejido de ponchos	126
7.2.4 Bayetas, cobijas y lienzos	128
7.2.5 Fajas	129
7.2.6 Sacos de lana	130
7.2.7 Telares, tejidos, tecnología nueva, materiales nuevos	131
7.2.8 Tapices	135
7.2.9 Alpargatas	136
7.2.10 Financiamiento y comercialización	137
7.2.11 Financiamiento y Comercialización	141
7.3 Bordados	142
7.4 Batanería	146
7.5 Tejidos de cabuya	150
7.6 Artesanía de la totora	153
7.7 Cestería	159
7.8 Tallado en madera, escultura en cemento y piedra	160
7.9 Curtiduría y talabartería	165

7.10 Alfarería	168
7.11 Pailería	176
7.12 Herrería	177
7.13 Pirotecnia, globos, cometas	179
8. FIESTAS POPULARES	182
8.1 Notas introductorias	182
8.2 Una visión general del calendario festivo imbabureño	183
8.3 Tipología de fiestas populares	188
8.4 Las fiestas religiosas	189
8.4.1 Las fiestas patronales	190
8.4.2 “Los Corazas” de San Rafael	198
8.4.3 Semana Santa y Corpus Cristi	207
8.4.4 Día de difuntos	215
8.5 Las fiestas agrarias	219
8.5.1 San Juan y San Pedro	221
8.5.2 Pendoneros	237
8.5.3 Fiestas del Yamor y de la Jora	239
8.5.4 Fiestas de los Ovos	240
8.6 Fiestas Cívicas	241
9. RELIGIOSIDAD POPULAR	243
9.1 La religiosidad popular andina	243
9.2 Los elementos centrales de la religiosidad popular andina	246
9.3 Algunas manifestaciones de la religiosidad popular imbabureña	249
9.3.1 Cosmovisión y fuerzas sobrenaturales	249
9.3.2 Cristos, Vírgenes y Santos: la devoción por las imágenes	256
9.3.3 Otras manifestaciones	257
9.3.4 La concepción de la muerte y el ritual funerario	259
9.3.5 Religiosidad popular y religiones evangélicas	260

10. MUSICA Y DANZA	262
10.1 Aspectos generales	262
10.2 Música y danza indígenas	263
10.2.1 Los instrumentos tradicionales	263
10.2.2 Incorporación de nuevos instrumentos	271
10.2.3 Grupos musicales y danzas tradicionales	273
10.3 Las bandas de pueblo	276
10.4 Música y danza afroimbabureña	277
10.4.1 Instrumentos musicales tradicionales	277
10.4.2 La Banda Mocha	279
10.4.3 La Música Bomba	281
11. TRADICION ORAL	284
11.1 Tradición oral mestiza	287
11.1.1 Leyendas sobre la fundación de Cotacachi	287
11.1.2 Leyendas de fantasmas y misterios	287
11.1.3 Virtudes prodigiosas de ciertos animales	289
11.1.4 Canciones infantiles costumbristas	289
11.2 Tradición oral afroimbabureña	291
11.3 Tradición oral quichua	293
11.3.1 Sobre montes y lagunas	293
11.3.2 De seres míticos	294
11.3.2.1 El brujo y el diablo	295
11.3.3 De algunos animales	297
11.3.4 Canciones y coplas	297
12. EL VESTIDO	300
12.1 Aspectos generales	300
12.2 Vestimenta indígena tradicional y cambios recientes	302
12.2.1 Vestimenta femenina	303
12.2.2 Vestimenta masculina	308
12.3 Vestimenta mestiza y vestido popular en el Valle del Chota	312
13. COCINA POPULAR	314
13.1 La alimentación prehispánica	314

13.2 La alimentación española. Nuevos elementos	317
13.3 La cocina popular de hoy	317
13.3.1 El pan de cada día	319
13.3.2 Dulces y golosinas	320
13.3.2.1 Las nogadas	321
13.3.2.2 Helados de paila	322
13.3.3 La chicha	323
13.3.4 Los platos fuertes	323
14. ACTIVIDADES LUDICAS	326
15. MEDICINA POPULAR	336
16. ARQUITECTURA POPULAR	350
17 BIBLIOGRAFIA	364
ANEXO: Lista de informantes	370

Presentación

Hace poco, leí una frase que resume el pensamiento que tienen algunas personas acerca de las labores del CIDAP: “El CIDAP sólo publica libritos”. Quería ser lapidaria y tenía claro tono peyorativo.

A esta presentación del V Tomo de la Colección de La Cultura Popular en el Ecuador, IMBABURA, el único tono que quiero darle es el de la firme convicción.

Convicción que nace, por una parte, de la constatación diaria, de que las labores del CIDAP no son únicamente la publicación de libros. Pero, de eso correspondería hablar, en otro momento, a otras personas, por ejemplo, a los cientos de artesanos de todos los países de América que han recibido nuestros cursos.

Y, por otro lado, la convicción -más firme y más compleja- en el valor que tienen los libros como el presente.

Alguien podrá preguntarse: porqué dejar constancia en la presentación de un libro, de una frase que a lo mejor no fue más que la expresión de un momento de malhumor. La dejo porque creo que refleja bien el poco o ningún valor -e incluso el menosprecio- que, por desgracia, muchas personas, dan a la investigación.

Cuando he podido, me ha gustado destacar que detrás del hecho -tan simple aparentemente- como es la aparición de un libro, hay un inmenso trabajo colectivo.

Se bien que a esta frase puede tomársela como una frase de cajón más. Como las que suelen decir y oír tantas veces: “Este...(libro, hecho, etc.) oculta el esfuerzo de muchas instituciones”. En el caso presente, prefiero decir que este libro está respaldado por el trabajo de muchas personas: con nombres y apellidos, con momentos de entusiasmo y de decepción, con sueños.

Podría hablar de muchas personas que han tenido participación directa o indirecta en la elaboración del presente libro, pero solo quiero destacar los nombres de Marcelo Naranjo V., Hernán Carrasco M. y Rocío Vaca Bucheli, los autores de esta investigación.

Nosotros -los lectores- gozamos de lo que para ellos -autores- fueron esfuerzos y dedicación. Y VOCACION.

Siempre la obra concluida parece más simple de lo compleja que es. Por eso he utilizado mayúsculas en esa última palabra del párrafo anterior.

Se necesita una gran VOCACION para investigar en estos países. Hay una gran cantidad de talento dedicado por años a formarse y perfeccionarse en un campo determinado. Hay muchos esfuerzos que quedan ocultos pero que son los que permiten que una obra tenga la solvencia que tiene la presente.

Las buenas ideas -y la del CIDAP, de investigar la Cultura Popular del Ecuador lo es- quedan en buenas ideas cuando no hay personas con la formación sólida y la experiencia que les permiten enfrentarse a los

hechos y juzgarlos adecuadamente; con la responsabilidad y la VOCA-CION suficientes para cumplir eficientemente aun en las muy duras circunstancias en las que generalmente se desenvuelven las investigaciones en países como el nuestro de tan escasos recursos económicos.

No he querido, conscientemente hablar de la provincia de Imbabura. El libro hablará de ella y, pese a lo mucho que sepamos o creamos saber de esa provincia y su rica cultura popular, la presente investigación nos deparará muchas sorpresas.

He usado, en esta corta presentación, indistintamente, las palabras “libro” o “investigación” para referirme a la presente obra. Es que los “libritos” del CIDAP son investigaciones.

Y son las buenas investigaciones las que nos permiten conocernos más para soñar -con fundamentos- en qué queremos ser.

Joaquín Moreno Aguilar
Subdirector de Publicaciones del CIDAP
Julio de 1989

Agradecimiento

Más de una vez se ha señalado que la realización de un trabajo investigativo entraña una serie de dificultades. Para la resolución de estos problemas entran en juego no solamente las capacidades de los investigadores, sino la concurrencia de un conjunto de personas e instituciones que, de una u otra manera, contribuyen a que las dificultades planteadas encuentren solución. Precisamente, es en este sentido que queremos consignar nuestro agradecimiento a quienes contribuyeron para la feliz realización de este trabajo. Entre otros a la Reserva Etnográfica del Banco Central del Ecuador, de cuyo fondo fueron tomadas varias fotografías que ilustran el texto. Al Ing. Hernán Jaramillo, investigador especializado en artesanías quien con sus conocimientos sobre el tema nos dio varias pautas para la realización de este trabajo. Al antropólogo José Almeida, cuyo aporte y conocimientos nos ayudaron en la difícil tarea de escoger criterios de zonificación de la provincia. A todas las personas que en calidad de informantes calificados o no (se anexa listado de sus nombres) nos concedieron su conocimiento, tiempo y paciencia durante las largas jornadas de recolección de datos. A todos ellos queremos agradecerles de la forma más señalada.

Los Autores

Primera Parte

1. Introducción

El estudio de la cultura y la discusión sobre sus formas, contenidos y alcances, data de mucho tiempo atrás y ha sido preocupación primordial de varias corrientes antropológicas y sociales; tanto es así que sobre este problema existe una visión evolucionista, una funcionalista, otra estructuralista y muchas que combinan varios aspectos y enfoques; de ahí la dificultad para encontrar una definición precisa y absoluta al respecto.

Cada grupo social es, en su reproducción cotidiana, en su práctica común, portador de una cultura propia; esta cultura se manifiesta en lo que tal grupo cree, vive y crea, en las formas materiales, políticas religiosas, ideológicas, etc. Así, a cada momento histórico corresponde una estratificación social, una forma de gobierno, una forma de producción y un determinado tipo de organización social; la cultura está presente en todo ello, unificando el todo y proveyendo a los hombres, sus hacedores y portadores, de una identidad. La cultura es, al mismo

tiempo, lo concreto y lo abstracto, las expresiones materiales y la "idea" que da forma, sentido y contenido a esas expresiones.

Al definirse las clases sociales, la expresión cultural se torna diferenciada en ellas: es uno el modo de vida de la clase dominante y otro el de las clases subalternas. Con el advenimiento del capitalismo, las relaciones sociales que le son propias tienden a universalizarse; el sistema mercantil tiende a dirigir todas las esfera sociales; la cultura popular, como manifestación de los estratos dominados, se va mostrando con más nitidez y, en su proceso de definición económico-política, muchas veces adquiere un carácter contestatario.

En países como el nuestro, dueño de un rico y variado pasado cultural autóctono, donde la ocupación, distinta y sucesiva, de su territorio ha creado modos originales de producción y reproducción social a través de la historia, la implantación y expansión del

capitalismo no fue ni es un proceso unilineal ni típico, en el sentido de presentar las mismas etapas y características de su desarrollo en los países centrales. No solamente se encuentran elementos de clase y un enfrentamiento burguesía/proletariado, sino que varios estratos muestran elementos étnicos, raciales, el enfrentamiento se da, también, a nivel de dos o más culturas, de dos o más grupos étnicos; siendo así, la definición de "lo popular" se enriquece y se complejiza, es más difícil establecer barreras entre los elementos culturales tradicionales y los que surgen de los grupos populares.

Puesto así el problema, nos encontramos con que etnia y clase se entrecruzan y que en este caso no es posible aplicar esquemas o nociones a priori. A más de ello, la separación de las instancias sociales, propia del pensamiento occidental, no siempre va de acuerdo con la realidad de estas otras sociedades y culturas que han quedado subyugadas, dominadas; de tal manera, la cultura indígena quichua, por ejemplo, presenta hasta hoy un integridad, una diferenciación muy poco visible de sus componentes por lo que al aislarlos uno a uno se corre el riesgo de no comprenderlos de modo cierto.

A pesar de que la problemática de la cultura Popular ha sido ya tratada anteriormente con referencia a otras provincias, Imbabura nos remite a una serie de aspectos particularmente interesantes; empecemos por nombrar la diversidad étnica y racial en ella pre-

sente: indígenas, negros, mestizos y blancos configuran en su interacción una realidad que desborda la comprensión puramente económica y/o social.

¿Qué connotaciones tiene el término popular en Imbabura? Si bien podemos "aislar" una cultura popular mestiza, propia de un grupo semiurbano, bastante depauperado y que responde, en mucho, a la división en clases de la sociedad nacional, y, también podemos encontrar una cultura popular afroecuatoriana, practicada por los grupos negros enclavados básicamente en el Valle del Chota que, a más de estar bastante localizados, comparten una situación socioeconómica semejante ya que no se encuentra una diferenciación social excesivamente marcada, el problema adquiere otra dimensión cuando volvemos los ojos hacia "lo indígena" y es que aquí encontramos elementos de clase y de etnia que nos impiden hablar de una "cultura indígena" a secas, como si estuviera en su estado original.

Dentro del proyecto de constitución de la "sociedad nacional" bajo condiciones determinadas por un sistema capitalista dependiente, aparecen grupos dominados, subalternos, a veces culturas enteras. En el caso de Imbabura, tal afirmación es válida en términos generales, pero al adentrarnos en los procesos de reproducción de la cultura y de sus elementos constitutivos, vemos que el grupo indígena ha sufrido, a su interior, un proceso agudo de diferenciación social que posibilita, al

momento, hablar, por ejemplo, de una burguesía indígena; además, hay que señalar, la gran integración que a través de la circulación mercantil se ha establecido entre estos varios grupos, de ahí que la reproducción de los indígenas se dé en el capitalismo, como campesinos, como artesanos, como mercaderes y, no sólo siendo funcionales a la supervivencia de tal sistema, sino también, y en esto seguramente el caso de Otavalo es el más connotado, utilizando los espacios -formales e informales- que el mismo capitalismo brinda, para lograr su reproducción como indígenas, como portadores de una cultura.

La diferenciación social al interior de los grupos indígenas marca también diferencias culturales por substratos, tanto es así que quizá podríamos afirmar que existen más diferencias en la cotidianidad, en la asunción de una forma de vida, entre los indígenas acomodados y los indígenas depauperados, que entre estos últimos y los mestizos más pobres. Cabe anotar otro hecho interesante: muchos de quienes propugnan mantener la identidad cultural indígena pertenecen, precisamente, al sector más acomodado, que ha podido acceder a mayores niveles de educación y que se ha integrado de un modo "más provechoso" al sistema de mercado.

De acuerdo con los planteamientos anteriores, sugerimos que la cultura indígena en Imbabura está, al momento, sujeta a un proceso de transi-

ción, de transformación y diferenciación hacia la constitución de una verdadera cultura popular indígena, subalterna no tanto por sus contenidos, cuanto porque se define en oposición a la sociedad nacional; en este proceso no sería difícil que desaparezcan muchos elementos tradicionales y se refuercen aquellos que aparecen por adaptación, por innovación.

Por lo demás, muchas manifestaciones culturales son compartidas por los grupos nombrados y, bajo ciertas circunstancias, pasan a ser incluso, patrimonio de las clases más pudientes de la sociedad local o, mediante el proceso inverso, elementos que han surgido en los grupos dominantes se han convertido, con el paso del tiempo, en expresiones propias de las clases populares, así pasa con formas del lenguaje y de la tradición oral, algunos hechos religiosos, etc.

De cualquier modo, en Imbabura son los indígenas los dueños de la ideología más marcadamente diferente en relación a lo oficial, veamos, por ejemplo, los conceptos de arriba/abajo (hanan/urin), caliente/frío (cunuc/chiri), pasado/futuro (k'ipa/ñaupa), éstos no hacen referencia a una realidad material concreta únicamente, sino que integran su concepción del mundo, de cómo el mundo está hecho, de cómo se consigue en él un equilibrio, del destino de los hombres: los muertos no están en el pasado sino en el futuro, nos anteceden, es hacia ellos que nos dirigimos, es el tiempo que vamos a vivir;

los alimentos tienen que combinarse de modo conveniente para que entren en provecho, también los colores, los elementos naturales, los remedios, todo de acuerdo con una sabiduría cultural profundamente arraigada.

Los grupos negros también presentan rasgos característicos en su cultura, en su adaptación al medio, en su organización social. Entre los mestizos y "blancos" encontramos otros valores, otros intereses y fines. El mestizo de los pueblos está mucho más integrado a la vida rural, a los otros grupos populares con quienes comparte más que creencias y valores. El mestizo-blanco de las ciudades tiene otras expectativas, accede a mayor información, educación; asume, quizá sin entenderlo plenamente, su condición mestiza, pero practica la segregación racial y social; la raza aborigen es un elemento recurrente, historia pasada o sujeto de "rescate" por parte de la intelectualidad local; la vida pueblerina -en todo centro urbano o semiurbano- se hace de constituir clubes, elegir reinas, celebrar fechas cívicas o, como apunta un otavaleño:

"En provincia, si no hallan como hacerle mal (lo que sería un caso nunca ocurrido), le dan a Ud. consejo que no pide, instrucciones que no necesita; ¡pero qué consejo, qué instrucciones! Cuente Ud. por seguro que aborta cuanto Ud. haga. En provincia entienden de todo. ¿Se dedica Ud. a la agricultura? Todo el mundo se hace agricultor para enseñarle el modo de

labrar la tierra. ¿Se dedica al comercio? Todos se hacen comerciantes y le indican los artículos de más general consumo. ¿Es literato? Ellos entienden un poquito de estrategia. En suma, es tal la manía de esta gente de mangonear en todo que, creo, si alguna vez no se encontrase de pronto al cura, no faltaría quien se ofreciese a decirnos misa... se hace alarde de conocer la genealogía, la hacienda, la vida de cada uno, y hay gentes tan instruidas en estas materias que lo tienen a honra, como si ello fuese una ciencia aparte y como si fueran datos importantes para la historia nacional. (Chávez V., V., 1979:11-13)"

Ibarra, Otavalo, ciudades y pueblos son espacios de intercambio intercultural, de conjunción de las actividades económicas, sociales, religiosas, etc., espacios que en determinados momentos integran el devenir de la provincia (en los días de feria, por ejemplo) y que muestran con más claridad la aculturación, el cambio. En muchos lugares, el proceso de dominación español/quichua ha transformado definitivamente a los grupos indígenas, en otros, esto continúa sucediendo: por ejemplo, en Natabuela donde a quienes hablan quichua se les llama "cuitso" como sinónimo de ingenuo, ignorante, para obligarles a adoptar el idioma castellano (Tobar B., 1985: 246); por fin, en ciertos sectores se ha producido una revalorización de la pertenencia étnica, de los valores culturales, del idioma, y se ha tomado conciencia de la valía de la cultura y del derecho a practicarla.

La investigación que realizáramos en Imbabura nos ha puesto de manifiesto ciertos hechos que deben ser anotados, a manera de advertencia metodológica, ya que inevitablemente aparecerán en el texto; en primer lugar, Otavalo aparece como un lugar recurrente sea cual sea el tema que se trate, ello obedece a varias razones: la importancia de Otavalo como núcleo local, la relevancia de su desarrollo histórico, la multiplicidad y variedad de sus procesos y, además, la abundante información secundaria que se ha podido obtener; si bien es destacable la trascendencia de muchos otros centros tales como Ibarra que cumple un papel a nivel regional, son pocos los estudios que allí se han realizado y los datos de que se puede disponer, no hay pues, un prejuicio o una preintención en ese sentido. Adicionalmente, por la gran cantidad de personas que se dedican a las múltiples actividades que se desarrollan en la provincia, en nuestro trabajo de campo tuvimos que recurrir a casos representativos, a ejemplificaciones concretas; fue imposible abarcar todo el universo por limitaciones de diversa índole.

El presente informe empieza por precisar la forma en que fue zonificada y tratada la provincia, paso fundamental para realizar el acercamiento empírico y bibliográfico; a continuación, la explicitación del entorno ecológico y de los procesos históricos pretenden abrir el marco a partir del cual se muestran con mayor nitidez los hechos económicos y sociales, aparecen entonces los capítulos de Economía/Comercialización y Organización Social. Con esta base nos introducimos en la Segunda Parte del trabajo empezando con el capítulo relativo a las Artesanías y siguiendo con el tema general de la Fiesta que integra varios otros puntos que son tratados por separado: Religiosidad Popular, Música y Danza, Tradición oral, Vestimenta, Cocina popular, Actividades lúdicas, Medicina popular, Arquitectura popular. Con ello, no pretendemos agotar el tema general ni los temas particulares pero sí intentamos dar una visión en conjunto de la cultura popular en Imbabura. ■

2. Zonificación

El proceso de investigación supuso una serie de etapas que pueden resumirse de este modo:

- a) Revisión bibliográfica
- b) Prospección en el campo
- c) Contrastación de esta primera información con las opiniones de investigadores que ya habían trabajado en la provincia.
- d) Zonificación de la provincia
- e) Planificación del trabajo de campo
- f) Recolección de datos (de primera y segunda mano)
- g) Sistematización y ordenamiento de datos
- h) Elaboración del informe final.

De todos estos pasos, la zonificación marcó un momento fundamental pues possibilitó y, en cierta medida, facilitó el trabajo de campo; sin embargo, no fue una tarea fácil dado que Imbabura es una provincia que reúne grandes variaciones de todo tipo en un corto espacio, aludíamos ya a las diferencias étnicas: blancos, mestizos, negros, indígenas -mochos y guangudos_,

quichua hablantes e hispanohablantes, éstas se relacionan con las diferencias que marca la ecología de la región y que determinan unas áreas específicas (Cfr. Cap. 3) y, con la historia que ha ido constituyendo el hombre en su medio, creando sucesivos y distintos sistemas de producción con formas culturales concomitantes; allí, en la historia, en la ocupación del suelo, se ha definido cada grupo étnico y, más tarde, cada clase social.

Para poder realizar la zonificación de la provincia es necesario comprender estos factores generales y referirlos a otros particulares, distintivos: la conformación de la estructura agraria, el papel de pueblos, comunidades y haciendas, la definición de clases y estratos y sus interrelaciones, las condiciones de reproducción económica de los diversos grupos de la población, la separación entre los medios rural y urbano, las manifestaciones de la cultura popular, etc. Sólo así, a partir de una multiplicidad de criterios que nos acercaron a la realidad de la provincia, fue

posible delimitar diez zonas que, con breves alteraciones, fueron mantenidas hasta el final, de este modo:

1. Areas urbanas de Ibarra, San Antonio, Caranqui, Atuntaqui, Cotacachi, Otavalo. En estas áreas, el acceso a educación, nuevos empleos y actividades, transporte, comunicaciones, etc., da lugar al surgimiento de nuevas prácticas culturales que tienden a acercarse al patrón cultural impuesto por la sociedad nacional y las clases dominantes. Básicamente, la población urbana la constituyen mestizos y blancos.
2. Zona mestiza del norte: vinculada a Ibarra; presenta una evolución particular de la estructura agraria con predominancia de haciendas tradicionales cerealeras. Actualmente, como característica principal, la conforman varios poblados pequeños y medianos en los que grupos mestizos medios desarrollan actividades propias como la pailería, el trabajo en cabuya, etc.
3. Zona del Valle del Chota: presenta una ecología particular y está habitada, en gran proporción, por grupos negros que han logrado crear una especie de enclave en el que desarrollan manifestaciones culturales específicas a todo nivel.
4. Zona de Otavalo: el grupo social predominante que habita esta zona es el de los llamados "guangudos", indígenas que poseen una unidad

étnica notoria a pesar de las diferencias que se pueden encontrar en cuanto a actividades, situación socioeconómica, etc. Dentro de esta área hemos determinado tres subzonas:

- 4.1 Comunidades artesanales del norte
- 4.2 Trabajadores de hacienda (predominando hacia el occidente)
- 4.3 Comunidades del Lago (agrícolas/artesanales)

Esta subdivisión obedece a que las propias comunidades indígenas son susceptibles de diferenciarse de acuerdo a su desarrollo histórico, a la actividad principal a que se dedican, a la mayor o menor relación con las haciendas (Cfr. Mora y Rivera, 1984). Las comunidades artesanales muestran a su interior artesanos pequeño-industriales y artesanos independientes de menos recursos; Peguche, Agato, Quinchuquí, La Bolsa, Guanansig, Carabuela, San Roque, son comunidades artesanales -textiles-, con la diferencia de que las primeras se desarrollan como comunidades libres y las tres últimas en sujeción a la hacienda por lo que la actividad agrícola tuvo, relativamente, mayor significación.

Las comunidades "de hacienda" están constituidas, quizás, por los grupos indígenas más pauperizados y con una mayor tendencia a la aculturación y a la pérdida de lazos

comunitarios. En ellas la actividad agrícola es la fundamental; la escasez de tierra y el poco rendimiento de esta labor les lleva a buscar nuevas fuentes de ingresos como peones, trabajadores artesanales o migrantes. Este es el caso del sector de Quichinche, Sigsicunga, Cambugán.

Las comunidades del Lago de San Pablo combinan la agricultura y la artesanía, la mayoría de ellas tuvieron, en algún momento, vinculación con la producción textil y con la hacienda pero no dependieron de ellas en forma directa por lo que pudieron mantener prácticas culturales tradicionales; muchas de ellas sufren ahora procesos de descomposición por la minifundización y la migración, un ejemplo claro es el de la comunidad de La Compañía. La actividad artesanal más desarrollada es el tejido de esteras, pero también de fajas, ponchos, etc.

5. Zona de Cotacachi: pese a que existe una población rural y semirural mestiza en número importante, en esta zona encontramos comunidades tradicionales, quichuahablantes, pauperizadas en su gran mayoría, que mantienen elementos culturales uniformes y, en gran parte escasos contactos con la sociedad nacional; es un área muy conectada hacia el occidente. Se pueden distinguir claramente dos grupos (Cfr. Mora y Rivera, 1984):

5.1 Comunidades "de altura"

5.2 Comunidades o grupos "de abajo"

Las primeras practican una agricultura tradicional y son escasos de recursos, dependen de los grupos de abajo, relativamente más ricos en recursos como el agua y cultivos como el maíz; algunas comunidades han desarrollado ciertas formas de artesanía que, sin embargo, dedican más a su uso que al comercio; así las comunidades de Tunibamba, Alambuela, El Cercado, etc.

6. Zona de Zuleta: está compuesta por las comunidades de "mochos" que se encuentran desde Caranqui hasta las cercanías del Lago de San Pablo. Estas comunidades han estado vinculadas, directa o indirectamente, a un complejo de grandes haciendas que han sido pioneras en la producción y en la modernización, y más atrás en el tiempo, se identifican con el sector ocupado por los Incas en esta provincia. Aquí se presenta un predominio de las labores agrícolas pero es una característica artesanal el bordado de blusas. Incluye La Esperanza, Angochagua, Pijal, Angla y sus aldeños, además de Mariano Acosta, sector con el que mantiene importantes vínculos; étnicamente se extiende por Pesillo y Olmedo en la provincia de Pichincha.
7. Zona campesino-indígena en transición: ubicada en los alrededores

de Atuntaqui, Natabuela y San Antonio; se caracteriza por un acelerado proceso de transformación, aculturación e integración por parte de la población indígena.

8. Zona de Pimampiro: aglutina, alrededor de una actividad comercial específica, un conjunto de población de tierras altas y bajas que desarrolla prácticas culturales propias. Comercial y socialmente, esta zona se vincula con la provincia del Carchi.

9. Zona de Intag: con un clima y una producción subtropicales y un poblamiento más bien reciente y variado, esta zona mantiene vinculaciones con Otavalo y Cotacachi. Se encuentran aún grandes propiedades que conviven con explotaciones pequeñas y medianas. Hacia 1937 se aseguraba que:

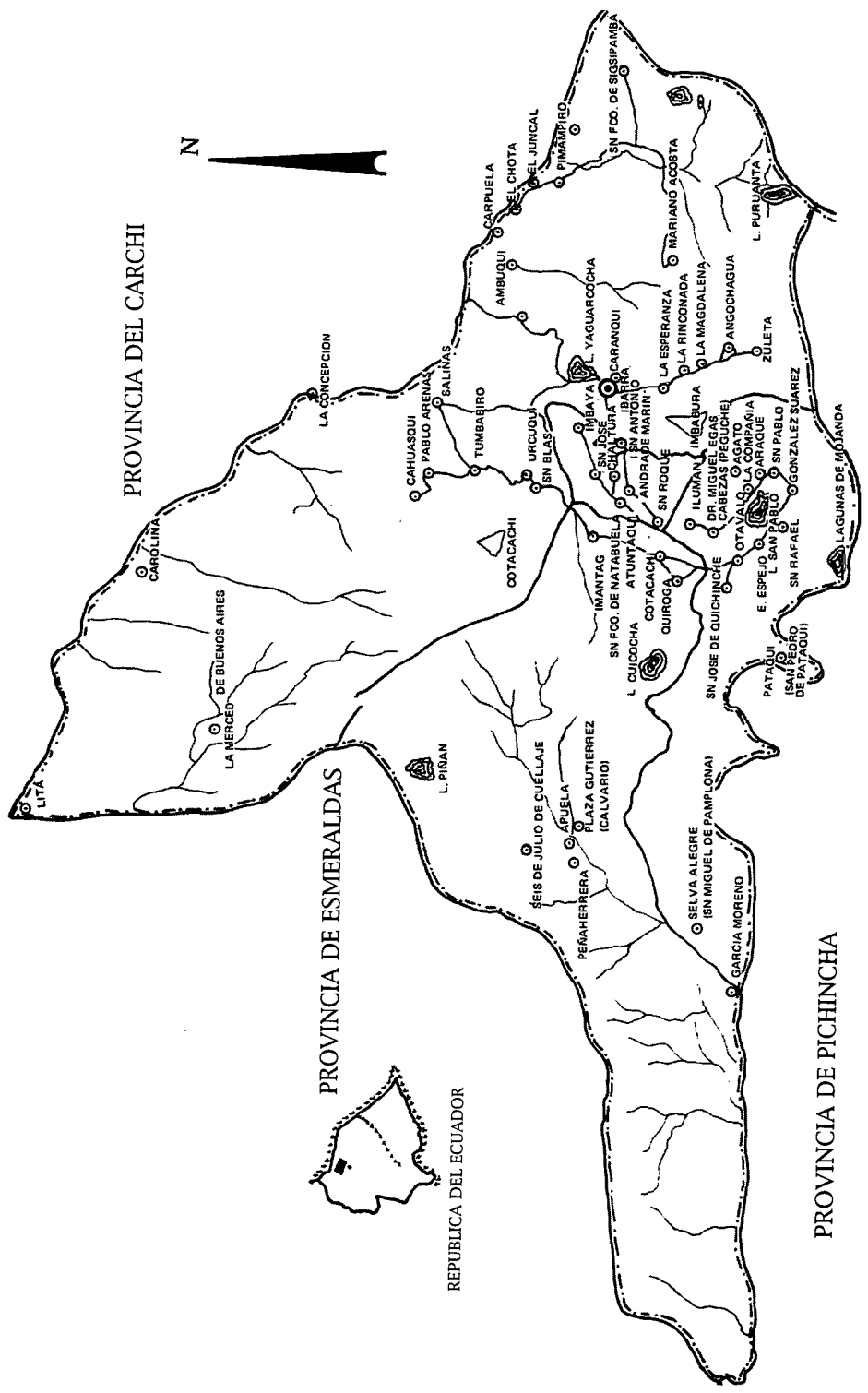
Esta parroquia, como todo pueblo naciente y apartado, tuvo poca po-

blación, y su crecimiento data desde el año de 1970, gracias al camino emprendido por el presidente García Moreno, hacia Esmeraldas. Desde entonces comenzó la afluencia de gente que vinieron a poblar Intag desde San José de Minas, Atahualpa, Chota, Cuajara, Carchi, y hasta de la Costa y de Colombia (Bosmediano y Pasquel, 1937: 12).

10. Zona de nueva colonización: Lita, Buenos Aires y sus alrededores: el área rural ha recibido contingentes poblacionales indígenas, negros, mestizos. Por su ecología se asemeja a la zona anterior pero varía el patrón de asentamiento.

La zonificación anterior no pretende ser rígida, se encuentran excepciones y variaciones intrazonales pues no son espacios totalmente homogéneos, separados ni autosuficientes, más bien existen y se desarrollan en la relación que establecen entre ellas y en referencia a la realidad nacional. ■

Mapa Político de Imbabura



3. Ecología

Dentro de lo que se suele llamar la Sierra Norte del Ecuador, está ubicada la provincia de Imbabura, ella se extiende "en una vasta planicie inclinada de Sur a Norte, del Mojanda al Chota, limitando al este con la cordillera de Pimampiro, al sur con los nudos de Mojanda y Cajas, al oeste con la cordillera occidental" (HH. EE. CC., 1929:93). El relieve orográfico formado por los ramales de las cordilleras nombradas, ofrece una serie de posibilidades de asentamiento en los muy diversos pisos ecológicos a que dichas cordilleras han dado lugar. Es un relieve irregular que va desde los 4.968 m. del Cerro Cotacachi, hasta menos de 1.000 m. de altura en los valles de Intag.

La configuración orográfica descrita a grandes rasgos nos ofrece una serie de manifestaciones climáticas que, y poniendo como ejemplo la zona noroccidental de la provincia, estaría representada por:

a) Una zona tropical con alturas que van hasta los 1.500 m. que corres-

pondería a los valles de Intag cuya temperatura promedio es de 25° C.

- b) Una región subtropical que se extiende desde los 1.500 m. hasta los 21.000 m. dentro de la cual caen poblaciones como Peñaherrera, Plaza Gutiérrez, etc.
- c) La zona templada que va de 2.000 m. a 2.500 m. con poblaciones como Cotacachi, Quiroga, Imantag, etc., con una temperatura promedio de 15°C, y,
- d) La zona de los páramos como el de Muenala con una temperatura promedio de no más de 9°C. (Albuja, 1962:20).

Deberemos insistir en el hecho de que ésta es una configuración general ya que, dentro de las áreas señaladas, existe una multiplicidad de microregiones y de microclimas con características muy particulares que enriquecen la conformación ecológica de la provincia, realidad que ha sido comprendida por los habitantes de esta región desde épocas inmemoriales y que ha sido traducida en una mejor

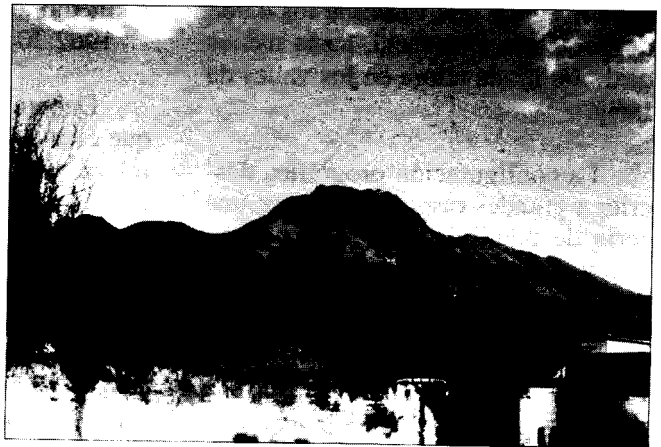
explotación agrícola y en una organización singular acorde a las posibilidades del medio circundante.

Dentro de la geografía imbabureña no podemos dejar de realizar al menos una breve mención de las lagunas existentes en la zona, las cuales, sin excepción, se encuentran ubicadas en la parte serrana de la provincia, habiendo sido conformadas por una antigua actividad volcánica que data, en sus últimos episodios, del holoceno más reciente. Las hoyas o depresiones de Ibarra, Otavalo y San Pablo están situadas a alturas de entre 2.000 y 2.700m; es en estas depresiones donde se sitúan las lagunas mayores de Yahuarcocha (2.210 m) y de San Pablo (2.661 m.). La total dependencia del régimen pluviométrico local hace que las lagunas tengan que sufrir las alteraciones de los períodos húmedos o secos de la región serrana (Mandorf, 1983:11-13).

En Imbabura existen nueve lagunas principales; de norte a sur:

Yahuarcocha, Cuicocha y San Pablo, Puruantac, Caricocha, Huarmicocha y Yuracocha (estas tres últimas son las lagunas de Mojanda), Cochapamba o Cubilche; a más de ellas, se encuentran una serie de pequeñas lagunas en el área de Piñán. De todas las nombradas, las más importantes son las de Yahuarcocha, Cuicocha y San Pablo, no solamente por las poblaciones asentadas en sus alrededores sino por su importancia económica de cara a la pesca o la extracción de totora. Las restantes, debido a su aislamiento, no desempeñan un papel importante -en términos económicos- ni para la población indígena ni para la mestiza.

El sistema hidrográfico de la provincia se manifiesta también a través de los ríos que la surcan hacia el oriente y hacia el occidente, siendo sumamente importantes los sistemas que se forman en torno a las vertientes del Mira y del Guayllabamba y las grandes redes hídricas a que dichos sistemas dan lugar. Tomando en consideración la re-



El Imbabura

levancia de la actividad agrícola en Imbabura que, en su mayor parte, depende del riego natural, podremos comprender la importancia del factor hidrográfico para sus pobladores.

Este gran sistema hidrográfico se complementa con una muy numerosa red de fuentes minerales y mesotermales que se encuentran en el valle de Otavalo (Punyaró, Lagartijas, Yanayacu, Socavón, Araque, Troya, Gallopo-gyo, Pusacyacu, etc.) y en Cotacachi y otros sectores.

La sumatoria de factores oro-gráficos, climáticos, hidrográficos, etc., ha posibilitado el que, en el territorio provincial se configuren una serie de zonas agropecuarias diferenciadas, tipologizadas por especialistas del MAG (López y Sotalín, 1987:16-18); si bien consideramos a ésta una información pertinente y válida, debemos resaltar que ha sido elaborada en torno a la díada ecología-producción por lo cual, se diferencia de la zonificación gene-

ral de la provincia que presentáramos en la sección anterior y que está elaborada con la finalidad de enmarcar el fenómeno de la Cultura Popular. La caracterización ecológico productiva que aquí se hace, está encaminada a describir la situación actual de la provincia en esta materia.

De acuerdo a la zonificación realizada por el MAG (ibid:16) aparece una primera zona que comprendería las estribaciones occidentales de la cordillera en donde se ubican las poblaciones de La Merced de Buenos Aires formando un eje con Lita. Ambos asentamientos están localizados entre los 1.000 y 2.000 msnm y, precisamente por su ubicación, corresponden a la macroregión de la cuenca del río Mira; el estimado en términos de hectáreas para esta primera zona es de 22.250. Los cultivos permanentes son, fundamentalmente, la cabuya, que se cultiva en parcelas medianas; se encuentran cultivos de ciclo corto para la autosubsistencia, como el maíz, la yuca, el



*Comunidades del Lago
San Pablo*

plátano; además, existen algunos pastizales artificiales y subtropicales. La vegetación natural predominante es la que se denomina bosque húmedo; ésta es una zona de colonización reciente que aprovechando la apertura de la precaria carretera que va hasta Buenos Aires, ha permitido la movilización poblacional.

Una segunda zona es la del Valle del Chota, ubicada entre los 1.600 y 2.300 msnm, comprende el eje representado por las poblaciones de Ambuquí y Pimampiro; esta zona se extiende en una superficie aproximada de 10.750 hectáreas. Los cultivos principales de esta zona son los aguacates, los cítricos y otros frutales cultivados en pequeñas y grandes parcelas; a este tipo de producción se suman cultivos de ciclo corto como el fréjol, tomate, maíz y una variedad de hortalizas. No hay presencia de pastizales, por consiguiente no hay ganado y la vegetación natural predominante es la xerofítica. Como nota distintiva de esta zona se

da el hecho de que muchos de los cultivos se los realiza bajo riego artificial por lo que se están rescatando, inclusive, áreas erosionadas (ibid:16).

La tercera zona se ubica entre los ríos Ambi y Palacara, región que se levanta entre los 1.600 y 2.200 msnm; el principal asentamiento humano es la población de Salinas. Esta zona ocupa un área aproximada de 17.000 hectáreas en las cuales se cultiva, en grandes parcelas, la caña de azúcar. Como productos secundarios, por el volumen de la producción, están el fréjol, algunas hortalizas y maíz; en la zona también se hallan pastizales artificiales de tipo templado en una extensión aproximada de 3.400 hectáreas. La vegetación natural de la zona es xerofítica, al igual que en la zona anterior, también aquí se presentan zonas de cultivo bajo riego artificial (ibid:16).

Al extremo nororiental de la provincia y a una altura que va desde los 2.300 hasta los 2.800 msnm se



Valle del Chota

encuentra una cuarta zona, en ella se ubican las poblaciones de Mariano Acosta, Sigsipamba y Chugá, en una extensión aproximada de 20.500 hectáreas. En esta zona no se registran cultivos permantes y los cultivos de ciclo corto se realizan en pequeñas parcelas; los principales productos de esta zona son los cereales como el trigo y la cebada, además del maíz, la papa y las habas; se encuentran pastizales naturales de tipo templado. La vegetación natural predominante es la secundaria, herbácea-arbustiva (ibid).

La quinta zona está representada por la población de Cahuasquí y la parte alta de la cordillera occidental en una altura de entre 2.400 y 2.800 msnm. Ocupa una área aproximada de 13.250 hectáreas en donde no se presentan cultivos permanentes sino de ciclo corto, los que se dan en parcelas pequeñas. Los principales productos del área son maíz suave, trigo, cebada, fréjol (como cultivo asociado). Es una región de pastos naturales y artificia-

les y predomina la vegetación natural secundaria (herbácea-arbustiva templada). Nota distintiva de esta zona es la presencia de algunas haciendas ganaderas (ibid:17).

El eje Imantag-San Blas-Urcuquí corresponde a una sexta zona que se encuentra entre 2.200 y 2.500 msnm ocupando una extensión de 8.750 hectáreas. Como cultivos permanentes se encuentran huertos frutales y hortícolas; los cultivos de ciclo corto como el maíz suave, canguil, morocho, fréjol se producen en grandes parcelas. También se encuentran pastizales naturales y artificiales. La vegetación natural predominante es indiferenciada; nota característica de esta zona es el hecho de que se trata del piso del maíz que se cultiva en las haciendas. La presencia de ganadería no es significativa (ibid).

La séptima zona está representada por las poblaciones de Ibarra, Atuntaqui y Otavalo y se levanta entre los 2.400 y 2.800 msnm ocupando una



Ecología

extensa zona de 38.000 hectáreas. En pequeñas parcelas se mantienen cultivos permanentes entre los que destacan las huertas frutales y la cabuya en hileras, a más de bosques artificiales. Cultivos de ciclo corto como el maíz suave asociado con fréjol, quinua, haba y cebada se presentan en una considerable extensión (26.600 hectáreas). La existencia de pastos naturales en las pequeñas parcelas y artificiales en las haciendas también es notoria en esta zona. La vegetación natural es indiferenciada y como nota característica se presenta una significativa zona ganadera cerca de Otavalo (ibid).

Las poblaciones de La Esperanza y Angochagua que se levantan entre los 2.800 y 3.600 msnm representan la octava zona que ocupa una extensión aproximada de 17.750 hectáreas. Es una región de pequeñas y grandes propiedades en la cual, como cultivos permanentes están los bosques artificiales, cultivos de ciclo corto como la cebada, trigo, papa, habas, lentejas, etc. ocupan una significativa extensión de 10.650 hectáreas; se presentan pastizales naturales y artificiales, generalmente con riego. La vegetación natural predominante es indiferenciada. Es característica de esta zona la presencia de cooperativas agropecuarias, haciendas y pequeñas parcelas. Esta zona se continúa en la provincia de Pichincha (ibid:18).

La novena zona está representada por la población de Cuicocha y se encuentra entre los 2.800 y 3.600 msnm

sobre una extensión de 7.000 hectáreas aproximadamente. En esta zona no se manifiesta la presencia de cultivos permanentes y los cultivos de ciclo corto como la papa y la cebada se dan en grandes parcelas. Los pastos naturales y artificiales templados ocupan 4.200 hectáreas. La vegetación natural predominante es la de páramos y matorrales; esta zona presenta grandes desmontes que se van realizando paulatinamente en varios lugares (ibid).

La décima zona está ubicada entre los 2.400 y 3.400 msnm donde se levantan las poblaciones de Plaza Gutiérrez-Laguna Donoso y que abarca una extensión aproximada de 12.250 hectáreas; la zona muestra grandes y pequeñas parcelas. Como cultivo permanente se destaca la cabuya, el maíz destaca como producto de ciclo corto para la subsistencia. Los pastizales naturales y artificiales alcanzan a 4.900 hectáreas. La vegetación natural predominante es el bosque húmedo y el páramo en una área aproximada de 5.513 hectáreas. Nota distintiva de esta zona es la presencia de ganadería extensiva y de área de desmonte (ibid).

La zona de Apuela-Selva Alegre se levanta entre los 1.200 y 2.400 msnm. Esta undécima zona abarca una superficie aproximada de 33.000 hectáreas en donde predominan las parcelas medianas. Cultivos permanentes de cabuya y caña de azúcar se extienden en un área aproximada de 3.300 hectáreas y se encuentran cultivos de ciclo corto para la subsistencia como

el maíz, yuca, plátano. Abundan los pastos artificiales de tipo subtropical. La vegetación natural predominante es la del bosque húmedo. Esta zona representa un antiguo frente de colonización (ibid).

Finalmente, y como zona décima segunda, tenemos al curso medio del Guayllabamba que se extiende entre los 300 y 1.200 msnm ocupando un área aproximada de 27.000 hectáreas. Es una zona de medianas y grandes parcelas en las cuales como cultivos permanentes se presenta una arboricultura tropical de diversa índole: café, cítricos y banano, asociados en diferentes proporciones, junto a cultivos de ciclo corto de tipo cálido: maíz duro, yuca, fréjol y otros. La presencia de pastizales artificiales tropicales también es significativa (5.400 hectáreas). La vegetación natural predominante es el bosque húmedo (16.200 hectáreas). Es una región de reciente y activa colonización (ibid).

Esta caracterización agropecuaria de la provincia de la que hemos dado cuenta, se relaciona en muchos sentidos con los principios precolombinos de organizar la actividad agrícola en torno a las posibilidades que los diversos pisos altitudinales y climáticos ofrecían; el modelo de la microverticalidad, como se ha denominado el fenómeno para la sierra norte, tuvo plena vigencia en la actual provincia de Imbabura como se señala en otra parte de este trabajo (Cap. 4); se conoce que la zona de páramo era aprovechada para sementeras, la obtención de ciertas maderas, y era el escenario en donde se podía acceder a piezas de caza con relativa facilidad; sobre los 2.100 m se cultivaba el maíz, y por debajo de esa altitud se cultivaba la coca, el algodón y el ají, complementándose la diversidad de productos con la explotación de la sal en el valle de Salinas (Echeverría, 1985:91).



Zona de Intag

En esta muy rica y variada ecología imbabureña una abundante fauna aún subsiste. Se distingue la presencia de aves, dentro de las cuales el colibrí es endémico, los cóndores aún pueden encontrarse en los altos pisos cordilleranos. Una abundante fauna compuesta por venados, conejos, guantas, tigrillos, ardillas, armadillos, etc., sigue poblando las zonas altas y

de ceja de montaña; también es importante la presencia de fauna doméstica y de zorros, raposas, conejos, soches, etc. en las mesetas y páramos. En la zona cálida de Intag, hasta hace no mucho tiempo se podían encontrar jaguares y leopardos, jabalíes, dantas, monos, ardillas y una variedad de culebras (equis, coral, chonta, sobrecama) (Albuja, 1962:35). ■



Cultivos Subtropicales

4. Historia

Como hemos visto, Imbabura muestra una gran variedad ecológica y productiva que va a la par de las diferencias étnicas y sociales. Los procesos que se registran en la actualidad son el resultado de una larga trayectoria histórica que fue conformando y definiendo entidades y actores: pueblos, comunidades, haciendas, etnias, grupos acomodados, medios y depauperados. Muchos hechos históricos caracterizan las expresiones culturales de hoy; las formas de organización, la religiosidad, las fiestas, se basan en manifestaciones y contenidos anteriores, se revisitan de la ideología que las hizo surgir y permanecen en tanto son funcionales a la reproducción de los hombres y de su sistema social.

El capítulo histórico pone mayor énfasis en las épocas prehispánica, colonial y republicana para dejar sugeridos varios temas y hechos de fe-

chas más recientes que, de ameritarlo, se tratarán con detalle en los capítulos correspondientes.

4.1 La historia prehis-pánica (1)

Varios autores sostienen la posibilidad de delimitar un área etno-cultural "Cara" junto a un área Chibcha al norte, a un área Chimú al sur y a un área Quechua, cuyo centro sería el Cuzco. Esta área Cara se ubicaría entre Pasto y el Azuay actual y en ella podrían encontrarse grupos y subgrupos con mayor o menor dependencia y similitud entre ellos (Deler, et. al., 1983).

En el caso de la región de Ota-valo, que históricamente comprendió algo más de lo que hoy es la provincia de Imbabura, se encuentran algunas vías de comunicación importantes y fáciles

(1) El presente capítulo recoge en mucho un trabajo anterior de Rocío Vaca B., «Etnias, comunidades y haciendas en la Historia regional», en F. Rosero (ed.), Informe final del proyecto El papel del trabajo femenino en las economías campesino-comunales. Los casos de las comunas de Casco Valenzuela, Topo y Angla, Quito, IIE-PUCE/CONUEP, 1986, pp. 56-180.

de trasponer costa-sierra y sierra-amazonía; sin embargo, parece ser que los Caras, que poblaban ya la Costa, avanzaron por la cordillera occidental y penetraron por Intag, Piñán y Lita, tres caminos trazados por la naturaleza (2), ello explicaría el porqué de los intercambios y similitudes culturales - como el lenguaje- entre los asentamientos de los valles interandinos y los de las vertientes occidentales, que se mantienen hasta hoy.

La región de Otavalo ha sido estudiada y descrita como culturalmente específica: "un territorio más amplio que el ocupado actualmente por la etnia Otavalo y que comprendía la zona de Sierra delimitada por los ríos Guayllabamba al sur y Chota al norte, y con acceso a las tierras bajas y cálidas al occidente" (Caillavet, 1983: 6). Siendo el núcleo ecológico de esta región las tierras templadas propias de los valles andinos equinocciales, abarcaba también otros nichos ecológicos bastante diferenciados; las relaciones que se establecían entre los subgrupos allí asentados es uno de los aspectos más importantes por analizarse. En este espacio, que culturalmente era bastante homogéneo, se podrían distinguir tres grandes señoríos o cacicazgos políticamente diferentes: los Otavalo, los Caranquis y los Cayambes (Cfr. Gondard y López, 1983; Caillavet, 1980, 1981, 1983; Larraín, 1981), cada

uno de los cuales se refería a un centro particular. Así, el Otavalo antiguo, asentado junto al lago San Pablo (Chicapán, Imbabocha), debe ser reconocido como un centro poblacional, ritual-religioso y comercial de primer orden; desde este lugar original se pueden apreciar dos perspectivas:

... hacia el Noroeste combina Reyloma y más allá el nevado Cotacache; la otra hacia el Nordeste, Araque al pie del Imbabura. La presencia conjunta de la laguna y el volcán Imbabura, y en la lejanía el volcán Cotacache, favorece cultos religiosos, ya que ambos elementos geográficos -cerros y lagos- son esenciales en la cosmogonía de los habitantes de aquella parte de los Andes. Son conocidos los cultos que rinden todos los indígenas de la provincia al cerro «Taita Imbabura», así como la ofrenda de gallos vivos en la amplia quebrada del Imbabura, llamada por su forma el «Corazón», las ofrendas al árbol lechero de Reyloma ... numerosas leyendas locales que asocian el lago y el volcán... (Caillavet, 1981:124).

La otra función, que Otavalo sigue guardando para sí hasta el día de hoy es la de tianguiz o sitio principal de intercambio de toda la región. Caranqui es otro sitio importante, topónimo claramente prehispánico y preincaico que alude a la tierra de los

(2) Los restos humanos más antiguos que se han encontrado datan de 7.000 años A.C., según estudios arqueológicos en Margaloma (Quinchuquí), en el cantón Otavalo (Mora y Rivera, 1984:91).

Caras, los Incas ocuparon este lugar como centro de dominio en la región. Por fin, Cayambe, "lugar sagrado de invocaciones" (Grijalva en Villegas, s/f:97), debe haber sido también un centro ritual, mercantil y productivo. Hay que mencionar también a Cochasquí, Cahuasquí y otros.

Los señoríos se refieren a una llajta o a un conjunto de llajtas como grupos de personas que "comparten derechos hereditarios sobre ciertos factores de producción (tierras, trabajo, herramientas, infraestructura) y que reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del propio grupo" (Salomon, 1981:87). Siguiendo a Deler (1983:57), podemos decir que la comunidad de base, o parcialidad, tenía un origen familiar o clánico, agrupaba entre 50 y 1.000 individuos y ocupaba un territorio propio, con "derechos de uso" sobre los páramos o bosques aledaños; la llajta se conforma a partir de varios ayllus (de 2 a 5) que guardan entre sí vínculos privilegiados de in-

tercambio de producciones complementarias obtenidas en pisos ecológicos distintos y por lazos matrimoniales (ibid).

Estos cacicazgos eran altamente centralizados y estratificados como lo prueba la existencia de los mindalaes o comerciantes a larga distancia, políticamente dependientes de los caciques y que contribuían a acrecentar el poder y la fama de éstos a través de los intercambios y vínculos que lograban desarrollar. Varias parcialidades constituían una sola unidad política.

Los valles de la región de Otavalo comprenden las tierras cultivadas interandinas (altas y bajas), la ceja interandina, los páramos y las alturas extremas; estos pisos ecológicos se relacionan con los bosques altos, los bosques nublados y la montaña de la cordillera occidental; todos estos pisos se encuentran relativamente cercanos entre sí y pueden alcanzarse en pocos días de camino a pesar del terreno difícil,



*Totorales del
Lago San Pablo*

pero ningún piso ofrece condiciones para un enclave autosuficiente pues no puede proveer de todos los productos necesarios para lograr un nivel de "subsistencia culturalmente aceptable" (Salomon, 1980:85). De ahí que aparecen los intercambios interzonales formando una interdependencia entre comunidades. De acuerdo con Salomon, las vinculaciones entre las etnias y los nichos del rededor podrían haber sido:

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

Esta compleja organización contrasta en muchos aspectos con el sistema "archipiélago" encontrado en el Perú (Murra, 1975), por el cual, una sola etnia a través de colonias (kamayuk) controlaba medios ambientes diversos con los que completaba sus requerimientos alimenticios y culturales de maíz, tubérculos, coca, etc. En el modelo del norte, el factor fundamental es el intercambio intra-étnico, entre llajtas, e interétnico, entre grupos distintos. Hemos visto que los centros poblados principales se ubican en las tierras templadas, es aquí donde tiene lugar el más nutrido intercambio generalizado mediante los tiangueces de Otavalo y Cayambe y donde residen los más notables caciques mayores; desde

sus asentamientos controlan también directamente la faja de páramo para el pastoreo. En las tierras bajas se asientan otros grupos que, sin embargo, parecen guardar cierta dependencia respecto a los primeros, o mejor, cierta uniformidad cultural, con éstos se desarrollaría el intercambio intraétnico. Hacia las laderas orientales y occidentales se asientan grupos étnicos de características diversas con los cuales se mantendrían vínculos inter-étnicos (Cayapas, Cofanes, Quijos, Utubías, etc.).

Las zonas cálidas presentan tres polos de intercambio principales: la zona algodонера, la de la coca y la de la sal.

- a) La zona algodонера comprendía a Lita, Quilca, Cahuasquí e Intag:
Lita se encontraba en la montaña o bosque nublado:

... de día ni de noche deja de llover y de continuo está el pueblo y tres leguas alrededor cubierto por una niebla que jamás se quita (Rodríguez [1582], citado en Salomon, 1980: 297)

Cahuasquí:

Las granjerías que estos cagusquíes tienen, es de solo algodón que cogen cada año en compás de una legua de este pueblo, en un valle caliente, vertientes hacia el río Mira, y fuera deste algodón no tienen ninguna granjería (Aguilar [1582], citado en ibid).

En Quilca se recogía coca aparte del algodón, pero de sus habitantes así como de los de Intag, se decía que se habían enriquecido a causa del algodón (ibid). Esta misma zona también tenía una importante producción de oro.

b) La zona de la coca se ubica alrededor de Pimampiro, al este del callejón interandino y en los valles afluentes del Coangue que entallan la cordillera oriental, es decir, el valle semiárido trans-verso del sistema fluvial Chota-Mira, siendo los sitios más importantes Pimampiro, Coangue y Ambuquí. Allí se encontraban mindaláes y otros residentes que accedían a la coca bajo el control de los madatarios locales (Salomon, 1980:298).

c) La zona salinera del alto Mira: "Las Salinas"

"Hay en distrito de mi corregimiento



Hacienda "El Hospital"

un pueblo que del repartimiento de Otavalo, donde los indios que están en él cogen la tierra que está como salitre y la cuecen en unas ollas y hacen de ella una sal muy ruín, y desta sal hacen mucha cantidad y con ella tienen grandísima contratación los dichos indios naturales de aquel pueblo, que se la van a mercar de todos los pueblos desta comarca y también vienen a mercalla los indios infieles que no están conquistados y viven en tierras cerca destes pueblos deste corregimiento... (Paz Ponce [1582], citado en ibid: 299)."

Salinas fue una etnia privilegiada, muy rica, que estuvo bajo el control del señorío Otavalo; su prosperidad es, claramente, resultado de la originalidad de sus recursos.

Recalquemos que la ecología peculiar de la región permite el desarrollo de la "microverticalidad" para utilizar el término de Oberem (1980), ya

que un solo grupo étnico controla varios pisos ecológicos próximos entre sí. Caillavet (1981) señala dos tipos de aprovechamiento:

1. Especialización por comunidad para el intercambio y la reciprocidad intraétnicas.
2. Envío de "exploradores temporarios" de etnia a etnia para obtener el recurso necesario: complementariedad en la cual el cacique juega un importante papel.

Los dos mecanismos no son incompatibles, Caillavet también nos habla de un tianguéz en Las Salinas y de otro interétnico en Pimampiro (con los Chapis, Pastos, Quijos, Lita). La sal, por último, era un producto de lujo con el que trataban los mindalaes.

Volvamos sobre el papel de los mindalaes otavaleños, cuya labor dependía de la administración cacical; según Salomon (1980:295), las operaciones de éstos se centrarían en los valles productores de coca, pero el tráfico especializado coexistía con un tipo de intercambio más general resultando un conjunto de transacciones a larga distancia muy desarrollado. Los mindalaes comerciaban con chakira, collares de cuentas de huesecillos rojos o blancos o de concha spondylus (Salomon, s/f:11) que tenían un valor monetario de intercambio, su actividad y los productos con los que trataban les dieron una gran fama y estatus superior pero

"eran más unos agentes políticos que unos empresarios y el objeto de sus expediciones era menos la acumulación de objetos de lujo que la canalización de flujos interzonales en un sentido favorable a los intereses de los señores que los protegían (ibid:12)."

Los mindalaes sólo estaban por debajo del mandatario superior de su comunidad de origen, formaban una categoría aparte de campesinos nobles, servidores o extranjeros; estaban exentos de obligaciones tales como las prestaciones de trabajo, debiendo rendir solamente un tributo de bienes preciosos, oro, mantas y chaquiras; para el caso de Otavalo, además estaban asociados a un tráfico de bienes de prestigio, de procedencia exótica y exportaban productos locales hacia localidades lejanas (ibid:15).

La labor de los mindalaes está asociada al funcionamiento de los tiangueces donde podían tocar directamente con los campesinos sus mercancías; Otavalo era, al igual que Quito, un lugar estratégico para el flujo de mercaderías: comestibles, perlas y joyas de Esmeraldas; plata del sur; oro, sal, ají, coca, canela, tabaco de la Amazonía, algodón, etc. (ibid:16). Los mindalaes se desplazaban sobre grandes distancias y eran un mecanismo fundamental para el abastecimiento de bienes no producidos directamente.

A más de la especialización productiva por comunidad, los tiangueces y los mindalaes, un cuarto elemento

para la realización de intercambios son los explotadores ca-mayos de la misma macroetnia o de etnias distintas (caso de los camayos pastos en Las Salinas), quienes permanecen vinculados a su etnia de origen pero se asimilan a las normas locales y no se comportan como puestos de avanzada de poder por lo que difieren de los Kamayukkuna in-caicos que son vistos como extranjeros desde el punto de vista cultural o político.

De este recuerdo, aparece claro que la dependencia intrarregional es mucho mayor entre las subregiones con características ecológicas diversas, que entre aquellas que tienen una gama similar de recursos.

La riqueza de estas tierras y la posibilidad de lograr la subsistencia sin acudir a grandes estrategias como parece ser el caso del Perú, permite a los cacicazgos mayores una cierta autonomía, lo cual lleva a Salomon a postular que éstos exhiben una tendencia "centrípeto" (Salomon, 1980:117) ya que si bien hay el predominio de una formación más grande y más rica en la parte central de cada subregión, éstas no ejercían funciones integradoras ni gubernamentales sobre el resto.

Por último, debemos referirnos al intercambio ritual propuesto por Deler (1983:56) entre los curanderos y yachccuna indígenas de los grupos otavalos, shuaras y colorados, esto se asocia al gran esfuerzo desplegado por múltiples etnias por conseguir las con-

chas spondylus y otros bienes exclusivamente destinados para fines culturales.

Vista la forma del intercambio, podemos ahora referirnos a la manera cómo se producía en cada subregión; la agricultura era la más difundida ya que allí se encontraban los mayores asentamientos humanos; la tecnología con la cual se realizaba esta agricultura de base ha perdurado, en ciertos aspectos, hasta hoy e incluye, entre otras: rotación de cultivos (por ejemplo, primero se siembra la papa, luego el maíz y luego la cebada con el fin de aprovechar al máximo el abono que requiere la papa), asociación de cultivos (el maíz se siembra junto con el fréjol y habas poniendo chocho al rededor, así se aprovechan mejor los nutrientes del suelo y se protege la sementera), distribución de los huachos de tal manera que sufran menos con la caída del agua y no se erosione la tierra, escogimiento de semillas a partir de la cosecha, determinación del momento preciso de la siembra, protección contra heladas, abonos, etc.

Pero parece ser que el crecimiento poblacional construyó este tipo de agricultura y se tuvieron que buscar otros lugares y otros mecanismos, allí aparecen las terrazas y los ca-mellones.

La terraza de cultivo es un "arreglo de todo o parte de una vertiente, en una sucesión de terraplenes horizontales o subhorizontales, separados por escarpaduras artificiales (taludes o

muros) verticales o subverticales" (Gondard y López, 1983:135). Se han encontrado terrazas a baja altitud que se habrían reservado para cultivos de coca o algodón: se sitúan en valles de penetración, bajos y cálidos. Hay importantes zonas con terrazas en Zuleta, Cayambe, Tabacundo, Ilumán, Cusín; en los páramos de Cambugán y Muenala, Intag, entre Pimampiro y Mariano Acosta (Cfr. Mapa Inventario Arqueológico Preliminar de los Andes Septentrionales; adj. Gondard y López, 1983). Muchas de éstas se encuentran a alturas elevadas por lo que se puede suponer que el límite altitudinal de los cultivos era mayor y que allí sólo podrían haberse sembrado semillas adaptadas de papa, por ejemplo.

El camellón es "una variedad de campo elevado, con relación al nivel primitivo del suelo" (ibid: 145); los camellones están técnicamente ligados al control de aguas en las zonas de acumulación, donde el drenaje es útil o in-

dispensable a la agricultura. Como en el caso de las terrazas, su construcción o edificación requiere grandes inversiones de trabajo y supone fuertes densidades poblacionales que empujaban hacia la recuperación de tierras mal drenadas y mal utilizadas hasta ese momento.

En la región de Otavalo, los camellones cubren vastas superficies: más de 500 hectáreas en San Pablo del Lago y aproximadamente 2.000 hectáreas entre la planicie de Cayambe y sus alrededores; los más marcados son los de San Pablo, San Pedro, Paquiestancia-El Pogyo; se encuentran también Peguche, Angochagua, San Leonardo, La Libertad, San Isidro (Cfr. Mapa IAPAS, ibid); los camellones de San Leonardo en El Chota parecen haberse utilizado para chacras de coca y quizá para frutales autóctonos (paltos, guabos); en los demás, se debió haber utilizado la superficie inundada por sus virtudes de riego, elevación de las

Lago San Pablo y San Rafael



temperaturas y depósito de abono vegetal, para sembrar maíz y papas así como totora, yerbas y yuyos (bledo, na-bo, pima, berro, etc.) (Caillavet 1983: 14-15).

El control del agua parece haber sido muy importante y extendido en tiempos prehispánicos, a más de los camellones se encontraban acequias que en ocasiones se asociaban a ciénegas y/o a lagunas (ibid:18) en cuyas márgenes crecían plantas acuáticas y había reservas de caza. Cailla-vet propone también que las lagunas y ciénegas constituían la base de los campos que más que naturales debían ser depósitos de agua "mantenidos expre-

samente por los cultivadores locales para resolver los problemas de riego" (ibid:19).

Lo anteriormente expuesto nos lleva a pensar en una notable diversificación de los cultivos y de los productos de consumo de los indígenas prehispánicos de la región de Otavalo: maíz, papa, fréjol, oca, zanahoria blanca, quinua, mashua, melloco, chocho, achira, ají, algodón, coca, sal, frutales variados, camotes, altramuces, berro, bledo, nabo, pima, yuyo, etc. Además, en los lagos eran abundantes las preñadillas y patos y en los páramos se cazaban venados, conejos, cuyes, etc.

Refiriéndose a otros aspectos culturales, debemos nombrar los pucarás de Reyloma y Araque, ambos tienen todavía en la actualidad funciones religioso-rituales para la población indígena: en el primero hay un árbol de lechero al que se siguen llevando ofrendas y haciendo oraciones, en el segundo puede estar asociado con el "pogyo de Araque", lugar donde van los novios con sus familias para realizar el ñavimaillay o lavado de cara en el matrimonio. Los aspectos rituales, religiosos y de creencias son los más difíciles de descifrar, sin embargo, hay que señalar que en la época preincaica los elementos naturales parecen haber tenido un papel preponderante, sobre todo los cerros y los lagos.

Las viviendas antiguas habrían sido como algunas chozas que todavía se ven en la región, de lodo y adobe



El Pogyo de Araque

(bahareque) quizás también de tapial; una sola habitación servía de fogón, dormitorio, refugio, cuyero (Espinosa, 1983:174-

). Las casas no estaban juntas sino desperdigadas, a veces muy alejadas unas de otras, junto a los campos de cultivo; sin embargo, puede ser que junto a las tolas -que en la región son muy abundantes- se hayan dispuesto varias viviendas conformando conglomerados semejantes a pequeños pueblos (ibid).

En cuanto a la vestimenta, debieron utilizar dos materias primas auténticas: la cabuya y el algodón; sobre todo el segundo ya que aún en la Colonia se entregaban como tributo "mantas de algodón" (Caillavet, 1980:181), término que puede designar cualquiera de las cuatro prendas tejidas que conformaban la vestimenta indígena: anaco, manta, lliquida, camiseta (ibid); posteriormente los Incas impusieron cambios en la vestimenta al introducir las llamas y fomentar el uso de su lana. Según Espinosa (1983) la vestimenta de la región era negra y tenía forma de costal con tres aberturas en la parte superior; el mismo autor sostiene que desde ese entonces las mujeres hilaban y los hombres tejían los artículos de su vestimenta (ibid: 180). En todo caso, fueron las mujeres quienes mantuvieron en mayor medida el traje tradicional que utilizaban antes de la venida de los Incas, los hombres adoptaron más usos del sur.

La elaboración de artesanías y artículos de vestido parece haber sido generalizada al tratar cada comunidad de ser autosuficiente en este aspecto; elaboraban ollas de barro, sogas, alparagatas, cestos, el tejido no era una especialidad sino una necesidad; a pesar de ello, desde entonces, algunas comunidades desarrollaron mejor sus habilidades y conocimientos como tejedores y se dieron a conocer como tales (Espinosa, 1983: 217).

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

4.1.1 La Conquista Incaica

La región de Otavalo constituye, en los límites del Tahuantinsuyo, una "región de frontera" en la cual el proceso de integración al imperio aún no había terminado. Deler define al Tahuantinsuyo como un organismo andino, centralizado y sin clara ni materializada noción de frontera tal como la conocemos en nuestros días (Deler, et. al, 1983:61); esto quiere decir que

se desarrolló y consolidó en un ecosistema que no permitirá una supervivencia fácil, por lo tanto la utilización de los recursos debía ser controlada por una organización administrativa fuerte, la solución ante la ecología fue el control directo de la producción en las zonas más estables, contrariamente al sistema de intercambio que se había desarrollado en el actual Ecuador; además, se encuentra cierto carácter de Estado-Providencia (ibid:62) que tiene que asegurar la supervivencia de las poblaciones, el aprovisionamiento del ejército, de los funcionarios enviados en misión y de súbditos dedicados a la construcción de carreteras y de fortalezas, un estado que no solamente los alimentaba, también los vestía (ibid). La redistribución funcionaba en un modelo centro-periferia del que salía favorecido el centro y los jefes menores (ibid).

De tal modo, el sistema de los señoríos descritos para la región de Otavalo, se vio enfrentado a un sistema diferente que le produjo importantes cambios. Sin embargo, tal región fue una de las últimas en sufrir los embates de la conquista y, por lo tanto, sufrió influencias relativamente menores que, en su orden, las regiones de Saraguro, Tomebamba, Latacunga y Quito; las dos primeras tuvieron una integración casi completa en materia económica, política y religiosa (ibid:66); en Latacunga se introdujeron elementos decisivos que desmembraron sustancialmente la anterior organización; en Quito se implantaron pero

subsistieron las prácticas tradicionales, lo cual sucedió en mayor escala cuanto más al norte se avanza (ibid; Salomon, s/f). Ante la agresión Inca, los señoríos de la región se unieron en confederación dando lugar a una lucha que se habría prolongado por ocho o nueve años; la conquista habría sido progresiva; Cochasquí-Cayambe primero y Otavalo-Caranqui luego, en todo momento los incas encontraron una resistencia muy fuerte, como lo prueba este relato del episodio de Yahuarcocha:

Y tan enojada esta dellos el rey tirano que de enojo, porque se pusieron en arma, porque querían defender su tierra sin reconocer subjección, mando a todos los suyos que buscasen todos los más que pudiesen ser habidos... y junto a una laguna que allí estaba, en su presencia mando que los degollasen y echasen dentro; y tanta fue la sangre de los muchos que mataron que el agua perdio su color y no (se) veía otra cosa que espesura de sangre. Hecha esta crueldad y gran maldad mando Guayna Capac parecer delante de si a los hijos de los muertos y mirándoles dijo; "vosotros no me hareis guerra, porque sois todos muchachos ahora". Y desde entonces se les quedo por nombre hasta hoy a esta gente, los guambracunas y la laguna le quedó por nombre el que hoy tiene, que es "Yahuarcocha" que quiere decir "lago de sangre" (Cieza <1553>, en Gondard y López, 1983:119-120).

Asegurada la conquista, Huayna Cápac escogió a Caranqui como

"templo del sol y guarnición de gente con mitimaes y capitán general con su gobernador, para frontera de aquellas tierras y para guarda dellas" (ibid:128). En realidad, el recurso de los mitimaes se aplicó con prontitud en la región dada la fragilidad de la conquista. Caranqui es un punto estratégico para controlar la sierra norte, posición defensiva frente a los Pastos y confluencia de dos vías hacia los Chilllos y Quito:

- Ruta1: Caranqui, Otavalo, Cochasquí, Puéllaro, Cotacollao, Quito (al oeste de Imbabura cruzando el maciso del Mojanda)
- Ruta 2: Caranqui, Cayambe, El Quinche, Quito (al este del Imbabura) (Caillavet, 1985:407).

Los mitimaes no fueron el único mecanismo para consolidar la conquista, también se dieron alianzas políticas, haciendo uso de la diplomacia, con ello se trataba de aprovechar la estructura de poder tradicional más bien que de desarticularla; la asimilación de los ordenamientos anteriores era progresiva, no abrupta, por ello los caciques y/o los principales no fueron desplazados sino integrados al sistema más vertical piramidal y jerarquizado de los incas; por ejemplo el jefe étnico Otavalo: Otavalango mantenía vínculos personales con el Inca a través de matrimonios y dádivas, esta estrecha relación permitía mantener la paz en un territorio en el cual el poder directo

seguía recayendo sobre el jefe local (Cfr. Caillavet, 1985:410); también el cacique de Cayambe tenía vínculos con la familia incásica (Espinosa, 1983). Otro tipo de privilegios se otorgaron a los guambracuna que servían en el Cuzco en la guardia personal del Inca, junto a soldados especializados y de gran prestigio. Este tipo de alianzas consolida el dominio incásico pero retarda la transformación a los modelos del sur.

El mecanismo de los mitimaes estuvo extendido por todos los territorios controlados por el Imperio; suponía movimientos poblacionales que se desplazaban desde el territorio conquistado y poblaciones que se incrustaban allí. Para la región se encuentran los dos tipos pero Caillavet (1985:409) supone la predominancia de mitimaes militares que no venían acompañados por sus mujeres y terminaban asimilándose a la sociedad autóctona, por sobre los mitimaes económicos que eran colonias cuya estructura familiar permanecía su permanencia bajo el nuevo orden colonial. Según Espinosa (1983:357) en Caranqui se establecieron sacerdotes, militares y administradores al servicio del estado por lo que también debió albergar a mitmas procedentes del Cuzco, tal como ocurría en las demás "llajtas imperiales"; señala posibles mitimaes en Ingaurco (Ilumán), Tumipamba (Cotacachi), de Chacha-poyas cerca de Otavalo (ibid).

Los dos mecanismos descritos servían para varios fines: control militar, control político, control de las pobla-

ciones, control económico, control ideológico-cultural (también propiciado por la difusión del quechua y prácticas culturales incaicas), control de información (por la difusión del quechua y la construcción del Capac Ñan o Camino del Inca) (Deler, 1983:68).

Deler señala que la colonización impulsada en el incario era un componente esencial del sistema de control del espacio, esto suponía una serie de nuevas prácticas entre las que cabe señalar: difusión del culto solar, organización dualista hanan/urin (y cuatripartición), sistema decimal, toponimia (introducción de términos quechuas), nuevas formas de tributo, instalación de colonias agrícolas ("islas") de control incaico, cría de la llama con fines rituales y económicos, introducción de una nueva vestimenta, construcción del Capac Ñan y sus tambos, construcción y adaptación de sitios de vigilancia (pucarás), implantación de centros incaicos que aprovechaban una infraestructura y una importancia anteriores (Cfr. Salomon, s/f:7; Deler, 1983:64-66). Sin embargo, el poco tiempo de implantación y presencia efectiva de los incas en la región de Otavalo (30-40 años) no fue suficiente para imponer consistentemente estas prácticas y eliminar las anteriores. Salomon muestra que a 1530 la presencia incaica conservaba un carácter marcado de enclave y que la transformación de las principales ciudades incaicas en centros culturales y administrativos acababa de empezar (Salomon, s/f:13). Sin embar-

go, el sistema de intercambio y de relaciones exteriores múltiples se estaba cambiando por una "clausura del sistema ecológico" que buscaba encerrar "conjuntos de recursos complementarios al interior de universos políticos aislados y separados, a cada nivel de la jerarquía gubernamental" (ibid:17). Para Caillavet, el dominio incaico en la frontera norte era muy frágil y se derrumbó rápidamente a la llegada de los españoles (Caillavet, 1985:412). En realidad, ese derrumbe empezó antes, cuando comenzó la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, disputa que para Deler (1983:72) no era una nueva lucha por el poder, significaba, ante todo, una oposición de dos mentalidades diferentes:

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

4.2 La conquista y colonización españolas

Los Españoles conquistan en el espacio de una generación, un espacio más vasto que el Tahuantinsuyo que debe funcionar en provecho suyo y de la metrópoli; la lógica y finalidades del sistema difieren profundamente de los anteriores, sin embargo se presenta una continuidad manifiesta en el manejo de los instrumentos de control (Deler, 1983:74), es decir, se aprovechan

condiciones e instituciones locales, se hace uso de una forma, despojándole en gran parte de su contenido anterior. Para los españoles fue muy importante tener un lenguaje de referencia común para todos los indígenas andinos, fue por ello que se propició la difusión del quechua aun en zonas como Otavalo que no tenían un uso generalizado de esta lengua; éste y otros elementos hablan de la voluntad de uniformización de la población autóctona. La búsqueda de riquezas, del oro y la plata, fue la primera motivación de los españoles en la conquista; pasada esta fiebre, volvieron sus ojos hacia la fertilidad de la tierra y la disponibilidad de mano de obra indígena, abundante y dominada; es en este contexto que la región de Otavalo vuelve a tener gran importancia.

Para la administración colonial, de acuerdo con las circunscripciones territoriales se encontraban: la Real Audiencia, la Gobernación y el corregimiento el que estaba en contacto con las realidades locales, controlando a su vez a los cabildos. En 1547 se nombra al primer doctrinero de Otavalo y Caranqui, lo cual revela que tal zona tenía un núcleo poblacional muy importante. En 1557, se nombra un "protector de naturales" para el norte: "una persona con vara de justicia en los pueblos a fin de impedir el maltrato de los indios por parte de los españoles" (Larraín, 1980:132). En 1563 se erige el Corregimiento de Otavalo, el cual comprendía todos los pueblos de indios situados entre el río Guaylla-bamba por el sur y el río Guáy tara por el norte.

Las reducciones y las encomiendas fueron los instrumentos de control fundamentales para las poblaciones rurales. Por medio de la encomienda la Corona entregaba a una persona natural o jurídica el privilegio de percibir para sí los tributos de los indios de una determinada región a cambio de lo cual debía preocuparse por proteger y educar en la fe cristiana a los indígenas a él encomendados. En principio, no confería propiedad sobre la tierra ni derecho alguno sobre la mano de obra indígena pero en los hechos se actuó de un modo distinto al dispuesto por la Corona (Deler, 1983:83). Los tributos se cobraban por medio de los caciques tradicionales, se imponía a todos los indios entre 18 y 50 años. En cuanto a las reducciones, eran una forma de redistribución y control de la población local; los indígenas antes dispersos debían concentrarse en "pueblos de indios".

La reducción en la región de Otavalo, no habría empezado antes de 1571 y aún se ejecutaba en 1582. De acuerdo con Larraín, los pueblos reducidos serían: Sarance, San Pablo, Cotacache, Tontaquí, Urcoquí, Las Salinas, Tumbabiro, Inta, Carangue, San Antonio, Chapi, Pimampiro, cuatro pueblos del área de Pimampiro, Mira, Lita, Quilca, Cabosquí, Cayambe, Tabacundo, Malchinguí y Guaylla-bamba (Larraín 1980:195). Por lo que hace a las encomiendas, tenemos los siguientes datos.

NOMBRE DEL ENCOMENDERO	ENCOMIENDA	SUCESOR	RENTA
Pedro Puellas	Otavaló	Rodrio Salazar	S/. 3.500
Antón Díez	Cochasquí (y otras)	Su esposa	S/. 1.150 (por todas)
Pedro Hernández	Mira y otra	Su hijo	S/. 540
Diego Méndez	Carangue (y otra)	Hijo	S/. 800 (los dos)
Alonso Martín de Quezada	Cayambe	Su mujer	s/d

(Larraín, 1980: 133 (de Anónimo de Quito [1573])

En el cuadro anterior no constan las encomiendas confiadas a la Corona Real; en todo caso, es inmediatamente perceptible la enorme renta producida por la encomienda en Otavaló (3.500 pesos), lo cual hace suponer que tenía un elevadísimo número de tributarios y que, por tanto, era muy codiciada; el mismo Sebastián de Benalcázar la había solicitado para uno de sus hijos (Cfr. Larraín, 1980:135; Espinoza, 1983:13).

Para 1582, Larraín calcula una población de 25.902 habitantes en las encomiendas de Otavaló, Caranqui y San Antonio, Lita, Quilca y Cahuaquí, Chapi-Pimampiro, Cayambe y Tabacundo, Guayllabamba y Elguanca, Perucho y Malchinguí y Puratico (Larraín, 1980:148). Durante la Colo-

nia se produce una gran baja demográfica atribuible a diversas causas: epidemias de enfermedades desconocidas por los indios, guerras, mitas o requisitorias obligatorias para el trabajo en las minas, huidas hacia la selva, migraciones hacia las ciudades para huir del tributo.

4.2.1 Tributos, caciques y comunidades

El tributo como práctica generalizada tuvo su comienzo en tiempo de los Incas y luego fue readoptado por los españoles con el fin de extraer los excedentes. En la región de Otavaló, gran parte del tributo indígena se entregaba en ropa de la tierra o mantas de algodón. Esta ropa de tributo se

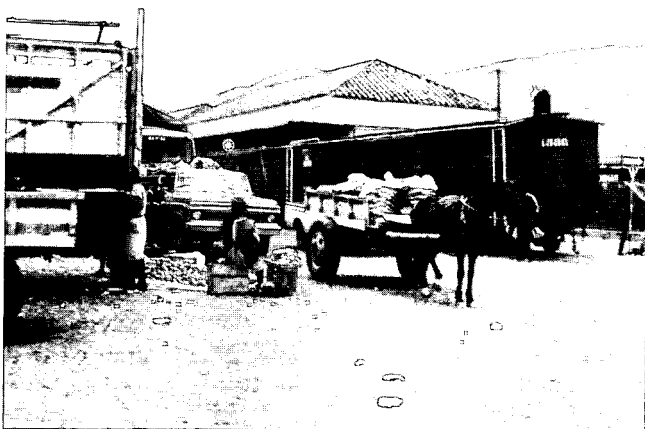
exigía por piezas: anaco y/o lliquida para las mujeres y manta y/o camiseta para los hombres, que a su vez eran las piezas que vestían tradicionalmente los indígenas (Crf. Caillavet, 1980:183). El tributo en mantas podía tener algunas variaciones de acuerdo al sitio donde se imponía:

- Lita, Quilca, Cahuasquí: "alcanacos" mantas blancas de algodón
- Chapi y Pimampiro: mantas blancas
- Caranqui y Otavalo: mantas blancas, mantas "morolliquidas"

Los alcanacos y las morolliquidas eran posiblemente mantas pintadas con tinturas o quizás tejidas con algodón de un color especial. Hay que precisar que, sea bajo la tutela de un encomendero o de la Corona Real, hay una regla común: el encomendero o el Corregidor proveen la materia prima y

los tributarios entregan los productos terminados; por lo tanto, se retoma el principio del tributo incaico que era exigido en trabajo (ibid:185). Otros sitios se especializan en la entrega de materia prima: las tierras bajas (Intag, Las Salinas) entregaban algodón, Tontaquí entregaba algodón hilado (ibid); así el encomendero provee del algodón para hacer tejer las mantas y, si le falta, compra a los caciques o a los españoles que tienen estancias "para árboles frutales e para viñas e para algodón" (ibid). conseguido el algodón, el cacique principal repartía a los caciques y principales de todos los pueblos del Repartimiento, el algodón para que sea hilado y tejido por los tributarios y entregado en forma de mantas. La distribución se la hacía alrededor del Lago de San Pablo, en Sarance (actual Otavalo), Cotacachi, Tontaquí y Caranqui, es decir las tierras frías (Caillavet, 1980).

Como se ve, con la colonización hay ciertos elementos tradicionales que



Marañón, Ibarra

se mantienen: la producción de algodón, las técnicas de fabricación; pero el sistema económico colonial provoca también una profunda desestructuración del mundo indígena; en su economía, ya que la finalidad de la producción textil era la comercialización, el trabajo del tejido era intensificado y los beneficios iban en provecho de los españoles; en su sociedad, ya que el cacique deviene en uno de los instrumentos de este nuevo sistema jugando un papel de intermediario, acosado por los españoles, es a costa de los indios que él tendrá que establecer su poder "usando contra ellos los mismos abusos de los que es víctima por parte de los españoles" (ibid:199-201).

En realidad, los caciques se van separando, en muchos casos, cada vez más y más de la comunidad a la que pertenecen, integrándose a la sociedad dominante, adoptan por ejemplo, los apellidos y la vestimenta de los españoles, sobre todo de los encomenderos con los que tratan; así vemos que Otavalo tiene una descendencia que se apellida Maldonado o Salazar (Caillavet, 1982: R. Vaca, 1984), éste último corresponde seguramente a Rodrigo de Salazar, el gran encomendero de Otavalo; esta práctica pudo haber tenido lugar porque los españoles eran a veces los padrinos de bautismo de los hijos de los caciques. Por otra parte, los caciques y los parientes de familias indígenas ilustres acceden a numerosas tierras, ganados y posesiones de distinto tipo, muy superiores, casi incomparables a las que mantie-

nen los indios del común como se muestra en los testamentos (Cfr. por ejemplo Caillavet, 1982: testamento de Alonso Maldonado). No parece difícil que con el transcurso del tiempo estos nuevos intermediarios se asimilaran a la sociedad dominante, aunque por algún tiempo conserven un título que les es favorable.

Posteriormente, y en vista de las ventajosas condiciones que presentaba la industria textil, se empezaron a instalar los obrajes que, en la Audiencia de Quito, representaron una de las más importantes fuentes de ingresos para las élites criollas, aunque no para los indios que debían trabajar forzosamente ya sea por el tributo o por el pago de las deudas. Los "obrajos de comunidad" fueron fundados en los pueblos de indios con el objeto de recolectar el tributo, el cual era percibido por el cacique, quien también se encargaba de organizar las mitas, es decir, de reclutar la mano de obra, y, por lo demás, percibía un salario; con la instalación de los obrajes declinó también la producción algodonera y sus elaborados ya que se introdujo, progresiva y rápidamente, la lana de oveja. Otavalo, con el obraje de Peguche, mantenía una de las empresas más grandes de todas las colonias españolas (Gómez, en Deler, 1983:136-138). A partir de este momento es cuando empieza a vislumbrarse una cierta especialización artesanal que hasta hoy perdura entre las comunidades de Otavalo y que se suma a la existente de los "cumbicamayos" o tejedores de cumbi (fajas) del tiempo de

los incas. Obviamente, la instalación de los obrajes en esta región no es casual sino que aprovecha una larga trayectoria en la actividad textil, los conocimientos y el dominio que tenían los indígenas de esta actividad (Portocarrero, 1976:10).

A continuación de la encomienda y el tributo, se presenta la repartición de tierras indígenas entre españoles, con ello aparece claramente la institución de la hacienda. En el Corregimiento de Otavalo las primeras adjudicaciones de tierras con títulos de propiedad a españoles datan de 1583; la consolidación de la hacienda como eje de la explotación del trabajo agrícola en la sierra norte del Ecuador, se realizó en los siglos XVII y XVIII (Mora y Rivera, 1984). Muchos españoles, asombrados de la fertilidad y la riqueza de las tierras altas, se hicieron atribuir haciendas y estancias, las primeras sobre todo para sembrar, las segundas para mantener ganado; trasladan, de este modo, casi todas las especies frutales españolas: naranjos, manzanos, duraznos, vid, y, además, el trigo y la cebada, las cuales se extendieron rápidamente, como también hortalizas y otros productos. Más tarde, en los valles más abrigados se difunde el cultivo de la caña de azúcar. En cuanto al ganado, a más de las ovejas, se traen caballos, vacas, cerdos, cabras.

Al mismo tiempo, al contraerse la población indígena por los numerosos servicios a los que era obligada, se disminuye el espacio cultivado y se aban-

donan los sistemas de más difícil cuidado como los camellones y las tierras irrigadas y terrazas. Las comunidades, ante el asedio encomendial, se refugian en zonas menos fértiles y más reducidas que cultivan con algunas de sus prácticas tradicionales, muchas veces desvirtuadas por el influjo colonial; así mismo se van cambiando la alimentación, el vestido, el lenguaje, la misma cultura; los intercambios prehispánicos se van eliminando, se extienden los mercados; el indígena de algún modo se integra pero de un modo totalmente desventajoso. La hacienda se desarrolla a partir de la expropiación de tierras indígenas por medios legales e ilegales; la necesidad de mano de obra en las haciendas provocó un gran movimiento hacia éstas desde las comunidades; a fines del siglo XVIII, más de la mitad de la población indígena vivía en las haciendas (Gómez, en Deler, 1983:144-145), son éstos los indios conciertos que luego devendrían en huasipungueros.

Hacia mediados del siglo XVIII se realiza el repartimiento de tierras a las parcellidades de Imbabura, mediante el Protector de Naturales del Corregimiento; con éste se legaliza la posesión de tierras de acuerdo al número de tributarios, se fijan límites con las haciendas y, en no pocas ocasiones, se disminuyen los campos de los indígenas o se les priva de los mejores terrenos.

En 1776 se decretó un censo general de población encargado a las autoridades civiles y eclesiásticas y se

requerían tantos detalles que entre los indígenas se propaló el rumor de que se intentaba imponerles "la aduana y el obraje del quinto" (Moreno, 1978:151). La rebelión empezó entonces con las cacicas de Cotacachi: Antonia Salazar, esposa del gobernador de Intag, Petrona Pineda, esposa del gobernador de Cotacachi, Balta-sara Méndez, mujer del maestro de capilla, y otras, quienes se propusieron no dejar leer al cura en la Iglesia la orden de empadronamiento. Se dijo que ese día querían herrar a los indios para imponerles la aduana y que desde el Rey para abajo todos eran unos ladrones (ibid:154). Los indígenas entonces persiguieron a cuanto agente de aduana encontraron para darle muerte. En Otavalo, entre tanto, el corregidor Joseph Posse Pardo organizó una expedición de castigo que fue derrotada; en Cotacachi se incendió la casa del gobernador Patricio Cotacachi por su lealtad a los españoles, muchos otros caciques se distanciaron del levantamiento o tuvieron actitudes ambi-valentes. En Otavalo también fueron grandes las demostraciones de la furia popular (ibid:161) muertes, incendios y el llamado a unirse a la sublevación mediante gritos y música de tambores y de churos; los españoles tuvieron que huir de la ciudad y ésta quedó prácticamente a merced de los alzados. Se destruyeron los obrajes de Otavalo del Marqués de Villaorellana; de Peguche, de Miguel de Jijón; de La Laguna, administrado por Temporalidades y las haciendas Pirugue, Guasaque, Sigsi-cunga, Pinsaqui, Quinchunquí, del mis-

mo Marqués; Agualongo, San Xavier y Pisabo (ibid:167). Sofocada la rebelión, el presidente Diguja dictó sentencias y castigos para los amotinados; a los cabecillas hombres se les imponía el corte del pelo, azotes y servicio de por vida en el obraje de San Idelfonso; a las mujeres se les mandó rapar la cabeza y las cejas y darles de azotes, los demás participantes tenían penas menores pero semejantes; por ejemplo a Gregorio de la Thorre que fue quien dirigió la muerte del Gobernador Juan Manuel Valenzuela de San Pablo, "se le cortara el pelo, se le daran cien azotes y serbirá toda su vida en el obraje de San Idelfonso a ración y sin sueldo" (ibid:83).

A pesar de los alzamientos, el cobro de los tributos siguió vigente y para 1804-1805, se da cuenta de un total de 5705 tributarios en el Partido de Otavalo, de los cuales un 48% son sujetos a haciendas (Oberem, 1981:348).

En la Colonia, la población blanca no estuvo instalada en los centros urbanos más importantes; Cayambe y Otavalo eran asentamientos indígenas y conforme a las leyes españolas, los blancos debían instalarse fuera de los límites de las provincias, por lo que se agruparon en aldeas, a ese entonces, de menor importancia como Tabacundo o Ibarra; así es que los chapetones preferían habitar en la "villa" de Ibarra y, en el "asiento" de Otavalo, vivían los criollos (Lebret, 1981:32). Observemos este cuadro de población para 1779-1785:

Distribución de la población del Corregimiento de Otavalo en 1779 y 1785 por grupos sociales

Razas y clases	Números de personas y porcentajes de la población total que representan	
	1779	1785
Blancos	2.365 = 7.4%	2.690 = 7.8%
Indígenas	24.845 = 77.5%	25.961 = 75.3%
Libres de diversos colores	4.634 = 14.4%	5.533 = 16.1%
Esclavos	216 = 0.7%	275 = 0.8%
Población total	32.060	34.459

(Fuente y elaboración: Lebret, 1981:30).

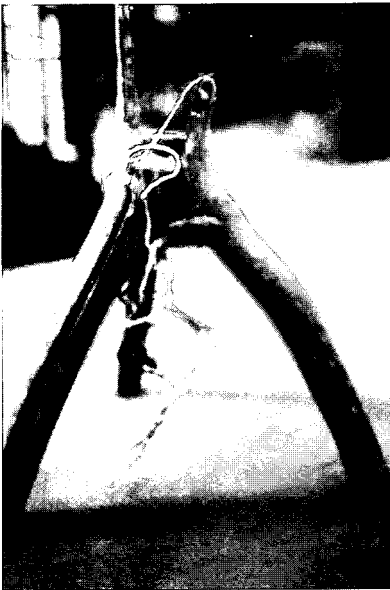
Las enfermedades que sufrieron los indígenas y que los diezmaron generaron una gran demanda de fuerza de trabajo en las plantaciones del valle en los siglos XVII y XVIII lo que obligó a la "importación" de negros esclavos, centenares de ellos a órdenes de los Jesuitas. Los primeros repartimientos de tierras del Valle del Chota correspondieron a soldados y conquistadores españoles (Coba, 1980:26) que las quisieron trabajar con mitayos de las tierras frías "convirtiendo en cementerio las playas ardientes de Coangue" (ibid); en 1648, el cacique principal de Otavalo exponía al Rey que los tributarios de Otavalo se morían cuando eran llevados por los vecinos de Ibarra para trabajar en sus tierras bajas (Stutzman, 1976:3). Los esclavos negros que los reemplazaron se dedicaron a las diversas tareas de producción de la caña, aguardiente, raspadura, azúcar (al "trapiche"), a la explotación de

minas de sal y al mantenimiento de ganado: mulas, cabras, etc. Los negros eran conocidos con el nombre de su lugar de origen o de su grupo étnico; hasta hoy subsisten los apellidos Congo, Chalá, Carabalí, Anangonó, Minda, etc. también tomaron apellidos españoles de acuerdo a los dueños de las haciendas donde trabajaban, por ejemplo, Plaza, Quintero, Montaña, Lara, etc. (Coba, 1980:30-31).

Los Jesuitas jugaron un papel determinante en la historia del Valle del Chota, según Stutzman:

"El número de esclavos creció a medida que los africanos reemplazaron a los indígenas como campesinos del Valle. El año de 1767, cuando los Jesuitas fueron expulsados de América, tenían 10 haciendas y 1760 esclavos en el Chota (Stutzman, 1976:3)."

Las haciendas de los Jesuítas en Imbabura -y Coangue- eran: La Concepción, Santa Lucía, Tumbabiro, Cotacache, La Laguna, Cunchi (con Chapi), Carpuela (con Chalguyaco y Caldera), Santiago, Cuajara, Pisquer, Chorlaví y Lulunquí, a cada cual más rica que otra. Los esclavos negros estaban sujetos a duros trabajos y además se les castigaba severamente, así, tenían los jesuitas la costumbre de enviar con algún esclavo "una misión", desde Pusir a La Concepción, en donde al enterarse del contenido de la carte, el receptor apresaba al esclavo, luego de lo cual procedía a darle un severo castigo, consistente en una tunda de palos; esto era lo que se solicitaba en la misiva (IEAG, 1953:67-68).



Instrumento de labranza

4.3 La República. La consolidación de la hacienda tradicional.

La emancipación política de España no representó ninguna transformación en las condiciones de explotación en que se encontraban las masas indígenas, más bien empeoraron pues las grandes propiedades permanecieron intactas y los terratenientes tuvieron un significativo control sobre el aparato burocrático estatal que funcionaba de acuerdo a los intereses de éstos (Mora y Rivera, 1984:100).

Al interior de las haciendas se fue consolidando el hausipungaje, es decir la entrega de una parcela de tierra a cambio de lo cual el "beneficiario" debía entregar hasta seis días de trabajo y percibir una remuneración formal, casi nunca efectiva; con el huasipungo, el peón tiene derecho al uso de agua y leña, así como la autorización para mantener una determinada cantidad de ganado en los pastos naturales de la hacienda (Oberem, 1981:301).

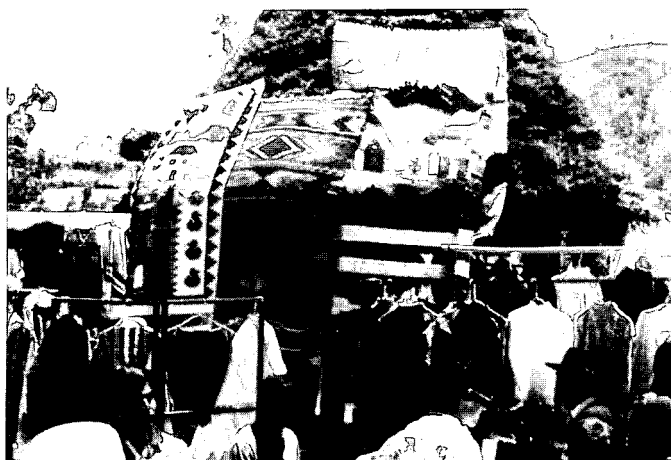
Al entregar el huasipungo, la hacienda se aseguraba la mano de obra pues a la par se endeudaba conscientemente al huasipunguero y con ello se le obligaba a quedarse en un servicio perpetuo so pena de la prisión por deudas. Así, el terrateniente prácticamente "compraba" al indígena, ya que además se podía "adquirir" conciertos en la cárcel, fugitivos de hacienda, por ejemplo; el nuevo patrón tenía que tratar con el anterior y asumir las deudas

del concierto, adquiriendo su título legal de "propiedad" (ibid:311). Muchos indígenas preferían concertarse para no hacer el servicio de la mita; otros pedían préstamos para cumplir obligaciones sociales, fiestas, priestazgos, así quedaban bajo la dependencia del latifundista.

Los conciertos no solamente debían trabajar en los campos de cultivo de la hacienda, también tenían que servir como huasicamas (trabajos domésticos), chagracamas (cuidado de cultivos) o cuentayos (cuidado del ganado en los páramos) (ibid: 318); además no era el concierto el único que servía sino que tenía que apoyarlo toda su familia por lo que el trabajo en la parcela era una terrible sobrecarga que sólo podía enfrentar con la ayuda de los "allegados" o apegados, conformándose así una gran familia; según Guerrero (1975), la familia "huasipungo ampliada".

La hacienda se vuelve la entidad aglutinante de poder a nivel microrregional, subordinándose así a las comunidades y al pueblo; la voluntad del terrateniente no puede encontrar contraposición en ninguna de estas esferas. Encontramos de este modo, una escala jerárquica entre haciendas-pueblo-comunidad, unas relaciones que hasta cierto punto son también raciales; la hacienda ejerce su influencia sobre las comunidades directamente o a través de los pueblos, cuyas autoridades son, en muchos caso, designadas por lo mismos hacendados; a su vez, los mestizos del pueblo buscan también la oportunidad de servirse de los indígenas o de las comunidades y de gravarles con servicios y obligaciones arbitrariamente.

Junto a la producción agrícola de los latifundios, a principios de siglo todavía existen otras actividades productivas como los centros artesanales textiles que emplean mano de obra



Feria de Otavalo

indígena para el diseño y elaboración de las prendas (Mora y Rivera, 1984:102).

La población indígena, siempre numerosa, protagonizó un último gran levantamiento en Otavalo, conforme lo señala Herrera en su monografía de 1909:

"... García Moreno se propuso instruir a varios niños de la raza indígena, diseminados en la República, a fin de que ellos a su vez sirvieran de maestros en sus respectivas localidades.... Dos hermanos de las escuelas cristianas vinieron á poner en planta la comisión de conducir varios niños indígenas á Quito, para el objeto mentado. Mas el procedimiento que se empleó para reunirlos fue violento, descabellado... Este grave error en la forma provocó un terrible levantamiento de los indígenas. El hecho es que en la Loma de Reyes se juntó una gran porción de indígenas. Sonaron los consabidos caracoles, convocando reunión á las distintas parcialidades, de las que acudieron en gran número... hormigueaban los indígenas en la mentada loma y descendieron á carrera tendida, arrojando piedras sobre los milicianos, que se vieron en el trance preciso de ponerse en polvorosa hasta el puente de Cisneros, un miliciano ebrio que se atrazó (sic) de la fuga, fue descuartizado... Una escolta armada, de Ibarra, que llegó el mismo día, se dirigió por Peguche a la Laguna de San Pablo... algunos indios temerosos de lo que sobrevendría, montaron en sus caballe-

tes de totora y se fueron aguas adentro. Los de la escolta comenzaron a disparar contra los que navegaban, á herirlos y matarlos, como si se ocupasen de cacería provechosa y divertida... Así terminó el levantamiento (Herrera, 1909:134-135).

Durante la primera mitad del presente siglo, las haciendas imbabu-reñas no emprendieron grandes transformaciones, salvo intentos aislados por mejorar los hatos ganaderos de leche o por introducir rebaños o semillas mejoradas; la producción siguió siendo mixta: cultivos de maíz, papas, trigo, cebada y otros, y leche y lana por otro lado. El carácter tradicional se reafirmaba en las relaciones con los trabajadores, sujetos formal y realmente al patrón y a la hacienda por medio de los huasipungos, las "ramas" y otros mecanismos, dependientes así mismo, como ya veíamos, de los poderes intermedios pueblerinos. Después de 1950 coomienzan a sucederse grandes cambios en el agro, en la producción y en las relaciones que ésta supone; al principio son cambios que se muestran sólo en un reducido núcleo de haciendas, propiedad de terratenientes de avanzada, más tarde, con la promulgación y aplicación de la ley de Reforma Agraria, los procesos serán generalizados.

A modo de ejemplificación, revisemos lo que dice el informe CIDA sobre Topo, Angla y Zuleta, el complejo hacendario de propiedad de Galo Plaza Lasso:

"La potestad del patrono deriva, en este caso, no sólo del tradicional poder de los grandes propietarios, sino también de la magnitud de la empresa, del gran número de personas que se encuentran bajo sus órdenes, de la influencia como político e, incluso, de su ascendiente sobre el personal subordinado, logrado a través de una sostenida preocupación por su nivel de preparación técnica y el desarrollo de la economía familiar (CIDA, 1962:201)"

El complejo hacendario cuenta con un amplio sector administrativo y de servicio; en las tres haciendas trabajan 175 huasipungueros y 81 peones libres; la superficie total de las tres haciendas es de 2.955 hectáreas. La empresa en su conjunto mantiene una producción pecuaria y agrícola: existen 410 hectáreas de maderas artificiales, más de 60 hectáreas de alfalfa, 863 cabezas de vacunos mestizos y 77 Holstein Friesian; 96 caballares, 1.700 ovejas mestizas y 400 de raza pura, 450 gallinas; 1.415 hectáreas están dedicadas al cultivo de trigo con un promedio de 11 quintales por hectárea, 62 hectáreas con papas, 50 hectáreas con cebada, 6 hectáreas con maíz, 50 hectáreas de avena; toda la producción tiene fácil acceso a los mercados de Quito y de Ibarra.

En cuanto a los huasipungueros, trabajan en su parcela junto a su esposa e hijos, ellas también trabajan para la hacienda como ordeñadoras; los apegados son un promedio de 2 ó 3 perso-

nas por huasipungo; en un sector, el analfabetismo en los adultos se acerca al 90%. La mayor fuente de ingresos en el huasipungo esta dada por la producción agrícola, de esta, apenas un 27% es enviada al mercado, consumiéndose el resto en el huasipungo; también la producción pecuaria se destina preferentemente al consumo interno (ibid:201-214).

A fines de 1962 se hizo entrega de los huasipungos en esta empresa hacendaria, el mismo propietario consideraba que esta adjudicación no era una solución; las tierras adjudicadas en las tres haciendas comprenden 640.7 hectáreas. Con la entrega de las parcelas, los ex-huasipungueros devienen en minifundistas con títulos de propiedad, o sea que están lejos de constituirse en "productores agrícolas independientes" (ibid: 451).

La modernización y capitalización de las haciendas y la "liberación" de las comunidades provoca también una redefinición de las relaciones con los pueblos, muchos de los cuales entran en franca decadencia, así como también la población que en ellos reside. ■

5. Economía

5.1 Generalidades

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

Por otro lado, y aún cuando es posible postular un proceso general de transformaciones válido para el conjunto de la provincia, cada una de las zonas que hemos establecido muestra, en

cada período, determinadas características que será preciso señalar. Así, por ejemplo, la dinámica de las transformaciones agrarias, si bien se inscribe en el proceso global que ocurre en toda la sierra ecuatoriana, muestra ciertos matices zonales y locales, y para algunas zonas es pertinente hablar mejor de procesos de colonización que de transformaciones de una estructura tradicional. Del mismo modo, la manufactura textil no está presente en toda el área provincial, tendiendo a concentrarse en determinadas zonas, de manera que su desarrollo afecta diferencialmente a diversos grupos de la población.

Sólo con el objetivo de hacer más clara la exposición, hemos optado por examinar separadamente la dinámica de cada una de tales actividades. Sin embargo, en el contexto de la economía regional, agricultura, ganadería,

manufactura textil y comercio, constituyen actividades íntimamente relacionadas; esto es cierto no solamente en los términos generales de que cada una de ellas forma parte de una unidad estructural, sino en un sentido más estricto. En diferentes etapas históricas, dichas actividades se han verificado al interior de unidades de producción plenamente integradas. En la época colonial y aún hacia finales del siglo XIX en unos pocos casos, la hacienda-obraje concertaba en su interior a una masa laboral cuya fuerza de trabajo se dividía entre las tareas agrícolas, las ganaderas y la manufactura textil, actividades que desde el punto de vista de la propiedad de las condiciones objetivas de producción, se integraban en una única empresa. A su vez, la fuerza de trabajo inscrita en la manufactura textil, a través de su sujeción a los obrajes, obtenía su reproducción del resultado de su aplicación a la agricultura, mediante el usufructo de pequeñas parcelas que constituían la dimensión territorial de unidades familiares de producción.

Durante el siglo XIX y con la tendencia a la desaparición de la producción obrajera, la actividad textil adquiere un carácter más estrictamente artesanal al pasar a formar parte, en medida creciente, de unidades domésticas que, junto a una producción parcelaria -agrícola y ganadera- funda-

mentalmente de autosubsistencia, se constituyen en productoras de mercancías a través de la realización en el mercado de sus "industrias".

Aún en la actualidad, y a pesar de que se puede sostener que al menos las grandes unidades productivas tienden a una clara especialización, subsisten economías mixtas particularmente en el ámbito campesino. Como veremos más adelante, un porcentaje significativo de los artesanos de la provincia son, al mismo tiempo, campesinos (principalmente agricultores), y son muchas las unidades domésticas que generan estrategias de reproducción en las que se combinan la agricultura con la artesanía y, más recientemente, con la asalarización al menos temporal de parte de su fuerza de trabajo. Por su parte, las haciendas que subsisten en la región, aún cuando en algunos casos muestran una especialización lechera, aparecen combinando la ganadería con la producción cerealera y de tubérculos y al menos una de ellas incluye en sus actividades empresariales un taller artesanal (1).

Esta característica de la economía regional -la integración en una misma unidad productiva de varias actividades económicas-, concomita, por otra parte, con un hecho altamente significativo en la perspectiva del estudio de la cultura popular. Históricamente, y

(1) Véase en el capítulo sobre artesanías el caso del Taller Artesanal de Bordados adscrito a la Hacienda Zuleta.

hasta mediados del presente siglo, el grueso de la actividad económica tiene como asentamiento territorial un ámbito particular: con excepción de las prácticas comerciales, que por su misma naturaleza tienden a vincular al espacio rural con los núcleos urbanos y a concentrarse en éstos, los rubros propiamente productivos se localizan fundamentalmente en el campo -en haciendas, en comunidades y en poblados pequeños-, de manera que la dinámica social, aún la que se gesta en torno a la actividad manufacturera, presentará contenidos intrínsecos al entorno particular en el que se desenvuelve, a saber, el ámbito rural.

Solo a partir de la década del 50 y concomitando con el surgimiento de la tendencia a la especialización productiva y a la capitalización de un número significativo de talleres artesanales, el espacio urbano -conformado por las ciudades de Ibarra, Otavalo, Atuntaqui y Cotacachi- comienza a desarrollar

una dinámica propia, centrada en el desenvolvimiento creciente del comercio y de la producción manufacturera. Si bien con anterioridad la conformación espacial ya muestra una relativa importancia de los núcleos poblados, es desde la segunda mitad del presente siglo cuando comienza un proceso de consolidación de sectores populares urbanos que, sin abandonar sus raíces campesinas y, muchas veces, étnicas, dan inicio a prácticas culturales propias.

En esta visión general cabe también señalar la importancia creciente que viene adquiriendo en los últimos años el recurso de la migración y el establecimiento de relaciones salariales en el marco de las estrategias reproductivas tanto de las unidades domésticas agrícola-artesanales como de unidades familiares asentadas en los pueblos y aún en las ciudades. Siendo en gran medida una migración de carácter temporal, ello conlleva especial



Venta de ovos

interés por los efectos que tiene sobre las expresiones culturales de los distintos sectores populares. Aunque no nos detendremos a examinar específicamente el impacto del fenómeno migratorio, a lo largo del texto se puede apreciar cómo él se expresa en diversas manifestaciones de la cultura.

Finalmente, resulta necesaria una breve consideración de un rubro económico de trascendental importancia en los años recientes: el turismo. Aunque su impacto afecta diferencialmente a las diversas zonas y localidades de la provincia, opera de hecho como un dinamizador de la economía regional en su conjunto, tanto a nivel de la producción artesanal como del comercio y los servicios. Por otra parte, la afluencia de turistas a determinadas localidades (Otavalo y comunidades aledañas, Lago San Pablo, Ibarra-San Antonio, Cotacachi-Cuicocha, La Esperanza) tiene un impacto directo sobre determinadas prácticas culturales de los pobladores.

5.2 La dinámica agraria: haciendas, comunidades y campesinos

La época prehispánica muestra, a pesar de la ruptura marcada por la conquista incaica, una cierta continuidad de las relaciones sociales de producción en la región que hoy constituye la provincia de Imbabura; tal región representó para el Imperio una importante fuente de aprovisionamiento de bie-

nes agrícolas, sobre todo de maíz, producto que en el contexto del Incario adquiere especial significado.

El sistema colonial, durante tres siglos de dominación produjo drásticas transformaciones. Aunque inicialmente intentó poner en vigencia un cuerpo de normas que buscaba conciliar políticas perfeccionistas con el objetivo de captación del plustrabajo de la masa indígena, a la larga las prácticas concretas de los conquistadores, y las propias necesidades de la economía colonial, se tradujeron en la sobreexplotación de la mano de obra nativa, a través de exacciones tributarias y de trabajos forzados, y en una sistemática ocupación de tierras.

El despojo de los medios de producción, particularmente de la tierra, constituyó un elemento central en la consolidación de la situación colonial. Las tierras conquistadas fueron consideradas en su totalidad como posesión de la Corona, pudiendo disfrutar de su dominio, mediante concesión real, los indios pertenecientes a parcialidades y reducciones y los colonizadores españoles. Los "repartimientos de tierras" fueron el antecedente de la adquisición del dominio privado sobre las mismas, puesto que más tarde la Corona optó por enajenar sus posesiones "vendíendolas por un precio conveniente a las personas que lo solicitasen" (Moreno, 1981:247-248). La apertura de un mercado de tierras significó la conformación de grandes unidades territoriales

de carácter privado -haciendas- las mismas que acaban por monopolizar el control de los recursos naturales (tierras, pastos, bosques, agua) reduciendo a un mínimo las posibilidades de reproducción autónoma de las masas indígenas.

Como vasallos de la Corona los indios estaban obligados al pago del tributo, el cual era entregado directamente a la administración colonial o bien a un encomendero. Además del trabajo parcelario y comunal -trabajo necesario relativo a la reproducción de las familias indígenas-, la obligación de tributar exigía la realización de un sobretrabajo, ya sea en las tierras usufructuadas por la comunidad indígena o en propiedades de españoles (haciendas u obras). Adicionalmente, los "indios comunes" estaban obligados a cumplir funciones de "mitayo", forma de trabajo forzado a la que se hacían acreedores los hacendados españoles por dictamen real. La institu-

ción de la mita obedeció, en principio, a la necesidad de los hacendados de contar con un contingente seguro y permanente de mano de obra. A pesar de que la reglamentación sobre la mita contemplaba el reemplazo anual de la fuerza de trabajo mitaya, la dinámica hacendaria tendía a la sujeción del trabajador a través de mecanismos coercitivos.

Hacia finales de la época colonial muchas de las instituciones propiamente coloniales habían sido formalmente abolidas, pero las prácticas de sobreexplotación del trabajo continuaban hasta el período republicano. Ello era posible en cuanto la política colonial dio origen a un régimen de propiedad de la tierra en el que destaca la presencia hegemónica de las grandes haciendas, cuyos gestores controlaban recursos productivos, poder político y mecanismos de dominación ideológica, lo que les permitía la sujeción de una considerable masa laboral.



*Transportando
panela*

Al comenzar el presente siglo, la estructura agraria heredada de la etapa anterior mostraba la presencia de dos entidades fundamentales: haciendas y comunidades, "siendo el sistema hacendario tradicional el eje articulador y las comunidades de campesinos la base inmediata de la producción y reproducción de la sociedad agraria" (Almeida, 1981:157). El control de los recursos ejercido por el sistema de haciendas, el que monopolizaba tanto valles intermedios como zonas ecológicas de complemento, tenía como contraparte la situación deficitaria de la gran mayoría de comunidades indígenas, lo cual "había obligado a los comuneros a vincularse a la gestión hacendaria de diversas maneras", siendo posible distinguir entre economías campesinas organizadas al interior de las haciendas (huasipungos), campesinos en situación de complementariedad respecto a las mismas (yanaperos) y, finalmente, campesinos en condiciones de relativa autonomía (ibid:205-206). Las condiciones estructurales esbozaban un complejo campo de actores sociales: hacendados, mandos medios (mayordomos, mayores, etc.), huasipungueros, arrimados, yanaperos y campesinos libres.

La provincia de Imbabura presentaba con claridad la situación descrita.

En ella se apreciaba una extremada polarización en cuanto a la tenencia de la tierra; mientras unas pocas familias (2) y el Clero Católico ejercían un monopolio territorial, la masa campesina indígena mostraba ya una tendencia hacia la atomización (minifundismo) y, mayoritariamente, una localización espacial marginal cuando no condiciones de total dependencia al interior de las haciendas (ibid:239-240). Aunque más acentuada en el sector central y sur de la provincia, esta estructura se manifestaba también en el área norte (zonas de Pimampiro y valle del Chota), y sólo el área occidental mostraba características diferentes (3).

La mayor integración del territorio y, por tanto, del mercado nacionales, incentivó por entonces el aumento de la producción en las grandes propiedades. En virtud de sus particularidades ecológicas y de esta coyuntura favorable, las haciendas imbabureñas de los valles interandinos se habían centrado en la producción extensiva mixta de ganado y cereales (ibid:239), mientras aquellas de las zonas cálidas se especializaban en la producción de frutos tropicales, sobre todo de caña de azúcar. Sólo en el cantón Otavalo, los 12 grandes fundos reunían en su conjunto 5.334 cabezas de ganado vacuno (4) (Males, 1985, citando a Herrera,

- (2) Las familias Barba, Jijón y Caamaño, Plaza Lasso y Freile Gangotena destacan entre los grandes propietarios.
- (3) Los sectores de Lita-La merced de Buenos Aires y de Intag recién comenzaban a ser incorporados a la economía regional a través de un incipiente proceso de colonización.
- (4) La haciendas con mayor número de ganado vacuno en la zona de Otavalo eran, hacia 1908, Cusín (900 cabezas), Sigsicunga (774), Cambugán (593), Perugache (526) y Quinchuquí (518).

1909). La producción ganadera era también significativa en las haciendas del sector de la Esperanza-Angochagua, en las cuales "las empresas patronales basaban sus operaciones productivas en dos actividades complementarias: la agricultura en las partes altas no ocupadas por los huasipungos -cultivos de papa, trigo y cebada- y las pecuarias en el bajo y en los terrenos de descanso" (Farga, 1981:91-92).

Mientras las empresas hacendarias tendían hacia una mayor vinculación con el mercado, las economías campesinas producían para su propio consumo autogenerando condiciones mínimas para su reproducción. Tal situación era particularmente grave para las economías domésticas organizadas al interior de las haciendas, cuyas estrategias reproductivas consistían en entregar una renta en trabajo al hacendado a cambio del usufructo de una parcela (huasipungo) y del acceso a recursos complementarios, estableciéndose así relaciones de producción claramente nocapitalistas. La dinámica de la economía huasipunguera, clave para comprender el proceso de transformaciones agrarias que se inicia hacia fines de la década del '50, es ilustrada por Almeida de la siguiente manera:

"la familia huasipunguera requería del contingente familiar tanto en lo que

respecta a la entrega de renta (plustrabajo) como en lo relacionado a la reproducción directa de la parentela (trabajo necesario)... el huasipunguero entregaba casi 200 jornales a la hacienda a lo que se suman los apoyos ocasionales e informales de su mujer e hijos en edad de trabajar, lo que mermaba considerablemente sus posibilidades de atender a su parcela. Disponiendo de un espacio aproximado de 2 hectáreas (6), la economía huasipunguera se veía en la necesidad estructural de aceptar otros aportes laborales a su interior para así poder reproducir su esfera doméstica... Los mecanismos de reclutamiento empleados por el huasipunguero eran, por una parte, el arrimaje de parientes y, por otra, los sistemas de reciprocidad y mutualismo existentes en el seno de la comunidad... los arrimados pasaban a contribuir sustancialmente en las labores de la parcela huasi-punguera... pero, dentro de los límites parcelarios, el titular podía acoger bajo su techo y sementera solamente a un número limitado de arrimados (casi siempre hijos casados)... así, la dinámica del arrimaje, pese a su funcionalidad inicial, se constituía en la limitación estructural del sistema huasipunguero, dada la inmovilidad de sus recursos materiales y la inevitabilidad de la dinámica demográfica expansiva... (Almeida, 1981:206-207 y 278-280).

(5) Al respecto véase Guerrero, Andrés, Haciendas, capital y lucha de clases andina, Quito, El Conejo, 1983.

(6) La información específica se refiere a una hacienda ubicada en la zona de La Esperanza-Angochagua.

La empresa huasipunguera contaba con técnicas y tecnología rudimentarias. El instrumental empleado en las labores agrícolas era extremadamente simple (azadón, pala, en ocasiones arado, yugo y aperos), y la producción combinaba cultivos anuales con cultivos de ciclo corto (papa, maíz, haba, cebada, trigo, quinua, sambo, chocho, melloco). La producción agrícola era complementada con la pecuaria, principalmente con la crianza de ovejas aprovechando el acceso a los recursos hacendarios. En los aspectos tecnológicos y productivos, la economía huasipunguera guardaba similitud con las economías campesinas no vinculadas de manera estable al sistema hacendario; pero las estrategias de esta últimas incluyeron más tempranamente el recurso a la asalarización de parte de su fuerza de trabajo. Por otro lado, la situación de los huasipungueros de las haciendas de los valles interandinos, coincidía, en términos generales, con

la de aquellos de las haciendas localizadas en las zonas cálidas, por ejemplo en el Valle del Chota, excepto por la diferente conformación del fondo agrícola de autosubsistencia.

Promediando la década de los '50, el sistema de hacienda tradicional enfrentaba una situación crítica como resultado del asedio campesino a las grandes extensiones privadas y, por otro lado, de las presiones provenientes de la modernización del aparato productivo de la economía nacional. En los años siguientes se asiste a dramáticas transformaciones de la estructura agraria tradicional, las que en la provincia de Imbabura se van a traducir en la modernización de algunas de las grandes haciendas y en la parcelación de la gran mayoría de ellas.

"El proceso de modernización hacendaria en el caso imbabureño



Parva de maíz

se circunscribió a ciertas áreas de intensa problemática campesina y de condiciones ecológicas e infraestructurales sumamente favorables... produciéndose en cambio, para el resto de dicha jurisdicción, una serie de situaciones que, aunque insertas en la problemática general inherente a la transformación de la estructura agraria, expresaban otros niveles de complejidad y diversidad enraizados en circunstancias de índole local" (Almeida, 1981: 232).

Los principales predios del sector central y suroriental de la provincia, y particularmente aquellos vinculados histórica y ecológicamente al valle de Cayambe, optaron por la liquidación de los huasipungos a través de la entrega de parcelas a las familias hausipungueras en las áreas menos ventajosas de las haciendas, reservando para la empresa patronal las mejores tierras, las mismas que se destinaron preferentemente al rubro ganadero (7). Paralelamente al proceso de modernización, centrado en la producción lechera, se verifica un agudo proceso de parcelación de propiedades sin posibilidades de transformación, lo cual da origen a un activo mercado de tierras y "diluye la importancia de la producción lechera como rubro hegemónico de transformación, para dar paso a la presencia

sustancial de la producción cerealera sustentada principalmente por las pequeñas y medianas propiedades (8) (ibid:233). Finalmente, la aplicación de la Reforma Agraria, dio paso a un significativo número de expropiaciones y adjudicaciones en beneficio de ex-huasipungueros y de campesinos colindantes a las haciendas afectadas (9) (ibid:243).

El Censo Agropecuario de 1974 recoge en parte los resultados de este proceso de transformación de la estructura agraria provincial, aunque una parte considerable de las expropiaciones de tierras ocurren con posterioridad. A dicho año, y en relación a 1954, se aprecia un aumento de las medianas propiedades, a pesar de lo cual persiste una estructura bipolar. En el conjunto de la provincia, mientras las propiedades menores a 5 hectáreas representan casi el 80% de las UPAs ocupando una extensión cercana al 11% de la superficie provincial, las propiedades mayores a 100 hectáreas (el 1,1% de las UPAs) ocupaban el 55% de la misma. Por otro lado, el censo muestra que gran parte de la producción agrícola -principalmente maíz, trigo, cebada- corresponde a las medianas y pequeñas propiedades, mientras en las haciendas de mayor extensión predominan los pastos artificiales.

(7) Ejemplifican este proceso haciendas como Zuleta y La Magdalena, en el sector de Angochagua, como también algunas del Cantón Cotacachi, por ejemplo El Hospital.

(8) Ejemplos de este proceso de parcelación se encuentran en el área del actual Cantón Urcuquí (datos de campo) y en el sector de Natabuela (Tobar, 1985).

(9) El mecanismo de expropiación es significativo en el Cantón Otavalo y en el valle del Chota.

En relación al conjunto de la provincia, el Cantón Otavalo muestra una fuerte presencia del minifundio: las propiedades menores a 5 hectáreas representan el 90.3% de las UPAs y ocupan el 23.4% de la superficie cantonal, mientras las UPAs con más de 100 hectáreas (el 0.6% cubren un 48.7% de la misma (Mora y Rivera, 1984:104-105). Concomitantemente se aprecia una mayor importancia de la producción agrícola, destacando el cultivo del maíz (42% de la superficie cultivada) (ibid:116). En varias de las parroquias del Cantón Otavalo, como por ejemplo en San Rafael, se verifica la total ausencia de grandes propiedades y el predominio absoluto del minifundio (Andrade, et. al., 1982:294).

Una situación contrastante se encuentra en la parroquia de Angochagua (cantón Ibarra) donde se asiste a la modernización y consolidación de las haciendas; para 1974, las propiedades menores a 5 hectáreas, el 86.5% de las UPAs, controlaban apenas el 4.6% de la superficie parroquial, mientras las unidades de más de 500 hectáreas (el 0.8% de las UPAs) poseían el 91.1% de la misma (Farga, 1981:79)

Situaciones diferentes a las anteriores se encuentran, por ejemplo, en la zona de Intag y en la de Pimanpiro. En la primera, zona de colonización, la superficie promedio de las UPAs es superior a las 10 hectáreas (la más alta

de la provincia) (10), subsisten aún grandes extensiones inexploradas, y los cultivos principales son maíz, fréjol, caña de azúcar, plátano, yuca, camote, naranjilla y otras frutas tropicales. En Pimam-piro, y en particular en el área aledaña al poblado, la desintegración de las grandes propiedades dio lugar al surgimiento de un importante estrato de medianos propietarios, los mismos que han experimentado un progresivo enriquecimiento a través de cultivo de productos no tradicionales como el tomate, el anís y algunos frutales; en esta zona sólo un 18.8% de la superficie se encuentra controlada por unidades con más de 100 hectáreas (Alop, et. al., 1981:98-114).

El proceso de transformaciones agrarias desembocó en una situación estructural cualitativamente diferente a la anterior, caracterizada por tendencias tales como:

- a) La liquidación de las formas precarias de tenencia y uso de la tierra, y con ella la liberación de la fuerza de trabajo que se mantenía adscrita a las haciendas. Concretamente esto se operó a través de la llamada "liquidación de huasipungos".
- b) La transformación de las principales haciendas tradicionales en empresas capitalistas altamente tecnificadas especializadas en la producción lechera y ganadera. Como

(10) En el Cantón Otavalo la superficie promedio no excede 1 hectárea y es apenas algo mayor en el Cantón Cotacachi.

hemos visto, en la provincia de Imbabura dicha transformación se circunscribe a ciertas áreas localizadas estratégicamente (Angochagua, ciertos sectores de los cantones Cotacachi y Otavalo) y comparte importancia con la parcelación de grandes unidades en medianas propiedades dedicadas principalmente a la producción cerealera. Sin embargo, en ambos casos se aprecia la incorporación de técnicas de cultivo extensivas y de grandes variables de mecanización.

- c) Una considerable ampliación del estrato de los pequeños propietarios agrícolas o campesinos "libres". Esta característica es notable en el caso imbabureño, donde además de la liquidación de huasipungos se presenta la parcelación (y venta) y la expropiación (y adjudicación) de haciendas tradicionales. Determinadas zonas de la provincia, como gran parte del Cantón Otavalo, el valle del Chota, el sector de Chaltura-Natabuela, el área aledaña a Atuntaqui, la parroquia de La Esperanza, y otras, devienen en sectores claramente minifundiaros.
- d) Las características ya señaladas implican el cambio sustancial de las relaciones tradicionales entre campesinos y haciendas. Eliminadas las condiciones que permitían a las haciendas la obtención de una renta en trabajo, las relaciones de producción van a adoptar un carácter capitalista. Puesto que para un impor-

tante sector del campesinado libre las condiciones para la reproducción autónoma son limitadas, las estrategias reproductivas incorporarán el recurso a la asalarización de parte de la fuerza de trabajo. Las haciendas modernas y las medianas propiedades representan, entonces, una alternativa para el logro de ingresos monetarios.

- e) Finalmente, la dinámica demográfica de las unidades domésticas y las normas vigentes relativas a la herencia, tienden a generar una atomización considerable de la pequeña propiedad agrícola. En Imbabura este proceso se aprecia con claridad en el sector central de la provincia. En otras áreas, por el contrario, se asiste a la consolidación de un campesinado libre, como ocurre, por ejemplo, en las áreas de Carpuela y Ambuquí (valle del Chota), en ciertos sectores de Pimampiro, en la zona de Ca-huasquí. Sin embargo, en todos los casos hay una importancia creciente de los ingresos monetarios obtenidos en el mercado de bienes y/o de trabajo.

Las consideraciones previas sugieren la imposibilidad de esbozar una única figura social campesina dentro del contexto socioeconómico provincial. Más bien, nos encontramos frente a un sujeto popular rural heterogéneo y complejo, es decir, a un ámbito rural caracterizado por una notable variedad de actores sociales populares. Si a las condiciones estructurales se agre-



Sambos sobre tapial



Comercio de artesanía textil



San Roque, comercialización de cabuya

ga la variable étnica, el sujeto popular rural muestra aún una mayor diversidad. Junto a campesinos libres, básicamente agricultores propietarios de sus condiciones objetivas de producción pero dependientes del mercado -entre los que se cuentan indígenas, mestizos y negros-, se detecta la presencia de campesinos-artesanos -indígenas y mestizos- para muchos de los cuales la producción artesanal ha llegado a representar lo fundamental de su reproducción. Así mismo, encontramos unidades domésticas fuertemente pauperizadas que dentro de sus estrategias contemplan la asalarización -en haciendas locales o, a través de la migración temporal, en las ciudades-, la producción artesanal en pequeña escala destinada al mercado y/o al ejercicio de determinadas actividades comerciales, recursos que frecuentemente desplazan a la producción parcelaria, base tradicional de la reproducción, a un lugar secundario, caso en el que igualmente se involucran familias de diversa condición étnica.

Por otro lado, es necesario destacar el hecho de que al interior de las economías campesinas se presentan relaciones de producción étnicamente diferenciadas. En el caso del grupo indígena, la economía parcelaria aún muestra un importante componente comunitario; aunque en las épocas normales del ciclo agrícola la fuerza de trabajo aplicada a la parcela es netamente familiar, en épocas de siembra y cosecha se recurre a formas de colaboración recíprocas (como el

"prestamano") que tienen su fundamento en las tradicionales relaciones de producción de la comunidad indígena y en los mecanismos del parentesco. Mientras el campesino indígena recurre a dichos mecanismos comunitarios cada vez que los requerimientos de mano de obra exceden la disponibilidad del núcleo familiar, el campesino mestizo debe recurrir eventualmente a la contratación de peones entre las familias locales más pobres; hasta la actualidad el reclutamiento de mano de obra indígena para el trabajo de parcelas de propiedad de mestizos se funda en coacciones extraeconómicas y en el establecimiento de relaciones de parentesco ritual que frecuentemente encubren una relación de explotación. Entre los campesinos negros del valle del Chota, aunque eventualmente se recurre a relaciones de reciprocidad, es más frecuente la contratación de peones y para ciertos cultivos como los del fréjol, tomate y pepinillo, se utiliza el sistema de partidarios. Dado el fuerte atractivo que significa la migración temporal a las ciudades, donde en general es factible conseguir ingresos superiores, los parceleros mestizos y negros suelen enfrentar serias dificultades para reclutar mano de obra ocasional.

Se debe señalar también que junto a la propiedad privada minfundista existen formas asociativas de acceso a los recursos, entre las que destacan un número indeterminado de comunidades indígenas que, además de su conformación parcelaria, aprovechan comunal-

mente zonas de páramo, y las cooperativas agropecuarias que surgen del proceso de Reforma Agraria.

Finalmente, cabe mencionar el bajo desarrollo tecnológico que se presenta al interior de las economías domésticas. Meier (1985:131) señala que en Otavalo la agricultura campesina casi no ha cambiado en los últimos años y que los campesinos siguen cultivando a mano y con técnicas preincaicas, tierras de baja calidad, sin utilizar fertilizantes u otros insumos modernos. Andrade y otros autores (1982:295) señalan que tanto en las parcelas de mestizos como en las de indígenas del área de San Rafael, el desarrollo de los instrumentos es muy limitado, la preparación de la tierra se realiza casi exclusivamente con el azadón y no se utiliza otro abono que no sea el animal. En relación al instrumental de trabajo de las economías campesinas, Obando (1986:103) entrega la siguiente lista: azadón, palas, rastra, palancón, orqueta, tipina (para cosechar el maíz) y hoz; en los casos que se cuenta con arado se agregan: yugo, yugo caras (cabestros para amarrar el yugo), cabeza, reja, charina, vichai-guatana (cabestros para amarrar la cabeza, la reja y la charina), acial, puya (para estimular a los animales). En la gran mayoría de los casos la mecanización de la producción es mínima o nula, aunque los campesinos más acomodados han empezado a arrendar sembradoras y trilladoras lo cual se justifica con una extensión más o menos considerable del terreno.

Si la tecnología muestra un bajo nivel de desarrollo, en cambio las técnicas para la conservación de la fertilidad del suelo son altamente sofisticadas; ellas se basan en la aplicación de la propia tecnología "manual", en el conocimiento exacto de un calendario agrícola propio combinado con las fases lunares, en el uso dosificado de abonos naturales (caso de la talanquera) y, fundamentalmente, en prácticas ancestrales de rotación y asociación de cultivos.

5.3 La actividad textil: de los obrajes a los talleres artesanales

Con anterioridad a su dominio por el Estado Inca, los grupos étnicos que habitaban el territorio de la actual provincia de Imbabura practicaron ciertas formas domésticas de producción textil. Utilizando como materia prima el algodón, dicha producción desarrollada en el seno de las unidades familiares, tuvo un carácter utilitario y su destino fue fundamentalmente, el autoconsumo.

Con la conquista incaica, la actividad textil experimenta un decisivo desarrollo fundado en las exigencias tributarias del Estado. La importancia del tejido en la organización incaica aparece bien ilustrada en el trabajo de Murra (1975:145-170); este autor señala que "en la cultura andina de la mita textil casi igualaba al trabajo agrícola,

creando así un segundo vínculo económico: toda unidad doméstica entregaba tiempo y energía tejiendo para el Estado, en forma regular, anual y repetida" (ibid:146), y agrega que en la ideología Inca "el Estado necesitaba de gran cantidad de tejidos y en todos los hogares se cumplía con la obligación de tejer" (ibid:155). Fuentealba (1980:2-4), retomando los planteamientos de Murra, destaca el hecho de que para la organización estatal incaica el tejido "no sólo asume la forma de un excedente material necesario para la reproducción social del Estado, sino que bajo su forma de valores de uso estuvo llamado a jugar muy diversas funciones en el plano militar, ritual o ceremonial y político", actuando como un elemento de reproducción ideológica de las relaciones de dominación sobre las cuales se asentaba dicho Estado.

Aunque gran parte de la tributación textil exigida por la administración estatal consistía de tejidos finos ("cumbi") hechos de materia prima animal (lana de llamas y otros auquénidos) con los que se confeccionaba la vestimenta de uso preferencial de la nobleza, las condiciones ecológicas de los llamados Andes de páramo impulsaron al Estado, en el caso de la etnias asentadas en la región norte del actual territorio ecuatoriano, a demandar un tejido en tributos de uso común ("ahuasca"), fabricados de algodón y, en menor medida, de lana de llama. Salomon (1980) sostiene que la producción del cumbi y la presencia de

llamas en el área quiteña pareciera estar en relación al período de dominación incaica y sólo en ciertas áreas particulares.

Como se señaló, la unidad doméstica constituía el ámbito privilegiado de esta producción textil, presentándose a su interior un cierto grado de división sexual del trabajo: las mujeres se encargaban del hilado mientras eran los hombres quienes preferentemente realizaban el tejido. Se puede sostener que más allá de la producción doméstica no existieron especialistas en actividades manufactureras; sin embargo, Cieza de León describe la presencia de algunas "allpas" -reunión de mujeres dedicadas al hilado y tejido de prendas finas, conformando una unidad residencial-, entre las cuales se contaría una en el sitio de Caranqui (citado en Fuentealba, 1980:7). De cualquier manera, esta forma de producción habría constituido una práctica más bien marginal.

Con la conquista española, el territorio correspondiente al actual Ecuador se va a constituir en uno, sino en el principal, de los centros abas-tecedores de productos manufacturados. Esta producción manufacturera cobró forma material en los llamados obrajes, unidades en las cuales se concentró una numerosa masa indígena en la elaboración de pólvora, alpargatas, cueros, cuerdas y, especialmente, textiles (ibid:23-24). La institución del tributo encomendil y la obligación del trabajo mitayo representaron los mecanismos fundamentales a través de los cuales los

obrajes conseguían reclutar mano de obra. Por otro lado, y paralelamente a la producción obrajera, emerge un importante sector de artesanos libres, vinculados a los centros urbanos, como resultado de la sistemática usurpación de tierras de las que son objeto las comunidades indígenas o bien de la fuga de ciertos individuos que intentan eludir las condiciones de explotación a que están sujetos como miembros de las parcialidades (ibid:XV). De esta manera, el período colonial verá desarrollarse dos formas de producción en lo relativo a la manufactura textil: la "obrajera", en la que se presentan diferencias en lo relativo a la gestión y al reclutamiento de la fuerza de trabajo, y en la producción simple mercantil, a cargo de un número creciente de artesanos libres, sector que tiende a consolidarse hacia fines del período con la abolición de algunas instituciones coloniales (la encomienda, el trabajo mitayo) y con la crisis de la producción obrajera.

Los obrajes coloniales pueden ser clasificados, de acuerdo a su gestión a los mecanismos de reclutamiento de la mano de obra, en cuatro tipos:

- a) Obrajes de comunidad
- b) Obrajes particulares con asignación de indios
- c) Obrajes particulares sin asignación de indios y licencia para contratar indios "voluntarios"
- d) Obrajes particulares ilegales (ibid:24)

En los obrajes de comunidad son los caciques y principales quienes or-

ganizan internamente a la fuerza de trabajo; para ello hacen uso de los mecanismos tradicionales de la comunidad que aseguraban el concurso de la mano de obra para la producción de una renta cacical y más tarde también estatal. Con su concurrencia al trabajo obrajero, los indígenas conseguían los recursos necesarios para pagar el tributo colonial -a los encomenderos o a la Corona- a la vez que ratificaban su adscripción a estructuras comunitarias que garantizaban el usufructo de una parcela y de tierras comunales en las que obtenían la reproducción de la unidad doméstica. De esta manera, y a pesar de que la gestión del obraje mantenía una relativa autonomía en relación a la administración colonial, el trabajo devengado en él tenía el carácter de plustrabajo y beneficiaba fundamentalmente a los colonizadores.

En los obrajes particulares con asignación de indios -propiedad privada de sujetos españoles, erigidos con la autorización de la Corona y vinculados muchas veces a las concesiones de tierra (haciendas)-, la gestión recaía sobre el propietario y la fuerza de trabajo era esencialmente mitaya y proveniente de diversas comunidades indígenas. Por su trabajo el mitayo recibía un jornal destinado en gran parte al pago de tributos; el grueso de su reproducción se sustentaba en la producción agrícola de autosubsistencia obtenida en cuanto miembro de una comunidad y de una unidad doméstica al interior de ésta. El plustrabajo devengado en el obraje iba en benefi-

cio del propietario del mismo y del recaudador de tributos. Fuentealba señala que en la medida en que estos obrajes se sitúan en los límites de las haciendas:

"el nexo de reproducción de los productores directos con sus comunidades se irá modificando paulatinamente por la tendencia de ir 'fijando' esta fuerza de trabajo a las haciendas, a través del usufructo de una parcela en tierras hacendarias... y del endeudamiento mediante adelantos en dinero o en especies (ibid:27 y ss)."

Manteniendo muchas de las características anteriores, los obrajes particulares sin asignación de indios se diferenciaban precisamente en que no contaban con fuerza de trabajo mitaya: podían en cambio contratar "indios voluntarios" de acuerdo a jornales establecidos legalmente. Algunos indígenas concurrían a este tipo de obraje con el objetivo de reunir dinero para el pago de tributos, manteniendo su vinculación con sus comunidades y, por tanto, sus actividades agropecuarias; frecuentemente estos obrajes recurrieron también a la contratación de indios "fugados" de sus comunidades y a mano de obra negra, en ambos casos, la condición de voluntaria es bastante dudosa, ya que indios fugados y negros debieron ser objeto de una fácil sujeción al obraje, especialmente si éste se encontraba vinculado a la hacienda (ibid:30 y ss). Aunque no existe información acerca de los obrajes ilegales -propiedad de particulares y sin autorización

del poder colonial- es presumible que éstos funcionaran de manera similar al tipo anterior y que frecuentemente estuvieran vinculados al sistema hacendario.

En cualquiera de los casos anteriores, los obrajeros eran contratados o asignados para el cumplimiento de determinadas tareas, las que debían efectuar haciendo uso de técnicas esencialmente manuales y de una tecnología relativamente más desarrollada en relación a los niveles tecnológicos del período precolombino. La principal innovación introducida por los españoles fue el uso del telar de pedal, pero asimismo cabe destacar la notoria división social del trabajo que se da al interior de los obrajes; el proceso de producción obrajera se compone de diversas operaciones a cargo de trabajadores diferenciados. En este sentido, Fuentealba observa que el obraje se parece más a la forma "manufactura" como suma de tareas parciales que al gran taller artesanal en el que muchos oficiales ejecutan el mismo trabajo; sin embargo, agrega este autor, esto no es preciso desde la perspectiva de la relaciones sociales de producción y del carácter que asume la reproducción de la fuerza de trabajo, la misma que tiende a sustentarse en la producción de las unidades domésticas y que lleva, por sobre la naturaleza salarial de la relación obrajera, al predominio de relaciones de sujeción (ibid:40).

En la actual provincia de Imbabura existieron varios obrajes, la

mayoría de ellos asentados en el sector de Otavalo; el obraje más temprano fue el de Sarance, al que muy pronto siguió la fundación del de Peguche, ambos de tipo particular. Más tarde se establecerán otras unidades importantes como las de Perugache, Pinsaquí, San Pedro. La producción textil obrajera enfrenta una aguda crisis hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, pero en el Corre-gimiento de Otavalo, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones del actual Ecuador, durante gran parte del siglo XVIII se asiste a una fuerte reactivación estimulada por la apertura de los mercados del norte. Jaramillo (1972) destaca que a mediados de dicho siglo "las transacciones comerciales tomaron algún desarrollo, especialmente la venta de tejidos que mercaderes otavaleños llevaba... a Popayán, Santa Fe, Cartagena de Indias...". A pesar de que hacia fines del siglo XVIII el refloramiento de la producción obrajera tiende nuevamente

a decaer, en la región de Otavalo algunos obrajes mantuvieron su actividad hasta comienzos del siglo XX, entre ellos los de Pinsaquí y Perugache. En 1918 en el primero de ellos había alrededor de 300 trabajadores, provenientes de las comunidades cercanas y de la propia hacienda, de los cuales 227 se ocupaban de la preparación de la lana, 51 del tejido de paños y el resto en actividades anexas (carpinteros, etc.) (Males, 1985:35). Por otro lado, la producción del obraje de Pinsaquí, también en 1918, alcanzaba a 44.464 varas de bayetas al año, producto en el que dicho obraje se había especializado. La demanda provenía principalmente de Colombia, pero también se cubrían las necesidades del Ejército ecuatoriano; a 1918, el obraje de Pinsaquí trabajaba exclusivamente de acuerdo a pedidos (ibid:35-36). El obraje de Perugache mostraba por entonces una mayor diversificación en su producción, pues combinaba la elabo-



*Marañón, Ibarra.
Transporte y ventas*

ración de tejidos de lana (jergas y bayetas) con la de tejidos de algodón (lienzos, liencillos) y de cabuya (empleados para la confección de costales).

Algunos aspectos de las condiciones de trabajo de los obrajeros de Pínsaquí se describen en el citado trabajo de Males (ibid:39); el autor señala que de 400 conciertos sujetos a la hacienda aproximadamente la mitad debía concurrir a laborar en el obraje, mientras los restantes lo hacían en la agricultura y ganadería; en general los obrajeros ganaban "unos centavos más" que los jornaleros agrícolas, pero en cambio usufructuaban de parcelas más pequeñas, por lo cual "no les daba para vivir y constantemente presionaban al patrón para pasarse a trabajar en la agricultura". Al parecer la reproducción de las familias campesino-obrajeras era más dificultosa, puesto que además de disponer de parcelas menos extensas el trabajo obrajero era más intensivo y permanente.

No obstante la permanencia de algunos obrajes, la producción obrajera en la región de Otavalo decayó notoriamente durante el siglo XIX lo que hizo posible "la liberación de un importante sector indígena que por su práctica y ocupación en los obrajes textiles pudo asimilar dicha tecnología y técnicas en beneficio propio (Fuentealba, 1980:58). De esta manera, la crisis de los obrajes significó la

ampliación del sector de productores artesanales independientes. Durante el siglo XIX la producción textil artesanal aparece íntimamente ligada a la producción agrícola parcelaria; de hecho, es emprendida por unidades familiares campesinas que actúan como productoras simples de mercancías, es decir se trataría de una forma de producción en la cual:

"los productores directos son propietarios de las condiciones objetivas de producción, y por tanto de los resultados de su trabajo, aunque enajenados en el mercado como mercancías, sólo y en tanto ejes de su reproducción social y económica (ibid: XIII)."

Aunque la mayoría de estas unidades domésticas forman parte de comunidades libres, es presumible que la combinación agricultura parcelaria-ganadería-artesanía textil mercantil se desarrollara también al interior de las familias huasipun-gueras (al interior de las haciendas) en cuanto éstas pudieran disponer de suficiente fuerza de trabajo familiar más allá de sus obligaciones con las haciendas.

La ampliación del mercado nacional que se opera a partir de la revolución alfarista, en virtud de una mayor integración territorial (11) permite que durante las primeras décadas del siglo XX se asista a la consolidación de la producción artesanal textil

11) Para los productores imbabureños será de trascendental importancia la construcción del ferrocarril Guayaquil-Ibarra.

*Sembríos de cabuya,
Intag*



imbabureña, la que paulatina-mente irá abarcando circuitos mercantiles de mayor alcance y entrando en la dinámica capitalista. Promediando el presente siglo los productores artesanales se ven en la necesidad de enfrentar la rápida expansión de la producción de la gran industria manufacturera, la cual es especialmente significativa en la rama textil; para ello, los pequeños productores "instrumentalizan ciertas estrategias que les permiten algún grado de adaptación o sostenimiento frente a dicha competencia" (ibid:XXI). Tales estrategias se sintetizan en:

- a) La transformación de la unidad artesanal en taller capitalista y de éste en pequeña industria; Fuentealba (citando un trabajo de H. García, 1934-35) señala que este proceso se inicia ya en la década del '30.
- b) La especialización productiva en ramas o subramas no copadas por el gran capital industrial.

- c) En relación al punto anterior, se observa la tendencia a orientar la producción hacia ciertos mercados que reconocen pautas específicas de consumo; en este aspecto, destaca la elaboración de productos artesanales destinados a la producción indígena (ponchos, chalinas, fajas, etc.) y la introducción de nuevos productos de consumo preferencial turístico (tapices, cortinas, etc.)
- d) Una continua adaptación de la producción a las nuevas exigencias del mercado; junto a la introducción de nuevos productos, se aprecia una constante preocupación por innovar en materia de diseños, técnicas productivas, sistemas de comercialización (Meier, 1985:128); un ejemplo de esto lo constituye el tejido de suéteres con agujetas.

En 1974, un 37.2% de la población económicamente activa del Cantón Otavalo se definía como



Trapiche, Intag

"artesanos y operarios" (ibid:132), porcentaje que es mayor al de "agricultores, ganaderos y ocupaciones afines" (12) en el mismo cantón, así como también al porcentaje de "artesanos y operarios" en el conjunto de la provincia (22.7%) y en el total nacional (13.5%). De los otavaleños que obtienen la mayor parte de sus ingresos de la actividad manufacturera, un 65,5% trabaja por "cuenta propia". Estos datos revelan el claro predominio de la producción manufacturera en el Cantón Otavalo, destacándose al mismo tiempo la presencia mayoritaria de los productores independientes (producción simple mercantil). La gran mayoría de estos artesanos corresponden a la rama textil; según una encuesta realizada por

el Instituto Otavaleño de Antropología (1974-75) en 30 comunidades indígenas pertenecientes a las parroquias de Ilumán, M. Egas, Quichinche, Otavalo, E. Espejo, San Pablo, San Rafael y González Suárez, un 92.7% de los talleres artesanales encuestados se dedicaban a la elaboración de productos textiles y afines (13).

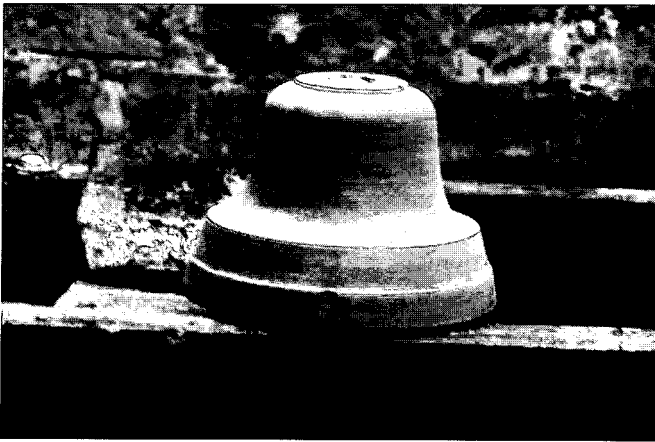
Paradójicamente, la importancia de la manufactura textil se conjuga, en el caso otavaleño, con una situación económica relativamente desventajosa. Meier (1985:133) observa que siendo el Cantón Otavalo más "industrializado" que la mayoría de los cantones del Ecuador, y teniendo una estructura económica similar a la de los

(12) Mora y Rivera (1984:106) estiman, de acuerdo a los datos censales de 1974, que un 44% de la PEA del Cantón Otavalo corresponde a «artesanos y operarios» y un 37% a "agricultores, ganaderos y afines".

(13) Se incluyen en este porcentaje, además de la manufactura de lana, algodón y orlón, el tejido de cabuya, la elaboración de esteras y la producción de alpagatas.



Taller de pailería



Pailería, molde de campana



Cabuya: Tizadora

países más industrializados (en términos de porcentaje de la PEA ocupada en la manufactura), su estructura social, medida en términos de grado de proletarianización, es similar a la de las sociedades campesinas más retrasadas. Mora y Rivera (1984:106-107) destacan por su parte, que en 1974 el ingreso per cápita en el cantón era inferior al 50% del promedio nacional, y citan un estudio que ubica al Cantón Otavalo en el lugar 88 sobre 94 cantones de toda la sierra y costa, de acuerdo a un índice multidimensional de bienestar.

Dos características de la producción manufacturera textil del Cantón Otavalo contribuyen a explicar esta aparente paradoja. En primer lugar, el sector manufacturero local muestra una notoria heterogeneidad a su interior. Como señala Meier (1985:144)

"los artesanos de la región de Otavalo no representan de ningún modo una masa homogénea de productores... al contrario, hay un sinnúmero de diferencias tanto de una rama a otra como de un taller a otro. Estas diferencias se refieren no sólo al tipo de productos, herramientas, materias primas y sistemas de comercialización, sino también al proceso productivo, forma de organización social, concepto y volumen de ingresos, capacidad de acumulación, situación socioeconómica (ibid).

En segundo lugar, al interior de este grupo heterogéneo de productores, es mayoritaria la presencia de los pe-

queños productores artesanales: unidades domésticas con utilización exclusiva de mano de obra familiar, bajos niveles tecnológicos, dedicación alternativa a la agricultura de autosubsistencia y/o al trabajo asalariado temporal y, por lo general, subordinadas a agentes externos que controlan los canales de comercialización.

Los procesos de diferenciación de la artesanía otavaleña se presentan con mayor claridad con relación a determinados productos, y en cuanto ha existido tradicionalmente cierta especialización productiva, tienden a expresarse territorialmente. La aparición de talleres pequeño-industriales, con ciertos niveles de capitalización y contratación de trabajadores asalariados, se verifica sobre todo entre los artesanos de Peguche, Agato y Quinchuquí, quienes desde años atrás estuvieron ligados a la producción de ponchos, chalinan y cobijas a la vez que participaron junto a otras comunidades vecinas (Ilumán, San Roque, Aqualongo) de la introducción de productos nuevos como tapices y cortinas, rubros en que los que se presentan los mayores niveles de capitalización. Aunque parte de los talleres industriales se han localizado en la ciudad (Otavalo) sus propietarios continúan manteniendo estrechos vínculos con sus comunidades de origen, siendo más o menos frecuente que en ellas, y entre las familias más desposeídas, recluten sus trabajadores. Andrade y otros autores (1982:302) señalan al respecto que "en los talleres artesanales de Otavalo la contratación

de operarios está ligada muchas veces a vinculaciones de parentesco o vecindad"; Mora y Rivera (1984:107-109) sostienen, por el contrario, que estos productores "mantienen muy débiles contactos con la comunidad" y "trabajan principalmente con peones asalariados provenientes de otras comunidades", apreciaciones que no compartimos.

Los talleres pequeño-industriales han incorporado, en muchos casos telares eléctricos y otros elementos tecnológicos modernos, cambiando sustancialmente las prácticas artesanales tradicionales. Mora y Rivera (ibid:108) señalan que muchas veces utilizan tecnologías capital intensivas. Meier, refiriéndose a los talleres que producen ponchos livianos y sacos de orlón o hilo de lana industrial, expresa que contratan trabajadores, "tienen tres, cuatro o más telares de pedal, así como embobinadores, urdidoras y máquinas de coser: (Meier, 1985:141); agrega que es precisamente en este rubro donde se encuentran los mayores grados de empresarialización de las unidades productivas (ibid); asimismo, talleres que tienen "hasta seis telares, urdidoras y máquinas de coser, y ocupan a cuatro o más trabajadores asalariados" se encuentran en el rubro de tapices y cortinas (ibid:142).

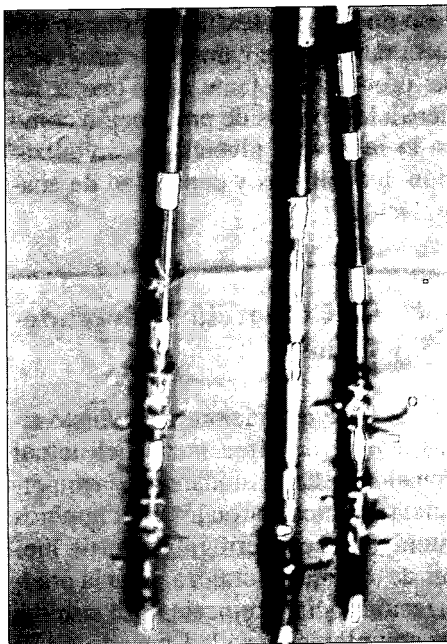
En la mayoría de unidades pequeño-industriales la contratación de operarios se rigen por un principio de cumplimiento de tareas; según esto las jornadas de trabajo no tienen una dura-

ción definida y los trabajadores reciben una cierta remuneración por pieza tejida. Esta modalidad se cumple eficazmente en aquellos talleres que producen uno o dos artículos, pero se vuelve compleja cuando la producción se diversifica. Debido a ello, entre otros factores, las unidades mayormente capitalizadas y tecnificadas, asentadas por lo general en la ciudad de Otavalo, vienen optando por el establecimiento de relaciones estrictamente salariales. Cabe destacar aquí que las unidades productivas más industrializadas producen actualmente casi de manera exclusiva artículos de orlón y que la diversificación que vienen emprendiendo se extiende incluso a la elaboración de ropa deportiva.

Contrastando con los talleres pequeño-industriales dedicados a la producción de ropero en general, sacos de orlón, ponchos livianos y, por otro lado, tapices, cortinas y cobijas, la elaboración de otros artículos como fajas, ponchos de dos caras, bayetas, lienzos, así como la confección de bolsos y también las actividades de hilandería y tejido de suéteres de lana (con agujetas) se desarrolla en el seno de unidades domésticas de producción. Como señalan Mora y Rivera (1984:109) este tipo de artesanos utilizan preferentemente mano de obra familiar y ocasionalmente aprendices, sufren una crónica ausencia de capital y trabajan sobre todo a pedido, lo que con frecuencia los hace objeto de una fuerte dependencia. Los productores de alpargatas y de esteras, así como los

tejedores de cabuya, presentan en general las mismas características anteriores. Aún al interior de esta categoría de productores se aprecian notables diferencias de ingresos debidas a la mayor o menor aceptación que alcanzan los artículos en el mercado. Meier (1985) observa que los tejedores de fajas son, entre todos los artesanos textiles, los más pobres, mientras que los tejedores de suéteres de Carabuela han experimentado, en los últimos años, un claro mejoramiento de su situación económica.

Finalmente hay que señalar que la producción artesanal imbabureña no se agota en la manufactura textil, la que, por otro lado, y con características más industriales que las que hemos precisado para la zona de Otavalo, es también significativa en la ciudad de Atuntaqui. La manufactura del cuero en Cotacachi y el tallado de madera en San Antonio de Ibarra son otros rubros de importancia creciente. Como en el



Varas de Alcalde, fiesta religiosa tradicional (prioste)



Lavado de platos en el río Chota

caso de la rama textil, en éstas se detecta también un campo heterogéneo de productores, tanto en lo que se refiere a las formas de producción como en lo relativo a niveles de capitalización, tecnologías y capacidad de acumulación.

5.4 El Comercio: mercados y ferias

Las investigaciones etnohistóricas acerca del área norte del actual Ecuador destacan nítidamente la importancia que alcanzaron los intercambios interétnicos e interregionales, de bienes de diversa naturaleza, para la organización social preincaica. El sistema de complementariedad basado en el control microvertical de diversos pisos ecológicos, favoreció el surgimiento de agentes especializados en el intercambio -los mindalaes-, así como de determinados espacios articuladores de la producción proveniente de los diferentes pisos, los "tiangueces" (14).

Fuentealba señala, basándose en trabajos de Salomon (1980), que

"el intercambio se dio fundamentalmente sobre la base de una diferenciación y especialización de la producción agrícola, aunque en alguna medida se puede inferir la presencia de ciertos artículos manufacturados (Fuentealba, 1980:18-21).

En la medida en que el Estado inca asume una función redistributiva, la época de dominio incaico va a significar, en este aspecto, un relativo decaimiento de las actividades de intercambio tanto a nivel cacical como doméstico. Más tarde, la conquista española, a través de la reorganización de los espacios y de las economías regionales, así como por la presencia de colonizadores dedicados a la función comercial, va a transformar sustancialmente los patrones de intercambio. Aunque ambos modelos de dominación operan una cierta "oficialización" del intercambio, es presumible que las unidades domésticas mantuvieran el control sobre el trueque de determinados productos, en particular sobre aquellos directamente vinculados a la subsistencia (productos agrícolas y bienes manufacturados de carácter utilitario).

El debilitamiento de las estructuras coloniales significó, entre otras cosas, que la Corona y sus agentes colonizadores fueran perdiendo el control monopolístico sobre el comercio. Es así como a partir del siglo XVIII se asiste a un resurgimiento de la actividad comercial independiente, fenómeno que en la región imbabureña tendrá su más clara expresión en la comercialización de artículos textiles y en la emergencia de la "arriería" como un rubro económico de trascendencia para ciertos sectores de la población.

(14) Ya en el capítulo relativo a la historia regional hemos abordado la importancia de estos mecanismos de intercambio.

Al respecto, Jaramillo (1972) al referirse al mayor desarrollo que experimenta la actividad mercantil hacia mediados del siglo XVIII, señala que ello se traduce especialmente en la venta de tejidos que "mercaderes otavaleños llevaban, con mil riesgos, y formando tropillas armadas, a Popayán, Santa Fe, Cartagena de Indias...". Agrega este autor que el rendimiento de esta operación "se duplicaba por la traída de mercancías de procedencia europea y piedras preciosas de la Capitanía de Venezuela y de la misma Nueva Granada" (ibid). Males destaca por su parte que hacía fines del siglo XIX en el Cantón Otavalo "el medio de trasladar de un lugar a otro los productos agrícolas así como aquellos destinados al comercio, era la arriería" (Males, 1985:25-26), agrega que el transporte de productos se extendía a una amplia región y representaba una fuente importante de riqueza, y ubica las mayores concentraciones de arrieros en algunas de las comunidades de

la parroquia San Pablo (La Banda, Araque), en Quinchuquí y en Ilumán. Fuentealba observa que durante el siglo XIX

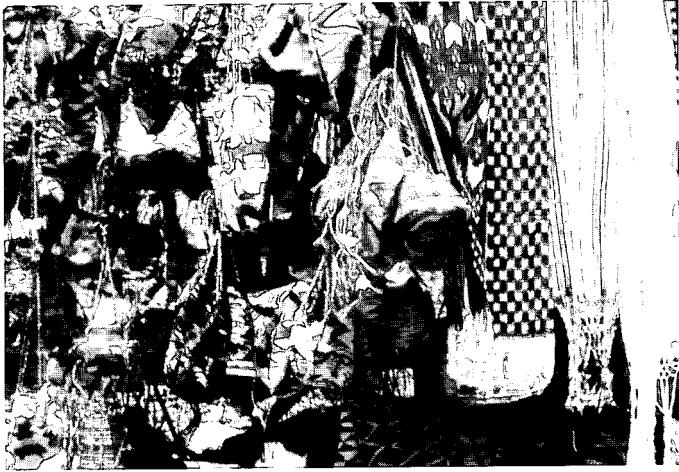
"La producción simple mercantil no sólo estuvo llamada a jugar un papel de importancia para los productores sino también en beneficio de otros sectores sociales, como es el caso de la arriería o mulatería, pero fundamentalmente de los comerciantes, quienes se encargaron de abrirles a dichos productos un mayor margen de circulación a nivel nacional... (Fuentealba, 1980: XVIII)."

Algunas de las modalidades de actividad comercial vigentes a comienzos del presente siglo quedan resumidas en el siguiente testimonio, recogido por Males de un productor artesanal de Quinchuquí:

"En ese tiempo mi abuelo sabía trabajar tejiendo cobijas entonces yo



Niñas otavaleñas



Shigras y macanas, feria de Otavalo

hilaba en esos tornos. Cada ocho días sabíamos tejer de 12 a 15 cobijas... siempre teníamos 12 o 15 cobijas para el día sábado, comenzando a trabajar desde lunes; entonces sábados íbamos con mi abuelo a vender a Otavalo. De repente salíamos a vender a Ibarra, cargados las cobijas en la espalda llegábamos a una feria que había en la plaza de La Merced y también en la plaza "vieja" (San Agustín), por ahí sabíamos ir a vender. Sabíamos estar dos o tres horas en la feria y de ahí como ya no compraban, entonces salíamos a vender por las calles, avisando a las gentes... otras veces, los tejidos como chalinas, bufandas, llevábamos a vender a Quito, cargando en el burrito cada 10 o cada 15 días, siquiera unas 120 piezas cargábamos... en burro hacíamos dos días a Quito; otros no iban a vender a Ibarra, sólo a Quito iban con los tejidos..." (Males, 1985:47).

El anterior relato, además de dar cuenta acerca de las formas de comercialización asumidas por los propios productores y de las modalidades de transportación de los productos en estos casos, sugiere la trascendencia que por entonces ya tenían las ferias. Sin embargo, para completar el cuadro de la época habría que agregar, por una parte, el rol de comerciantes particulares (capital comercial) quienes, traficando mercancías interregionalmente, debieron utilizar a mayor escala los servicios de arriería, a la vez que mantenían en situación de subordinación a muchos productores directos. Por otro lado, hay que considerar también el papel de los pequeños comerciantes mestizos pueblerinos que, ubicados en un lugar estratégico de la cadena de comercialización van a concentrar en sus manos una porción considerable de la producción excedentaria de las

unidades familiares campesino-artesanales. Cada una de estas esferas de la actividad mercantil experimenta, desde entonces, un desarrollo particular.

El fenómeno ferial, sin ser específico de la provincia de Imbabura, reviste allí especial significado; ciertas ferias como las de Otavalo, Ibarra y Pimampiro, irradian su influencia más allá de los límites provinciales y la primera de ellas atrae, en la actualidad, un considerable flujo turístico. Si se admiten los planteamientos de Salomon (1980) habría que aceptar que los sitios de Otavalo y Pimampiro constituyen tiangueces de primer orden ya en la época prehispánica, en la medida en que ambos se ubican en la confluencia de diversos pisos ecológicos y en que constituyeron asentamientos importantes apenas iniciado el período colonial; es posible que también Cayambe, Caranqui, Cahuasquí y Salinas hayan tenido relevancia como

centros de mercadeo. Respecto a este último sitio, Larrea señala que

"la industria de la explotación de la sal... fue en época remota la que hizo florecer a este pueblito con su trajín comercial y de intercambio de artículos de primera necesidad y el negocio se extendió aún hacia el sur de Colombia (Larrea, 1961:100).

La feria de Ibarra, en cambio, alcanzaría importancia en épocas más recientes. A pesar de la antigüedad del fenómeno ferial, se dispone de muy poca información sobre su desarrollo para épocas anteriores al período republicano. Al parecer hasta entonces, las ferias (o los tiangueces) constituyeron espacios privativos de las unidades domésticas en los que éstas intercambiaban unos productos por otros sin que existiera ningún tipo de injerencia de organismos del aparato político administrativo. Este carácter informal de las



Pailería, insumos para moldes

ferias será objeto de regulaciones oficiales a partir de la consolidación del Estado republicano, lo que sin embargo no impedirá que la actividad ferial conserve, aún hasta la actualidad una serie de rasgos no estrictamente mercantiles tales como el trueque o "cambeo" de productos y el manejo personalizado de los precios o de las relaciones de equivalencia.

Para el caso de la feria semanal de Otavalo se tiene información fidedigna recién para 1873; en dicho año el Municipio local decreta el traslado del día de feria de los domingos a los sábados; esto indica que la feria tiene un carácter oficial ya antes de esa fecha y que ya se realizaba semanalmente (portocarrero, 1976:7-8). Asimismo, las autoridades locales definían la ubicación espacial de la feria semanal. Durante el siglo XIX ésta se efectuaba en lo que hoy es el parque Bolívar pero en los primeros años del presente si-

glo fue trasladada al actual mercado 24 de Mayo y posteriormente, alrededor de 1940, a la Plaza Centenario, más conocida en la actualidad como la "plaza de los ponchos", extendiéndose paulatinamente por las calles aledañas.

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

Alfarería, pondos y maceteros



La importancia que ha ido alcanzando el mercado de artesanía ha significado, al mismo tiempo, una mayor capacidad de control de la actividad comercial por parte de los productores directos en desmedro de los comerciantes pueblerinos y, en menor medida, del capital comercial extralocal. Si hasta hace algunos años podía plantearse que

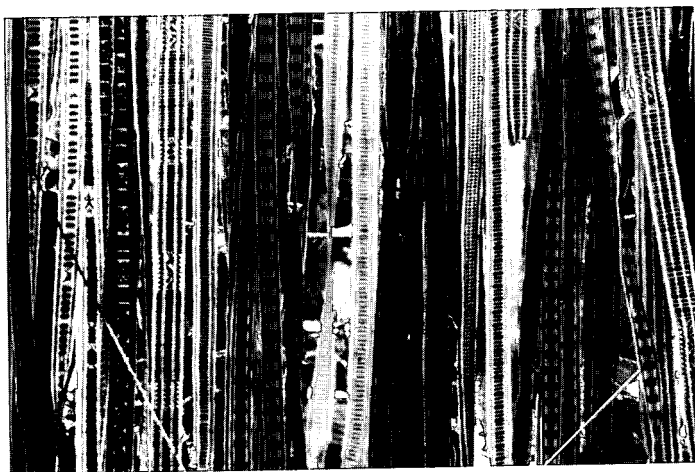
"en la feria se acentúan el desequilibrio y desigualdad económica entre los indígenas y mestizos, debido al bajo nivel de los precios de la producción agrícola y artesanal del nativo y al alto costo de los artículos traídos de otras regiones (Villa-vecencio, 1973:102)

hoy la situación de muchos productores indígenas es menos desventajosa.

Por otro lado, el carácter artesanal que ha ido adquiriendo la feria sabatina de Otavalo, íntimamente vinculado

a la apertura de un mercado turístico, ha tendido a expandir su radio de influencia. Junto a las artesanías locales y provinciales, confluyen tejidos salasacas, macanas cuencanas, shigras de Salcedo, sombreros de paja toquilla y de fieltro, productos artesanales de procedencia extranjera (peruanos, colombianos, panameños), orfebrería producida por los mismos turistas ("hippies" nacionales y extranjeros), antigüedades. La orientación de la actividad ferial es cada vez más turística; esto es fácilmente apreciable en la distribución espacial de los artículos de venta: los productos destinados preferentemente a la población local tienden a ser desplazados hacia los sectores periféricos mientras que el espacio central de la plaza es monopolizado por tapices, cortinas, shigras, macanas, etc.

El manejo de los precios por productores y comerciantes refleja también



*Shigras y macanas,
feria de Otavalo*

la influencia del turismo, pero a la vez muestra la persistencia de ciertos patrones tradicionales. En general, no se pide la misma cantidad a alguien del lugar, a un mestizo, a un blanco de la capital o un gringo; así lo precios varían según el cliente y según el conocimiento que éste tenga de la práctica del "regateo", plenamente institucionalizada en el ámbito ferial. La afluencia de turistas extranjeros hace que no sean raras las transacciones en dólares o en pesos colombianos o al menos que los vendedores manejen con habilidad las paridades del mercado cambiario. Junto a esto, subsisten prácticas de intercambio más o menos desmonetizadas: trueques entre productores y determinación de los precios de acuerdo a la importancia de las relaciones de parentesco y de las redes comunitarias.

Los cambios que viene experimentando la feria semanal de Otavalo y fundamentalmente la importancia que reviste en la actualidad la relación artesanías-mercado turístico, no deben traducirse mecánicamente como un proceso de "folclorización!" de la economía local. El éxito de la feria parece estar favoreciendo, al menos temporalmente y como uno entre varios factores, un reforzamiento de las identidades locales y una autovaloración del esfuerzo productivo, aunque ello ocurra con la intermediación de fuertes procesos de diferenciación interna. En la feria sabatina se expresa una dinámica económica, social, política y cultural altamente compleja que, como hemos

señalado, se encuentra en una situación transicional.

Además de la feria semanal, la actividad comercial otavaleña se desarrolla a diario en el mercado 24 de Mayo. Este mercado, fundamentalmente de productos de subsistencia (víveres, ropa, utensilios) y de insu-mos, tiene una cobertura local y en él la relación artesanías-mercado turístico es prácticamente inexistente; a pesar de lo cual es precisamente el día sábado, y como resultado del dinamismo que imprime la feria artesanal, su momento de mayor actividad. Al considerar el "papel de polarización que juega Otavalo, dentro del contexto regional, centralizando la oferta y demanda de artículos producidos y/o requeridos por las comunidades aledañas" (Lamas, 1985:81) y la caracterización de la ciudad como "ciudad mercado por excelencia»" (Villavicencio, 1973:102), es necesario destacar la presencia del mercado 24 de Mayo como también la de la feria de ganado que se realiza semanalmente en el sector del barrio San Juan (también el día sábado). En esta última se aprecia una importante participación del grupo indígena y de sectores mestizos locales y, concomitantemente, la vigencia de prácticas culturales relativas al intercambio (trueque, regateo, extensas discusiones en torno a la calidad del producto).

Contrariamente a lo que viene ocurriendo con la feria sabatina de Otavalo, la feria dominical de Pimampiro "muestra más claramente la economía

de subsistencia" (Porto-carrero, 1976:5); en ella se comercian muy pocas artesanías y el predominio de la actividad mercantil recae en los productos agropecuarios e industriales. La mayor presencia de los productos agropecuarios permite apreciar, con mayor claridad que en el caso otavaleño, la importancia del centro poblado como lugar de confluencia de la producción de diversos pisos ecológicos: desde los páramos que están por encima de Mariano Acosta y San Francisco de Sigsipamba, pasando por la parte cálido-templada, hasta el valle cálido y casi desértico del Chota (ibid:22). A más de ello, se presenta la particularidad de que en cada uno de estos pisos se asientan diversos grupos étnicos.

En efecto, sobre los 2.400 msnm, donde se producen fundamentalmente tubérculos, gramíneas y cereales y se crían ovejas, se asienta la población indígena; entre los 2.000 y 2.400 msnm, donde se encuentra el centro poblado y se producen hortalizas (remolacha, nabo, arveja, rábano, tomate, lechuga, col), anís y fresas y existen algunas haciendas ganaderas (ganado vacuno), se asienta principalmente la población mestiza; finalmente, bajo los 2.000 msnm (y hasta los 1.700 msnm), con producción de caña de azúcar, tomates y frutos tropicales (banano, ovos, papayas, aguacates) y crianza de chivos, predomina la población negra. De esta manera, la feria de Pimampiro, ubicada en la plaza 24 de Mayo, no sólo opera como un centro de confluencia

de la producción de diferentes pisos ecológicos sino que además constituye un punto de encuentro y de intercambio interétnico; indígenas, mestizos y negros acuden a la feria con "el propósito específico de conseguir los productos que no producen por limitaciones ecológicas" (ibid:27-28), así como también productos manufacturados industriales).

Es necesario insistir en que, hasta la actualidad, la producción que confluye en la feria de Pimampiro consiste fundamentalmente de bienes de subsistencia. En general, la producción zonal de carácter más comercial como los tomates del sector del Carpuela (valle del Chota) y del área aledaña a Pimampiro, y otras hortalizas, el anís y las fresas de esta última, utilizan otros canales de circulación. Quizás en ello se funda la persistencia del trueque como modalidad bastante generalizada de intercambio, particularidad que destaca a la feria de Pimampiro. El informe del IEAG, relativo a los negros del valle del Chota, señala que una buena parte de los productos que éstos obtenían para la época

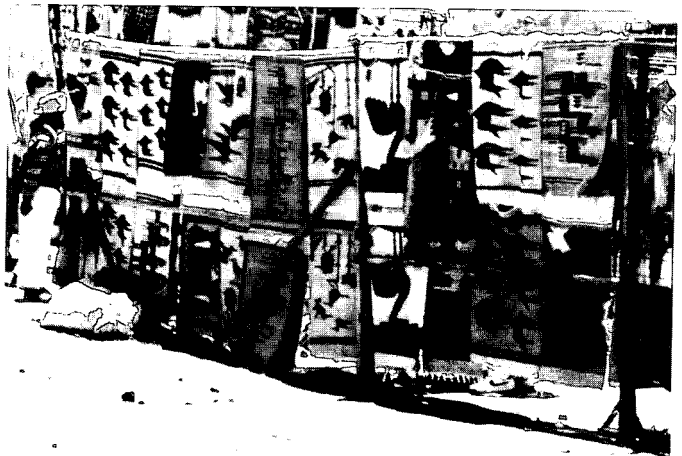
"son negociados directamente por su dueños, prefiriendo el sistema de trueque, negocio que lo llevan a cabo preferentemente en el mercado de Pimampiro, pues hay la costumbre de intercambiar los productos con patatas, cebollas, mantecas, etc., que les ofrece la gente indígena (IEAG, 1953:66).

Dentro de esta práctica general y permanente destaca la existencia de un "día de los cambios" que se verifica con ocasión de la conmemoración de Difuntos (2 de Noviembre); en esa fecha, la concurrencia a la feria es masiva y el trueque de productos adquiere un carácter festivo lo que, en alguna medida, refuerza su vigencia.

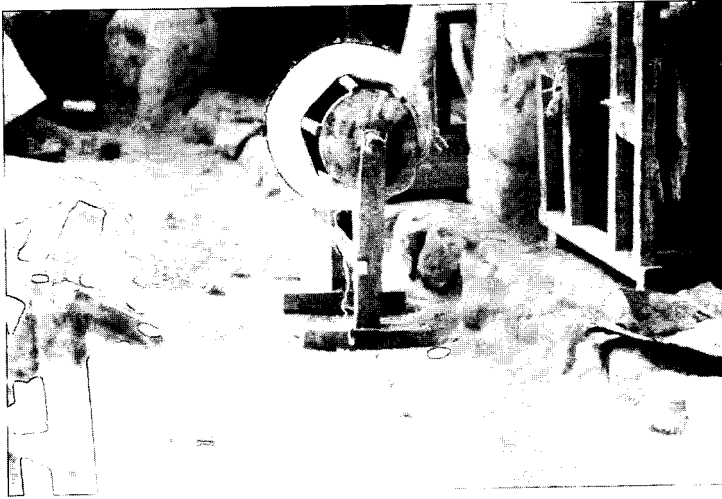
El "cambeo" o trueque no es, sin embargo, exclusivo de la actividad ferial, por el contrario, constituye una modalidad de intercambio relativamente frecuente a nivel de la cotidianidad doméstica y, por otro lado, una práctica presente en el caso de comerciantes que recorren los sectores rurales de la provincia. Al examinar el destino de la producción de los huasipungos de un sector de Angochagua, Farga señala que en el caso del maíz "especialmente privilegiado como producto comercial entre los productos del sector, y cotizado favorablemente en las modalidades del trueque" (Farga,

1981:99), una proporción de la cosecha se retenía para intercambiar por ollas y tiestos de barro, canastas y estereras, utensilios y aperos de madera, y en ocasiones vestuario. La extensión del trueque aparece ilustrada por Obando (1986:74) quien indica que los moradores de Pucará Bajo de Velásquez acuden con sus artículos a lugares como La Rinconada, Cayambe, Atahualpa, Puéllaro, Tabacundo -pueblos de la provincia de Pichincha- donde se realiza el trueque con cereales y lana cruda. La presencia de estos mercaderes - propios de Pucará, Camuendo, La Compañía, etc.- que van trocando productos a través de comunidades y pueblos y que reciben el nombre de "fichuleros" (ibid:74), se destaca también en el siguiente testimonio, en el que además se detallan los productos más típicamente cambiados:

"El cambeo se da un animalito, una gallina, un borrego chiquito, un puerquito, según, según, que den,



Artesanía textil, feria de Otavalo



Embobinadora de cabuya

como valgan las cosas que ellos venden... Ellos dicen compre así cualquier cosa, venden telas, fajas, ellos ponen precio y las mujeres tratan... También para preparación de la comida, el grano, poroto, maíz, de repente no vamos al pueblo y toca comprar aquí, traen col, cebolla. Según como valgan las cosas, uno también da a la medida de lo que vale, pero siempre un poquito más para ellos. Como ellos vienen dando la vuelta, cada cual anda por ganar algo, aquí en el campo ha de valer un poquito más (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985).

Comerciantes de la zona de Intag practican también el trueque, ofreciendo panela y trago: "trayendo dulce, por lanita sabemos cambiar" (ibid).

El trueque y otras modalidades "informales" de intercambio, presen-

tes en las ferias de Otavalo y Pimampiro, no se encuentran en cambio en la Feria Amazonas de la ciudad de Ibarra donde predominan claramente las transacciones de tipo monetario. La feria de Ibarra, cuya influencia se extiende principalmente hacia el norte, hasta el sur de Colombia, y hacia la zona noroccidental de la provincia y la vecina provincia de Esmeraldas a través del ferrocarril Ibarra-San Lorenzo, no muestra, en general, el tipo de relación personalizada frecuente en las otras ferias que hemos examinado. Quizás el aspecto más relevante desde el punto de vista de la cultura popular sea el rol que juegan las carretas tiradas por caballos -los "marañones"- en la transportación desde y hacia la feria dentro del radio de la ciudad.

El crecimiento de la actividad ferial, estrechamente vinculado al

mejoramiento de las vías de comunicación y de los medios de transporte, ha traído consigo la decadencia del importante papel que hasta años recientes representaron los comerciantes mestizos pueblerinos; como se conoce, éstos se apropiaban de la producción excedentaria de las unidades parcelarias indígenas empleando para ello diversos mecanismos, entre los que cabe destacar la compra de los productos a precios fijados unilateralmente y la compra de las sementeras antes de la cosecha (Farga, 1981:127). Al mismo tiempo, actuaban como vendedores ofertando a la población indígena productos complementarios para la subsistencia, con lo que frecuentemente conseguían colocarse en posición de acreedores, tal que les era permitido presionar la entrega de productos agrícolas y/o de fuerza de trabajo. Prácticamente cada poblado de la región constituía el asentamiento de un grupo de comerciantes mestizos que subordi-

naba a las comunidades indígenas aldeñas. La situación que describen Andrade y otros autores para el caso de San Rafael es representativa de lo que señalamos:

"La cabecera parroquial (San Rafael), en la cual viven exclusivamente mestizos, es el centro comercial... de 77 casas existentes en el pueblo, 37 están dedicadas al menos parcialmente, a una actividad comercial (el 48% de las viviendas); el 70.3% de los negocios corresponden a venta de alimentos y licores (chicherías), el 10.8% a vestidos, el 16.2% a productos de la zona (esteras, leña), el 2.7% a servicios (Andrade, et. al., 1982:304-305).

La situación ha variado considerablemente en los últimos años, como resultado del mayor acceso de los productores indígenas a otros canales de comercialización. Muchos de los comerciantes mestizos pueblerinos han

*Artesanía textil:
tapices, feria de
Otavalo*



visto reducirse a un mínimo sus negocios y en cada pueblo existe un número considerable de tiendas que parecen sobrevivir sólo por inercia. Sólo las chicherías mantienen un nivel de actividad significativo y muchos comerciantes pueblerinos vienen dedicándose preferentemente a este rubro, el único que aún permite obtener una ganancia considerable, más aún si se combina con los empeños o las siembras "al partir" a que todavía suelen ser obligados los indígenas.

Merece especial atención la actividad comercial independiente de los indígenas otavaleños, muchos de ellos al mismo tiempo productores artesanales. El éxito alcanzado por algunos de estos comerciantes ha llevado a la elaboración de una imagen estereotipada del indio otavaleño que resalta sus habilidades mercantiles y sus capacidades de movilidad y de acceso a mercados externos; la situación real dista muchos de dicha imagen. Por una parte, el comercio aparece restringido a una parte de la población, existiendo un conjunto de actividades tan o más importantes que aquella. Por otro lado, el supuesto éxito corresponde a un sector minoritario de los comerciantes otavaleños; la gran mayoría de ellos obtiene reducidos márgenes de ganancia a través de la venta de tejidos en pequeña escala en diversas ciudades del país; son relativamente pocos los que han logrado acumular cierto capital que les ha permitido instalar almacenes o realizar viajes al exterior (a Estados Unidos, a Europa, a países sudameri-

canos, a Japón) llevando artículos artesanales que alcanzan altos precios en esos mercados. Los indígenas de San Rafael que viajan a Colombia y Venezuela a vender esteras presentan también bajos niveles de ganancia. Así, la caracterización de los otava-leños como "pueblo de mercaderes" o "hábilles comerciantes" está sobredimensionada y se funda en el asombro etnocéntrico frente al éxito comercial de unos pocos individuos.

Finalmente hay que señalar que determinados puntos de la provincia como Cotacachi y San Antonio de Ibarra, muestran un considerable desarrollo comercial basado en la producción artesanal local; sin embargo, en ambos casos se trata de almacenes formalmente establecidos, muchos de los cuales mueven capitales significativos. ■

6. Organización Social

Es quizás a nivel de la organización social que se expresan las diferencias más notables entre los distintos grupos populares de Imbabura, diferencias entre grupos urbanos y rurales, entre blancos, mestizos, negros e indígenas. La forma de inserción y de participación del individuo en su grupo familiar y en su comunidad está determinada por un conjunto de prácticas y concepciones que hacen referencia a realidades más amplias. Es así como varían los modos de crianza y socialización, de división social del trabajo, de la organización para la producción, de los "ideales" en torno a los cuales se desarrolla un grupo familiar o un grupo comunitario; mientras que para quienes viven en las ciudades y pueden acceder por varios canales a la realidad y la cultura nacionales, el individualismo en las relaciones sociales va tomando preeminencia, para quienes están más apartados de estos centros primados de influencia y/o han podido preservar valores y patrones de com-

portamiento distintos, las acciones están mediatizadas por la importancia que otorgan a los grupos a que pertenecen; entre un extremo y otro podemos encontrar varias formas "combinadas" de organización.

En el presente capítulo se tratarán algunos aspectos relacionados con esta problemática general, la organización social y el parentesco, la organización social para la producción y, a partir de ello, se enfocará la atención en el ciclo vital, la forma en que los individuos realizan cada fase de su vida de acuerdo al grupo cultural del que son partícipes.

La organización social no es un fin en sí misma ni un hecho que pueda analizarse aisladamente, los hombres se organizan para lograr fines que, en última instancia, coadyuvan al sostenimiento y a la reproducción de su sistema social.

6.1. Individuo y comunidad

Partamos por el reconocimiento de una organización general, formal, basada en pautas político-administrativas que pretenden regir el ordenamiento social, así, hablaremos de una provincia, cantones, parroquias y centros urbanos que sirven de referencia común. Sin embargo, en su cotidianidad, el individuo participa de realidades menos abstractas que condicionan, en mayor o menor grado, su "deber ser", su "deber hacer".

Es obvia y generalizada la importancia de la familia, pero ya aquí podemos hacer una primera diferencia: el grupo padre-madre-hijos como objeto de interés y pertenencia últimos, y la familia como un gran grupo de parientes con los cuales se mantienen relaciones recíprocas, compromisos establecidos, formas de cooperación y ayuda. La primera -la familia nuclear- es propia de la sociedad capitalista, se refiere al ego y a su realidad inmedita, al presente; la otra -ampliada, si se quiere- se refiere a una pertenencia común al pasado y a una necesidad de no enfrentar solos el problema de la supervivencia, se rige por un conjunto de derechos y obligaciones que sobrepasan con amplitud los límites de la unidad doméstica y consiguen crear vínculos permanentes entre los miembros de una comunidad.

En Imbabura, la organización comunitaria a partir de lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de

cultura, es una realidad ineludible al tratar de entender los grupos indígenas y también, pero en menor medida, los grupos afros. En efecto, el indígena no tiene una noción del ser aislado, de la realización individual; es en tanto miembro se desarrolla como parte de una entidad a la que representa y en la que se define; las familias nucleares existen como instancias determinadas de grupos familiares amplios y éstos, a su vez, se explican en la comunidad.

Vista así, la comunidad es un espacio de organización social, económica, política, cultural, ideológica, que afirma y da sustento a las realidades individuales. Entre el campesinado indígena de la provincia, esta organización puede ser formal o informal, es decir que puede estar legalmente reconocida y aceptada o puede funcionar de hecho, con lo que varían también las formas de autoridad y mando. En algunas comunidades se encuentran todavía alcaldes, "varayuc", hombres mayores y de común aceptación y reconocimiento; en otras, aparecen líderes o caciques aglutinantes de poder (Cfr. Vaca, 1985); en fin, en la mayoría hay un cabildo elegido en asamblea general -presidente, tesorero, secretario, vocales- que representa a la comunidad y toma decisiones -democráticas las más de las veces.

Entre estos diversos tipos de organización esbozadas -formal e informal, de hecho y de derecho, tradicional y moderno-, se pueden encontrar formas interesantes como las de

Natabuela, donde hay un Gobernador, alcaldes y regidores, de este modo:

Los alcaldes son nombrados por el teniente político, tienen como funciones: celebrar matrimonios con ritos nativos, solucionar problemas internos, ser jueces en división de herencias, dar ejemplo, guardar el orden, etc. Los regidores obedecen a los alcaldes pero son honoríficos, no tienen una función especial (Obando, 1986:136). También en La Esperanza hay una cierta superposición entre lo nativo y lo oficial, la parroquia está dividida en tres barrios y ocho comunidades; los barrios son: Chuchu-pungo o San Francisco, el barrio central o San Pedro y el Barrio Alto o Cacholoma, llamado ahora Santa Marianita; las comunidades que conforman la parroquia son: El Abra, San Clemente, La Florida, Paniquindra, Chirihuasi, Rumipamba, Cadena y San Juan (ibid:183). Los barrios son una forma intermedia de organización pues en muchos casos se conforman a partir de realidades preexistentes, no arbitrariamente.

Cabe añadir, en este contexto, el papel de los clubes, fundamental en el desenvolvimiento de la vida de los pueblos, así el Club Cotacachi, el Club 24

de Mayo en Otavalo; pensamos que por su conformación, sus fines y objetivos, deben ser considerados una forma de organización popular que por mucho tiempo se ha hecho presente en los eventos importantes, en las fiestas y demás actividades. Sin embargo, lo que en los pueblos puede ser una realidad interesante, puede no ser adecuado en el campo donde, como hemos visto, hay otros niveles de organización, así es que, pese a existir, los clubes 4F organizados por el MAG en las comunidades, no han sido un verdadero éxito.

6.2 La división sexual del trabajo

La forma en que hombres y mujeres afrontan las tareas cotidianas varía según el grupo popular de que se trate. Entre los indígenas, podríamos hacer una diferenciación entre el "ideal" de la división sexual del trabajo y lo que se da en la realidad. Este ideal puede observarse claramente en una parte del ritual del matrimonio (1), cuando los novios son cargados con los instrumentos que representan el trabajo que enfrentarán en su vida posterior; así es que la mujer carga un envuelto (como un niño), un pondo (para acarrear agua),

Gobernador		
(viven en el barrio de Catabamba)		
Alcalde (Barrio El Coco) regidores	Alcalde (Los Ovalos) regidores	Alcalde (La Tola) regidores



Cabuya: urdidoras

unas matas amarradas a modo de escoba (para barrer), alimentos (para cocinar), una planta de maíz (para ayudar en la siembra), un huso y lana (para hilar); el novio lleva el arado (para trabajar la tierra), un cabestro y una puya (para arrear los animales), otras herramientas y leña. De tal modo, mientras el hombre asume el trabajo agrícola y las tareas directamente productivas, de la mujer se espera que se responsabilice por el trabajo del hogar y el cuidado y la socialización de los niños, y participe como apoyo en ciertas fases del trabajo agrícola (como la siembra del maíz y de la papa). En la realidad, hechos como la migración han trastrocado esta división original y las mujeres han debido asumir nuevas tareas, inclusive, en algunos casos, arar, lo cual para las mayores es considerado un pecado, quizás porque sólo el hombre debe roturar el elemento femenino, mítico y nutriente que es la pachamama.

"Para sembrar papa, el terreno preparan los hombres, la siembra solamente mujeres; los aporques y deshierbes hombres y mujeres combinado; para la cosecha también hombres, mujeres, ya familia completa. El maíz igualito... arar los hombres mismo hacen... la cosecha de trigo hombres, mujeres... Para pastar sólo mujeres van... los animales de casa, gallinas, cuyes, las mujeres mismo cuidan... Para trasquilar un borrego hace cualquiera; las mujeres hacen, lavan la lana, también cardan y hacen guango y ponen a hilar en sigse, hacen ovillito para tejer en telar" (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985).

En las actividades artesanales predomina la misma lógica del trabajo "duro" para los hombres: son ellos quienes "deben" trabajar en el telar, cortar la totora, teñir, etc.

(1) Observación en la comunidad de El Topo, San Pablo del Lago

La población negra del valle del Chota presenta especificidades en cuanto a la división sexual del trabajo. Los hombres trabajan de peones, siembran, aran y cosechan; hay compras que sólo realizan los hombres: barras, zapatos, machetes, medias, palos, ropa interior, rejas, alimentos, hachas, sombreros, licores, camisas, mesas, sillas. En general, el hombre "ayuda a sostener" el hogar, siendo la mujer quien debe tener más preocupaciones ya que es el "fuerte del hogar", es decir que la mujer trabaja para sí y para sus hijos. Son actividades exclusivas de la mujer: cambiar unos alimentos por otros, hacer pequeños negocios, arreglar la casa, sembrar, cocinar, abonar los terrenos, lavar las ropas. Son compras exclusivas de la mujer la ropa de los niños, sacos, camisas, polleras, alpargatas, pañolones; cuidan y dan de comer a los animales; sirven también de peones en la limpieza y deshojolle de la caña, en el "empapelado" del dulce, en traer agua del río. Son trabajos de los niños: traer leña, cavar yuca y camote, sacar plátanos para el almuerzo y merienda, ayudar a deshierbar, a cosechar, a traer los chivos desde el lugar que están pastando hasta la casa, etc. (IEAG, 1953:83-85). Es admirable cómo acarrear el agua las mujeres; con la chalina hacen una especie de nudo sobre la cabeza, al que llaman "nido", y sobre él colocan la vasija de barro o el "poro" lleno de agua; en la mano derecha llevan otro de estos recipientes. Caminan rápido y a veces corriendo, sin que se les derrame ni una sola gota de agua de estas vasijas (ibid:26).

Entre los mestizos lo deseable es que el hombre trabaje en actividad productiva y/o remunerada y la mujer críe los niños y conozca las varias tareas del hogar: cocinar, bordar, limpiar, etc.

6.2.1 La relación hombre - mujer

Históricamente, las relaciones entre los sexos han sido relaciones de poder donde uno de los términos -el femenino- ha terminado en desventaja. En nuestra sociedad se ha implantado y consolidado la ideología y la práctica del machismo y éste se ha traducido no sólo en la esfera doméstica sino a nivel de la política, el Derecho, etc. El machismo supone un trato discriminatorio hacia la mujer que, sin embargo, parece desarrollarse con fuerza sólo a partir de la conquista española que trajo una visión deformada de la mujer como un ser inferior y necesariamente dependiente.

El estatus y los roles de la mujer en la sociedad prehispánica merecen ser destacados: varios cronistas hablan del valor y el arrojo de una "Reina Quilago" durante la conquista incaica (Larraín, 1980; Espinosa, 1983); la sucesión de un cacicazgo podía darse por línea femenina (Cfr. Vaca, 1986:121); las mujeres podían también ser las titulares de importantes bienes y traspasar estos bienes y/o su(s) apellido(s) por propia decisión; la historia de este período no habla pues de la mujer como ente pasivo y dominado, nos habla más

bien de un agente de producción, de resistencia, de defensa, de reconstrucción social cuando la conquista incaica.

Los españoles impusieron una ley para hombres, la mujer quedaba restringida al hogar y era representada, si no por su padre, por su esposo o por su hermano; no podía cumplir el papel de jefe de familia sino en el caso de ser viuda o madre soltera.

"Se le reconocía a la esposa una situación de inferioridad ligada de cualquier modo a su condición de mujer incapaz e ignorante. La prueba de su considerada ignorancia supuesta se encuentra ante todo en el hecho que muchas más mujeres que hombres no sabían leer ni escribir. Pero por su misma naturaleza ella así se contempla cuando se dice: "no habiendo tenido persona que la dirigiese ni menos capacidad para gobernarse por haber sido mujer..." (Lebret, 1981:78).

Bajo esta óptica la relación hombre-mujer es totalmente asimétrica, ello se ejemplifica también en lo importante que es para un hombre tener un heredero varón. Los tiempos pasaron, las leyes cambiaron pero mucho de esta ideología se mantuvo y los grupos populares también la adaptaron.

En la concepción indígena la relación hombre-mujer es una relación de oposición y complementariedad similar al hanan/urin, cunuc/chiri, ñaupak'ipa (véase la introducción), es decir una relación presente en todo ámbito

natural; la primacía del elemento masculino no es del todo evidente, la mujer es reconocida por su importancia en la producción y reproducción sociales; tal situación se mantiene, pese a las influencias de la cultura dominante, porque por la situación socioeconómica imperante, la mujer asume cada vez más tareas y obligaciones, por ejemplo en el trabajo de las haciendas, a pesar de que legalmente eran los hombres quienes aparecían como principales o titulares del trabajo, las mujeres jugaban un papel importantísimo en la yanapa, en las relaciones al partir, en los huasipungos y en todas las demás formas de trabajo; en la forma huasipungo, debiendo los hombres dedicar la mayor parte de sus esfuerzos al trabajo en la hacienda, eran sus mujeres las que con más empeño tenían que cuidar la producción parcelaria que permitía la subsistencia de la familia.

En la actualidad, la migración de los hombres ha propiciado que las mujeres campesinas asuman una jefatura de hecho en el hogar; por ejemplo en La Compañía, una comunidad muy escasa de recursos, donde la pauperización y la minifundización son extremas, de lunes a viernes permanecen en la casa las mujeres y los niños, haciéndose cargo de todas las labores, agrícolas, comerciales, artesanales y tomando las decisiones pertinentes.

También en El Chota las mujeres han adquirido nuevos papeles y obligaciones dándoles más capacidad

de decisión frente a los hombres. Quizás son las mujeres mestizas las que más relegadas continúan.

6.3 Organización social para la producción

El primer nivel de organización lo encontramos en la unidad doméstica, el conjunto de miembros de una familia -nuclear o ampliada- que comparten un techo y unos bienes e ingresos determinados con que satisfacer sus necesidades. Este grupo mínimo se reparte las diferentes actividades desarrollando, si las condiciones de subsistencia lo determinan, nuevas estrategias y combinaciones; es así que, como veíamos, a partir de una división original del trabajo para las tareas domésticas y agropecuarias se han ido desarrollando nuevas formas. Empezando con el sector popular indígena, es notoria la migración temporal más acentuada entre los hombres que entre las mujeres; con ello las mujeres asumen la carga del trabajo agropecuario; los niños realizan, al igual que los ancianos, tareas de apoyo como el pastoreo de los animales integrándose desde muy temprana edad a las responsabilidades por la supervivencia familiar. Situaciones bastante similares viven los campesinos negros y mestizos de pocos recursos. Los sectores populares urbanos, al no estar vinculados a la tierra, presentan una situación distinta pero muchas veces tan difícil como aquella.

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

La reciprocidad toma tres formas principales: el maqui-maqui (randi-randi), o entrega de un bien o servicio equivalente al recibido en un corto plazo; el maquita-mañai(na) o prestamos, que supone una obligación cultural marcada por la costumbre para entregar un servicio con el que se espera contar de parte de los demás cuando sea uno el que necesite, y, por último, las mingas, entendidas como trabajos voluntarios y colectivos para alcanzar el bien común.

Dado que para el campesino la actividad agrícola en su parcela es fundamental, debemos referirnos a las varias labores que aquella requiere:

La forma de "pagar" la cooperación recibida para la cosecha es bivalente: parte de la cosecha, por un lado, y el compromiso de cooperar en el momento que lo demande el "acreedor".

Esta reciprocidad, obligatoria pero a la vez voluntaria, permite al campesino reforzar lazos comunales y, al mismo tiempo, abastecerse de fuerza de trabajo eventualmente necesaria. El mismo principio funciona en la construcción de una casa: cada quien aporta con material (pingos, tejas, etc.) y

- Preparación del suelo	:	hombre (s)
- Siembra	:	mujer (es)
- Aporques y deshierbes	:	grupo doméstico
- Cosecha	:	cooperación comunal o a nivel de gran familia ("ayudas")

con trabajo y espera, asimismo, que al tratarse de él o de un miembro de su familia, será igual la retribución; el dueño de la casa, durante el o los días de trabajo, deberá entregar comida y chicha o trago a los participantes; igual cosa sucede al momento de ser inaugurada la casa. El prestamano favorece la posibilidad de realizar obras y actividades importantes en la comunidad sin necesidad de contratar mano de obra asalariada y con la ventaja de que «entre conocidos se pasa mejor». Bajo esta lógica podemos comprender lo que Farga expone para el caso de La Esperanza y Angochagua:

"Las comunidades de la zona mantienen estrechas relaciones que, especialmente basadas en formas de intercambio y reciprocidad, están reforzadas en lo sociocultural por vínculos de parentesco, muchas veces ritual. Ellas se articulan a través de formas como el prestamano, el trueque de productos complementarios a la economía campesina, la aparecería y la medianería. Estas últimas usualmente suponen un "micro-control" de pisos ecológicos, de donde las familias reciben y entregan recursos y productos excedentes fuera del mecanismo del mercado. La expresión más clara de este fenómeno es

la relación establecida entre un número significativo de núcleos campesinos de ambas parroquias con comuneros del sector de Mariano Acosta (ubicados al otro lado de la cordillera oriental) quienes son descendientes de familias de La Esperanza y Angochagua que al terciar el siglo migraron y colonizaron dicho sector (Farga, 1981:82).

La minga es también un importante mecanismo de trabajo comunitario a mayor escala; en la actualidad se aprovecha de ella para realizar obras de agua potable, saneamiento, regadío, etc. Las directivas de las comunidades indígenas convocan a la minga, en ella debe participar al menos el jefe o un miembro de la familia, a cambio recibe comida y bebida y, obviamente, los beneficios del trabajo comunal emprendido.

Estas formas de trabajo se han extendido a otros ámbitos y a sectores populares y no populares. La minga fue durante mucho tiempo un medio de explotación del trabajo basada en una relación asimétrica entre el patrón de hacienda y sus empleados o los comuneros, o entre las autoridades pueblerinas y los indígenas de las comunidades cercanas; ya en 1844 varios indígenas de San Pablo exponían:

"Todos los indígenas hemos trabajado diariamente en el edificio de la cárcel desde sus simientos hasta dejar concluydas las paredes sinque senos gratifique un cale, ni para comer, por orden del Teniente Jose Unda. Luego el Teniente Mariano Baes recopilo toda la Madera por su orden es desir tijeras, bigas, mantaqueros, costaneras, suros, soleras, y mas nesarios para la cubierta de dicha carcel y todo hemos puesto sinque senos gratifique cosa alguna; todo hemos puesto para el edificio, y se halla ya cubierta la carcel, acosta de todos nosotros sinque los comicionados nos hubiesen dado un maravedi para nuestra subistencia... para construir las tejas, hemos concurrido todos como peones y contribuyendo entre todos a su formación..." (AHIOA, EP/J, la., 1984, f.4).

Sinembargo la minga no ha sido readoptada solamente con fines de explotación, también se popularizó en los pueblos y en las ciudades. Así se nos informaba que Atuntaqui se distinguió por las mingas, la gente se reunía al son de un bombo, de tal modo el pueblo reconstruyó las calles y transformó la ciudad; esta costumbre se sigue manteniendo, después de la cantonización se trató de trasladar el Hospital Regional de IESS pero con el bombo se levantó al pueblo y no se dejó realizar este traslado (Entrevista, 1987).

Entre los indígenas el principio de la redistribución es una forma amplia de la reciprocidad; los miembros que logran mejores condiciones económi-

cas, deben "devolver" a la comunidad parte de ese bienestar, el modo más difundido es a través de la fiesta, mediante los priostazgos; el prioste debe preocuparse de la comida, la bebida, la banda, los entretenimientos y demás, para lo cual gasta fuertes sumas de dinero (Julián Muenala, tejedor de Peguche, relataba que hace unos diez años gastó cerca de medio millón de sucres y que por eso dejó de ser prioste [Entrevista, 1988]); obviamente, no es una sola persona, individualmente, quien carga con toda la responsabilidad, tiene, en primer lugar, el apoyo de su familia y luego, de sus demás parientes, amigos y conocidos a los que solicita algún servicio o bien,



Artesanía textil, teñido de lana

exigiendo o prometiendo, según sea el caso, la devolución. Estas muestras de generosidad por parte del prioste reciben como recompensa algo inconmensurable: prestigio; a propósito veamos lo que afirma Villavicencio:

"El prestigio no lo consiguen los indígenas en forma individual sino a través de la familia. Aún más, no tiene opción a conseguirlo quien no es parte activa de ella, como en el caso de los solteros o de personas que viven solas. Además, el prestigio conseguido no es patrimonio exclusivo del prioste o del jefe de la familia, se extiende a la esposa y a los hijos (Villavicencio, 1973:101).

El parentesco ritual o ficticio también puede convertirse en una manera de redistribución, muchos padrinos son designados por los bienes económicos que poseen en espera de que el o los ahijados sean partícipes de ellos; los huiñachishcas, entenados o hijos adoptivos también juegan este papel. Rosa Lema (entrevista, 1988) había recogido como trescientas personas de su comunidad, a las que educó y enseñó sus conocimientos artesanales.

Las reglas de juego que impone el sistema capitalista mercantil han ido desestructurando en buena medida este último principio de la redistribución; hoy las diferencias socio-económicas entre los indígenas se toman como normales, como producto del éxito personal; la igualdad ya no es una meta cla-

ramente establecida y la acumulación está justificada. Ahora, también la riqueza puede ser una fuente importante de prestigio.

6.4 Organización social y parentesco

La exposición de los puntos anteriores nos ofrece ya ciertas pautas para comprender la importancia de las relaciones de parentesco en la organización social de la provincia de Imbabura. Partamos de una afirmación: los lazos de parentesco son tanto más fuertes e importantes cuanto menos se ha generalizado el sistema de mercado y las relaciones salariales; en efecto, el parentesco cumple roles esenciales en la organización de la comunidad campesino-indígena y pierde relevancia en los ámbitos urbanos no populares. El parentesco crea fuertes redes de intercambio y cooperación a través de las cuales se establecen nexos sociales, económicos, políticos, ideológicos. Entre los indígenas, las principales agregaciones se fundan en el hecho de ser parientes, de tener obligaciones específicas por consanguinidad, afinidad o ritualidad, más allá de un inevitable primer grado.

En los demás grupos populares, el papel del gran grupo parental lo cumplen los vecinos (organización por barrios), los amigos (organización por

clubes, asociaciones, etc.), los coidearios, los que comparten un mismo oficio, etc.

Donde el parentesco es dominante, los lazos familiares y comunales son más estrechos y se presentan principios asociados tales como la endogamia; en un estudio de caso de tres comunidades fuertemente relacionadas a todo nivel (Angla, Topo y Casco, en San Pablo del Lago), se constató que los matrimonios entre miembros de las tres representaban el 91.22% del total, mientras que las uniones exógamas alcanzaban apenas el 8.78%:

"Es decir que además del intercambio de mano de obra, con motivo de la construcción y/o adecuación de la infraestructura básica o la producción comunal, las comunidades locales intercambian personas mediante el sistema matrimonial dando lugar a una comunidad de parentesco (Rosero, et. al., 1986:193).

Las relaciones de parentesco afin establecidas a través del matrimonio pueden ser, además, vías de redistribución de los recursos, de los ingresos, de las capacidades de trabajo y de reproducción. No hay una norma fija de residencia aunque si las condiciones lo permiten, la nueva familia practicará la neolocalidad; de lo contrario, la residencia tenderá al lado de mayores posibilidades económicas, donde sea posible acceder a la tierra (parece que

antiguamente la norma era la patrilocalidad, es decir la residencia donde los padres del esposo, actualmente este hecho ya no es normativo por el cambio en las condiciones de producción). Los lazos afines son casi tan importantes como los consanguíneos, al casarse no se pierde la pertenencia a la propia familia sino que se consigue una nueva, como ejemplo, los hombres llaman a las madres de sus esposas "mama suegra".

Y si la consaguinidad y la afinidad son tan importantes no se puede dejar de lado el parentesco ritual, aquel que se establece consciente y voluntariamente a través de ceremonias tales



Artesanía textil: escarmendao de la lana

como el bautizo y el matrimonio. El "compadrazgo", su trascendencia y necesidad, no es patrimonio de un grupo en especial, es más bien una práctica generalizada que crea compromisos, obligaciones, deberes y derechos, en mayor o menor grado e intensidad; al ser tan extenso, es un importante mecanismo de integración intergrupala e interétnica y permite, en algunos casos, una cierta movilidad social.

6.5 El Ciclo Vital

En cada grupo social, el nacimiento de un nuevo miembro permite la puesta en funcionamiento de una serie de mecanismos de endoculturación y socialización, es decir, de la dotación de creencias, costumbres, valores, etc., con los cuales deberá enfrentar cada nueva etapa de su vida posterior. Entre los estratos populares, el nacimiento y la crianza de un niño son hechos que se toman con mayor naturalidad pero no por ello dejan de ser trascendentales.

Durante el embarazo la mujer no varía mucho su rutina diaria, al momento del parto es asistida por una partera y muchas veces tiene la presencia de su marido; luego de ello el amamantamiento es una norma común, en algunos sectores de la provincia, mientras la mujer se recupera, el hombre asume todas las tareas domésticas: lavar, cocinar, etc. (2); generalmente la lactan-

cia dura hasta los dos años y con frecuencia se desteta un niño al producirse un nuevo embarazo; en este momento se produce una cierta diferenciación por sexo: si es una niña permanecerá más al lado de su madre, si es un niño empezará a salir con el padre y a familiarizarse con sus actividades. Posteriormente, con cierta probabilidad, el niño ingresará a la escuela y se hará de un grupo de contemporáneos con los que enfrentará la etapa de la adolescencia. Tras una fase de reconocimientos, seguramente contraerá matrimonio y formará un nuevo hogar en el que envejecerá y permanecerá hasta su muerte. Una y otra vez el ciclo -nacer, crecer, reproducirse y morir- se repetirá para mantener y reproducir el grupo social. En este ciclo vital cada individuo vive momentos culminantes, puntos de ruptura, pasaje o iniciación casi siempre marcados por ritos específicos propios de cada cultura. A continuación pasaremos a detallar tres de estos momentos: el bautizo, el matrimonio y la muerte.

6.5.1. El Bautizo

En los grupos populares de la provincia, el bautizo está vinculado estrechamente con el nacimiento, ya que se espera que a los ocho o máximo quince días de nacido un niño, reciba las aguas del bautismo; varias son las razones presentadas para ello: que pueda ir al cielo en caso de morir o, como

(2) Por ejemplo en las comunidades de "mochos" de San Pablo del Lago.

se dice en El Chota, para que sean más inteligentes.

El bautizo marca el ingreso del niño a la fe cristiana y es el momento más propicio para consolidar relaciones a través del compadrazgo. No es sólo un hecho religioso, es también un hecho profundamente social. Entre los negros del valle del Chota, los niños son bautizados máximo a los quince días, se cree que si lloran mucho es porque "quieren la fe"; cuando los padres no bautizan pronto a sus hijos son murmurados y dicen las gentes que tienen dentro de casa "un demonio". Los padrinos se eligen antes o después del nacimiento y se prefiere a personas de la misma comunidad pensando en que podrán prestarse servicios mutuamente. Los padrinos no siempre se hacen cargo de un ahijado huérfano, pues éste siempre tiene algún pariente que vele por él, pero le procuran la ropa para el bautizo, le dan ropa y ayuda en especies y pecuniaria; los ahijados están en

la obligación de respetarles y pedirles la bendición cuando saludan (IEAG, 1953:74-77)

En la zona de Zuleta, como en la mayoría de sectores de población indígena, el bautizo se realiza a los ocho días, la madre generalmente no asiste. Con frecuencia los padrinos del matrimonio son nombrados también padrinos del primer hijo; ellos compran la ropa para el bautizo y dos o tres juegos de pañales y mantas. Fuera de esto, también regalan al ahijado un ternero o borrego para que lo críe; por último, en caso de que los padres del niño no puedan darle la educación, los padrinos tienen la obligación de educarlo. Cuando el ahijado puede hablar llama a sus padrinos achictaita y achicmama (Obando, 1986:245).

Los padrinos constituyen un apoyo cierto en la crianza del niño; entre los indígenas, muchas veces se nombra padrinos a blancos o mestizos con



*Mujeres indígenas,
Otavalo*

alguna influencia o posición con el objeto de asegurar al niño una persona a quien pueda recurrir en caso de necesidad. En algunos casos, si los padres son de muy escasos recursos, el niño es enviado a vivir y criarse con el padrino o la madrina. Estas prácticas no difieren mucho al tratarse de grupos populares mestizos, el bautizo revista la misma importancia.

6.5.2 El Matrimonio

En Imbabura, las mujeres de los grupos populares se preparan desde una temprana edad para el matrimonio. En el valle del Chota, cuando la niña llega a los diez o doce años cambia su vestuario y adorna sus cabellos con vinchas, peinetas y flores; de antemano han elegido al compañero de flirteo, en la "bomba", en las fiestas, en el río, no pierden oportunidad de coquetearle; los varones solicitan el cariño de una morena insinuándole por medio de señas o haciéndole "ojitos" y dándoles ciertas miradas para que ellas comprendan el afecto que se les tiene pero, sobre todo, hay la costumbre generalizada de seguir a las mujeres cuando van al río a traer agua, es ese el lugar predilecto para hacer amistades y para los encuentros de las parejas.

Así como el río es el sitio de encuentro de las parejas morenas, para los campesinos indígenas es el páramo donde pastorean los animales, allí se "topan" y se coquetean. En general, cuando un joven se siente atraído por

una muchacha trata de demostrarle su amor tirándole piedrecitas cuando ella pasa por donde él está escondido, si a ella le gusta corresponde con sonrisas y coqueteos; con el pasar del tiempo, él debe quitarle la fachalina, si ella va a su hogar sin esta prenda, los padres saben que está comprometida (Obando, 1986:45). En las comunidades de la zona de Zuleta y La Esperanza, las "cuitsas" y los "guambras" tienen también una buena oportunidad de conocerse durante los bailes de San Juan. En las ciudades y en los pueblos los encuentros son más formales y se producen más de acuerdo con las prácticas de la sociedad nacional.

Tomada la decisión y hecho el compromiso empieza un largo proceso. Entre los grupos negros del valle del Chota se deben cumplir ciertos requisitos tales como que el novio escriba una carta a los padres de la novia comunicándoles el deseo de contraer matrimonio; en la carta se cita el día en que irá a pedir la mano de su prometida, tal día, los padres darán una respuesta positiva o negativa al "aspirante". Si la primera carta es rechazada, el novio insiste por dos o tres veces hasta que es aceptado; luego de unos días se casan civilmente en la Tenencia Política tras lo cual cada uno va a su respectiva casa. Después de ocho, quince días o hasta un mes se realiza el matrimonio eclesiástico y se celebra con la "bomba": baile y bebida por dos días en casa de la novia y un tercer día en casa de los padrinos. Marido y mujer irán de inmediato a vivir en

vivienda aparte, cuando por circunstancias económicas un matrimonio se ve obligado a vivir con algún familiar, lo hacen por corto tiempo. Los disgustos de los recién casados siempre los arreglan los padrinos porque dicen que ellos les han hecho casar y tienen derecho para "hacerles pasar bien". Todo matrimonio desea tener como primogénito un varón porque "trae más suerte" y además, porque los varones trabajan y dan más utilidad a los padres, pues a un varón, aun cuando vaya a cualquier lugar "no le pasa nada" en tanto que la mujer es una "infelicidad" (IEAG, 1953:82-83).

Entre los mestizos, el matrimonio pasa por el noviazgo, la ceremonia civil y la eclesiástica, considerándose a esta última la verdaderamente válida y la que autoriza la vida en común: se trata de dar primacía al aspecto religioso por sobre el social.

El matrimonio indígena reviste una importancia mayor: es una unión y una alianza permanente, no sólo entre dos personas sino entre dos familias constituyentes de una comunidad, es una reafirmación de la identidad y una síntesis de los aspectos vitales de la cosmovisión; por ello nos parece necesario tratarlo con más detalle.

En general, entre los indígenas, el proceso del matrimonio presenta estas fases:

- a) Conocimiento de los novios
- b) Pedido, de parte del novio a los padres de la novia
- c) Acuerdo. Compromiso
- d) Unión de prueba/Aceptación
- e) Búsqueda de padrinos
- f) Ceremonia civil
- g) "Velación" o ceremonia eclesiástica
- h) Ceremonia indígena tradicional
- i) Fiesta



Niñas de El Chota

Cada una de estas fases tiene interesantes variaciones zonales, por ejemplo, en San Pablo:

"Entre los novios se decide para casarse... Después ya se llega a saber, ya se pregunta a la hija, cuando ya mismo quiere, entonces los papás del hombre vienen a preguntar acá para casarse, vienen a pedir permiso. Después se pregunta a los guaguas delante de la familia si quiere casar. Después para casarse piden permiso hasta unos cinco meses, ocho meses, hasta el año pueden pasar juntos... Después ya se puede casar, conociendo todos, los papás de la mujer y los papás del hombre, se conversa para fijar fecha. Después de pedir permiso, saben estar yendo y viniendo entre las dos casas, ya juntos andando, entre una casa y otra... Ya para casar se busca un padrino y se va a comprar las cosas, como es la costumbre, entre todos conversando se elige al padrino. El padrino es algún pariente, algún conocido, según amistades que tengamos así de Quito, de Ibarra, de Otavalo, del campo, de donde quiera. La fiesta hacemos de dos, cuatro días, las familias siempre visitan en las casas... se hace chicha de jora, comida para dar, siquiera alguna coladita se hace en campo para brindar..." (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985).

El pedido de la novia presenta algunas características especiales según la zona de que se trate; en Otavalo se realiza el palabray donde se fija la fecha en que la familia del novio deberá

ir a hacer el pedido de la novia. Llegada la fecha todos los invitados se reúnen en la casa del novio para dirigirse luego a la casa de la novia en donde todo el mundo está ya preparado y dejan la puerta abierta para que entren al pedido y fijen la fecha del matrimonio (Obando, 1986:47). En la zona de Pesillo, los familiares y amigos del novio deben hacer tres pedidos: en el primero llevan el ñaviricuy (dos canastas o "tasas" de compras, cuyes, gallinas, trago y chicha), en el segundo llevan más canastas, alimentos y trago y en el tercero hasta veinte tasas de pan (ibid:302). En las zonas de Topo, Casco y Angla:

"Los papás del novio vienen a rogar donde la novia o si no novio solito viene a dentrase de noche, acompañado de otros solteros y llevando unas cuantas botellas y después dice al padre de la novia: 'aquí ca tengo amores papá, yo he hablado con ella, ya está conversado'" (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985).

En todos los casos es el novio -o su familia- quien debe agradar a los padres de la novia para obtener su aprobación, quizás esto se debe al hecho de que antiguamente se normaba la residencia patrilocal, entonces la novia se separaba de su hogar paterno.

Casi siempre el acuerdo o compromiso ya está arreglado antes del pedido, pero es aquí donde se formaliza, en algunos sectores hay un rito especial para el objeto, por ejemplo en

Otavalo: *"la palabra o paso del rosario consiste en juntar las manos de los novios poniendo un rosario a cada uno de ellos. El que oficia la ceremonia hace las veces de sacerdote. Esto crea un compromiso indisoluble"* (Obando, 1986:45).

El período de prueba tiene más complejidad en Ilumán donde empieza con el Maqui Apichica: la novia, tras el enamoramiento, pasa a vivir de tres a seis meses con sus futuros suegros, allí recibe consejos y debe realizar trabajos duros siendo continuamente vigilada; si esta prueba es superada se festeja con chicha. De allí los padres del novio se dirigen a la casa de la novia llevando pan blanco y aguardiente, se nombran los testigos y la fecha para el matrimonio. Los novios viven juntos varios meses hasta el día del matrimonio eclesiástico; el novio regala a la novia dos o tres mudadas completas; amigos, vecinos y familiares obsequian a los novios maltas de chicha, granos en general y jora (Obando, 1986). Frecuentemente la mujer queda embarazada durante este período de prueba; este hecho es constatado por la Monografía de Otavalo de 1909:

"Los pretendientes, después de los esponsales viven maritalmente para conocer los caracteres y experimentar si podrán llevar el yugo del matrimonio; esta cohabitación dura un año, seis meses, siendo lo regular que á pocos días de celebrado el matrimonio eclesiástico, de a luz la esposa. Después de los esponsales, para ellos ya no es

inmoral el concubinato (Herrera, 1909:264).

La búsqueda del padrino reviste gran trascendencia porque de él dependerá gran parte del éxito de la fiesta; para hacerle aceptar le llevan un "mediano" consistente en, por ejemplo, "cuycito con gallinas, huevos, una malta de chicha o dos, así... una jaba de trago, según la pobreza salimos al padrino" (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985). En Zuleta, un día antes del matrimonio los familiares y amigos del novio acuden a casa de los padrinos, llevando consigo aguardiente y chicha; en la casa del padrino se come, se toma, se divierten durante varias horas. El padrino tiene la obligación de conseguir la música que está formada por unas guitarras y un bombo que tocan piezas tradicionales. Cuando han llegado a la casa de la novia, el novio tiene que pedir la bendición a los padres y tíos de la novia y ésta a los padres del novio; en esta ocasión se hace el último pedido durante el resto de la noche; en casa de la novia se toma aguardiente, se baila, se hace farra, se come la tradicional mazamorra, o sea, colada de harina de habas con papas, carne de borrego y mote (Obando, 1986:237).

La ceremonia civil es relativamente menos importante, es un requisito inevitable que, por lo general, no da ni quita derechos, se realiza en la Jefatura o Tenencia Política correspondiente.

El matrimonio eclesiástico se llama comúnmente "velación" debido a que los padrinos sostienen en su mano derecha una vela rezando el Padrenuestro, tal costumbre proviene de la Colonia:

"Esta palabra, "velado", se empleaba para precisar que la misa nupcial fue celebrada, luego que la pareja de contrayentes fue bendecida y que las bodas propiamente dichas se llevaron a efecto; su origen se remonta a la Roma pagana y no es solemnidad imprescindible, puesto que en ciertas temporadas religiosas, cuaresma por ejemplo, no se lleva a efecto (Lebret, 1981:68).

La velación es continuada con la ceremonia indígena que tiene lugar ya en la comunidad. En los alrededores del lago de San Pablo, quizás la parte más importante es el ñavi-maillai ("lavado de cara") que tradicionalmente se realizaba en el pogyo de Araque y que

hoy puede tener lugar en una acequia o riachuelo, se realiza al mismo día o al siguiente y consiste en un lavado de la cara, las piernas y las manos de los novios, padrinos y asistentes, con agua y flores, tiene un sentido de purificación; en Otavalo, el novio enjuaga la frente de la novia con agua fresca del río y a su vez ella repite la misma acción; esto se hace para evitar que él o ella piensen en otra persona, así también se lava los pies para que siga los pasos de su amado (Obando, 1986:47). Luego de ello se tiende una manta y los novios, de rodillas, con las manos juntas, el uno al lado del otro, entrelazados con una cinta, reciben los consejos y buenos deseos de los padres, padrinos y otros asistentes, tras lo cual se dirigen a la casa de la novia donde se realiza un baile en el que cada cual carga los instrumentos que ha de utilizar en la vida de casado (Véase el punto 6.2 de este mismo capítulo). En Zuleta, los asistentes al matrimonio realizan



*Pesca de preñadillas
Lago San Pablo*

una caminata en la que nombran caballos, toros, terneros, enlazadores, con el fin de ir jugando y riéndose; los que han sido nombrados caballos cargan a los padrinos (ibid:243).

Parte de los ritos ceremoniales del matrimonio nativo se dan a la par con la fiesta, forman parte de ella; por ejemplo a la hora del almuerzo se reparte el pan del matrimonio y se tiende una mesa (en Zuleta hasta de 50 varas de bayeta) regando mote, poniendo frutas y el pan de novios que tiene gran tamaño y representa una paloma, escenas de novios, etc.; los novios y los padrinos presiden esta mesa, ante la cual agradecen y rezan; entretanto la concurrencia se sirve colada de maíz con una presa de cuy o un pedazo de carne ("buda").

"Cuando se va a casar, primero hacemos chichita, granito con maíz, así con cebadita, todo haciendo una coladita, hacemos bastante, unos cuatro o cinco quintales, así, según la pobreza hacemos. De ahí hacemos chichita, matamos borrego, matamos cuycito, gallinita, para el compadre, para ellos también, con familias vienen bastantes, así acompañan con una botella, con malta de chicha, así sabe acompañar, buena fiesta hacemos" (Entrevistas a mujeres, IIE/PUCE, 1985).

En algunos lugares, a más de la colaboración para la fiesta, los presentes pueden regalar ollas y trastos a la novia. Antiguamente, en La Esperanza, el padrino regalaba una yunta de toros y el arado, en la fiesta se acos-

tumbraba sortear a dos campesinos y ponerles el yugo para que el novio manejara el arado (Obando, 1986:215). La noche del desposorio, entre juegos y risas los novios suben al soberado, que es la parte alta de la casa, y se despojan de la ropa. En la zona imbabureña de Pesillo esto sucede en la casa del novio y, mientras tanto, los hermanos de la novia fingen estar llorando atrás de la casa y envían a alguien que sea muy astuto para que rescate o robe a la novia a pesar de un guardián previamente designado, así sucede, pero antes del amanecer los padrinos cantan una canción pedida por los padres y demás presentes alabando a los novios,



Niñas otavaleñas

esto se llama el mashasha. Al día siguiente la novia finge estar encinta, se le hace cargar una guagua de pan, buscan una partera y se la hace dar a luz; para ir a la casa se nombra cuatro "burros" (hombres) los cuales tienen que cargar a los novios y padrinos; a los cargadores les pagan una botella a cada uno. Más tarde se realiza el bautizo del guagua de pan, se ven los compadres que serán los mismos que cuando les nazca un hijo de verdad (ibid:303).

La fiesta del matrimonio es un momento privilegiado para la reunión, socialización y confraternización, allí se afirman valores y vínculos y se crean lazos permanentes; no es una fiesta de



Niños otavaleñas

dos personas ni de dos familias, es una fiesta comunitaria.

6.5.3 La Muerte

El hecho de la muerte no es entendido ni enfrentado del mismo modo en los estratos populares; aunque son generales las ideas de una nueva vida después de ésta y de la eternidad, para mestizos y blancos se da una ruptura dolorosa que se asume como corporalmente definitiva; para los indígenas es una separación temporal, un adelantarse en el camino y no deja de aprovecharse la oportunidad para compartir con la comunidad, el dolor es menos solitario. Todo grupo popular, sin embargo, distingue entre el funeral de un adulto y el de un niño.

En el valle del Chota, cuando muere un adulto doblan las campanas; el cadáver es vestido con la mejor ropa posible y luego se amortaja con una sábana blanca, después le ponen sobre una mesa o sobre el suelo y le velan; entretanto, parientes y amigos rezan y cantan a coro, se acostumbra hacer la "velación al banco": un cajón de madera cubierto con un pañolón negro, con un crucifijo encima al que velan toda la noche; al día siguiente reparten comida y bebida en abundancia y, si los deudos cuentan con dinero, hacen celebrar una misa por el muerto; no usan vestidos de luto. Si un hombre fallece en Viernes Santo le visten con el "alba del varón santo", ropa especialmente confeccionada a manera de

sotana de cura coronada por una casulla; cuando el muerto ha sido cófrade de la Dolorosa, le visten con un hábito negro con franjas coloradas, liada la cintura con un cordón blanco (IEAG, 1953:86-87).

En Otavalo, para 1909, Herrera constataba que:

"Así que espira (sic) un enfermo, lavan el cadáver, frotando el cuerpo con romero y flores, para que se vaya a la eternidad limpio. Conservan el cadáver hasta tres, cuatro días. Esta tar-danza proviene de que es necesario preparar la chicha para los acompa-ñantes al duelo. Pagan a un indio para que reze (sic) durante la noche y los demás se entregan al juego (Herrera, 1909:265).

Los indígenas tienen la creencia de que en la otra vida, el muerto ha de re-querir artículos tales como mantas, co-

mida, agujas, velas, chicha, hilo, tela, pan, frutas, una sogá pequeña, una es-coba de romero y dinero en sueltos, por lo que en el ataúd se coloca todo ello. En Zuleta, a los hombres les ponen herramientas y un bastón, a las muje-res alguna hombrera o blusa dibujada para que en el cielo pueda trabajar y tenga para comer (Obando, 1986:247). Tras la muerte se avisa a los familia-res que se acercan a la casa del difunto con "ayudas" materiales, a los visitan-tes se atiende con comida y bebida. El difunto es puesto en la caja sin la cu-bierta para que vea por última vez don-de se encuentra; en Ilumán, antes de enterrarlo dan tres vueltas alrededor de la casa para despedirle (ibid:70). Du-rante el velorio se realizan varios jue-gos. Al día siguiente se le va a enterrar, en la cabecera de la tumba se hace un hoyito para darle de tomar chicha, trago o lo que al difunto le haya gusta-do; algún familiar o amigo se acuesta a un lado de la tumba para que el muerto



*Mujeres lavando,
Intag*

no se encuentre solo (ibid:249). Luego del entierro se vuelve a la casa a tomar, comer y bailar. En algunas partes se realiza el ayatacshai: vecinos y familiares llevan al río la ropa de los que han quedado en casa, los hombres lavan las prendas pesadas o de color y las mujeres las cosas blancas, aquí también se toma, se juega y se come (ibid).

Si el difunto es un mestizo se le vela en la casa en que ha residido, acomodando el ataúd en medio de un cuarto y encendiendo varias velas alrededor; los deudos reciben las condolencias de amigos y conocidos y ofrecen comida y bebida; las conversaciones y comentarios se hacen en pequeños grupos y en baja voz. Al día siguiente se realiza el cortejo fúnebre de la casa a la iglesia y de la iglesia al cementerio.

Cuando el difunto es un niño menor de 12 años, la actitud de los deudos es distinta pues tienen el consuelo de que irá directamente al cielo. En El Chota visten al niño con blusa blanca, componen un altar con flores y profusión de espermas y ceras; el niño, al centro, está con la cara descubierta; los padres, familiares y acompañantes comen, beben y bailan delante del cadáver adornado con una corona de guirnaldas y en la mano una palma de flores o de papel como "símbolo de inocencia" (IEAG, 1953:87). Entre los indígenas, la madrina se encarga de amortajar al niño y el padrino tiene la obligación de comprar la caja o formar el altar pascay, colocando una mesa en el

centro del cuarto, sobre ésta una silla adornada con paños, flores, espermas:

Durante la noche del velorio se come colada con carne, se juega, se toma. Al día siguiente van al cementerio con música, bailando y tomando... todas las mujeres llevan el mediano para que coma toda la gente en el cementerio. La mamá del muerto no acude al entierro. En el cementerio las mujeres se ortigan jugando y al regresar a la casa del difunto, el rezador, que es una persona contratada, desbarata el altar y los familiares lo regalan por partes a todos los presentes (Obando, 1986:247).

Durante todo el tiempo que dura la velación se realiza un baile, se come y se bebe. Con esta ocasión se afirman los vínculos familiares y los que se establecen por el compadrazgo. ■

Segunda Parte

7. Artesanías

7.1 Introducción

Dentro del estudio de la Cultura Popular en la provincia de Imbabura, sin lugar a dudas la actividad artesanal ocupa un puesto prominente. Difícilmente se puede aludir a esta provincia sin tomar en consideración la importancia y la riqueza de esta actividad productiva; para que este criterio haya calado tan hondo en la convicción de la gente, sin lugar a dudas que la presencia de los "otavaleños" ha sido uno de los elementos que más ha contribuido; el otavaleño se asocia con la idea del artesano y la serie de estereotipos que a su alrededor surgen.

La importancia que se le ha dado al indígena otavaleño como artífice artesanal está bien justificada, a tal punto que hay autores que manifiestan que "en la región de Otavalo encontramos a una verdadera 'sociedad de artesanos'. Casi no hay hogar campesino que no tenga por lo menos un telar" (Meier, 1985:132). El mismo investigador, comentando una encuesta reali-

zada por el IOA en 1974 precisa: "en las 30 comunidades rurales observadas funcionaban por lo menos 576 talleres artesanales, de los cuales 534 (92.7%) se dedicaban a la elaboración de productos textiles y afines" (dentro de la estadística se incluye a tejedores de esteras, cabuya y alpargatas) (ibid:133). Las cifras de por sí son elocuentes y no creemos que sea necesario argumentar al respecto.

Si bien la importancia artesanal de los otavaleños no admite discusión, es menester realizar ciertas puntualizaciones:

- a) En primer lugar, deberá quedar bien en claro que la actividad artesanal no es solamente patrimonio de los indígenas que viven en Otavalo y sus alrededores sino que es una actividad que se manifiesta prácticamente en todas las comunidades de la provincia.

- b) Siendo mayoritarios los artesanos indígenas, no podemos desconocer que entre la población mestiza de la provincia también existe una constelación de artesanos que han venido practicando esta actividad desde muchos años atrás. En este sentido uno de los ejemplos más conspicuos, aunque no el único, son los imagineros de San Antonio de Ibarra.
- c) con excepción de ciertas ramas artesanales en las cuales la actividad artesanal es a tiempo completo, esta labor se complementa con actividades de otra índole y pasa a ser verdaderamente complementaria de los ingresos mensuales de la unidad familiar (ibid:129).

Consideramos también muy importante enfatizar el hecho de que cuando nos referimos a la actividad artesanal, no podemos tomarla como algo que se explica en sí mismo, sino que esta labor esta fuertemente enraizada en una estructura social, forma parte del proceso productivo y, como en el caso de cualquier actividad realizada por hombres, está sujeta a una serie de contingencias de carácter local, regional y nacional. Desde esta perspectiva, si bien es cierto que la artesanía per se es importante, no es menos cierto que el contexto en el cual ella se localiza es igualmente trascendental.

Otra de las ideas generales que consideramos importante dejar sentada en esta introducción es aquella que

dice relación a la misma naturaleza de la actividad artesanal. En este sentido se hace notoria una movilización desde una producción artesanal utilitaria cuyo valor fundamental representaba un bien de uso, frente a una producción artesanal para el mercado, enmarcada en una concepción de bien de cambio. "Antes las cosas se hacían para uso, no salían para mercado, sólo un poco para ponchos y chalinis, ahora todo el mundo ha dedicado para vender" nos comentaba un viejo artesano de Peguche. Este paso, este cambio de dirección de la producción artesanal ha sido posible por la presencia del sistema capitalista el que prácticamente ha pasado a normar el sistema de relación



Milmafacha, Natabuela

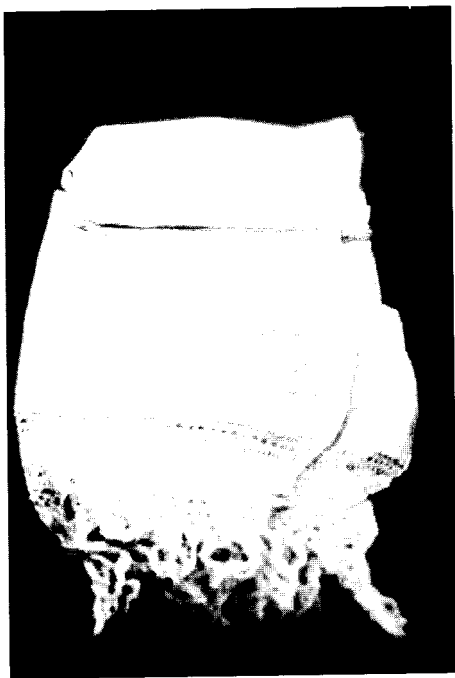
nes productivas entre los habitantes de la región.

Por otro lado, la necesaria readequación de la actividad artesanal a la nueva concepción ha traído consigo una serie de cambios en el mismo producto final, el cual se ha visto obligado a experimentar transformaciones a nivel del diseño, de los materiales a usarse, de la confección, e inclusive ha sido la causal para el surgimiento de nuevas artesanías que no se conocían en la región (en el estudio particular de cada artesanía se profundizará en el tema). Estas nuevas direcciones que ha ido adquiriendo la actividad artesanal ha tendido, entre otros resulta-

dos, la consecuencia de ahondar la heterogeneidad entre quienes se dedican a esa labor como ya se señaló en el capítulo correspondiente a la Economía.

En la organización del discurso relativo a la actividad artesanal que vendrá a continuación, hemos tratado de conservar cierto orden exp-sitivo, en el cual la importancia está dada por el número de personas que se dedican a esta rama artesanal, así como al volumen de producción, etc., y, desde otro punto de vista, también hemos ordenado nuestras ideas en función de las artesanías que consideramos afines. Bajo ningún concepto este ordenamiento es una jerarquización valorativa ni de los artesanos ni de las artesanías. Finalmente dos advertencias importantes:

- a) Existen algunas actividades artesanales que hemos creído pertinente sacarlas de este capítulo para anexarlas a otros en los cuales adquieren mayor relevancia, tal es el caso de los instrumentos musicales a propósito del capítulo relativo a Música y Danza, así como la elaboración de las cajas de madera para las nogadas que será expuesto en el capítulo relativo a la Cocina Popular.
- b) Debemos también indicar que existen algunas ramas artesanales como la cerería o el trabajo de peines de cacho que no han sido detectadas durante nuestras campañas de campo y que probablemente en la actualidad ya no se manifiesten en la provincia.



Milmafacha, Natabuela

7.2 Artesanías Textiles

7.2.1 Generalidades, Historia

La tradición artesanal de Imbabura no es un hecho reciente, ésta y más concretamente la artesanía textil se ha venido practicando desde mucho tiempo antes de la época colonial. Precisamente, las autoridades coloniales al darse cuenta de la gran producción artesanal en calidad y volumen que poseía esta región, instituyeron los obrajes (Véase Cap. 5). El establecimiento y funcionamiento de los obrajes trajo consigo una serie de regulaciones dentro de las cuales la organización social del trabajo fue bastante rígida. Los obrajes estaban organizados en tres actividades fundamentales: manufacturación de la lana (preparación), manufacturación de los paños y otras actividades anexas; dentro de las actividades de preparación de la lana tenemos: "clasificadores, pilateros, vergueaderos, tizadores, tintoreros, cardadores, hilanderos, canilleros", entre los que se dedicaban a la manufactura de paños se contaban: "urdidores, enrolladores, tejedores, cardadores, bataneros, despinzadores, desborradores, tunidores, percheros"; las actividades anexas estaban divididas entre astilleros, carderos (fabricantes de cardo), carderos (reparadores), carpinteros, herreros, molderos y maleteadores" (Fuentelba, 1980, :35, citando a Mathias de Peralta, 1657).

El trabajo en los obrajes fue perfeccionando la habilidad de los artesa-

nos de la región, la que se mantuvo inclusive cuando estas instituciones se disolvieron gracias a la actividad permanente de muchos artesanos independientes, lo cual en cierto sentido preservó esta tradición artesanal que fue transmitiéndose de generación en generación, aunque, y debido a una serie de factores, algunos conocimientos antiguos se hayan ido perdiendo. Julián Muenala conejo, antiguo y prestigioso artesano de Peguche manifestaba que "los ponchos tradicionales y las cobijas de llamas (en las cuales se empleaba la técnica del Ikat, ya desaparecida) ya no se hacen", asimismo puntualizaba que "ya no hay hilatura fina y los jóvenes ya no usan poncho por el precio que tiene" (Entrevista, 1988).

La transmisión del conocimiento de padres a hijos ha sido y es uno de los caminos para mantener la tradición; Rosa Lema, una de las personas que más ha hecho por mantener viva la tradición artesanal entre los suyos comentaba que desde los ocho años aprendió a hilar y esa actividad realizaba mientras cuidaba los animales, "compraba algodón para desmotar y escarmenar para poner en la ulca, con pirugas en el sigse", y dentro del sinnúmero de anécdotas que su extraordinaria vida tienen recuerda cómo cumplió con una promesa hecha a la esposa del Presidente Ayora de tejer un casimir como los ingleses, lo cual demuestra la singular habilidad de los artesanos textiles, manifiesta que antes los artesanos eran más hábiles ya que todo hacían "por simple memoria" (entrevista 1988).

Como ya se señaló en otra parte de este capítulo, el porcentaje más importante de la producción artesanal, corresponde a la rama textil. Dentro de esta especialización, los principales productos elaborados son: fajas, ponchos, bufandas, cobijas, tapices, tapetes, alpargatas, fibra de lana, prenda de vestir bordadas, etc. (Mora y Rivera 1984:113). En una enumeración algo más exhaustiva de los productos textiles que se ofrecen en la feria sabatina de Otavalo tendríamos: cobijas (con una trama de lana o con doble trama de lana), ponchos (runa-ruana, mishuruana), fachas, fachalinas, fachalinkapa, facha aparinkapa, lienzo (artesanal y manufacturado), liencillo (artesanal y manufacturado), fajas.

En épocas pasadas, estos productos eran identificados con ciertas localidades en las cuales se producían casi con exclusividad. En la actualidad, con muy pocas excepciones como los ponchos gruesos de Ilumán, difícilmente existe una correspondencia entre un producto artesanal y una determinada comunidad.

El ejercicio de la actividad textil está enmarcado en una serie de circunstancias cuyo análisis se vuelve problemático. Lamas (1985:79-80) ofrece un modelo interpretativo en el cual en el transcurso de la actividad artesanal textil estaría implícito y muchas veces explícito un conflicto interétnico entre los mestizos ubicados en el área urbana y un significativo conglomerado indígena poblador del área rural;

para la autora citada el conflicto se resuelve a través de la producción artesanal y semiindustrial de tejidos que es llevada a cabo por los indígenas. La producción artesanal semi-industrial para ser volcada al mercado -fundamentalmente externo, fuera del ámbito de Otavalo y sus alrededores- se llena de condicionantes tales como la imposición de valores estéticos ajenos al grupo indígena, lo cual resulta en una pérdida de los valores artesanales textiles propios que fueron característica de su autosuficiencia. Por este motivo la textilería se convierte en una forma institucionalizada que conlleva el desarraigo cultural que absorbe al campesino del área rural de Otavalo, a través del centro de comercialización externo más importante: el mercado centenario de la feria sabatina (ibid:79).

Siendo interesante el modelo planteado y reconociendo la gran trascendencia del aspecto étnico en todos los ámbitos de las relaciones sociales en Imbabura, consideramos que el problema de la producción artesanal textil no puede ser reducida a esos elementos. Como quedó claramente establecido en la introducción de este trabajo, la coyuntura histórica que viven los pobladores mestizos e indios de esta región, no sólo que dificulta el panorama interpretativo, sino que hace mucho más difícil llegar a proposiciones finales de cara a un proceso que se está dando y que, a decir verdad, no se sabe en qué va a quedar. Lo dicho, sin embargo, no puede dejar de llevarnos a la reflexión de problemas e interrogantes

que ya han sido planteados como aquellos que tienen relación con la perpetuación de la dependencia que se sigue manteniendo en una producción artesanal cuando la demanda fundamental es externa; la saturación del mercado, la imposición de valores estéticos y técnicas, la comercialización y distribución de ganancias y, lo que es más trascendente, las repercusiones que todos estos problemas traen consigo para la comunidad.

La actividad artesanal textil es compartida por hombres y mujeres. En una encuesta realizada sobre un universo de 183 familias con un total de 829 individuos, se encontró un promedio de 2.6 tejedores por familia, de los cuales un 53% son hombres y un 47% mujeres; a su vez, el 78% son tejedores, 13% hilanderos, 8% bordadores y 1% cosedores (Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda, 1985:513-514). Respecto de la tradicional división sexual del trabajo que asignaba tareas específicas para cada sexo, como en el caso de los textiles donde el tejido y tinturado era para los hombres y el lavado, escarmenado e hilado era para las mujeres; o en el caso de la cabuya donde el corte y desfibrado era para los hombres y el hilado para las mujeres (Terán, 1975:43-44), citando a Villavicencio, 1973:94), creemos que esas tendencias han sido alteradas especialmente debido al volumen de las migraciones rural-urbana ocurridas con fuerza a partir de la década de los '60. En varias oportunidades hemos podido constatar que las mujeres, que por lo regular

migran en menor escala, han asumido tareas que en tiempos anteriores eran señaladas como típicas de los hombres.

Una vez que hemos delineado ciertas características de la actividad artesanal general y han sido puntualizadas unas cuantas particularidades de la actividad artesanal textil, a continuación vamos a referirnos en forma individualizada a los procesos previos de elaboración y a cada una de estas manifestaciones artesanales.

7.2.2 Actividades previas al tejido

En relación con las artesanías textiles, éstas, antes de llegar al proceso mismo de tejido tienen que necesariamente pasar por una serie de pasos previos. Dentro de estos podríamos señalar los siguientes:

- a) Lavado: es el primer paso por el cual tiene que pasar la lana después de haber sido adquirida en el mercado; se recomienda que esta actividad se efectúe en agua caliente o al menos tibia ya que de ese modo la grasa natural que contiene la lana se va y el material se esponja; además, durante el proceso de lavado se aprovecha de quitarle a la lana ciertas impurezas que siempre se encuentran.
- b) Escarmenado: una vez que la lana ha sido lavada se procede a

escarmenarla o "abrirla". Se considera que este procedimiento es fundamental antes del teñido.

c) Teñido: el proceso del tinturado es una de las actividades más difíciles de perfeccionar, a tal punto que ha pasado a ser, en cierto sentido, una actividad de especialistas. Hay muchos y buenos tejedores pero al buen tinturador no es tan fácil encontrar. De acuerdo con doña Rosa Lema, dos son las principales clases de tinturas:

- 1- Tintura con tocte.- a través de este procedimiento se puede obtener hasta 14 colores de acuerdo "a la hervida que se le dé a la lana" porque el algodón no se puede tinturar; el tocte es firme, no sale con nada; para mejores resultados tiene que estar medio tierno y bien machucado se hace hervir en una paila. Las madejas de lana pueden adquirir tonalidades que van desde el café oscuro hasta el palo de rosa, pasando por habano oscuro y claro, amarillo oscuro y claro, mostaza, etc. (Entrevista, 1988).
- 2- Baño.- a través de este método se obtienen tonalidades de azul marino, azul claro y plomo. El procedimiento para este proceso de tintura consiste en recoger ceniza en los pundos, la cual se filtra con agua y sale como vino; la substancia obtenida se llama lejía y se la cocina con penca de

zanja y yerbamora. La preparación obtenida se une en un pondo y se agrega tinta anilina del oriente. Se bate "como ponche" y se calienta el pondo dentro del cual se introduce la madeja que se quiere tinturar

También se puede utilizar chilca, rumibarbas, romerillo, cochinitilla y espina (campeche) o palo-raíz para obtener otro tipo de tonalidades. El agodón solamente se puede teñir con cam-peche (ibid).

Cabe añadir que en el proceso del tinturado, cada artesano tiene sus "secretos" para la obtención de los colores deseados y para que la tintura se haga más firme; Julián Muenala, quien tiene fama de gran tinturador indica que la tintura que realiza es elaborada "parte con elementos naturales y parte con químicos" con lo cual los colores quedan absolutamente firmes (Entrevista, 1988).

- 4- Cardado: una vez que la lana ha sido sometida al proceso del tinturado tiene que ser cardada para lo cual los artesanos se valen de cardos naturales o de "cardos de clavos". La lana queda suave y lista para ser hilada.
- 5- Hilado: el proceso de hilatura es efectuado valiéndose de un torno de madera; estos artefactos

antiguamente podían ser encontrados en la casa de cualquier artesano y su adquisición en Otavalo no era nada dificultosa. En la actualidad son muy difíciles de encontrar pues no hay carpinteros que se comprometan a su elaboración. También debemos referirnos al hilado en huso que realizan las mujeres.

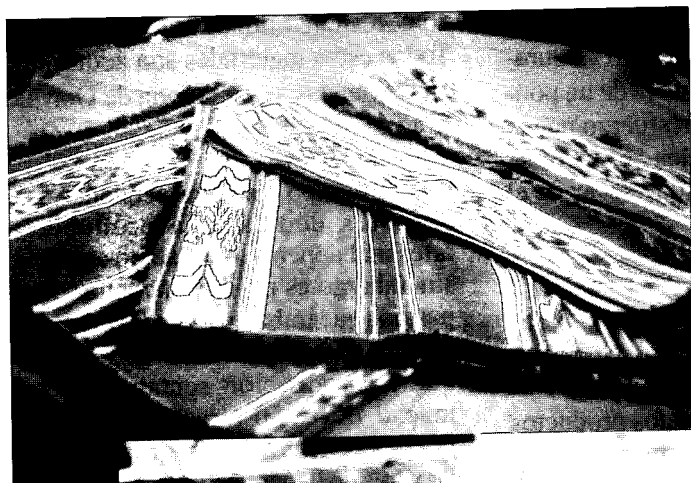
- 6- Tejido: habiéndose realizado los pasos previos antes descritos, la lana queda lista para ser tejida en cualquiera de los telares que los artesanos poseen, sea de cintura o de pedales.

7.2.3 Tejido de Ponchos

Sin lugar a dudas esta prenda de vestir ha pasado a ser el emblema distintivo de la población indígena de la provincia de Imbabura (y de la población indígena nacional). Aun para el observador menos enterado al ver el poncho azul le vendrá a la mente la imagen de "los otavaleños". Los famosos ponchos de dos caras en épocas pasadas solamente eran tejidos en la comunidad de La Bolsa, parece ser que en la actualidad solamente en Agualongo de Paredes e Ilumán quedan artesanos capaces de tejerlos al modo tradicional; también en Ilumán se mantienen los conocimientos para tejer los famosos ponchos gruesos de un color o rayados, notables por su tejido y peso pero que poco a poco se han ido perdiendo.

En Agualongo de Paredes, Pedro Manuel Córdova es el hábil tejedor de ponchos de dos caras o de una cara (chulla cara). El tejido es realizado en telar de cintura denominado "callúa"; el conocimiento lo recibió de su padre, también tejedor y él a su vez lo ha transmitido a su hijo. La materia prima para la elaboración de los ponchos, lana de oveja, es adquirida generalmente en Otavalo, ésta se encuentra en estado bruto (lana sucia) y debe ser sometida a los tratamientos antes indicados; el teñido utilizado es el baño, antiguamente él lo realizaba con "tintaflor" pero en la actualidad ya se usan tintas extranjeras como la digotina. Para elaborar un poncho se requiere al menos unas ocho libras de lana "pero poncho normalito" y en el proceso de tejido se demora al menos dos meses. Por la dificultad de encontrar buena lana y por el gran trabajo que hacer el poncho representa, a más de que la ganancia es baja, en la actualidad se los teje por pedido (Entrevista, 1988). A las dificultades anotadas se suma el hecho de que como a los peones están pagando 600 sucres diarios "prefieren salir a trabajar antes que dedicarse a esto...", un poncho elaborado con la técnica antigua tiene un costo de 30.000 sucres, siendo esta una de las causas para que los jóvenes "ya no usen poncho... ahora no se puede, por eso andan como chullas, pelo no quitándose pero andan con saco nomás, luchos..." (Entrevistas, 1988).

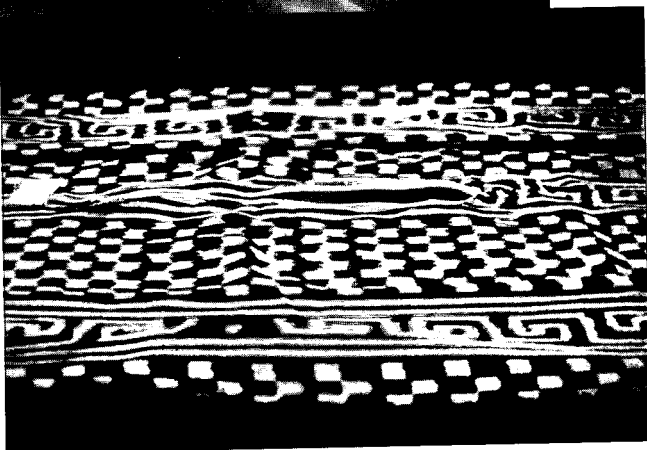
La mayoría de los ponchos que en la actualidad son usados por los indí-



*Ponchos de llamas.
(Técnica Ikat)
Natabuela*



*Ponchos antiguos
Ilumán*



Poncho de Ikat

genas de la región son elaborados en fábrica; son más baratos pero su duración es mucho menor que la de un poncho tradicional que sin esfuerzo puede durar unos cuarenta años "primero se acaba la persona antes que se acabe el poncho" (ibid).

7.2.4 Bayetas, cobijas y lienzos

La elaboración de estos productos data de tiempos muy antiguos, se realizan fundamentalmente en Agato (bayetas), Quinchuquí (cobijas) y San Juan (lienzos). Los tejedores dedicados a estas labores reparten su tiempo entre esta actividad y la agricultura. Todos son pequeños productores de carácter familiar aunque entre los tejedores de cobijas existen algunos talleres que emplean mano de obra no familiar, pero en estricto sentido tampoco podrían llamarse asalariados ya que más bien son operarios a quienes se considera como parte de la familia (Meier, 1985).

Los instrumentos de trabajo principales que utilizan estos artesanos son el telar español y para quienes producen cobijas y bayetas también el torno para hilar; estos instrumentos, o son adquiridos por herencia de los familiares o son mandados a confeccionar a los carpinteros. Como materia prima los tejedores de bayetas utilizan lana cruda o hilo de lana; en el caso de los fabricantes de cobijas, compran lana e hilo de algodón; quienes producen lien-

zo necesitan hilo de algodón u orlón. Todos estos materiales son adquiridos en las tiendas o en la feria de Otavalo (ibid).

El tiempo que estos pequeños productores dedica a la producción artesanal depende del trabajo agrícola, sin embargo es posible encontrar campesinos que trabajan hasta 60 horas por semana en tal actividad, de tal modo que la producción semanal fluctúa mucho, de 5 a 50 varas de bayeta por familia; o de 2 a 10 cobijas; o de 10 a 50 varas de lienzo respectivamente. De algún modo, esta producción les permite completar su ingreso familiar (ibid).

En cuanto al sistema de comercialización de estos productos debemos señalar que la mayor parte de la producción va a los intermediarios o a ciertos vecinos que se encargan de colocar el producto en el mercado. Los compradores no son solamente los indígenas sino también una población mestiza de los centros urbanos y ciertos turistas. También se advierte que ciertos productores compran lienzo para confeccionar camisas y vestidos, así como también se hace notorio que algunos exportadores nacionales o extranjeros adquieren estos productos en mayor escala (ibid).

Hay que anotar el hecho de que entre los productores de bayetas la competencia se da entre los mismos artesanos, no siendo éste el caso de los demás quienes tienden a afrontar la

competencia que les hace la industria, motivo por el cual existe el riesgo de que estas ramas artesanales desaparezcan. No obstante lo dicho estos artesanos han desarrollado varias estrategias que les permiten seguir produciendo y, por lo tanto, defender sus ingresos. Por ejemplo, los tejedores de lienzos han introducido nuevas materias primas (orlón e hilo obtenido de retazos industriales y nuevos tipos de productos (lienzos de colores) para bajar sus costos de producción y de ese modo responder a los cambios que les impone el mercado. También se ha detectado que hay tejedores que adquieren tela cruda en las fábricas para blanquearlas y revenderlas. El blanqueado es realizado utilizando el agua de las fuentes naturales de sus propios terrenos, proceso que se repite por cinco días y que tiene el grave inconveniente de que la tela se encoge cuando se la moja, por lo cual el "blanqueador" ve reducidas sus ganancias considerablemente (ibid).

Un caso semejante ocurre con los tejedores de cobijas quienes también tienen que hacer frente a una agresiva competencia industrial. Quienes poseen algún capital compran las cobijas de la fábrica y las ofrecen junto con las suyas en el mercado de Otavalo. Esta modalidad de expender los productos tiende a convertir en comerciantes a algunos artesanos, fortalece la competencia industrial y va desplazando cada vez a los productores de los mercados (ibid).

7.2.5 Fajas

Esta es una de las actividades artesanales que ha sido practicada desde tiempos inmemoriales en varias comunidades de la provincia de Imbabura y del país. En la actualidad los tejedores de fajas son pequeños productores de mercancías y en el criterio de Meier (1985) son los más pobres artesanos y, precisamente por ello, la agricultura de subsistencia y el trabajo asalariado ocasional son más importantes que la artesanía; sólo tienen cuando no tienen otro trabajo; esta labor la hacen por cuenta propia y utilizan únicamente mano de obra familiar.

Antiguamente el tejido de las fajas era una actividad realizada indistintamente por hombres y mujeres pero en la actualidad sólo las mujeres se dedican a ella ya que los hombres generalmente salen fuera de la comunidad a trabajar y no les queda tiempo. La materia prima necesaria para la elaboración de fajas son los hilos de algodón, blancos y de colores (fucsia, morado, azul, turquesa, etc.); se dice que anteriormente eran elaboradas con lana de oveja que se hilaba en la misma comunidad, hoy sólo son de algodón.

Para la confección de las fajas se utiliza el telar de cintura o callúa (en una modalidad distinta al que se utiliza para tejer los ponchos), el cual consta de las siguientes partes:

- a) Aro: es una pieza de cuero que se fija a un poste, sobre él se dispone

la urdimbre (hilo blanco) que en el otro extremo se sujeta entre dos palitos de aproximadamente 50 cm. de largo los cuales son amarrados a la aparina cara.

- b) Aparina cara: cabestro que rodea la cintura de la tejedora quien realiza su labor arrodillada en una estera; esta posición es adoptada para tener tensa la urdimbre y poder seguir tejiendo.

Las piezas de este telar de cintura son dos cruciras, varios inguiles, un aclador y una callúa propiamente dicha; con las cruciras se dispone el tejido, abriendo la urdimbre (función del pedal en el telar de pie), los inguiles llevan los hilos de colores hacia adelante del aclador que al cruzarse define la trama y todo se cierra con la callúa. Los diseños son "sacados de la cabeza" de cada tejedor (Entrevistas La Compañía, 1988).

La producción de fajas varía de familia a familia; la mayoría de ellas se venden directamente a los consumidores que por regla general son mujeres indígenas. Pocos son los turistas que adquieren esta clase de tejidos; estos artesanos no tienen posibilidades de acumular capital ni de aumentar su producción. La disminución de la demanda en los últimos años ha sido el resultado de los cambios en la vestimenta indígena lo que ha hecho disminuir el número de personas que se dediquen a esta actividad (Meier, 1985).

Hay varias clases de fajas: mama chumbi, guagua chumbi; canutillo; alichumbi, accha cinda. La mama chumbi es una faja roja, muy gruesa, sobre ésta se usa la guagua chumbi que da hasta cinco vueltas sobre la cintura y es la más colorida y la más difícil de realizar; el canutillo se realiza en blanco y otro color adicional, se utiliza para bolsos y su elaboración no requiere tanta habilidad. Los diseños están dados por el "coco", el dibujo principal, y el "canito", los espacios blancos que quedan entre ellos (Entrevistas, 1988).

7.2.6 Sacos de lana

Dentro de los nuevos productos artesanales que se ofrecen, especialmente para el mercado externo, están los sacos de lana. Esta nueva actividad artesanal, a decir de varios informantes, no tiene más de diez años de haberse popularizado. Se ha señalado que la práctica de la artesanía se originó en la población de Mira, en el Carchi, y que fue motivada y organizada "por unos gringos" que introdujeron esta actividad. Aunque son varios los lugares donde se tejen estos sacos de lana, quizás el sitio diagnóstico de este producto es la comunidad de Carabuela.

El tejido de los sacos requiere un proceso previo de preparación de la lana que consiste de los siguientes pasos:

- a) compra: la lana se adquiere en Otavalo; la tonelada de la lana merino tiene un precio de 10.000 sucres, la que no es merino vale 7.000 (datos 1987); la primera cuesta más porque crece más; es-te producto se adquiere en la feria sabatina de Otavalo.
- b) lavado: esta actividad se realiza el día domingo por la mañana utilizando una canasta y agua tibia.
- c) secado: después del lavado se extiende la lana sobre la hierba durante el día; se requiere al menos de ocho horas de buen sol.
- d) escarmenado: esta actividad se realiza en forma manual, se aprovecha para quitar las impurezas por lo que disminuye el volumen de la lana.
- e) cardado: valiéndose de los cardos se realiza el proceso habitual.
- f) hilado: en torno o en huso
- g) teñido: de cualquier color con tinturas químicas.

Debido a problemas de contratación, ya que la elaboración de sacos requiere la ayuda de operarios, en la actualidad se registra el fenómeno de realizar varios de los pasos en distintos sitios lo cual elimina la relación de dependencia patrón-operario. Como ejemplo, un tejedor de Peguche compra la lana en Otavalo, se la hace hilar en La Bolsa y Guanansig y se deja en San Isidro -y antes también en Mira-

para que lo tejan, lugares donde trabajan las mujeres de los mestizos quienes cobran de acuerdo a la complejidad del dibujo que deban tejer a precios que van entre los 650 y los 950 sucres.

El tejido de sacos de lana con agujetas es una actividad en la que trabajan preferentemente las mujeres, aunque en la actualidad también algunos hombres, generalmente inmigrantes, han aprendido a hacerlo. A propósito de la producción de sacos debemos señalar que desde hace mucho tiempo atrás, más o menos alrededor de 1955, en el área de Otavalo se ha venido tejiendo en telares, pero sacos de orlón "material con el cual se facilitó el trabajo" (Entrevistas, 1988)

7.2.7 Telares, tejidos, tecnología nueva, materiales nuevos

El telar más tradicional que aún sobrevive en Imbabura es el de cintura al cual se suma el telar de pedal, rezago de la tecnología española del siglo XVI (Villavicencio, 1973:79) y que fue introducido durante la época de la Colonia por los españoles (Portocarrero, 1976:15). Por la antigüedad en el uso éste ya ha pasado a ser tradicional, aunque como se dijo, no típico en tanto en cuanto es una importación.

En la actualidad hay tres tipos de telares, el más conocido es el de pedales, sirve para producir varios artículos como chalinas, ponchos

bayetas y tejidos que generalmente presentan un trabajo sumamente sencillo; el otro tipo de telar es el manual o "callúa", mucho más rudimentario y de difícil trabajo, en él se confeccionan los ponchos tradicionales pues produce un tejido muy doble; una variación de este último es el telar de cintura en el que se elaboran las fajas; también hay que nombrar a los telares eléctricos.

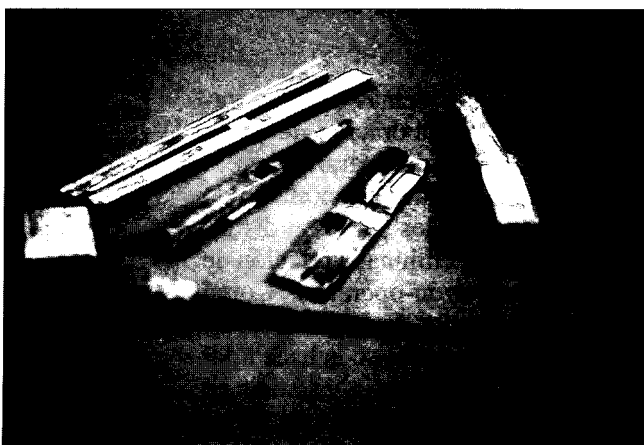
Mora y Rivera puntualizan: "hay tres tipos de telares diferentes: huashcara o de cintura, el telar español y los eléctricos, acotando también que en las comunidades de Carabuela y La Bolsa se teje en agujetas" (1984:113-114)

El anhelo de mejorar o de introducir nuevos telares y nueva tecnología no es un fenómeno que se detecte solamente ahora; Fuentealba (1980:86, citando a Herrera, 1909:294) señala que "la tecnología incorporada por los españoles consistió en telares de madera, tornos manuales de hilar, aspas de urdir" y que

"El señor don Juan Manuel Jijón, dueño de las haciendas Peguche, Quinchuquí y Cambugán... mediante un viaje que hizo al exterior (Inglaterra) estableció, en Peguche, la maquinaria de tejidos de lana, cuyos restos se trasladaron a la hacienda de Chillo después del terremoto de 1868 (ibid).

Con la producción semi-industrial que se manifiesta ya en varias comunidades de la provincia, hay una tendencia y/o necesidad de adquirir el telar eléctrico cuyas posibilidades productivas no tienen comparación con los telares más tradicionales. No obstante ser esa la tendencia, la coexistencia de los telares de cintura, los de pedal y los eléctricos es un hecho que se mantendrá por muchos años.

Si se ha presentado una introducción de nuevas tecnologías, representada por la variedad de telares, también los materiales usados han sufrido transformaciones. En este sentido, el paso



*Artesanía textil,
accesorios de telar*

de la lana como materia prima tradicional y fundamental al orlón, ha representado un dramático cambio del que se ha derivado una serie de consecuencias.

La presencia del orlón se ha detectado desde el año de 1955 y, precisamente, es con este material que se inicia la producción de sacos; los elementos causales para la introducción, aceptación y uso de este material son de variada índole; en primer lugar, es notoria la escasez de la lana de oveja y su encarecimiento, Rosa Lema exponía que "ahora toda la lana se ha perdido, ya nada se puede hacer", acotaba que de Muyurco le entregaban 500 qq de lana, de Sigsipamba 600 qq y también de Sigsicunga y Cambugán; hoy toda esa producción ya no existe, "no hay lana fina, la lana argentina no vale porque es de pelo largo, no sale en motitas como la nacional merina" (Entrevista, 1988). La falta de lana también ha sido explicada por el proceso de Reforma Agraria que al liquidar las

grandes haciendas produjo la pérdida de los grandes hatos de ovejas que allí se encontraban (Portocarrero, 1976:14).

En segundo lugar se argumenta que la falta de lana se debe a que la producción de esta fibra natural, ya disminuida, va casi en su totalidad a los tejedores de sacos de lana de la población de Mira en el Carchi, no quedando prácticamente nada del producto para los artesanos imbabureños que más bien tienen que comprar lana de Cotopaxi. Un tercer factor es que el orlón permite mayor facilidad y rapidez en el trabajo pues la fibra viene lista, no se tiene que tinturar, lavar, ni hilar.

El aprovisionamiento del orlón se realiza en los mercados de Ambato o de Otavalo; al primero acceden los comerciantes de lanas para revenderlas en Otavalo, así como los artesanos con grandes capitales que pueden comprar el producto por quintales. En el



Artesanía textil: Fogón para tinturas de lana

mercado de Otavalo se compra el orlón por libras. Se ha podido apreciar que son los sectores "más modernizantes" los que han aceptado con mayor facilidad este producto. También en el mercado de Otavalo se puede comprar todavía lana de oveja por libras, para pequeñas producciones, a propósito esta cita: "En el mercado de Ambato se puede comprar lana sucia, lavada y también hilada; en Otavalo la lana sucia o hilada, pero de hilo grueso" (Mora y Rivera, 1984:113).

Años atrás el fenómeno que se viene dando con la lana ya se presentó con el algodón, producto que se cultivaba y se hilaba en la provincia y con el cual se realizaban una serie de tejidos. La población de Cahuasquí era notable en este sentido ya que en sus alrededores se daba el producto en cantidades considerables que permitían una significativa producción textil; el momento en que los cultivos algodóneros desaparecieron, también cesó la tradición artesanal textil de Cahuasquí.

Para terminar con esta sección queremos ahondar un punto que en cierto sentido podría resumir y aclarar lo anteriormente manifestado. En el criterio general y aun a veces en el especializado, se atribuye como elemento culminante de la transferencia de la artesanía textil tradicional a la de semi-industrial, la introducción de telares eléctricos efectuada en los años cincuenta; sin desconocer la importancia que tuvo este hecho, debemos señalar que el mayor impacto no fue dado por este nuevo telar sino por la adopción de fibras sintéticas como el orlón, que verdaderamente revolucionaron los procesos y la producción anterior. Un investigador especializado en el problema textil de la provincia (Hernán Jaramillo, 1988) señalaba que varios telares reformados o nuevos que se introdujeron en la década mencionada pronto quedaron obsoletos ya que no servían para realizar el tejido con las nuevas fibras sintéticas.



*Artesanía textil:
Lana teñida para
ponchos de dos caras*

7.2.8 Tapices

Dentro del constante proceso de cambio e innovaciones que van teniendo los artesanos textiles de Imbabura, motivados especialmente por factores del mercado, la aparición de los tapices ocupa un lugar significativo. Existe el reconocimiento casi unánime (Entrevistas, 1988) de que la adopción de esta artesanía es el resultado de un encuentro de artesanos a nivel nacional que fue realizado por la Casa de la

Cultura de Quito; en dicho encuentro y a través de diversas clases de demostraciones e intercambio, los artesanos ecuatorianos aprendieron nuevas técnicas y adoptaron la elaboración de otros artículos como los tapices, artesanía originaria del grupo Salasaca en la provincia del Tungurahua que pudo ser asimilada por los tejedores imbabureños gracias a su gran habilidad.

El proceso de elaboración de los tapices se inicia con la compra de la



Muñecas, feria de Otavalo



Artesanía textil: bolsos, feria de Otavalo

lana ya preparada, esta adquisición se la hace en Carabuela o en otras comunidades; en algunas ocasiones el material se pasa por el torno para dejarlo listo para ingresar al telar, en otros casos la lana ya viene hilada pero hay que teñirla sea con tinturas químicas o naturales de acuerdo a los procedimientos ya descritos en otra sección de este capítulo.

La lana con la que se va a tejer es dispuesta en unos carrizos, calculando la cantidad según el tamaño de la obra y el diseño que se va a seguir; en este cálculo cuenta mucho la experiencia del artesano. En el telar se dispone una trama de hilo de algodón y el diseño se va realizando con lanas de diferentes colores; los diseños con los cuales trabajan son ya conocidos por ellos, pero también pueden trabajar bajo pedido en base a las muestras que llevan los clientes.

La elaboración de tapices requiere el empleo de operarios quienes prefieren hacer trabajos en los telares más grandes porque están recibiendo \$800 por obra (a más de los tapices pueden realizar alfombras y sobrecamas con un trabajo similar; el ancho varía según el telar, entre 0.80 m y 2 m [1.20 y 1.80]); no ganan un salario sino una asignación por obra, de cualquier modo, para un artesano (Miguel Camuendo, 1987) el trabajo es básicamente familiar y entre los operarios se cuentan sus propios hijos, a más que en él participan el jefe de familia, su esposa, sus hijas, nueras y hasta los nietos. Las mujeres se de-

dicen más al proceso de preparación de la lana mientras los hombres prefieren el trabajo en el telar; manifiesta que el trabajo en el telar es muy duro y que es mejor que lo realicen los hombres pues tienen más resistencia física. El tejido se elabora durante toda la semana, dejando el día sábado para salir a la feria de Otavalo y comercializar el producto.

Pese a que los artesanos manifiestan un afán de no introducir fibras sintéticas en la elaboración de los tapices, muchos ya están utilizando el orlón ya que el precio de la lana y la dificultad para su obtención hacen que cada día sea más problemático mantener su uso exclusivo. También se han producido innovaciones en los diseños tradicionales, como por ejemplo el "mondongo", ahora se pueden encontrar paisajes, animales y otros.

7.2.9 Cortinas

Este producto representa una de las artesanías de última adopción en la región de Otavalo. Hace doce años solamente se habría iniciado esta producción en la comunidad de Agato en donde mucha gente se dedicó a ello, dejando de lado otras actividades agrícolas y artesanales por la gran demanda que en ese momento se produjo en el mercado local e internacional (Entrevistas, 1988); para otros investigadores como Meier (1985: 142) esta actividad dataría de los '60.

Parece que esta artesanía es originaria de Colombia aunque los diseños son propios de cada artesano, "se sacan de la cabeza". La rápida popularización de las cortinas se habría debido a que cuando aparecieron, los materiales que se utilizaban -cartón, madera y orlón- eran baratos, lo cual permitía un atractivo margen de ganancia para el artesano. En la actualidad muchos de los tejedores de cortinas de Agato han abandonado esta actividad y los que aún subsisten son contratados para tejer bajo convenio de obra. Reciben el pago por cortina realizada.

Los tres materiales requeridos para la confección de las cortinas se los adquiere en Otavalo; los palitos de madera que se utilizan tanto en los extremos de la cortina como para separ los diversos motivos dispuestos longitudinalmente, son de preferencia de aguacatillo; no se usan otras maderas porque se tuercen y dañan el tejido. Los cartones son comprados por pliegos y se los hace cortar en las papelerías con la guillotina; el tipo de cartón es el N° 80, sobre él se tejen algunos de los motivos de los que se compone una cortina. En una cortina de tamaño medio se utilizan más o menos 14 palitos de madera y entre 4 y 5 trozos de cartón.

Las cortinas rectangulares son producidas en cuatro tamaños; en la época navideña se sacan a la venta los arbolitos en tres tamaños diferentes. Un buen tejedor puede producir hasta cinco cortinas diarias. La comercializa-

ción del producto se realiza en la feria de Otavalo; se conoce que una buena parte de la producción sale a diferentes países. Como nota curiosa respecto de esta artesanía se reporta que un solo artesano en Agato producía cortinas de lana de oveja pero que en la actualidad ya no se dedica a ello.

No podemos terminar la sección referida a los textiles sin referirnos a dos prendas: las macanas y las chalinan. Las primeras, primorosas obras de artesanía que se habrían realizado en Quitugo y que se comparan a las que se venden en Otavalo y provienen de Cuenca, ya no se encuentran fácilmente. En cuanto a las chalinan, su elaboración es industrial o semi-industrial y la demanda principal se origina en las mestizas de los pueblos y en las indígenas de las zonas de Zuleta y Angochagua.

7.2.10 Alpargatas

Las alpargatas son otro de los productos íntimamente asociados a los artesanos imbabureños desde siempre, aunque su uso se habría popularizado entre hombres y mujeres en las dos primeras décadas de este siglo (Rosa Lema, 1988).

Una alpargata se compone de tres partes: sogá (plantilla), capellada y talonera de hilo. La calidad de la capellada depende del hilo con el que se elabore: hay capelladas blancas, pardas y de hilo lavable; los instrumentos

que intervienen en su elaboración son: una horma pequeña de madera forrada con cuero y una aguja grande para realizar el tejido. En la horma se pone el urdido enrollando y se cruza con la aguja según el diseño que se quiera dar; al final del proceso se saca el hilo que va a lo largo y queda la capellada; en la misma horma se trabajan también las taloneras. En los bordes de la capellada y las taloneras quedan unas "orejitas" que se cosen a la plantilla de la alpargata.

Dedicándose solamente al tejido de las capelladas se puede elaborar hasta unos tres pares diarios en promedio, pero se da el caso de que la mayoría de personas que se dedican a esta labor, generalmente mujeres, también tienen otras actividades que realizar lo que reduce su tiempo de trabajo. El tejido de capelladas de hilo es una artesanía tradicional típica de la población de Quiroga.

Las capelladas tienen diferentes precios; se venden a \$130 las elaboradas en hilo fino blanco; a \$70 las confeccionadas en hilo pardo y hasta en \$500 las de hilo lavable que es de varios colores. También se pueden utilizar capelladas de faja de colores y en la actualidad hay alpargatas que tienen capelladas de terciopelo azul.

Para la elaboración de la plantilla la materia prima fundamental es la cabuya que se compra en la agencia en Otavalo, ésta es de dos tipos:

- a: de primera: bien secada, blanca y suave (se la utiliza más bien para tejer costales).
- b: de segunda: chirposa, verde, más tosca, ésta es la que se usa porque la otra es demasiado cara.

Anteriormente la cabuya se compraba por libras y por cadejos: "mano llena y midiendo cinco dedos, y más de una braza de largo" (Entrevista,



Alpargatas

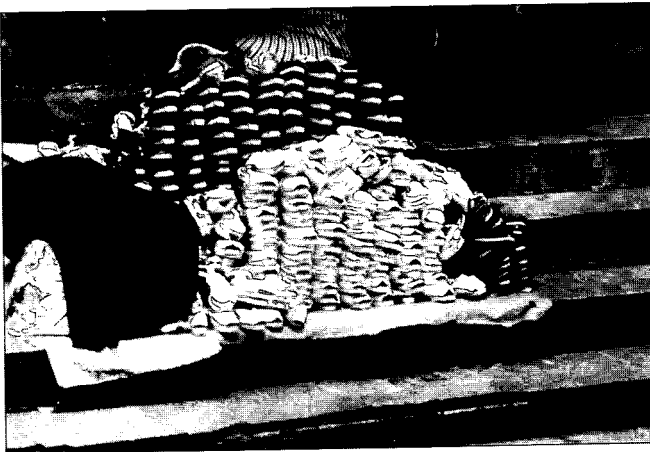
1988). Ahora se la adquiere por medias arrobas.

El proceso de elaboración consiste de los siguientes pasos:

- a) La sogá se "cadejea", para lo cual se hacen tres guanguitos del mismo tamaño y se los va trenzando. Para cada alpargata se compra 3 ó 4 cadejos para formar la plantilla.
- b) Se procede a medir el tamaño de la plantilla; se hace del tamaño que se pida, del 22 al 44, para la medición se usa un "palito" de referencia: dos palitos y cuatro dedos abiertos dan el número 40 por ejemplo.
- c) Se forma la plantilla: se trabaja sobre una piedra laja y con otra "llambita" (no "zhura") se golpea; el trenzado tiene un lado derecho y uno revés pero se trabaja por el derecho. Para empezar hasta donde dio la medida se amarra con el

mismo hilo del trenzado, a continuación se corta el hilo y se golpea con la piedra al mismo tiempo que se empieza a dar la vuelta la trenza hacia adentro (más o menos cinco vueltas); para formar el talón se dan dos vueltas adicionales y se las amarra por el medio (solamente hasta que esté bien ajustado), luego se extiende hacia adelante y aquí se ponen unos cuatro "corazoncitos" (formados por la misma sogá) "midiendo de tal modo que se vaya cerrando la plantilla". Ya realizada toda la plantilla se la iguala y se remata amarrándola; el pedazo de sogá sobrante es arrancado con el cuchillo.

- d) Una vez realizado todo el proceso anterior se cose la plantilla para lo cual se usa una sogá delgada y valiéndose de una aguja gruesa y con almarada se procede a huequear la plantilla para facilitar la cosida transversal. La puntada tiene que



Comercialización de alpargatas

ser derecha para que la plantilla salga recta.

e) Se procede al remate.

f) Se realizan los huecos en cada puntada valiéndose de otra lezna, esto se hace con el fin de pegar la capellada y la talonera (aprovechando de las orejitas que se dejó para que pueda pasar la soga y se pueda coser)

g) Se realiza la cosida de las capelladas y de las taloneras con lo cual la alpargata queda lista.

Teniendo el material listo, un artesano con experiencia puede elaborar un par de alpargatas en una hora y media; como promedio cada semana se producen 15 pares (no es una actividad de dedicación exclusiva). La venta del producto se la hace especialmente a comerciantes (se entrega a S/. 300 el par y ellos venden a S/. 500) que las



*Artesanía textil,
torno para hilar*



*Artesanía textil: Lana
teñida para ponchos de
dos caras*

ofrecen en la feria e inclusive las llevan al extranjero. Un par de alpargatas bien elaborado tiene una duración promedio de tres meses, "caminando al diario, con unos tres viajes largos", lo cual da un promedio de 3 ó 4 pares de alpargatas por año (Entrevista, 1988).

Desde que salieron las alpargatas con planta de caucho pocas personas se dedican al trabajo en sogá, aunque debido al hecho de que se habría detectado que la planta de caucho sería el agente causante de enfermedades de riñones y del hígado por el calor que producen al pie, habría la posibilidad de que crezca la demanda y se vuelvan a producir en grandes cantidades las alpargatas de cabuya, con lo que se garantizaría la presencia de esta rama artesanal.

7.2.11 Financiamiento y comercialización

En relación con el asunto del financiamiento, la endémica falta de capital hace mucho más difícil la labor de los artesanos medios y pequeños quienes se ven obligados a obtener - cuando hay disponibles- préstamos con altos intereses del capital comercial, ya sea en la forma de organización clientelar o la del endeudamiento directo con comerciantes mayores o simplemente con usureros. Se da la particularidad que los préstamos, generalmente no son en dinero sino en materia prima, en pequeñas cantidades e inclusive en ali-

mentos. Estos préstamos son abonados al entregar al prestamista el trabajo terminado por lo que reciben un saldo, generalmente pequeño, en dinero, suma que es siempre insuficiente para volver a iniciar la actividad productiva todo lo cual contribuye a que el ciclo se repita nuevamente (Mora y Rivera, 1984:115).

Los comerciantes importantes de la zona son aquellos que juegan un rol dirigente frente a las organizaciones clientelares, donde son sus conocimientos del mercado y sus buenos contactos tanto a nivel nacional como extranjero lo que les da, además del capital, la posibilidad de acumular sobre el trabajo de los otros artesanos (ibid).

Al panorama descrito se suma el hecho de que el artesano pobre no tiene ninguna posibilidad real de acudir a las instituciones nacionales de crédito como el Banco Nacional de Fomento, de allí que difícilmente pueda tener el capital disponible para una producción que realmente le deje una ganancia significativa. Es tal el grado de rechazo que el artesano pobre ha desarrollado frente a las instituciones crediticias que en una encuesta realizada por Meier (1985:133) se aprecia que ninguno de los individuos de una muestra de 576 talleres artesanales, había tratado de conseguir un crédito bancario.

El financiamiento va íntimamente relacionado con la comercialización de la producción, y éste es otro de los "cuellos de botella" con que se topa el

artesano pobre o de medianos recursos. Si bien es verdad que el mercado sabatino de Otavalo le permite al productor, en cierto modo, exponer su trabajo, no es menos cierto que el intermediario juega un rol preponderante en la comercialización de productos ya que él no solamente ofrece la producción en el área de Otavalo y en la provincia, sino que lleva ésta a otras ciudades del país a aun del exterior. En este proceso y como se ve en muchas actividades a nivel comercial, la ganancia no está del lado del productor, del artesano para el caso que nos ocupa, sino con el comerciante intermediario. Dentro del mismo tema que venimos tratando podríamos mencionar que organizaciones estatales como OCEPA, muy poco se interesan por la solución de estos problemas.

Por todo lo visto, la estereotipación respecto a la situación económico-social del artesano de Otavalo y su zona de influencia en el sentido de que es muy próspera, no es más que una grave generalización puesto que, existiendo un estrato económico social pudiente, no es menos cierto que muchas comunidades viven con todos los rigores la crisis económica y se ven cada día más empobrecidos. Al respecto consideramos oportunas las observaciones de Meier:

"... los resultados del éxito económico de Otavalo no se han distribuido de manera igual en todos los habitantes de la región. Aunque el nivel de vida ha mejorado -sobre todo en relación a

otras regiones de la sierra- es falso suponer que se haya constituido una 'clase media indígena' en Otavalo. Más bien son muy pocos los que tienen, por ejemplo, camionetas propias. La mayoría de otavaleños continúa viviendo en condiciones precarias (Meier, 1985:128)

7.3 Bordados

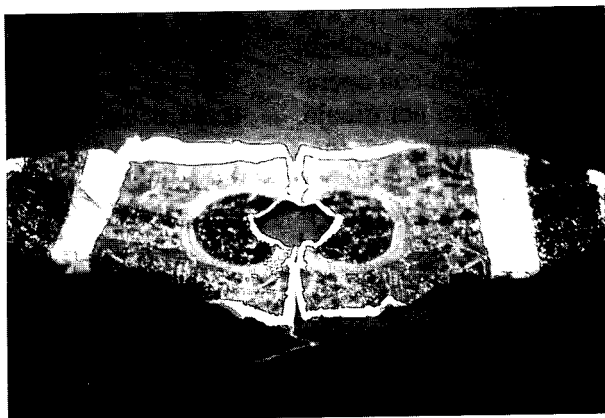
Esta es otra de las artesanías que se vienen realizando en Imbabura desde tiempos inmemoriales. Doña Miche Flores, artesana de más de ochenta años aprendió a bordar a la edad de seis, bajo las enseñanzas de su madre; según ella antes "sólo las mujeres blancas bordaban las blusas para las doñas (mujeres indígenas), pero después ellas aprendieron y resultaron mejores bordadoras, más dedicadas" (Entrevista, 1988). Este trabajo se realiza preferentemente en Zuleta e inicialmente se reducía al bordado de blusas; en la actualidad se bordan otros productos como manteles, paneras, individuales, tapetes, toallas, etc.

Los materiales necesarios para la labor del bordado son: hilos nacionales de madeja u ovillo (o colombianos "que son más caros pero mejores") de diferentes colores, aunque los predominantes son el rojo y el verde; las telas donde se hará el bordado son, a su vez: liencillo, dril para manteles; seda (en pocas ocasiones por el costo) para las blusas, bramante (especialmente para paneras).

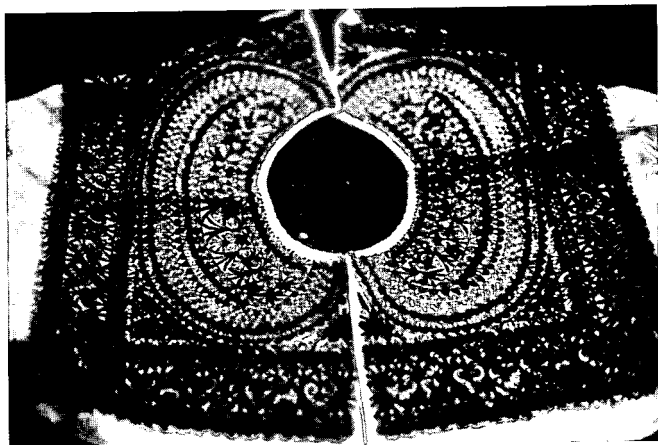
El procedimiento para realizar el bordado comienza con la compra de la tela con la que se hará la prenda, luego de ello se procede al corte de la misma; a continuación se realiza el torcido para la borla; seguidamente se realiza el dibujo que es sacado de la cabeza o según un diseño específico en el caso de que sea un pedido. Después de que el dibujo ha sido efectuado viene la etapa más larga y delicada del trabajo que es el bordado propiamente dicho. Cuando esta

labor ha sido concluida, la pieza es lavada, secada y planchada y queda lista.

La tradición del bordado de blusas en zuleta, como ya se indicó, viene de muchos años atrás; en el caso de los manteles son más o menos treinta años de cuando esa especialización se inició. Esta actividad entre los blanco-mestizos está dedicada exclusivamente a las mujeres, pero entre los indígenas, hombres y mujeres saben



*Camisa bordada,
Mariano Acosta*



*Camisa bordada.
Puetaquí, Mariano
Acosta*

bordar así como torcer el hilo para elaborar el filo.

En una semana larga de trabajo se puede terminar un mantel, trabajo que se inicia por el torcido del hilo para hacer la borla, ésta es una tarea que sólo pueden hacer los que conocen ya que "es bien dura", "duelen los dedos". El buen bordado se conoce tocando y fijándose por el revés; la máquina borda parecido pero se suelta y el revés es distinto porque usa dos hilos.

La mayoría de los talleres son empresas familiares aunque también hay artesanos que trabajan con operarios a quienes se les paga por dibujo, "por una hojita se les paga quince sucres" (antes se pagaban 50 centavos). Un mantel rectangular para ocho personas se vende en 4.000 sucres en el caserío de Zuleta y en 4.500 o 5.000 en Quito; en el caso de las blusas de mujer sólo se trabaja bajo pedido ya que el trabajo es demasiado largo y hay que confeccionarlo como vestido, enviando al sastre. Las camisas de hombre ya no se realizan "porque no es negocio" (Entrevistas, 1988).

La comercialización de sus productos resulta siempre un problema para los bordadores de Zuleta pues a través de OCEPA no podían negociar por la diferencia de precios que había entre lo que ellos recibían por la prenda y lo que cobraba OCEPA en el almacén (de 70 a 480 sucres por ejemplo); para comercializar directamente en Quito, a través de almacenes parti-

culares se requiere de mucho tiempo y de que la prenda esté impecable "ni un cagadito de mosco aceptan y hay que saber negociar porque al que no sabe le hacen el tonto y a lo que acaba vendiendo no saca ni el precio del material..." De todos modos, algunos artesanos ya tienen un lugar o un clientes fijos para la entrega, otros prefieren esperar que gente "de Quito o de Ibarra" se acerque a comprarles en los propios talleres.

A más de los artesanos que trabajan en el caserío, en la hacienda Zuleta se ha instalado hace ya varios años un "taller de Bordados" que presenta ciertas particularidades. Este taller funciona adscrito a la oficina principal de la hacienda; está dirigido por dos mujeres que son las encargadas de recibir los pedidos, adquirir los materiales, cortar la tela, mandar a hacer la borla (torcido), dibujar el diseño (de su cabeza o tomando de las revistas) y mandar a bordar a las indígenas de la comunidad de Zuleta a quienes se les entrega los hilos por hebras. Una vez realizado el bordado, lavan la pieza, planchan, ponen la etiqueta y empaican los artículos para su entrega.

Como ya se mencionó, este taller fue creado hace más de treinta años por iniciativa de Galo Plaza y funciona con total independencia de las personas que en el caserío se dedican a la misma actividad. Según las trabajadoras "aquí (en el taller) se mantiene la calidad y la tradición"; la tela que emplean en este caso es exclusivamente liencillo

blanco y crudo que es elaborado en la propia hacienda en dos telares de madera (de pedales) que son operados por dos indígenas contratados para el efecto; el hilo que usan es Cadena de la mejor calidad. Entre torcedores, bordado-ras, tejedores y otro personal, este taller lo conforman entre 80 y 100 personas. Entre las bordadoras hay quienes son reconocidas por su capacidad y es a ellas a quienes se encargan los trabajos más complicados; cuando recién ingresa una bordadora al taller tiene que ocuparse de los trabajos más sencillos hasta que pruebe su habilidad para emprender trabajos más complicados.

Los trabajos que se realizan en el taller son múltiples; se bordan, entre otros artículos, manteles, paneras, servilletas, individuales, toallas, blusas y camisas. Se reciben pedidos permanentes de embajadas, entidades extranjeras y de particulares. Muy poco de lo que se produce se entrega en almacenes ya que por regla general son

pedidos. Un mantel para 12 personas cuesta algo más de 8.000 sucres, un redondo para 6, 5.700 sucres (los manteles siempre vienen con un juego de servilletas), una camisa de hombre 3.500 sucres y una de mujer 8.000, pues ésta es un trabajo más largo, que requiere de más dedicación y de una gran cantidad de material; para que esté terminada hay que mandar a bordar la pieza, enviar al sastre para que la arme, coserle las mangas y darle los acabados. La persona que borda una blusa, como pago, recibe 1.000 sucres.

Dentro de la actividad del bordado merece especial atención la elaboración de las camisas o blusas bordadas. Si bien el uso de esta prenda es generalizado en Imbabura, hay que hacer una distinción entre el bordado de la zona de Zuleta y La Esperanza y las de Otavalo y otros sectores. En el primer caso es un bordado multicolor, "tupido", con diseños grandes, a veces escudos, banderas, cintas con los colores nacionales; es un trabajo muy



Centro antiguo de lana

llamativo que requiere de gran dedicación y esfuerzo y es realizado en hilo grueso de alta calidad en varias puntadas: limeña, cordón, etc., sobre tela de liencillo.

En Otavalo y su zona de influencia, el diseño no es tan complicado, se realiza sobre tela blanca de seda; por lo general se utilizan uno o dos colores como máximo (rosado, azul, verde, morado sobre todo) aunque en la actualidad se pueden encontrar blusas multicolores bordadas a máquina. Lo más llamativo de estas blusas son los cuellos y mangas de encaje.

Un bordado de diseño sencillo pero muy bien realizado es el de la zona de Natabuela. Dice la tradición que aquí, antes, las mujeres para poder casarse debían ser capaces de realizar con sus propias manos toda la vestimenta de su futuro esposo, cuya camisa incluía también bordados. Probablemente debido a ello, Rosa Lema puntualizaba que a su criterio "los mejores bordados eran los de Natabuela" (Entrevista, 1988). Tdos estos trabajos se realizan en dos puntadas principales: pasado y bozalado en un solo color o combinando colores.

De igual modo, se señalaba que las bordadoras de Mariano Acosta, más concretamente del barrio Pueta-quí, comunidad de indígenas "tienen una especial aptitud para realizar bordados a mano" (Theisen y costales, 1969: 12-13); en esta misma zona son también reconocidos los bordados de La Espe-

ranza y Angochagua, todos ellos semejantes a los de Zuleta pero con variaciones locales. Tomando en cuenta el conjunto de la provincia, en algunos sectores predominan colores determinados, puntadas o diseños, pero el motivo de la flores se repite con mucha frecuencia en todas partes.

7.4 Batanería

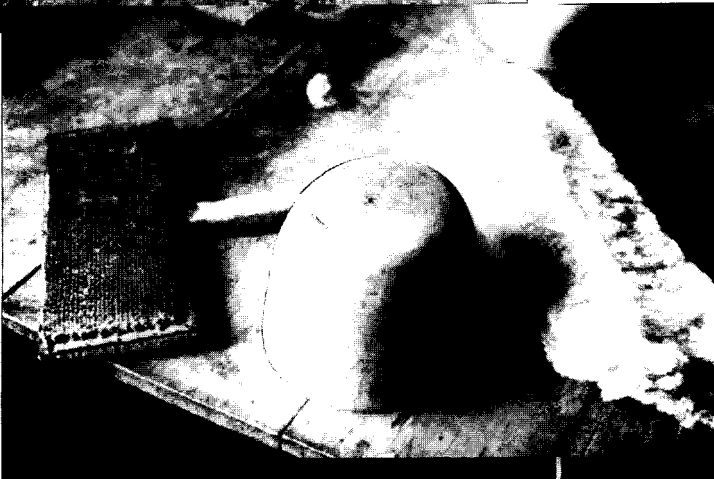
Los sombreros tradicionales de lana de borrego que se elaboran en la población de Ilumán han sido casi suplantados totalmente por los que vienen de la fábrica de sombreros de la ciudad de Quito. Son muy pocos los artesanos que se siguen dedicando a mantener la tradición sombrerera de antaño, uno de ellos es Marcos Contrón, quien aprendió este arte de su padre quien a su vez también heredó el conocimiento del suyo; es decir que entre estos artesanos el conocimiento va más allá de las tres generaciones.

Los pasos que se siguen para la elaboración de estos sombreros tradicionales son los siguientes:

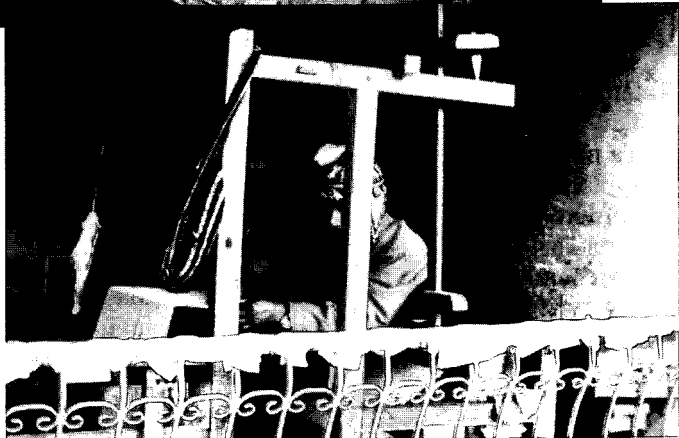
- a) Se adquiere la lana el sábado en la feria de Otavalo; se compra un vellón negro y uno blanco para mezclar (el color de los sombreros es plomo); cada vellón se compra en 300 sucres (el artesano recuerda cuando costaban 2 sucres).
- b) Se lava la lana en agua caliente para que bote la grasa y salga todo el sucio y para que se suavice.



*Sombrero Ilumán
(Batanería)*



*Batanería: Instru-
mentos y material*



*Artesanía textil,
tejedor en telar de
pedales*

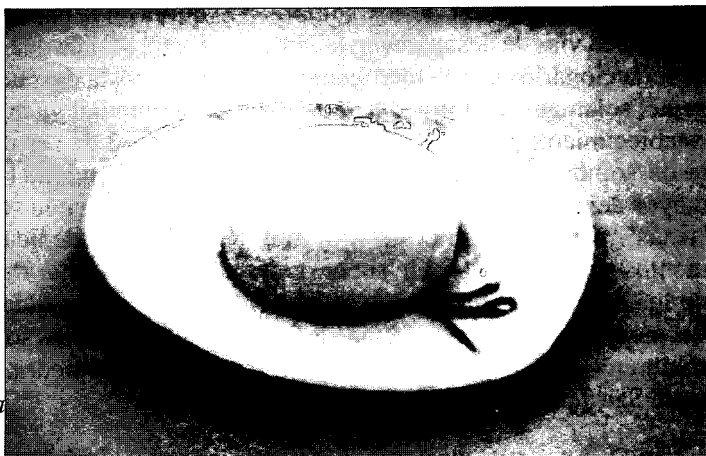
- c) Se deja secar la lana
- d) Se procede a escarmenar la lana a mano al mismo tiempo que se van retirando las impurezas que presente.
- e) Se carda la lana con un instrumento especial hecho para este fin, el mismo que se adquiere en Otavalo y consiste en una tabla con mango, tabla que está llena de clavos muy delgados (de aprox. 10 x 20 cm).
- f) Se mezcla la lana de los dos colores (en realidad las actividades quinta y sexta se realizan en forma simultánea).
- g) Preparación de "capas" delgadas de lana de las que se compone el sombrero, esta operación se realiza valiéndose del cardo.
- h) Se procede a superponer las capas de lana hasta dar el grosor deseado.
- i) A continuación viene el proceso de moldeado y reducción para lo cual se toma como medida una tela que también sirve como molde.
- j) Ya moldeado y reducido, el futuro sombrero se pone en la horma. Las normas son de distintos tamaños, pequeñas y grandes, son de madera y vienen hechas o se mandan a hacer.
- k) Se procede a moldear el ala; la medida media para el ala es de tres o cuatro dedos.

l) Se realiza el secado del sombrero al sol; este proceso puede concluir en una mañana cuando el sol brilla bien y por varias horas.

m) El paso final es el terminado que consiste en corregir cualquier defecto del sombrero y además colocarle una tira al ruedo que es recortada del mismo sombrero.

El artesano manifiesta que puede hacer dos sombreros por día pero que no trabaja todos los días. Todo lo que él produce le compran en el mismo pueblo de Ilumán. También trabaja bajo pedido; al respecto comenta que una vez un gringo le hizo trabajar 200 sombreros "variopintos" (con lanas de todos los colores) para llevarse a su país (Entrevista 1987.)

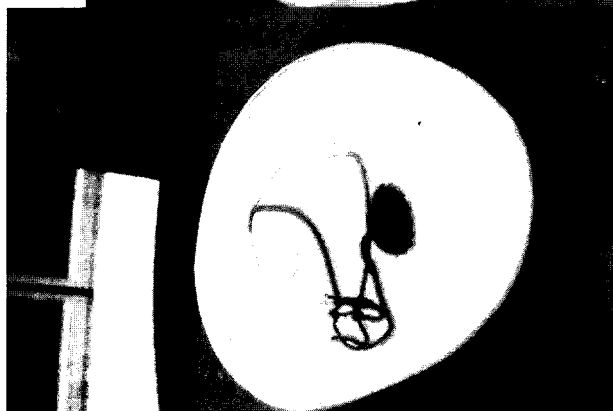
En épocas anteriores trabajaba sombreros blancos de ala ancha (de siete dedos) que eran usados por la gente de Natabuela; en la actualidad ha dejado de hacerlos "porque no hay quien use", pero, bajo pedido, sí podría elaborarlos "sólo hay que usar pura lana blanca y una horma especial". Su tiempo está dividido entre elaborar sombreros y la agricultura. La gente de Ilumán ya no usa estos sombreros tradicionales porque prefieren los colombianos o los elaborados en la fábrica de Quito, son los gringos o las gentes de las ciudades (mishos) quienes los compran actualmente. Paradójicamente, el mismo artesano usaba un sombrero de fábrica.



Sombrero Natabuela



*Sombrero de paja
toquilla con borlas*



Sombrero Natabuela

Si la elaboración de los sombreros está en vías de desaparecer, la tarea de refaccionarlos sí esta totalmente vigente; solamente en Ilumán hay cuatro establecimientos de refacción y/o venta de sombreros. Los sombreros de mayor demanda son los denominados "texas", pese a que su costo -mil quinientos sucres- es bastante superior al de los comunes -ochocientos sucres-. La mejor época para la venta de los sombreros es el mes de junio por la fiesta de San Juan.

Para refaccionar los capachos que vienen de la fábrica IRSA de la ciudad de Quito, se procede a realizar estos pasos:

- a) Engomar el capacho con cola de carpintero
- b) Colocarle en la horma, que es de nogal y se fabrica en San Antonio de Ibarra.
- c) Secarle al sol - una hora cuando el sol está fuerte-.

El tiempo promedio empleado en la refacción de un sombrero es de dos horas, pero como manifestaba el propio refaccionador: "los sombreros de antes eran de mucha mejor calidad que los de ahora, eran más gruesos, más duros y por lo tanto de más larga duración" (Entrevista, 1987).

En la monografía de Otavalo de 1909, Herrera nombra como industria importante la sombrerería de paja to-

quilla en la parroquia de San Pablo del Lago; se dice que esta industria se mantuvo hasta después de la segunda guerra mundial ya que en la década de los '60 dejó de ser rentable por lo que la gente abandonó la actividad. En la actualidad, según se nos refirió, sólo una persona se dedica a esta actividad en el pueblo de San Pablo: don Luis Antonio Hinojosa quien a sus 87 años sigue elaborando los sombreros utilizando el tulur, una piedra, un palo de guía y la paja.

7.5 Tejidos en cabuya

El trabajo artesanal en la fibra de la cabuya data de mucho tiempo atrás; en varios pueblos esta labor era generalizada pero por una serie de circunstancias, especialmente la poca rentabilidad y lo duro del trabajo, esta artesanía desapareció en muchos lugares, tal es el caso de Pimampiro donde no solamente se tejía en cabuya sino que también se torcían sogas.

En aquellas épocas pasadas los trabajos en cabuya eran realizados exclusivamente a mano o como máximo ayudándose con el pedal; la principal producción era de sacos (costales) los que ya iban cosidos, listos; en este sentido hay una gran diferencia en relación con nuestros tiempos ya que ahora sólo se produce la tela, la costura se realiza en los lugares a donde va el producto.

A más de la producción de material para sacos, el tejido de cabuya es

utilizado para tumbados, colchones e inclusive como material para decoración de interiores. Dependiendo del uso que se le vaya a dar a la tela va el tejido de la misma, así, es más ralo si se utilizará para sacos de café o cacao y más tupida si se trata de sacos para recoger papas o para arroz.

El proceso de trabajo en cabuya consta de los siguientes pasos:

a) Se desfibra la planta para la obtención de los moños. En la mayoría de lugares no se realiza esta actividad por lo cual hay que adquirir el material que generalmente viene de la zona de Intag, de Lita y de



Cabuya, penco de cabuya. Intag

Cahuasquí (a su vez los tejedores de Cahuasquí suelen compararla fibra que viene de Buenos Aires). La cabuya viene en bultos que pesan entre 80 y 110 libras.

b) El segundo paso es el encerado para lo cual se le pasa a la fibra con una esperma; esto se realiza con el fin de suavizar la cabuya.

c) a continuación viene el escarmenado o tizado; esta labor consiste en pasar por sobre la fibra una tabla llena de clavos que desenreda la cabuya.

d) Se procede a hacer guangos con el material trabajado.

e) A continuación se procede a hilar la cabuya valiéndose de máquinas de tecnología rudimentaria. De este proceso resultan dos materiales: la denominada trama que es de fibra más gruesa y el hilo, que es más delgado y torcido.

f) El hilo producido pasa a la urdidora que es una gran estructura de madera que al dar vueltas envuelve a la fibra. Es aquí donde se determina la extensión del metraje.

g) Valiéndose de una máquina se envuelve la fibra en los carretes.

h) En este momento del proceso se pasa al telar en donde la trama se encanilla en unos carrizos y ya se empieza la labor del tejido, el

tejido se realiza valiéndose de la lanzadera. El hilo de la cabuya va a lo largo, la trama al través porque es más fuerte. El tejedor decide el ancho que dará a la tela que teje, que puede ser de 74 a 160 cm. Aunque la pieza de tela tiene por lo regular 73 cm de ancho por 110 m de largo. Los telares donde se teje son hechos de madera y elaborados por los carpinteros.

La producción de la tela de cabuya es una labor que se emprende en forma familiar y que poco a poco va desapareciendo por la pérdida de utilidad en el producto final. A esto se suma el hecho de que el dueño de un taller no puede ofrecer salarios altos a los operarios y esto hace que no hayan personas que quieran dedicarse a tal labor.

La producción no es mayor ya que, por un lado, no hay materia prima disponible ya que ella casi en su totali-

dad es llevada por intermediarios a Colombia y, por otra parte, los telares y maquinarias utilizadas son bastante rudimentarios. A modo de comparación, toda una familia en una jornada de 10 horas puede llegar a producir 200 m. a la semana mientras en Colombia, en virtud de la sofisticada maquinaria japonesa que poseen, pueden producir 1.500 m. diarios.

En el caso de esta artesanía, al igual que en muchos otros casos, la comercialización del producto es un grave problema, proceso en el cual, y como de costumbre, es el intermediario quien más aventajado sale. Los intermediarios compran el producto a razón de 68 sucres el metro e inmediatamente lo venden a 74 o más; este proceso de intermediación no solamente se presenta en relación con el producto final sino también con la materia prima ya que la cabuya viene por cuatro manos. En Intag, a los



Cabuya, tela y piola de cabuya. San Roque

intermediarios les venden a 2.600 sucres el quintal y a las zonas de producción de la tela ya les llega a 4.200. En varias ocasiones los artesanos productores han querido asociarse en cooperativas para defenderse de los intermediarios pero desafortunadamente, la presión de estos comerciantes ha sido de tal magnitud que los esfuerzos han fracasado. En San Roque aún se recuerdan las maniobras hechas por un comerciante acaparador que valiéndose del gran capital de que dispone, embodgó en una ocasión 3.000 piezas de 110 m. para después venderlas mucho más caras pese a que él había adquirido el producto en un precio sumamente conveniente.

7.6 Artesanía de la totora

En Imbabura, la artesanía de la totora posee raíces muy profundas y sin duda tiene antecedentes que se remontan a la época prehispánica. De aquel tiempo, como lo señala Mandorf (1985:15-21) existen una serie de testimonios relativos al conocimiento y uso de la totora a la que entonces se conocía por los nombres españoles de espadaña, penca, junco o junquillo; Lope de Atienza alude a los dos usos que generalmente se le daban:

- a) *"para camas en la noche, sean en sus casas, sean de viaje"*
- b) *"para poner sus alimentos encima, allí haciendo de manteles"* (ibid:16).

Hernando de Santillán cuando se refiere al factor tributo afirma que en los lugares donde había la costumbre de hacer esteras se pedía tributo en ellas y además se insinúa que esto se hacía porque había necesidad del producto en la función redistributiva de los bienes obtenidos por la tri-butación: es decir que se fabricaban esteras para uso local y para tribu-tación (ibid:17).

Esta tradición del trabajo con la totora no se refiere únicamente a la elaboración del producto final sino que dice relación a un largo proceso en el cual son fundamentales las instancias de la siembra, el crecimiento y la maduración de la totora. En el caso de nuestra zona de estudio, tanto en el Lago San Pablo como en Yahuarcocha, la totora es plantada introduciendo en el lado de las orillas partes del rizoma de la planta, el cual, en el caso del Lago San Pablo es denominado "sapi"; en Yahuar-cocha simplemente se lo llama "raíz de totora"; los trozos de rizoma son enterrados a distancias de entre 30 y 40 cm. (ibid: 30-33)

En los dos casos, el proceso de corte es realizado en cualquier tiempo, con la única condición de que la planta haya adquirido su completa madurez. No obstante lo dicho, los meses preferidos para el corte son los de agosto, septiembre y octubre, es decir los de la temporada seca. La razón para realizar el corte en estos meses es que el bajo nivel de las aguas podría destruir los totorales; adicional-mente habría que considerar otros hechos como la

necesidad por materia prima y necesidades económicas determinadas por los períodos de fiesta (ibid).

La distribución del sembrío de la totora no es uniforme; en el caso de la laguna de Yahuarcocha, la mayor cantidad de totora se da en el sector este y es sumamente escasa en el norte; los asentamientos humanos que se han producido en el área contigua a la laguna tienen mucha relación con las manchas de totora, así, el lugar de ubicación de casi la totalidad de tejedores de esteras es el pueblo de Yahuarcocha y a lo largo del antiguo camino empedrado, al sur este y sur del actual pueblo, esos precisamente son los sitios de mayor abundancia de la materia prima.

En el Lago San Pablo, la mayor concentración de totorales se da en los costados este y sur (en este último se encuentran las poblaciones de San Rafael y los caseríos de Villagrán y Cachibiro), en el costado oeste y sobre todo en el noroeste (Pucará, La Compañía). No existen totorales en el norte del lago y es allí, precisamente donde los indígenas han ido perdiendo sus tierras, a diferencia del lado sur donde las han defendido y han defendido el acceso a los totorales. Pese a que existen tejedores de esteras en Pucará, la mayoría de artesanos que trabajan la totora se sitúan en la margen sur del lago, dándose el hecho curioso de que en la zona de Araque, donde existen grandes totorales, hay pocos tejedores. Los dueños de los terrenos (casi todas personas del lugar) arriendan totorales

o venden totora a los habitantes de la orilla opuesta (San Rafael y comunidades vecinas) (ibid: 33-34).

En relación con el proceso de abastecimiento de la materia prima podemos señalar que en Yahuarcocha la totora es adquirida por brazas; una braza constituye una porción de terreno de totoras de un ancho aproximado de 1.50 m. (la extensión de dos brazos extendidos); el precio de la braza es variable de acuerdo a sus dimensiones, es decir, según su extensión hacia el centro de la laguna, cuando se compra una braza de totora se adquiere el derecho de cortar 1.50 m. hacia adentro. Otra de las modalidades de comprar es por mantas, las que pueden ser pequeñas o grandes, según su largo; se considera pequeña la que mide de 6 a 7 m. de largo y grande la que va de 12 a 18 m. En el Lago San Pablo la terminología para la adquisición de la totora es más compleja. Aunque también se usa el término braza para designar el trozo de totoral que se alquila y corta, la denominación más común parece ser la de pasos: un paso equivale a una extensión de 80 cm.; esta terminología se utiliza para comprar pequeñas cantidades de totora, para las grandes cantidades se utilizan los términos raya, lotes, chagra y terreno de totora. (ibid: 34-36).

En relación con la actividad del corte de la totora, ésta se realiza generalmente valiéndose del machete o de la hoz. En el lago San Pablo cortan hombres y mujeres aunque para

Villavicencio (1973:94) el corte solamente es actividad para hombres, lo que pudimos constatar también en la comunidad de Araque. En Yahuarcocha cortan preferentemente las mujeres ya que son sólo ellas las que se dedican a esta artesanía a tiempo completo. La totora se corta muy cerca del nivel del agua, procurando obtener la planta del mayor largo que sea posible, aunque la longitud media que se obtiene es de una braza; los cortadores tienen que hundirse en el agua por lo que ésta se torna una actividad muy esforzada. Una vez cortada la totora se la saca hasta la orilla de la laguna en huangos y en chingas o atados menores; el huango puede llegar a tener un diámetro aproximado de unos 50 ó 60 cm, la chinga sólo unos 20 ó 25 cm. Ya ubicada la totora en la orilla se inicia el proceso de secado para lo cual se extiende la totora en filas, cuidando de

separar bien la manta propia de la de sus vecinos.

El proceso de secado dura por lo general ocho días aunque si hace mal tiempo puede extenderse hasta quince. Transcurrido el período de secado y cuando la totora ya ha perdido buena parte de su peso y ha adquirido un color amarillento, se forman las chingas y huangos y se transporta el producto a la casa.

Una vez en la casa se procede a la elaboración de los productos que fundamentalmente son: aventadores o abanicos, esteras, pulones, caballetes y balsas. Aunque las esteras representan el implemento por excelencia confeccionado en totora y ésta es una tradición de origen prehispánico, la antigua denominación quichua de quesana no ha sido conservada en la zona



Total en Camuendo

(ibid:40). La confección de esteras representa más del 90% del trabajo de los artesanos tejedores; la producción de aventadores, pulones, etc., es mínima.

Entre las esteras se puede encontrar una verdadera tipología que dice relación fundamentalmente al tamaño:

Tipo 1: estera grande, generalmente de 2 x 1.30 m, es la que se usa preferentemente en las divisiones de los cuartos e igualmente como muros provisorios en las chinganas que se instalan en las fiestas. No es frecuente encontrarla y se elabora bajo encargo.

Tipo 2: "cama grande", es la que se usa frecuentemente en las camas de 2 plazas o plaza y media; su medida estándar es de 1.80 x 1.30 m; es la más abundante y la que más demanda tiene. Este tipo de estera es la que con frecuencia se ve a la vera del camino esperando ser transportada a ciudades como Quito, Guayaquil o hacia el Oriente, e inclusive a partes de Colombia y Venezuela. A esta estera en Yahuarcocha se la denomina cuja.

Tipo 3: "media cama", en San Rafael y varias comunidades se la llama huacha cama. Mide generalmente 1.80 x 1.10; es utilizada en las camas más pequeñas, además es utilizada como asiento.

Tipo 4: "uchilla cama", estera pequeña que suele medir 1 x 0.80 m, es utilizada como camita para niños pequeños.

Tipo 5: "asiento", muy parecida a la anterior, suele medir 1 x 1 m. También se usa para colgarla en la cocina con el objeto de insertar en ella instrumentos culinarios como cuchillos, tenedores, etc.

Tipo 6: "asiento", cumple tal función durante el trabajo de confección de las esteras grandes; mide aproximadamente 1.10 x 0.40 m, sobre ella se arrodilla la persona que teje.

Tipo 7: "cuadritos", esa es la denominación que recibe en Yahuarcocha; mide 0.45 x 0.50 m; en San Rafael es confeccionada con fibras de totora muy delgaditas (ibid:40-43).

Otro producto elaborado con la totora es el pulón. Los pulones son depósitos de granos confeccionados con las esteras de los tipos 1 y 2. Su elaboración es muy simple: se toma una estera y se cosen cuidadosamente sus dos extremos (que corresponden al ancho de la estera); queda así un cilindro cubierto por ambos extremos, casi perfectamente circular. Este artefacto se asienta en el lugar donde ha de quedar y se lo empieza a cargar con granos. Los pulones no tienen fondo alguno ya que es el peso de su carga lo que impide por completo su movilidad. La altura de un pulón equivale al ancho de una estera, y éste es de 1.30 m aproximadamente. La capacidad de un pulón es de unos dos quintales (ibid: 43-44).

A más de los implementos de uso doméstico se elaboran otros estrictamente utilitarios y que no se comercializan, ellos son los denominados caballetes de totora que se encuentran tanto en Yahuarcocha como en San Pablo; se trata de pequeñas embarcaciones hechas de totora que en Yahuarcocha se conocen exclusivamente como potrillos. Un potrillo se construye con dos huangos de totora o de joya los cuales son perfectamente atados mediante amarras de cabuya, sogas o aun alambres; el largo del potrillo nunca excede los 2 m y éste siempre termina en punta. Mientras más larga sea la totora mejor queda el potrillo (ibid:44-45).

Todos los objetos que se elaboran en totora, desde el aventador a las esteras, son tejidos por el o la tejedora directamente en el suelo. La técnica, desde un punto de vista textil, siempre es la misma. En el procedimiento del tejido se diferencia la chaya que es la fibra larga de la totora y se usa como urdimbre, de la mini (mine) que es la fibra algo más corta que se utiliza como trama. Chayas y minis se encuentran ya preparadas, cortadas exactamente a la medida. El remate, cumba o cumbado se hace siempre de la misma manera y consiste en ir envolviendo un terminal de fibra con el o los siguientes para que no se suelte. La piedra (rumi), de pequeñas dimensiones y muy pulida es la herramienta que se utiliza para ir golpeando el tejido de las fibras de totora, y es la única herramienta que se usa (ibid:47-48), "*...los tejedores como únicos instrumentos para*

su pequeña industria campesina, disponen de la habilidad de sus dedos y de una piedra redonda con la que golpean sucesivamente las hileras trenzadas" (Mandorf, 1985:26, citando a Costales, 1968).

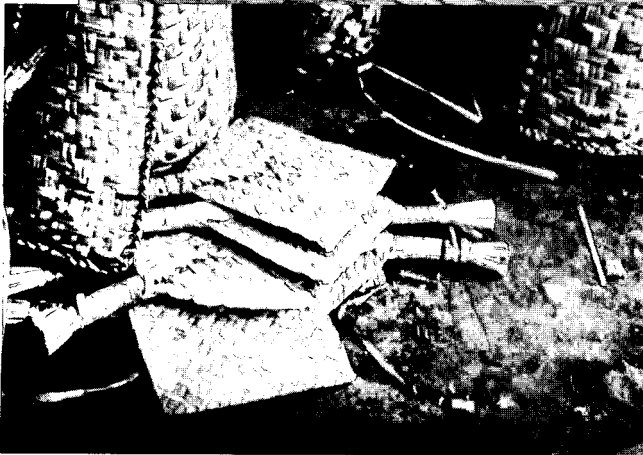
Otro de los productos de totora no comerciables son las denominadas balsas; existen con mayor abundancia en Yahuarcocha que en San Pablo; al igual que el potrillo, la balsa es una embarcación muy sencilla elaborada en base de uno o dos huangos de totora: la totora se corta y se ata verde; se ponen los huangos uno al lado del otro y se amarran fuertemente con sogas, cabuya o alambre. Ambos huangos se cortan del mismo largo, estas balsas alcanzan una longitud aproximada de 2 o 2.20 m con un ancho medio de 1 m. (ibid: 45-46).

En relación con la comercialización de los productos, la forma más directa ocurre cuando el comerciante acude a comprar a la vivienda del tejedor; esto sucede más en Yahuarcocha que en San Pablo. Las mujeres de Yahuarcocha, como otra opción, acuden semanalmente, apenas juntan 6 u 8 esteras, a vender por su cuenta en el mercado de Ibarra. Aun los indígenas que viajaban a Quito o Colombia a vender sus productos, ahora lo sacan solamente a Ibarra. A Otavalo, a la feria, sólo llega la producción de las comunidades indígenas de San Pablo. Los productores traen atados relativamente pequeños, de 5 a 10 esteras y casi siempre del tipo llamado "cama

*Atados de totora.
Araque*



*Venta de canastos y
esteras, Ibarra*



*Artesanías de totora,
aventadores y estereras*

grande". Algunos indígenas de San Pablo están aún en capacidad de viajar transportando sus cargas de esteras a los lugares más apartados de la república, a Guayaquil, Huaquillas, Quito, a ciudades colombianas como Pasto, Cali, Cúcuta, Medellín y aun hasta la frontera con Venezuela (ibid: 56-60).

7.7 Cestería

La elaboración de canastas es una antigua tradición artesanal imbabuense. En una temprana publicación (HH. EE. CC., 1929:45), al hacer una enumeración de las "industrias de Otavalo" ya se menciona la elaboración de los canastillos de junco; actualmente ya no es fácil encontrar cestería de este tipo en la zona. En la zona de Intag se elaboran canastos tipo "mochila" utilizando fibras propias de la región, el tejido de éstos es más bien ralo y tienen un alto promedio de cm; es un objeto fundamentalmente de uso en el que las personas transportan los productos que se cosechan en la zona tales como yuca, plátano, camote, naranjas, etc.; es utilizado indistintamente por hombres y mujeres; su uso es generalizado pues se lo encuentra en casi todas las casas de la zona; parece que no existen especialistas en su fabricación y que no tiene finalidad comercial pues no se encuentran fácilmente para la venta.

En la ciudad de Ibarra abunda la cestería de carrizo que igualmente se comercializa en todos los mercados de

la provincia. El carrizo se da en algunos terrenos baldíos cercanos a dicha ciudad y es allí donde los artesanos acuden a comprarlo. Es una sola la variedad de carrizo apropiada para fabricar los canastos.

El proceso para la elaboración de los canastos de carrizo es el siguiente:

- a) Se pedacea el carrizo de acuerdo a las medidas que se desea tenga una vez armado. La medida se realiza por cuartas (5 cuartas para el mediano, 8 cuartas para el grande.)
- b) Se procede a remojar la fibra que posteriormente será tejida, este paso es imprescindible porque sino el material "se hace pedazos".
- c) Se procede a la labor del tejido del canasto a través de la sola técnica posible: empezar por la base, luego formar los lados, a continuación elaborar los filos y por fin confeccionar el mango. En los canastos grandes se usan zunchos o latillas con el fin de reforzar sus bases.

Con el mismo material con que se elaboran los canastos se pueden hacer cunas, floreros y otros objetos pero "es muy laborioso". En algunas canastas se pintan ciertas partes con tinta de uno o dos colores (rosado rojo y/o verde) pero esta pintura es solamente decorativa. Hay varios modelos de canastas: redondos, ovalados, con tapa; los canastos grandes que tienen un orificio en su parte superior se llaman záparos.



Cestería: Aventadores y canastas

los rectangulares con asas y tapa se denominan petacas. Todos los canastos se componen de cuatro partes: paraderos, asiento, tejido y remates.

Lorenzo Abadeano (Entrevista, 1988) es un artesano que aprendió el oficio "solamente viendo"; efectúa su labor entre las 13h00 y las 24h00, tiempo en el cual puede producir entre 5 y 6 canastos siempre y cuando ya tenga el material preparado; por las mañanas vende su producto en un puesto del mercado Amazonas de Ibarra; manifiesta que la gente no tiene especial preferencia por ningún tipo de canasto ya que "de todo porte se vende".

En la población de Ambuquí se elaboran fundas o envases para hacer madurar y vender la producción de ovos, que es típica del lugar; estas fundas son elaborada de hoja de plátano

rosado que deben estar bien secas para envolverlas formando un cilindro. A estas hojas se les da el remate con una púa de espino. El fondo de este recipiente también es elaborado de hojas pero en esta ocasión son de plátano de seda. En este tipo de envases los ovos maduran en tres días.

7.8. Tallado en madera, escultura en cemento y piedra

La tradición imaginera de San Antonio de Ibarra es conocida desde hace muchos años. Ya para el año de 1884 se fundó en esta población una escuela de Bellas Artes precisamente para estimular la habilidad de sus moradores. Aquella escuela lleva hoy el nombre de Daniel Reyes, quien fuera uno de los primeros escultores de la zona y quien aprendió su arte en Quito

(Albuja Galindo, 1979:304) (Entrevistas, 1987), dentro de la más estricta tradición del "arte quiteño"; Daniel Reyes se encargó de extender la afición y los conocimientos del tallado a otras personas del lugar.

Hasta hace unos 35 años, el arte predominante y casi exclusivo era el religioso, de ahí la fama de la imaginería de San Antonio, pero gracias al nombramiento del Pintor Galo Galecio como rector del colegio mencionado -quien vino con muchas ideas antirreligiosas y anticlericales-, se suprimió la enseñanza de la imaginería y se introdujeron nuevos temas especialmente de escenas costumbristas, naciendo así la escultura reiterativa de viejos, mendigos, etc. y relegándose a un segundo plano la imaginería y los imagineros, situación que se mantiene hasta la actualidad pues comparativamente, el número de imagineros dentro de los talladores es muy reducido y cada día es menor, a tal punto que no está lejano el día que "no haya quién haga imágenes".

La delicada elaboración de las imágenes se inicia con el corte del pedazo de madera donde se va a tallar, operación que se efectúa valiéndose de varias herramientas como gurbias, formones, tricantones, etc. Luego de ello, se inicia el proceso de tallado, cuidando desde el principio, de dotar a la imagen de las características físicas que deba tener (los clientes encargan la elaboración de imágenes de personajes específicos que deberán ser represen-

tados tal cual se cree que eran sus características). La porción de la cara se la corta para tallar aparte, esto facilita el trabajo ya que su elaboración es lo más delicado. Terminada la cara se le colocan los ojos que son de vidrio (vidrio de lámpara fluorescente o vidrio fundido por el mismo escultor) al que se pinta por dentro dándole la expresión requerida; el pintado de los ojos es una operación bastante delicada y difícil y en su correcta ejecución cuenta mucho la experiencia del imaginero; al vidrio se lo pastea y se lo pega por detrás. Una vez que el rostro de la imagen está listo, se procede a pegar la cara al resto de la escultura. Cuando ello se ha realizado se siguen los demás pasos como el policromado, pintado y dorado según haya elegido el cliente. Generalmente se trabaja en madera de cedro no sólo por su calidad sino por su precio.

Antiguamente el proceso seguido para el policromado era muy distinto al actual, una vez que había sido tallada y pulida la imagen se procedía a darle un baño con aceite crudo mezclado con albayalde, esta operación se realizaba con una brocha; cuando ya se había secado, se untaba a la imagen con la parte interior de la vejiga de burrego que previamente había sido introducida en la boca del escultor quien, a través de su saliva y mascándola con sus dientes, producía una substancia que era untada a la talla valiéndose de una brocha. Este procedimiento se repetía varias veces hasta que la capa quede del grosor requerido; para alcanzar

el "punto preciso" en la preparación de la vejiga del borrego había un "secreto" que era patrimonio de ciertos artesanos. Cuando la pieza estaba completamente seca ya estaba policromada.

En la actualidad el proceso de policromado se hace en base de pinturas aplicadas con pistola y compresor; este trabajo no es sencillo debido especialmente a los tonos que debe ir adquiriendo la imagen. Para conseguir los tonos de la cara (el sombreado) es menester utilizar "un secreto" en la mezcla de la substancia a aplicar y ese conocimiento lo poseen sólo unos pocos... (Entrevista, 1987).

Cuando se desea que la escultura tenga un acabado en pan de oro, a la imagen que ya está terminada se le somete a un baño de yeso (el temple del yeso es sumamente importante) para lo cual se le dan dos manos (sea la estatua de madera o de cemento). Cuando este baño se ha secado se apli-

ca una mano de gelatina en la parte que se va a dorar; esta gelatina tiene que haber sido preparada en la noche anterior y debe tener "el temple exacto" ya que "si está floja, al bruñir la pintura se levanta, y si está fuerte al bruñirla se raya" (ibid); el secreto está en hacer la gelatina la víspera y dejar que se enfríe naturalmente, en la gelatina se pone el Bol de color café amarillo y cuando ya está seca la substancia aplicada, se le frota con una brocha tiesa y se le saca brillo. Una vez que se ha frotado se sigue pegando el oro con goma preparada solamente con agua; cuando se ha secado se pasa el bruñidor cuya punta es de ágata. En algunas circunstancias sobre el oro que ha sido pegado se le puede dar una mano de laca. En terminar una escultura grande se empleaba unas cuatro semanas, según se dice, el aspecto económico "sí rinde".

En relación con el tallado -ya no de imágenes religiosas- el proceso de



*Imaginería:
Imágenes en cemento*

trabajo se inicia con el corte del árbol, generalmente nogal, cuyas trozas se mantienen a la intemperie para que, a través de la acción del sol y la lluvia vayan adquiriendo una coloración café oscura. Las trozas deben estar recubiertas de la corteza ya que si ésta está sacada hay el peligro de que se llene de ojos la madera. En ciertas ocasiones la madera se ha resecado demás y por ello es necesario remojarla. cuando la madera ya está en su estado ideal se procede al trabajo del tallado. Una vez tallada la pieza se la pule valiéndose de lijas de madera (gruesa, mediana, fina). Terminado este proceso se cogen ciertas fallas mediante unas

cuchillas (astillas) de la misma madera que son pegadas con cola y pulidas nuevamente. Cuando la pieza ya está lista, en ciertas ocasiones se le da un baño de bicromado (para mejorar la tonalidad o también de cera con el mismo objeto). Luego de ello se cepilla la pieza con un cepillo de cerda y se le pasa un paño para sacarle brillo. Concluidos estos pasos, la pieza está lista.

En el trabajo del tallado se usan una serie de herramientas; la mayoría de ellas son elaboradas por herreros de la localidad aunque otras, debido a sus características y calidad, son importadas. Las más importantes son las siguientes: gurbias que pueden ser encorvadas o planas y también cóncavas y de diferentes tamaños; formones: planos, rectos o sesgos o también cóncavos; tricantones de dos lados, en ángulo en cada pieza; mazos de madera de diferentes tamaños para golpear los formones durante el proceso de tallado; lijas de madera de diferente grosor: mediana, gruesas, finas; esmeril: como herramienta auxiliar para afilar las otras herramientas.

Según Luis Potosí (1987) las piezas talladas deberían ser únicas, no se deberían realizar en serie pues así van perdiendo su valor artístico; a su criterio este fenómeno, desafortunadamente, ya está ocurriendo en San Antonio por lo cual la fama de los artesanos del lugar podría disminuir; lo que sucedería es que por la producción masiva del objeto tallado "el arte se convierte en



Tallado en piedra

artesanía" con lo cual disminuye su valor estético.

La artesanía del tallado en madera de San Antonio de Ibarra ha sido extendida a la elaboración de imágenes de cemento, hechas mediante un boceto elaborado a escala. Generalmente tienen una estructura de alambre pero se puede prescindir de ella en ciertas oportunidades. La mayor dificultad en este trabajo está dada por el hecho de que hay que modelar con relativa rapidez ya que se corre el riesgo de que el cemento fragüe y sea difícil seguir trabajando en él. Al igual que en las estructuras de madera hay que cuidar mucho la perfecta elaboración del rostro de la imagen "si el rostro está feo aunque el resto esté bien no satisface al cliente". Una vez terminada la escultura y cuando está seca, si se quiere se puede dejar del color natural o, de lo contrario, se puede pintar.

Cerca de San Antonio de Ibarra existe un grupo de artesanos dedicados

a esculpir en piedra. Los tallados son fundamentalmente de figuras religiosas aunque también se realizan otros trabajos como bustos y pilas de piedra. La materia prima se obtiene de distintos lugares de la misma provincia, de atrás de San Antonio o de cerca de Caranqui, por ejemplo. La calidad de la piedra utilizada para las distintas esculturas varía y su distinción incide sobre el producto final ya que hay una piedra gris que es mucho más fácil de tallar por su suavidad y otras que por su dureza tornan el trabajo más difícil, especialmente en los rasgos de los rostros; dentro de la variedad de piedras se cuenta también una conocida como rosada que se obtiene en grandes trozos, con ella se pueden hacer esculturas de gran tamaño; en un taller, se estaban trabajando las 12 estaciones de la Pasión en dimensiones considerables para ser entregadas a una iglesia de Riobamba.

El trabajo comienza acudiendo a la cantera para traer los bloques de



Tallado en piedra

piedra; esta labor se realiza con unas herrameintas llamadas cuñas, las cuales son introducidas en las rocas para quebrarlas. Luego de ello y ayudándose con las llamadas punta se realizan hendiduras en la roca y con el auxilio del combo se sacan grandes trozos de piedra que son transportados hasta el lugar de trabajo. La tarea de esculpir es realizada por medio de cinceles (de varios tamaños y resistencia), puntas, martillos, gurbias y el infaltable combo; en muy contadas ocasiones se emplea el esmeril, para dar ciertos toques de pulimento a la pieza elaborada. Las obras son "sacadas de la cabeza del escultor", aunque algunas veces se trabaja con modelos o catálogos, sobre todo cuando se trata de la elaboración de pilas. El tiempo empleado en el trabajo depende de la dimensión de la pieza elaborada así como también de la calidad del material que se usa que como ya se señaló, algunas veces es más suave o duro que otras.

7.9 Curtiduría, talabartería

Los trabajos de curtiduría y talabartería son ya tradicionales y muy difundidos en la provincia de Imbabura; aunque en la actualidad los centros principales de curtiembre y elaboración de artículos de cuero son Cotacachi y La Esperanza, en los albores de este siglo y probablemente aun en el anterior, en otras poblaciones también se efectuaba este tipo de trabajos, tal es el caso de las curtiembres de Espejo y

San Rafael (Herrera, 1909). De todos modos, Cotacachi parece haber sido el centro de esta actividad y la notoriedad de esta industria ha sido reportada desde mucho tiempo atrás (HH. EE. CC., 1929) y para algunos autores la especialización artesanal arranca de la misma época colonial: "desde las entrañas de la colonia ha sido la artesanía del cuero y de la curtiembre propias de Cotacachi" (Albuja, 1979:320); en un reporte de las actividades principales que se llevaban a cabo en Cotacachi antes del terremoto del 15 de Agosto de 1868, se señala que una de las principales fuentes de riqueza para los habitantes de esta ciudad era la elaboración de artículos de cuero (Triviño, 1946: 147). La importancia de esta actividad subsiste y aun se ha incrementado en Cotacachi.

Como habíamos señalado en líneas anteriores, la actividad artesanal en torno al cuero puede ser dividida en dos partes: la curtiembre y la elaboración misma de los artículos. Cada una de estas actividades tiene sus especialistas y no es muy común que la misma persona se dedique a las dos tareas.

En cuanto al procedimiento tradicional para curtir -con huaranga- los pasos que deben darse son los siguientes:

- a) Obtener la piel de la res, que se consigue en el camal de Ibarra de manos de un comerciante revendedor que compra toda la producción.

- b) Compradas las pieles, se las lleva al sitio de trabajo (La Esperanza en este caso).
- c) Se transforman 10 pieles en 20 "bandas" o "baquetas" que serán procesadas a lo largo de un mes y medio en diversas etapas.
- d) El próximo paso a darse consiste en el desangre para lo cual las pieles son depositadas en una fosa (estanque) con agua limpia. Allí deben permanecer todo el día.
- e) La piel que ha sido convertida a bandas es expuesta a la cal para que se pele; este procedimiento es efectuado en una segunda fosa, la cal se consigue en Ibarra de un comerciante que la trae de Bolívar en la provincia del Carchi. En la fosa las 20 bandas se colocan una encima de la otra y se mueven día a día cambiándolas de orden (pasando las de abajo hacia arriba y viceversa). Para efectuar esta labor se utiliza una horqueta de madera y palos de madera para moverlas; el uso de estas herramientas es indispensable por la cal. Las pieles permanecen en cal durante tres semanas.
- f) Cuando el período señalado se ha cumplido las bandas son retiradas una a una para sacarles el pelo y para descarnarles, esta labor se realiza sobre una superficie de madera, ligeramente convexa y colocada en declive, allí las pieles son raspadas con cuchillas; esta operación se repite por varias ocasiones.
- g) Luego viene el desencale y desagüe que consiste en limpiar la piel de todos los restos que quedan después de someterse a la cal, limpieza que también se extiende a limpiar la cal misma. Esta tarea se prolonga por ocho días.
- h) Una vez que el cuero ha sido desencalado se coloca finalmente en una tercera fosa que contiene las pepas de la huaranga, producto que se trae desde Tumbabiro, Pablo Arenas, Cahuasquí, lugares en donde "se deja pagando para que le recojan" (la huaranga se produce en forma natural), la huaranga se cocina en una pailas grandes antes de ponerla en el estanque: para 20 bandas se requieren unas 10 pailas de huaranga. Los cueros permanecen en la fosa con la huaranga unos 15 días.
- i) Antes de entregar al talabartero el cuero, éste es sometido a un último lavado. Al cabo de un mes y medio la piel se ha convertido en cuero de color blanco manteca.

El cuero que se obtiene es bastante grueso (en la fábrica, con máquinas se puede sacar hasta 4 piezas de ese cuero); el cuero de res curtido de la forma descrita es utilizado para la fabricación de monturas, galápagos, correas, cinturones, etc. Las diversas etapas del procesamiento se explican así: la cal ayuda a que se suelte el pelo y la carne de la piel, además contribuye a que la piel se ponga tiesa; es desencale ayuda a que se suavice la piel

siendo la huaranga la que lo curte propiamente.

No siendo muy grande la producción que sale de estas curtiembres, parece que cada curtidor entrega toda su producción a un sólo talabartero, al menos esa es la clara tendencia eus e observa entre los curtidores de La Esperanza. Los maestros talabarteros reciben el cuero del color natural (blanco manteca), los curtidores no conocen los procedimientos posteriores como la tintura o los cortes (Entrevista, 1988).

En épocas pasadas, a más de curtir pieles de res en La Esperanza se curtían también pieles de oveja, de chivo, de culebra; para el curtido de esas pieles se usaba el alumbre que era un polvito que es como la sal en grano y se traía de Guayaquil a Cotacachi. A través de este procedimiento de curtido las pieles (de oveja y chivo) quedaban con pelo y su utilizaban para elaborar pellones para poner encima de las monturas o también para hacer zamarros (de los que ahora se usan en la fiesta de San Juan). La falta de alumbre ha imposibilitado que esta actividad siga realizándose.

Como se puntualizó anteriormente la segunda gran ocupación con relación al cuero es la elaboración de los artículos. En Cotacachi aún se conserva en la memoria los nombres de los primeros maestros que se dedicaron a esta actividad: Rafael Ubidía, los señores Terán , Sánchez, López, Troya, entre otros. En el tiempo de estos "pre-

cursores" se elaboraban casi exclusivamente monturas galápagos, polainas y maletas, éstas últimas no tenían mucha venta por el peso del cuero grueso de que eran trabajadas lo que dificultaba llevarlas a caballo que era el único medio de locomoción en ese tiempo. Las monturas y los galápagos se entregaban al ejército. Durante la segunda guerra mundial la producción de cigarras fue notable ya que las llevaban al ejército norteamericano que las utilizaba como portabalas; terminada la guerra decayó la demanda y por consiguiente la producción.

Para la elaboración de las monturas deben seguirse estos pasos:

- a) Se manda a que confeccionen el "fuste" de madera que será recubierto con cuero.
- b) Se procede a lavar el cuero "hasta que quede cristalina el agua", quitándole "el amargo", poniéndole alisadores y aceites.
- c) Se inicia el trabajo de las piezas que componen la montura: asientos, corazas, arcones.
- d) Concluido el proceso anterior se inicia la elaboración de los aderezos: calzado, cincha, rienda, etc., y de los estribos que antes se hacían de madera y con recubrimiento de cuero.
- e) Como paso final se procede a darle los acabados (pulida, brillo) y la montura queda lista.

El tiempo promedio utilizado para hacer una montura es de una semana y su valor mínimo, cuarenta mil sucres. Antiguamente las monturas eran utilizadas por el ejército que hacía pedidos de "cien por vez"; la producción de monturas ha disminuido notablemente y los talabarteros consideran que dos son las causas fundamentales de este hecho: el precio de ellas que ya resulta alto y, sobre todo, el proceso de Reforma Agraria que al reducir la dimensión de las propiedades ha provocado que no se necesite el auxilio del caballo en faenas ganaderas o agrícolas, de allí que ya no se reciben pedidos de monturas.

En la actualidad se fabrican nuevos productos como carteras, bolsos, chaucheras, billeteras, chompas; el cuero con el que trabajan viene de Ambato, de Quito o de Colombia "que es el más suave de todos". En Cotacachi se curte pero en mínimas cantidades y por métodos artificiales. Los diseños son de iniciativa de cada artesano; la demanda creada por el turismo ha dado lugar al surgimiento de nuevas muestras y diseños. Se trabaja con cuero natural pero se han difundido también los materiales sintéticos por el costo menor.

La demanda que se registra por los artículos elaborado en Cotacachi ha fomentado el progreso de la actividad, sobre todo en cuanto a cantidad y diversificación se refiere. Por otro lado, se han introducido nuevas máquinas que simplifican el trabajo: rebajan el

grosor del cuero, lo suavizan, procesos que antes se hacían de modo manual y en mucho más tiempo; entre estas máquinas consta la desbastadora que adelgaza el cuero.

Paralelo al trabajo en cuero, aunque en menor cantidad, se realiza el trabajo en suela (asientos, baúles); la suela tiene que ser preparada y el labrado se realiza con cinceles de diferente tamaño. Pese a que se encuentran gran cantidad de zapatos en la mayoría de almacenes de Cotacachi, su elaboración no es tradicional en la zona y muchas veces se trata de mercadería traída de otros lugares del país que se comercializa aquí. Con respecto a las botas, llevan ya muchos años de ser confeccionadas en esta localidad.

7.10 Alfarería

No es fácil rastrear las raíces históricas de la producción alfarera de la región pero se presume que ésta ha sido una de las actividades artesanales más tradicionales que se han llevado a cabo. Herrera (1909) informa a comienzos de siglo que en Otavalo se producía alfarería utilitaria que se comercializaba solamente al interior de la provincia. La producción se localizaba en la parroquia de El Jordán, donde una buena cantidad de personas se dedicaban a esta actividad.

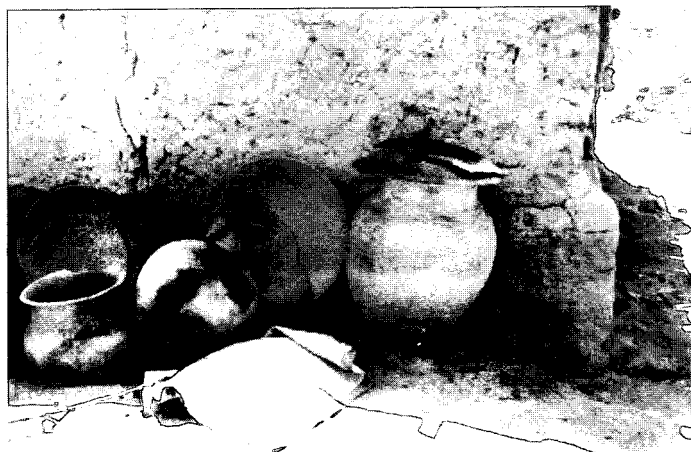
Si la producción alfarera otavaleña era importante, ésta se practicaba también en la zona de Cotacachi,

especialmente en las comunidades de Tunibamba y Alambuela, donde se elaboraban y se siguen elaborando pundos, maltas, vasijas de muy diversa clase, tiestos, platos, pucheros y utensilios varios de uso doméstico. Estos productos se ofrecían en su forma natural (sin pintura u otro acabado) o perfectamente barnizados (Albuja, 1979).

Sea cual fuere la zona que con mayor antigüedad se haya dedicado a la alfarería, lo más importante es destacar el hecho de que la distribución espacial de la producción en el área se presenta con diferentes especializaciones en los diversos centros de producción, esto es, cada centro ofrece ciertos objetos propios que por lo general no se encuentran en los restantes. La mayor parte de los centros de producción se encuentran a distancias relativamente cortas de Otavalo, razón por la cual esta población es el lugar donde se comercializa la mayoría de

los productos del área. Los principales centros de producción son Otavalo, Calpaquí, Peguche, Agato, Tunibamba y San Antonio de Ibarra (Lamas, 1985), también habría alguna producción en la zona de Angochagua.

Los centros en donde se elaboran objetos de alfarería podrían ser clasificados en dos grandes grupos, en donde las diferencias estarían dadas en cuanto a la implementación de los respectivos talleres. El primero de estos grupos estaría conformado por la comunidad de Calpaquí y la ciudad de Otavalo; en este caso el taller está constituido por tres implementos especializados fundamentales: molino, torno, horno. El segundo grupo está conformado por las comunidades de Tunibamba, Agato y Peguche, el utillaje para la implementación de los talleres está conformado por objetos de uso doméstico que son utilizados en el proceso productivo (ibid:85-86). En ambos casos el esfuerzo físico es la base del



*Alfarería, Tunibamba,
Alambuela*

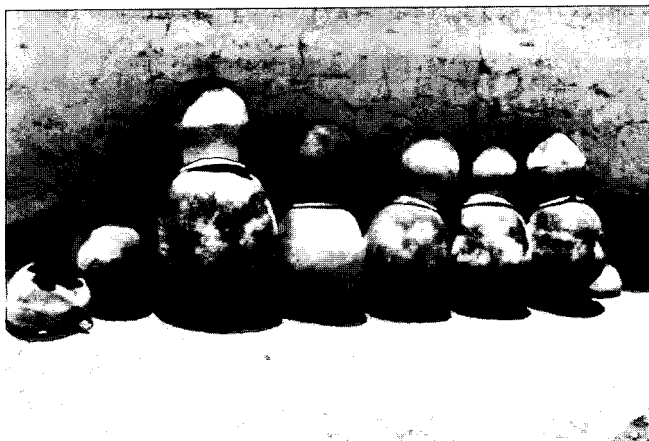
trabajo del alfarero, especialmente en lo que se refiere a la recolección y preparación de materiales.

La materia prima fundamental empleada en la elaboración de artículos de alfarería es la arcilla; su plasticidad depende de la cantidad de agua que sea capaz de absorber. Su coloración está dada por la presencia de óxidos metálicos en su composición. La mayoría de alfareros de la provincia recolectan las arcillas de los lugares aledaños a sus residencias; los yacimientos o "minas" son localizados en un reconocimiento superficial y posteriormente se procede a probar la calidad y plasticidad del material; verificadas éstas, el productor se aprovisionará en varias oportunidades. En general, los alfareros cuentan con dos o más yacimientos para su abastecimiento ya que se ven obligados a realizar mezclas de diferentes arcillas con el fin de lograr

una pasta plástica más adecuada para los requerimientos del oficio (Lamas, 1985). En Tunibamba se dice que los mejores lugares para recoger el barro están: "Yendo por las quebradas".

Casi todos los productores usan dos tipos de arcillas: la "negra" que tiene una coloración grisácea y es de escasa plasticidad y la "amarilla" que posee cualidades más plásticas y es de coloración anaranjada. Estas arcillas son mezcladas para evitar que los objetos se agrieten y se deformen. A manera de ejemplo podemos señalar que los lugares de aprovisionamiento de los productores de Otavalo son: Pucará (arcilla negra), Reyloma (negra), Larcacunga (negra), Neptuno y Monserrate (blanca), cascada de Peguche (amarilla) (ibid: 92-93).

Una vez recolectado el material, las arcillas son extendidas sobre una



Alfarería, Tunibamba, Alambuela

estera para que se sequen y estén en condiciones de ser pulverizadas para lo cual se recurre al uso de un mazo. Las arcillas pulverizadas se ciernen en un arnero o cedazo con el objeto de separar las impurezas y lograr, de ese modo, la homogenización de las partículas. La arcilla bien tamizada se extiende nuevamente sobre la estera y se procede al amasado para lo cual se va vaciando poco a poco agua en pequeñas cantidades sobre la arcilla, al mismo tiempo que se la apisona con los pies. La cantidad de agua depende del volumen de arcilla que se prepare y la proporción es medida empíricamente hasta que la arcilla adquiera cierta plasticidad. En esta fase el tiempo que se emplea es de cinco horas aproximadamente. Finalizado el amasado, se almacena la arcilla en un lugar destinado para ello y se cubre con trozos de bayeta, plástico u hojas de higuera para que conserven la humedad (ibid:93).

En la labor del alfarero intervienen una serie de instrumentos siendo quizás el principal el torno; los tornos son fabricados por los mismos alfareros o por carpinteros de la zona; ocasionalmente también son heredados. La estructura del torno está constituida por tablas de madera de eucalipto dispuestas verticalmente sobre cuatro varas verticales enclavadas en el suelo a modo de pilares, en cuyo interior se encuentra el asiento para el trabajador y el torno mismo. En la parte inferior e interior de esta estructura está ubicado el platillo giratorio motor, conformado por tablas que van aseguradas entre sí por medio de trozos de madera, debidamente afirmadas al eje vertical. El diámetro medio del plato inferior es de aproximadamente 70 cm; en la parte superior del eje va instalado otro platillo giratorio de aproximadamente 25 cm de diámetro. Con el fin de fijar el platillo al eje se elabora un orificio en su centro, por el que se atraviesa el eje del torno, el que es



Alfarería, secado de platos

apresado mediante cintas de madera. El eje está conformado por una vara de madera de sección circular de aproximadamente 1.20 m de longitud por 7 cm de diámetro y fijada bajo el platillo superior con "tripas de borrego" o trozos de madera que le apresan y unen la estructura básica para mantener la posición vertical (ibid:86).

Otro de los instrumentos utilizados en la alfarería son los hornos, contruidos por los propios alfareros y de dos tipos: adobe y ladrillo. El tiempo de duración de cada uno de ellos es diferente pero la técnica para la elaboración de uno y otro es similar. Para su construcción se utiliza arcilla como argamasa; en el caso del horno de adobes, en la parte superior de los costados se colocan objetos alfareros en desuso, ello permite dar cierto grado de impermeabilización al horno, además de concentrar y conservar el calor interno, a modo de refractario. La forma del horno es semiesférica, de base circular, con un diámetro máximo promedio de 1.40 m y un alto total de 2.10 m; está compuesto por dos cámaras: la una de combustión, semisubterránea y que alcanza una altura de 50 cm y la otra, propiamente de cochura, de 1.60 m de altura. En la base de la cámara superior se encuentra una cantidad considerable de orificios que permiten el paso del calor de la cámara de combustión a la de cochura; la entrada del horno se presenta con una abertura de dimensiones suficientes como para que una persona se introduzca en él y coloque los objetos; la salida de los gases

de la combustión está ubicada en la parte superior del horno (ibid:91). Finalizada la construcción del horno, se procede a bautizarlo con un sacerdote y se nombran padrinos que portan espermas y cintas para la ceremonia; este ritual se efectúa para alejar el peligro y el mal y para que el nuevo horno se desempeñe de forma eficaz.

El tercer instrumento fundamental en la actividad alfarera es el molino de piedra. A diferencia de la modalidad de autoconstrucción que caracteriza al horno, para este molino se requieren los servicios especializados de un cantero, quien deberá tallar las piedras líticas fundamentales que lo constituyen: la piedra basal y la «media luna». La base del molino sobre la que se deposita el material es una piedra de río fina, rectangular, en cuyo interior se ha tallado un concavidad semiesférica; apoyada sobre esta base va instalada la media luna, piedra tallada en forma de semiesfera, de diámetro aproximado al de la concavidad de la base y una altura de 15 ó 20 cm; la media luna accionada por un eje es la que se mueve y tritura el material. A los costados de la piedra base se disponen verticalmente dos varas de eucalipto unidas en sus extremos y una tercera horizontal, ésta lleva en su centro una perforación en la que se apoya el extremo superior del eje de una manivela. La energía humana es aplicada sobre la manivela y a través de ésta se imprime un movimiento rotatorio de media luna (ibid:88).

Una serie de instrumentos menores también son utilizados, entre ellos tenemos: esteras, la estera de tipo común, se utiliza para el secamiento al aire libre de la arcilla, sobre ellas se efectúa también la trituración y homogenización de la pasta; mazo: un trozo de madera de eucalipto de aproximadamente 60 cm de largo con un sector extremo grueso para golpear la arcilla y uno delgado del cual asirlo; arnero: estructura rectangular de cuatro maderos sobre la que se fija una red de metal de 5 mm de abertura; se utiliza en el tamizado de la arcilla con el fin de quitar las impurezas y piedrecitas que contiene; cedazo: estructura circular hecha de corteza de árbol en cuyo interior se ajusta una red fina de plástico o de metal a través de la que se cierra la arcilla para homogenizar las partículas y desechar ciertas impurezas. Plancha de pataquir: piedra de forma rectangular de 50 cm de largo por 30 cm de ancho y 10 cm de alto, sobre la superficie de esta piedra se amasan cantidades reducidas de arcilla; badana: trozo de cuero pequeño, fino y flexible, utilizado en el alisado y acabado de las piezas; coín o cuín: piedra pequeña en forma de riñón que facilita el alisado de piezas especialmente de platos y tiestos; bombón: trozo de arcilla calcinada empleado en el alisado de piezas alfreras; imperdible: es utilizado en el proceso decorativo, específicamente para realizar pequeñas incisiones, para el mismo objetivo se puede utilizar una púa de espino; cortador: generalmente es un trozo de cuero firme o de metal que permite el despren-

dimiento de los objetos del torno, se utiliza también para la reducción de los objetos; almijarra: consiste en una barra de hierro de sección circular de aproximadamente 1.20 m de longitud a la que se acondiciona una cuchara o se aplanan en uno de sus extremos; es empleada en la elaboración del vidriado, removiendo constantemente el plomo cuando es sometido al calor; pala: utilizada en el transporte de diferentes materiales y especialmente en la limpieza del horno antes de iniciar el proceso de cocción; recipientes: plásticos, metálicos o arcillosos, se utilizan para el almacenaje de agua y materiales; moldes: son de diferentes tamaños y morfología dependiendo del objeto a realizar; son fabricados de arcilla y posteriormente sometidos al proceso de cocción (ibid:90-91).

Con los materiales listos se procede a la manufactura, la cual varía de acuerdo a los productos que se vayan a producir. Además, en la fabricación misma de un objeto se combinan las técnicas de molde, modelado y torno. En el caso de la elaboración de maceteros, por ejemplo, se emplean moldes fabricados ex profeso, son hechos de arcilla y su forma es semiesférica. El tamaño del molde varía según el objeto a realizarse. el molde se coloca boca abajo sobre el platillo giratorio superior del torno y se reviste con arcilla propiamente amasada, el trabajador hace girar el torno y colocándose agua en las manos modela la arcilla siguiendo la forma del molde. Los platos son fabricados en

su totalidad al molde, éste es de arcilla y tiene un diámetro máximo de 15 cm y la base un diámetro que oscila entre 8 y 10 cm; para la elaboración de cada plato es necesario un molde, dado que el secado de la pieza demanda un tiempo considerable; en cada serie de platos que se fabrican son utilizadas varias unidades para lograr un rendimiento favorable. Finalizada la elaboración, el alfarero pone a secar el plato sin extraerle de su respectivo molde; cuando ha adquirido cierta consistencia y está dispuesto para la cocción se retira del molde. En la fabricación de cazuelas, ollas, tiestos, se procede de la misma manera (ibid:95-96).

En la zona de Calpaquí se centraliza la mayor parte de la producción de tiestos del área; la arcilla es preparada en trozos del volumen que requiere cada unidad, se coloca el molde con la arcilla en su interior sobre el platillo

giratorio superior del torno. Humedeciéndose las manos en el recipiente con agua, el alfarero empieza a modelar el tiesto ayudándose con el cuero o la suela, siempre realizando un movimiento desde el centro hacia el borde del objeto, se realiza el modelado y alisado de la superficie interior del tiesto. Cuando el objeto ha tomado la forma deseada se alisa su superficie con el coín (ibid:96).

Las comunidades de Peguche y Agato han especializado su producción en la elaboración de pondos para lo cual siguen el procedimiento del acordelado que consiste en ir colocando anillos de arcilla superpuestos que son alisados interior y exteriormente para obtener paredes sólidas y superficies lisas. Una vez finalizado el proceso de elaboración del cuerpo, se realizan el cuello y el borde, superponiendo anillos de arcilla. Finalmente, con la suela, se



Alfarería, tejas

hacen pequeñas incisiones en la base o "labio" constituyendo éste el único tipo de decorado (ibid).

En Tunibamba, la fabricación de pundos tiene características distintas a las de Peguche y Agato; esta diferencia radica en la utilización de una pseudo matriz en la elaboración de la base de los pundos. De igual manera, en esta población a algunos pundos se les acondicionan orejas o rinricunas en el cuello (aproximadamente 6); más que finalidad decorativa tienen por objeto facilitar la aprehensión del pundo. En Tunibamba también se fabrican ollas en base a moldes que a su vez están conformados por una olla en mal estado. La elaboración de platos en Tunibamba se realiza modelando "a mano", es decir, sin apoyarse en matrices de producción seriada (ibid:82-85).

Cuando el objeto ha sido terminado viene el proceso de secado para lo cual -y contrario a lo que se podría creer- los objetos se dejan a la sombra pero por donde corra viento; no se exponen directamente al sol para evitar que se agrieten. Cuando el tiempo apremia los artefactos sí se exponen al sol aunque con el riesgo señalado. Si alguna pieza no se ha secado bien se procede a la cochura que consiste en colocar en el interior de las piezas algunas brazas con el objeto de acelerar el proceso, antes de ello los objetos se sacan al sol para calentarlos (ibid).

Como paso importante en la alfarería tenemos el proceso de cocción que

es realizado en los hornos sean éstos abiertos o cerrados; en esta operación es muy importante alcanzar las temperaturas necesarias para que las piezas no se quemem ni se quiebren, así como el tiempo que las piezas deberán permanecer en el horno prendido. En esta labor el conocimiento y la experiencia del alfarero son fundamentales ya que de ello depende la calidad del producto final. Enfriado el horno, se sacan las piezas y se inicia -cuando se desea- el proceso de decorado que consiste esencialmente en la aplicación de una capa vítrea o de pintura al óleo en la superficie de los objetos (ibid).

Hay que tomar en cuenta que la influencia de la economía industrial en la provincia se ha hecho sentir en la alfarería con la introducción de objetos producidos en serie para uso doméstico tales como: recipientes de plástico, platos, ollas de hierro en-lozado, etc. Estos objetos industriales han reducido considerablemente la utilización de artículos elaborados por los artesanos locales. Sin embargo, si bien en el ámbito urbano se da el abandono de los objetos tradicionales, en los núcleos rurales aún se da la necesidad de ellos y por lo tanto aún se registra una respuesta cultural (ibid).

Finalmente debemos señalar que los productos elaborados por los alfareros son comercializados en gran parte en la feria de Otavalo, ya sea a través de la venta directa al consumidor o mediante el cambio tradicional, que también se puede dar dentro de la

misma comunidad. En el ámbito de la comercialización hay que destacar el papel del intermediario, generalmente mujeres mestizas que compran gran parte de la producción para revender. En Otavalo también se ofrece alfarería de Pujilí.

7.11 Pailería

También la elaboración de artículos de bronce como pailas, campanas, ceniceros, floreros, etc., es una actividad muy antigua en Imbabura. El centro de esta población habría sido la población de Urcuquí existiendo también fundidores en San Blas que es un asentamiento cercano a Urcuquí. La calidad de estos artesanos ha sido proverbial, como destaca Reyes (1941:7) "El oficio que se cultiva con esmero, entusiasmo y habilidad es el de la pailería; hay buenos fundidores de bronce, hierro y algunos de éstos están figurando como buenos fundidores en Quito, Ibarra y otros pueblos". Desafortunadamente, por una serie de circunstancias este trabajo ésta en vías de desaparecer y quedan muy pocas personas que realizan esta labor, como don Tabor Escalante, quien aprendió el oficio de su padre y de uno de sus tíos y manifiesta que los jóvenes no tienen paciencia para aprender ya que "quieren saber todo de una vez" y que el trabajo requiere de mucha dedicación y sacrificio porque es muy "duro y muy fuerte".

Ya en la elaboración misma del objeto de bronce, ésta comienza por la confección del molde, para lo cual se debe conseguir un tipo especial de tierra (el molde es de barro) que se encuentra en Iruquincho. Se trata de tierra virgen que se encuentra más o menos a metro y medio de profundidad lugar en el cual la tierra ya no contiene arena. Mediante un procedimiento de filtración se obtiene la "esencia del barro" que es el material que sirve para confeccionar el molde. Esta esencia deberá ser bien molida (triturada) y una vez que ya está en el punto requerido se le agrega cabello humano cortado en pequeños trozos. La mezcla de barro y pelo se revuelve bien con un palo; el pelo evita que el molde se raje (en cierto sentido actúa como urdimbre). Con la mezcla lista se procede a fabricar el molde utilizando una base de carrizos sobre la cual se va dando forma al barro. Además se utiliza un eje y placas de madera con el perfil de la figura que se desea obtener; una vez que el perfil está bien alisado, se le da un baño de ceniza para darle grosor a la pieza. A continuación se procede a desprender la base del carrizo, a sacar el eje y a tapar la parte superior que estaba atravesada por éste. Esta operación se realiza con el objeto de que soporte mejor la cocción, el encerado evita que se reseque antes de tiempo. Para el proceso de cocción se coloca el molde sobre tres ladrillos y debajo del molde se pone a quemar carbón ("un carbón que sea responsable"). Cuando el carbón está bien encendido, se tapan con ladrillos los espacios que

quedan entre el molde y el suelo. Cuando el molde ya está asado (como un ladrillo) se entierra a la pieza para que se enfríe. Luego el molde es revestido de ceniza en aquellas partes que entran en contacto con el metal fundido ("capa y macho"). La ceniza que se usa para el revestimiento es una mezcla de una parte de ceniza de hueso quemado, con dos partes de ceniza de carbón o leña; este revestimiento impide que el líquido haga contacto con el barro facilitándose así el desprendimiento. Aplicada la ceniza, el "reciente" queda listo para recibir el líquido. Para hacer un molde de campana se requiere al menos de tres semanas de tiempo al cabo de las cuales el molde ya está en estado de "vaciar el líquido".

La preparación de la aleación de bronce se realiza mezclando un quintal de cobre con 12 libras de estaño; en ciertas ocasiones a la composición se le agrega un poco de plomo para que no se rompa, este ingrediente le vuelve mucho más resistente. La temperatura del horno para la fundición varía de acuerdo a la pieza que se va a fundir (de 1.500 a 2.000° C) Una vez fundida la mezcla y obtenido el líquido, éste es colocado en el molde.

El taller de fundición de bronce es un espacio bastante grande y tiene varias secciones: en la entrada un cuarto grande y oscuro de piso de tierra, a uno de sus lados se encuentran varios moldes ya cocidos. En la parte central del cuarto es donde se cuecen los moldes, dejándose al otro costado dos hue-

cos en la tierra en donde se entierran los objetos una vez cocidos. Más adelante, hay otro cuarto abierto hacia el patio, allí es en donde se realiza la función. En el patio, bajo el alero de la casa, hay dos o tres recipientes de barro que contienen el cabello humano. A un costado del patio, hay otro cuarto angosto y largo que es el lugar donde se modelan las piezas matrices. Allí también se encuentra el barro preparado para hacer moldes.

El trabajo de fundición en bronce generalmente se hace bajo pedido, hay que ordenarlo con anticipación, no solamente porque el proceso es largo sino porque siendo uno solo el artesano que trabaja, no se alcanzan a terminar todos los pedidos; como no tiene operarios en el taller hay el riesgo de que los conocimientos propios de este trabajo se pierdan, con lo cual se terminaría esta tradicional actividad de Urcuquí.

7.12 Herrería

Este muy esforzado trabajo se lo realiza con alguna frecuencia en varias localidades de la provincia de Imbabura pero en la actualidad el número de estos artesanos ha decrecido considerablemente.

El trabajo de la forja en hierro se realiza de la siguiente manera:

- a) Se coge el hierro y se lo pone al calor

- b) cuando éste está rojo se lo saca (la tonalidad rojo-blanco sólo es para caldear o para fundir)
- c) Se procede a trabajar la pieza golpeándola con el yunque. Antes también se trabajaba en acero poniendo barro afuera y lodo adentro, así se le revestía al calor y se seguía soplando con el fuelle "con el ojo en la llama se sacaban estrellas"; entonces se cogía tierra y se ponía sobre la llama. Si la pieza dejaba de caldear se estaba chamuscando, si seguían saliendo estrellas se sacaba al yunque y se golpeaba "cuando en el yunque dejaban de salir estrellas se volvía al calor y después se batía".

En la actualidad ya no usa fuelle sino venterol; el trabajo con el fuelle era muy cansado, además el venterol tiene mucha más fuerza y produce mucha más temperatura. Los herreros trabajan con el hierro dulce y no con el inglés debido a que este último ya es fundido.

En los talleres de herrería se trabajan rejas, palas, azadones, tijeras para trasquilar, las tijeras extranjeras "no aguantan" porque se les va el filo al cortar la lana; igualmente aún se elaboran goznes en lugar de bisagras, espuelas, herraduras y chapas. Antes se remachaban resortes para los carros pero ahora esta labor ha sido sustituida por la suelda que en general ha quitado mucho trabajo a los herreros pues antes realizaban más labores de remache,

amasado, etc. Del mismo modo, en épocas pasadas a los ejes de molino se les caldeaba con acero. Con el procedimiento del batido solamente se elaboraban picos y barras, este trabajo de las herramientas se realiza con mayor frecuencia en los meses de agosto y septiembre ya que desde este tiempo se labra la tierra; después de noviembre "baja el trabajo". Para hacer una "pala de chasis" se demora entre una y una y media horas (en el filo y cuerpo de la pala). Antiguamente con las chavetas del ferrocarril se demoraba medio día "a puro golpe".

Las principales herramientas que se encuentran en los talleres de herrería y fundición son: fragua, yunque, tenazas, martillo, combo, prensa, taldro, tarraja, machuelo; la tarraja sirve para el proceso de abrir rosca y el machuelo para realizar una serie de trabajos en la tuerca.

En épocas recientes se ha popularizado cierto tipo de arquitectura en la cual intervienen elementos rústicos tales como las chapas que continúan trabajando los herreros y que en su decir "son mejores que las extranjeras" y su precio tampoco tienen competencia. Las piezas que componen una chapa de tubo son: muelle, andador, dos picoletes, plantilla, cubierta, aldaba, llave, escudo, tubo, tapa de tubo y pijuelo. (Entrevista, 1987). Como ya quedó anotado, ésta es otra de las artesanías que está a punto de desaparecer debido a nuevos productos y nuevas técnicas que han vuelto

obsoleta la fundición en la forma tradicional.

7.13 Pirotecnia, globos, cometas

La pirotecnia ha sido una de las actividades más importantes en la provincia de Imbabura pues ha estado presente en toda celebración civil o religiosa mediante cohetes, castillos, voladores, globos, etc. Desafortunadamente, por una serie de circunstancias principalmente de carácter económico, los coheteros van desapareciendo poco a poco. Se conoce que la tradición se continúa en Atuntaqui y en Urcuquí a más de Otavalo donde es muy conocida la labor de don José María Villacreses; en San Rafael también se encuentran coheteros pero solamente elaboran voladores y camaretas de las negras, nunca de colores.

El señor Villacreses expresa que él empezó jugando con pólvora a los cinco años ya que se impresionó mucho al ver cómo los indios de la zona jugaban con "cuetes negros"; para distraerse colocaba pólvora en el hueso de las plumas de gallina que hacían las veces de carrizo y las lanzaba al aire; más tarde aprendió el arte de la pirotecnia de un señor colombiano. Esta actividad es riesgosa pues los accidentes son muy frecuentes, "en una ocasión se me incendió la casa".

Este artesano fabrica "de todo": castillos, cohetes de diversos tipos, glo-

bos y también faroles y cometas, siendo los castillos los que le proporcionan las mayores satisfacciones y en cuya fabricación pone más pasión. El castillo consiste de una estructura hecha de carrizos que puede alcanzar una altura de 3 a 6 m y tener de 4 a 8 frentes (es decir que existen castillos cuadrangulares, hexagonales, octogonales, etc., y de variadas formas: pilas, pirámides, estrellas, etc.) y de acuerdo a un ordenamiento que es propio del pirotécnico se colocan varias partes del castillo como los soplones, las mechas, las candelillas, los chisperos, etc. A través de guías se conectan los diversos juegos de luces que componen el castillo; los varios colores que se presentan cuando estalla son obtenidos a través de la mezcla de la pólvora con elementos químicos obtenidos en las boticas. Entre los diversos juegos de luces el castillo tiene "suspensiones" (entre los soplones, las ruedas, etc). El tiempo que demora en quemar un castillo depende del número de suspensiones que tenga. Mientras el castillo se está quemando el cohetero le va dando vueltas, esta operación es peligrosa, incluso hay un refrán que dice "el cohetero salva debajo del castillo".

El mérito de un castillo está en cómo se colocan las luces. De todas las cosas que fabrica un pirotécnico es el castillo el que exige mayor creatividad y conocimientos, mayor esfuerzo y mayor habilidad. La fabricación del castillo representa una verdadera prueba, un examen para el "cuetero" ya que

en la forma cómo se quemase se demuestra su habilidad; si falla la guía sería un fracaso para el pirotécnico. Actualmente son muy escasos los encargos para producir catillos porque salen muy caros (un castillo sale hoy entre 80 y 100 mil sucres) "y no se puede gastar tanto en una fiesta solamente en pirotecnia". La elaboración de un castillo grande toma alrededor de dos meses. Para la fabricación de los castillos y demás objetos de la pirotecnia no se requiere el uso de herramientas especiales, "sólo las comunes".

A más de castillos se elaboran "cuetes" de diversos tipos que se diferencian según la forma cómo revientan, según si aparecen colores y en la forma cómo se esparcen esos colores. De acuerdo con ello tenemos "cuetes negros" que revientan produciendo ruido y algo de humo; "cuetes de colores" los cuales, a más de explosionar lanzan luces de colores en todas direcciones, ellos pueden ser: lágrimas de María (los que al explosionar lanzan luces blancas, como lágrimas, hacia abajo); paracaídas (los que caen muy despacio como en paracaídas).

Para la elaboración de los cohetes se utiliza carrizo como soporte, pólvora como explosivo y "elementos de botica" que son usados para obtener distintos efectos de color. Entre los elementos químicos de botica más utilizados tenemos: clorato de potasio, nitratos, azufre, carbón, sulfato de cobre, carbonato de estroncio, sulfato de antimonio, pluma de gallina (pólvora

especial), púrpura blanca, púrpura negra y alfileres de león que antes se conseguían para obtener estrellas grandes al estallar, pero que ahora no se consiguen; también clorato de barita que es el elemento más peligroso para un pirotécnico porque se prende solo, con el sol o el calor. Antes de ser compuesta la pólvora es molida en una piedra especial; en relación con el carrizo hay una variedad de ellos pero los mejores son los que se producen en el valle de Guayllabamba.

En San Rafael la elaboración de los cohetes se realiza moliendo el carbón con agua y a la preparación obtenida se coloca en una especie de cápsula de cartón en la cual también se coloca la pólvora. Una vez realizado este procedimiento, a la cápsula se le recubre de barro y se le sujeta con una cabuya a la parte baja de un carrizo corto y el "volador" ya está listo. La elaboración de las denominadas "camaretas" sigue los mismos pasos con la única diferencia de que la cantidad de pólvora que se emplea es mayor para que suene más fuerte.

La cohetería tiene más demanda en tiempo de fiestas, en este sentido era famosa la fiesta del señor de las Angustias que se celebra en Otavalo el tres de mayo; en la fiesta de la Virgen Dolorosa se vendía muchos faroles y cometas, antes el barrio Copa-cabana se llenaba de faroles durante aquella fiesta. Otras fiestas en las que se realizaban bastantes encargos eran las del Señor del Gran Poder y la de San Fran-

cisco. En la actualidad la demanda es mucho menor.

Los artefactos pirotécnicos más utilizados en las fiestas son: chamiza, que consiste en un montón de hojarasca y leña que es quemada en las vísperas de la fiesta en la parte central de la plaza; sarta, es una envoltura de pólvora ensartada en una cuerda tendida en sentido longitudinal; vaca loca, estructura que simula una vaca de madera y que es llevada por una persona sobre los hombros imitando una corrida de toros, continuamente despide fuegos artificiales por los cuernos y ojos (Rueda, [comp], 1982:392-395)

Casi por regla general los artesanos dedicados a la pirotecnia también son hábiles fabricantes de globos, faroles y cometas; los globos son hechos de papel de seda; en su parte inferior quedan abiertos y a esa abertura se le da la forma con una pequeña armazón de alambre sobre la cual se coloca la mecha. Los globos pueden tener muy diversas formas: estrellas, cruces, corazones, caballos etc.; en la actualidad

se venden más globos que antes porque "se usan más en las fiestas", siendo su fácil manejo la explicación que se da para esa demanda ya que "sólo hay que estirar el papel para que tome aire y encienda la mecha". Además su precio es también relativamente barato puesto que va desde cuatrocientos sures a mil sures. Nosotros creemos que ante la imposibilidad de contratar la fabricación de castillos debido a su precio, los globos se han popularizado por su menor precio.

Otro de los objetos que se elaboran son los faroles, hechos solamente de cartón, alambre y papel de seda. A diferencia de los globos, éstos no llevan armazón de carrizo; una mecha colocada en su interior y sujeta a un pequeño soporte de alambre da la luz. Las cometas se hacen de papel de seda y varitas de carrizo; se las lleva sujetándolas con un hilo especial aprovechando el viento. el tiempo de verano es cuando la producción de cometas tiene más demanda debido a las buenas condiciones climáticas para elevar las cometas. ■

8. Fiestas Populares

8.1 Notas introductorias

A lo largo de toda la sierra ecuatoriana, las manifestaciones festivas representan una instancia de participación privilegiada para los sectores populares. En ellas se sintetizan, simbólica y condensadamente, los aspectos más representativos de la cultura de aquellos sectores, de manera que el conjunto de fiestas que conforman el calendario festivo de una localidad o región, provee, por sí solo, de suficientes elementos de análisis como para comprender buena parte de la cultura popular local.

La provincia de Imbabura se muestra particularmente rica en este aspecto. Quizás en ninguna otra región del país se encuentran tantas y tan variadas festividades, a la vez que un proceso tan dinámico y sugerente de transformaciones en la concepción y en la forma de las celebraciones: readaptaciones de determinados elementos simbólicos y rituales de acuerdo a los cambios estructurales que históricamente presenta la sociedad local, procesos de

institucionalización de ciertas fiestas populares, persistencia y revitalización del componente espontáneo de otras, fiestas tradicionales que tienden a desaparecer, nuevas celebraciones, son algunas de las expresiones de la complejidad del nutrido calendario festivo imbabureño.

Metodológicamente constituiría un planteamiento acertado intentar una aproximación a la cultura global de los sectores populares, a través del análisis exhaustivo de una o varias de sus expresiones festivas. En Imbabura, por ejemplo, la fiesta de San Juan, celebrada en mayor parte de la provincia, traduce en sus diversos rituales locales la conformación y los procesos de transformación de sociedades microcorregionales; a la vez revela la mayor o menor persistencia de conceptos propios de la visión indígena del mundo. La fiesta conocida como "los corazas", además de expresar y reforzar los principios de reciprocidad y redistribución en los que se funda la

organización económica tradicional del grupo indígena, y de constituir una representación dramática y vital del enfrentamiento entre dos culturas -la española y la indígena-, entregada de acuerdo a Ares (1988), elementos que develan la situación de "ambigüedad" -o lo que hemos caracterizado como el momento transicional- que viven en los últimos años los indígenas. La tendencia a la desaparición de determinadas fiestas, como viene ocurriendo con la señalada anteriormente y con la de "pendoneros", al igual que el debilitamiento del tradicional sistema de cargos -el reemplazo de los priostes por los comités de fiesta- traduce, a su vez, la legitimización de una lógica de acumulación que, especialmente en el área de Otavalo, comienza a desplazar de su centralidad a los principios de reciprocidad y redistribución. El hecho de que entre los sectores populares mestizos sea la Semana Santa la celebración religiosa que alcanza mayor realce, revela cómo éstos viven su religiosidad. La institucionalización de fiestas como el Yamor (Otavalo) y la Jora (Cotacachi), así como la predominancia que en algunas cabeceras administrativas van alcanzando las fiestas cívicas de cantonización, son una clara expresión de los procesos de urbanización que se verifican en la provincia y, concomitantemente, de la relevancia que van adquiriendo los sectores populares urbanos.

Aunque éstos y otros aspectos de las fiestas populares imbabureñas serán desarrollados con mayor amplitud

en las páginas siguientes, no es nuestro propósito realizar un análisis en profundidad de cada una de las fiestas. Sin excluir ciertos análisis parciales, el objetivo del presente capítulo es fundamentalmente descriptivo y determinados aspectos presentes en las fiestas como la religiosidad, la música, la danza, las manifestaciones culinarias, se complementan en los capítulos posteriores. De cualquier manera, la inclusión del capítulo sobre fiestas populares en este lugar no es fortuita sino que responde a la noción de que en alguna medida, lo festivo engloba muchos de los aspectos que se tratarán más adelante.

8.2 Una visión general del calendario festivo imbabureño

A modo de presentación del siguiente listado hay que señalar que, con seguridad, «no están todas las que son ni son todas las que están». Tratándose de un calendario festivo tan nutrido como el que encontramos en Imbabura, estamos ciertos de incurrir en exclusiones como también de incluir algunas celebraciones que no se han realizado en años recientes o que se han circunscrito a ámbitos menos masivos y públicos que los que estuvieron referidos con anterioridad. El calendario festivo que presentamos a continuación es, en consecuencia, una aproximación y, sobre todo, un intento de sistematizar y de presentar ordenadamente una información que, por su misma abundancia, puede inducirnos a confusiones.

**CRONOLOGIA DE FIESTAS POPULARES
EN LA PROVINCIA DE IMBABURA**

FECHA	FESTIVIDAD	LUGAR(ES) DE CELEBRACION	FIESTEROS
Enero 1	Parroquialización	Cahuasquí	mestizos
Enero 6	Santos Reyes	Atuntaqui	mest/indíg.
Enero 9	Las 40 horas	Cahuasquí	mestizos
		Quiroga (Cotacachi)	mest/indíg.
		San Juan (Cotacachi)	mest/indíg.
		Urcuquí	mestizos
		San Alfonso (Urcuquí)	mestizos
		San Ignacio (Urcuquí)	mestizos
Enero 9-15	Santos Reyes	Quiroga (Cotacachi)	mest/indíg.
		Carretero (Atuntaqui)	mest/indíg.
		San Roque (Atuntaqui)	mest/indíg.
Alto (Ilumán)	indígenas		San Juan
		Peguche (M. Egas)	indígenas
		Pablo Arenas	mestizos
Febrero 1	San Blas	San Blas (Urcuquí)	mestizos
		San Alfonso (Urcuquí)	mestizos
		Pisagancho (Urcuquí)	mestizos
Febrero 18	San Isidro	La Esperanza (Ibarra)	mestizos
Marzo 1-2	Cantonización	Atuntaqui	mestizos
Marzo 8-15	Fiesta de los Ovos	Ambuquí	mest/indíg.
Marzo 19	San José	Otavaló	mestizos
Mayo 1-4	San Luis	Otavaló	mest/indíg.
Mayo 3	Señor de las	Otavaló	mestizos
	Angustias		
Mayo 3	Señor del Divino Amor	Caranquí	mestizos
Mayo	Fiesta de la Cruz	Otavaló - Caranquí	mestizos
Mayo 24	María Auxiliadora	Quiroga (Cotacachi)	mest/indíg.
Mayo 26	Cantonización	Pimampiro	mest/indíg.
Mayo 28-29	Santa Marianita	Zuleta (Angochagua)	indígenas
Junio 24	San Juan	En toda el área central y	indígenas
(Días antes)	(Inti raimi)	sur de la Provincia (Can-	

y después)		tones Ibarra, A. Ante, Cotacachi y Otavalo). También en algunos lugares de Urququí y Pimampiro, pero con una importancia menor.	
Junio 29	San Pedro (y san Pablo)	Casi en todos los lugares donde se han realizado los "sanjuanés". Tiene especial realce en Natabuela y en Cotacachi. Ha perdido importancia en Otavalo	indígenas
Julio 16	Virgen del Carmen	Otavalo - Ibarra	mestizos
Julio 26	Santa Ana	Cotacachi	mest/indíg.
Agosto 5	Virgen de las Nieves	Ambuquí	mest/negros
Agosto 14	Virgen de la Dolorosa	Otavalo	mest/indíg.
Agosto 14-15	Virgen del Tránsito	El Juncal (Valle del Chota)	negros
		Carpuela (Valle del Chota)	negros
		El Chota (Valle del Chota)	negros
		Otavalo	mestizos
		Natabuela	mestizos
		Blas (Urququí)	mestizos
		San Alfonso (Urququí)	mestizos
		San Ignacio (Urququí)	mestizos
		San Pedro (Ibarra)	mestizos
		El Porvenir (Ibarra)	mestizos
Agosto 15-22	Los Corazas (Corazas de	Cahuasquí	mestizos
		La Merced de Buenos Aires	mestizos
		San Rafael (Otavalo)	indígenas
		E. Espejo (Otavalo)	indígenas
		San Luis)	
Agosto 20	Virgen de la Merced	San Pedro (Ibarra)	mestizos
		Carpuela (Valle del Chota)	negros
		La Merced de Buenos Aires	mestizos
Agosto 30-31	Santa Rosa	El Juncal (Valle del Chota)	negros
		Chalguayacu (Valle del	negros

Sept. 2-15 Sept. 8	Fiesta del Yamor Señor del Gran Poder	Chota) Otavalo Otavalo	mest/indíg. mestizos
Sept. 10-18 Sept. 15 Sept. 18-20 Sept. 20-28 Sept. 27	Fiesta de la Jora Fiesta de las Lajas Fiesta de los lagos Fiesta de las Artes Manuales	Cotacachi San Antonio (Ibarra) Natabuela Ibarra E. Espejo (Otavalo)	mest/indíg. mestizos mestizos mestizos mest/Indíg.
Octubre 4 Octubre 22	San Francisco Virgen del Quinche	Otavalo Tumbabiro (Urcuquí) Chachimiro (Urcuquí) Pucará de San Roque San Rafael (Otavalo) E. Espejo (Otavalo) M. Egas (Otavalo)	mestizos mestizos mestizos mest/indíg. indígenas indígenas indígenas
Octubre 31	Pendoneros	Otavalo Toda la Provincia	mest/indíg. mest/indíg.
Noviembre 2	Nomb. ciudad Difuntos	Otavalo Toda la Provincia	mest/indíg. mest/indíg.
Diciembre 25	Navidad (Fiesta del Niño Dios)	Toda la Provincia	negros mest/indíg. negros
Diciembre 31	Año Nuevo	Toda la Provincia Especial realce en Cotacachi, Atuntaqui, Pimampiro	mestizos

FIESTAS MOVILES			
Feb/Marzo	Carnaval	Toda la provincia	mest/indíg. negros
Marzo/Abril	Semana Santa	Casi toda la provincia	mest/indíg. negros
Marzo/Abril	Los Corazas (Corazas de Pascua Florida)	San Rafael E. Espejo (Otavalo)	indígenas indígenas
Marzo/Abril	Pesa de ganado	Caranqui	mest/indíg.

Mayo/junio	(Sábado Santo) Corpus Christi	Cotacachi Atuntaqui Natabuela	indígenas mest/indíg. indígenas indígenas
Junio	Rama de G. Plaza	Zuleta (Angochagua)	

Fuentes: Investigación de campo; Rueda (1982); Obando (1986); Villavicencio (1973); Albuja (1962).

El cuadro anterior ilustra con cierto detalle cuán intensa es la actividad festiva en la provincia. Si tenemos en cuenta que frecuentemente la fiesta popular tiene una etapa más o menos prolongada de preparación, además de la costumbre de celebrar activamente las "vísperas", y que algunas tienen rituales posteriores (como las Octavas, por ejemplo), se concluye en que hay ciertos períodos en que lo festivo domina ampliamente la vida social.

Aunque no resulta evidente de la información proporcionada por el cuadro, precisamente porque en él se puntualizan las fechas "topes" de cada celebración, el período que va de mediados de junio a mediados de octubre -es decir, desde San Juan hasta Pendoneros-, corresponde a una época cargada de celebraciones, casi todas ellas de carácter masivo. San Juan y San Pedro, en realidad una única celebración ininterrumpida que se prolonga desde mediados de junio hasta principios de julio, es la más generalizada de todas las fiestas: se celebra tanto en los sectores rurales como en los pueblos y áreas urbanas, permaneciendo fuera de su influencia sólo la pobla-

ción negra del valle del Chota y algunas áreas de colonización reciente (el noroc-cidente de la provincia). Varias fiestas patronales se suceden durante los dos meses siguientes entre las que destacan la de Santa Ana en Cotacachi, la de la Virgen de las Nieves en Ambuquí, la de la Virgen del Tránsito en numerosos sitios y, con especial brillo y significado, la de San Luis Obispo, en San Rafael, más conocida como "fiesta de los corazas". Septiembre, en el aspecto festivo, es un mes que sólo se puede comparar con el período de los sanjuanes: las fiestas del Yamor en Otavalo, de la Jora en Cotacachi y las de Los Lagos en Ibarra congregan, durante todo el mes, al grueso de los sectores populares y, adicionalmente, a un número considerable de turistas nacionales y extranjeros. El ciclo culmina con los Pendoneros, festividad de gran riqueza plástica.

Hay que señalar que este período "tope" en lo que a festivo se refiere, coincide con los momentos culminantes del ciclo agrícola, de manera que varias de las celebraciones que lo componen se vinculan a la actividad agraria: los sanjuanes, las fiestas del Yamor

y de la Jora, y los pendoneros, encierran ricos significados en este sentido. La gratitud por las cosechas, el homenaje a la Pacha-mama, el reconocimiento de la chicha como alimento (y bebida) de carácter ritual, la bendición de una nueva siembra, de un nuevo ciclo, son significados que están latentes en este período.

Además de éste, hay otros momentos topes en el calendario que hemos reseñado. Por lo generalizado de las celebraciones, se pueden distinguir tres de estos momentos: las festividades de fin de año, que se prolongan desde la Navidad hasta la fiesta de Reyes y que tienen especial intensidad en algunos lugares como Cotacachi, Quiroga, Atuntaqui y Pimampiro; la celebración de la Semana Santa, de carácter predominantemente mestizo en lugares como Atuntaqui, Natabuela, Ibarra, Caranqui, Urcoquí, Pimampiro, pero que tiene expresiones étnicas en Cotacachi, Quiroga y San Rafael, lugar, este último, donde se realiza una de las etapas de la fiesta de los corazas ("corazas de Pascua Florida") y en el Valle del Chota, aunque aquí dicha conmemoración ha perdido mucha de su importancia, esta festividad logra la máxima participación general el Domingo de Ramos pues la población acude a las iglesias a lograr la bendición de los ramos para todo el año siguiente; y, finalmente, Corpus Christi, que sin tener la transcendencia que alcanza en otras zonas del país (por ejemplo, en Cotopaxi, ver Naranjo, et. al, 1986:104-112), es una celebración significativa en Cotacachi, Atuntaqui y Natabuela.

Por último, las fiestas patronales y cívicas de carácter local contribuyen a enriquecer el calendario festivo y representan también momentos trascendentes en los lugares donde se celebran, marcando un ciclo anual ordinario para los pobladores de las distintas localidades.

8.3 Tipología de fiestas populares

Con el propósito de organizar la exposición, hemos clasificado las fiestas populares imbabureñas en tres grandes grupos: religiosas, agrarias y cívicas. Cada uno de ellos reúne a su interior un conjunto más o menos homogéneo de celebraciones, pero los criterios de diferenciación entre las distintas categorías no son siempre muy precisos. De hecho, como veremos, fiestas como las de San Juan, poseen a la vez elementos simbólicos agrarios y religiosos; del mismo modo, el componente cívico de las celebraciones de fin de año es tan importante como su aspecto religioso. En cualquier caso, sin dejar de recordar el carácter de "hecho social total" que tiene la fiesta, hemos efectuado la clasificación teniendo en cuenta aquel factor que predomina sobre los otros dos.

A la categoría de fiestas religiosas corresponden las fiestas patronales -dedicadas a Santos, Vírgenes y Cristos-, la conmemoración de Semana Santa y de Corpus Christi, el ritual propio del día de Difuntos y, en algún

sentido, las celebraciones de la Navidad y los Santos Reyes. Sin embargo, estas últimas, en cuanto se articulan a las fiestas de Año Nuevo (o a los Años Viejos) han sido objeto de una reciente "secularización", por lo que serán tratadas dentro del bloque de fiestas cívicas.

Ciertas fiestas patronales, como las de Santa Ana en Cotacachi o San Luis Obispo en San Rafael, exceden ampliamente el campo de lo religioso, a pesar de lo cual serán examinadas dentro de la categoría de fiestas religiosas teniendo en cuenta su motivación -dedicación a un Santo Patrono- y en el caso de la fiesta de Corazas, en vista de que además de constituir una fiesta patronal, una de sus dos manifestaciones anuales tiene lugar durante la Semana Santa.

Dentro de las denominadas fiestas agrarias o "ritos agrícolas", caen las fiestas de San Juan y San Pedro -en virtud de su estrecha relación con la tierra y con la culminación del ciclo agrícola-, las fiestas del Yamor en Otavalo y de la Jora en Cotacachi -**en cuanto su sentido original** apunta a celebrar la cosecha del maíz y la elaboración de la chicha, bebida ritual para los indígenas imabureños-, y, por último, la fiesta de los ovos en Ambuquí. En algún sentido puede considerarse también dentro de este bloque a lo que se conoce como "pesa del ganado", festividad típica de Caranqui, sin embargo, el hecho de que se celebre durante la Semana Santa hace que de hecho

forme parte de esta última conmemoración, lo que nos induce a tratarla como tal.

Finalmente, a la categoría de fiestas cívicas corresponden las conmemoraciones aniversarias de las cabeceras administrativas (fiestas de parroquialización y de cantonización), dentro de las que destaca la celebración del Retorno en Ibarra, conocida en la actualidad como Fiesta de los Lagos. Son también importantes el 31 de octubre en Otavalo y las fiestas aniversarias de Atuntaqui y Pimampiro. Las fiestas del Yamor en Otavalo y de la Jora en Cotacachi han adquirido, en la medida de su institucionalización y de la pérdida de espontaneidad, un creciente carácter cívico que tiende a imponerse sobre su sentido agrario original. Otra ocasión festiva de carácter netamente cívico, en cuanto ha perdido su originalidad significado religioso, es la de Carnaval.

8.4 Las fiestas religiosas

Para los sectores populares cualquiera sea su identificación étnica, la religiosidad es una vivencia cotidiana, permanente. En la medida en que toda la naturaleza es investida de poderes especiales, de un cierto halo sagrado - y esto es cierto no sólo para el grupo indígena sino también para los mestizos pueblerinos- el quehacer diario aparece cargado de connotaciones religiosas y la transformación de la realidad no depende tanto de la voluntad

de los seres humanos cuanto de la capacidad que éstos tengan para concitar en su favor fuerzas sobrenaturales encarnadas en los más diversos elementos (ver el capítulo siguiente sobre religiosidad popular).

Esta concepción de lo religioso, con profundas raíces prehispánicas, tiene una expresión particular en la trascendencia que alcanza la fiesta religiosa popular. Si la religiosidad se vive cotidianamente, es, sin embargo, en la fiesta cuando se siente más intensamente pues es a través de ella que el sujeto intenta establecer una relación armónica con las fuerzas que gobiernan la realidad. La fiesta es el rito dominante de la religiosidad popular; es un

rito condensado y significativo... una condensación no sólo espacio-temporal, sino que los múltiples factores de la vida, articulados invisible e insensiblemente en el vivir cotidiano, adquieren relieve, notoriedad, significación. Es un vivir intenso fuera de lo ordinario (Rueda, 1982:34).

En cuanto rito, la fiesta religiosa pone en acción un conjunto de símbolos plenos de contenidos para sus participantes, el mismo que, plásticamente, expresa la alegría del encuentro entre el hombre y lo superior. La fiesta religiosa popular es, entonces, un rito vital, pleno de fe, de esperanza y, sobre todo, de alegría: "todo está allí, y está de un modo significativo y ágil, danzando y gritando, como un anuncio de un modo más justo y más alegre..."(ibid:35).

Pero el elemento simbólico que se despliega en la fiesta religiosa excede lo estrictamente religioso. Como hemos señalado, la fiesta en general, y la religiosa en particular, es un "hecho social total"; en ella se expresa mucho de la cultura de un pueblo: "el hecho religioso no se da nunca puro... al encarnarse en lo cultural, se une vitalmente con la realidad económica, social, política y vital" (ibid:38). Así, la fiesta religiosa no es un hecho aislado; por el contrario, "logra integrar en un ser, lo religioso, lo económico, lo social y lo cultural" (ibid:39).

8.4.1 Las fiestas patronales

La noción de santo patrono, es decir la concepción de un santo o de una figura de la Virgen como protector y benefactor de un determinado asentamiento poblacional, proviene del catolicismo español medieval. Del mundo español, y fundamentalmente de las prácticas rituales de sus sectores populares, deriva también la costumbre de celebrar anualmente las llamadas fiestas patronales.

Esta práctica europea adquiere connotaciones específicas cuando se traslada al mundo indígena. Para los indígenas andinos no fue difícil adoptar la noción de un protector en la medida en que éste se incorporaba -de una manera particular- a un panteón politeísta (ver capítulo sobre religiosidad popular), ni tampoco integrar a un vivir religioso determinadas prácticas

rituales del catolicismo español. Sin embargo, concepción, símbolos y ritual son adoptados selectivamente, de acuerdo a la propia visión del mundo, a través de un largo proceso y hasta llegar a constituirse una nueva forma religiosa sincrética. De este modo, las fiestas religiosas en general y las celebraciones patronales en particular, recogen elementos cristianos y otros de origen indígena.

Esto se aprecia con claridad si examinamos los principales elementos presentes en las fiestas patronales:

- a) Una forma de organización de la celebración en la que resalta el papel desempeñado por los sacerdotes, por sobre el de cualquier representante oficial de la iglesia.
- b) La costumbre de festejar las vísperas, frecuentemente mediante la quema de materiales vegetales (chamiza).
- c) Una serie de actos rituales, de los cuales forman parte la tradicional procesión y la misa, acompañados de música y danza indígenas y con la participación de variados personajes (disfrazados) y el despliegue de otros elementos plásticos, todo ello simbolizando aspectos que en ocasiones poco tienen que ver con lo que corrientemente entendemos por religioso.

- d) La importante presencia de la comida y la bebida en determinados momentos de las fiestas, brindadas por sus organizadores, los sacerdotes.
- e) Finalmente, la exaltación de la imagen del santo patrono, activo participante del ritual.

El trabajo monográfico de Herrera en relación al área de Otavalo, muestra que ya a comienzos del siglo las fiestas patronales se desarrollaban de acuerdo a una pauta que no ha variado mayormente hasta el presente. Señala el autor, desde su particular punto de vista, que:

... los idolillos paganos han sido sustituidos con las imágenes de los santos: el honor que les tributan no es a los varones ilustres que se perfeccionaron en la virtud y el sacrificio, y cuyas imágenes representan, sino a las estatuas de madera... gran parte de ellos distinguen la imagen del santo que representa... las irreverencias con las imágenes sagradas son escandalosas: después de la misa, las conducen a las tabernas, en donde danzan, en círculo, con la imagen sostenida por el fiestero. Embriagados ya, riñen, y el santo está a un lado, en medio de la pelea y de otras cosas que repugnan» (Herrera, 1909:261).

Aunque evidentemente los juicios valorativos desmerecen su rico testimonio, Herrera logra detectar mucho del

sincretismo ritual característico de las fiestas patronales. En otro párrafo agrega:

Desde las vísperas comienza la embriaguez, los bailes, los disfraces. Acuden al templo, en el día de la fiesta, en son y viso de un vulgar disfraz de carnaval, primeramente entrando en la taberna. No es raro que los priostes y acompañantes duerman la mona en el templo, durante el Santo Sacrificio de la misa. Terminados los aparatos exteriores consistentes en cohetes, petardos, etc. regresan a los establecimientos de venta de alcohol a libar sendas copas, recibiendo los parabienes. Vuelven a su respectiva parcialidad donde se establece el baile, la intemperancia en todo sentido, de un modo brutal, por tres o cuatro días (ibid:263).

El anterior relato se refiere fundamentalmente a la manera en que los indígenas celebran las fiestas patronales. Al parecer los mestizos pueblerinos, muy afectos también a la noción del santo patrono y a su celebración, hasta la actualidad, no diferían mucho en sus prácticas o al menos en el contenido de éstas, en relación a la población indígena. Albuja, refiriéndose a la forma como se celebraban las fiestas patronales en los pueblos mestizos hacia finales de la época colonial, señala que:

Las fiestas religiosas, con luces y juegos pirotécnicos, con incendios de chamizas en las plazas públicas, concluyen en los hogares con festines y

bailes... en las grandes festividades el alumbrado público consistía en faroles y el doméstico en velas de cebo y espermas de Castilla. Las procesiones religiosas alcanzaron celebridad, cosa que se conserva hasta la presente (Albuja, 1979:131).

Hasta la actualidad las fiestas patronales constituyen una expresión característica de la cultura popular imbabureña, tanto en los sectores mestizos como en los indígenas y afroecuatorianos. Sin embargo, en los últimos años se observan cambios significativos en el desarrollo y en la organización de las celebraciones, e incluso la desaparición o la pérdida de



El coraza de San Juan del Lago

importancia de algunas de ellas. En términos generales, se puede sostener que en las áreas urbanas las fiestas patronales han reducido su ámbito de influencia y, cada vez más, tienden a pasar desapercibidas para mucha de la población; además de lo cual la organización de las mismas ha pasado, en casi todos los casos, de los sacerdotes a la constitución de un comité. En algunas ciudades, las fiestas del santo patrono, cada vez más institucionalizadas y apegadas al ritual oficial, han sido reemplazadas por celebraciones barriales, las que, en cambio, mantienen una dinámica más tradicional y más popular. En los pueblos, por el contrario, la fiesta patronal sigue constituyendo una ocasión trascendental dentro del calendario anual que cuenta con una participación masiva y popular; a pesar de que en algunos casos también hay el desplazamiento de los sacerdotes por los comités de fiesta, el ritual en sí mantiene muchas de las manifestaciones populares tradicionales. En los pueblos con significativa presencia indígena, las fiestas patronales muestran siempre un elemento étnico inconfundible; en muchos casos ciertos aspectos del ritual representan simbólicamente, a través de disfraces, danzas y actuaciones dramáticas, el conflicto interétnico a que se enfrentan cotidianamente los actores. En algunos casos, y la fiesta de los corazas de San Rafael es el ejemplo más drástico en este sentido, las autoridades eclesiásticas han impulsado la transformación del ritual festivo, principalmente mediante una política represiva que busca extirpar lo que se

considera "excesos", operando de esta forma una acelerada pérdida de mucho del simbolismo propio del ritual tradicional. En otras situaciones son las cambiantes condiciones estructurales las que dinamizan la transformación de determinadas prácticas.

Uno de los factores cuyo cambio ha sido fuertemente inducido de la última forma es el que se refiere a la organización de las fiestas. El tradicional sistema de priestazgos tiende a desaparecer por la acción de dos fuerzas paralelas y, en cierto sentido, complementarias. Por una parte, debido al empobrecimiento y a la crítica situación económica por la que atraviesa la mayoría de la población local, tanto indígena como mestiza. Como se conoce, el sistema de priestazgos implicaba para quienes "pasaban la fiesta", incurrir en fuertes gastos destinados a financiar comida, bebida, artículos de pirotecnia, arriendo de disfraces, pago de ceremoniales y permisos, etc.; a cambio de ello, el sacerdote recibía el reconocimiento de la comunidad y adquiriría un cierto prestigio y ascenso sociopolítico. Ello se inscribía en una lógica en la que la reciprocidad y la redistribución constituían principios básicos de la organización social. El efecto redistributivo era muchas veces considerable:

para llevar a cabo una de estas fiestas, a más del ingreso económico fruto de su trabajo, (el sacerdote) tiene que recurrir a empeñar su terreno y en muchos de los casos ni aún así se puede

cubrir el gasto... como consecuencia de la fiesta queda sin un centavo, y en muchos casos con saldo en contra..." (Barahona, 1982:253-257)".

La pauperización de gran parte de los sectores populares es pues una razón suficiente para que el sistema de priostazgos haya decaído de tal modo. Sin embargo, por otra parte, quienes aún podrían "redistribuir" en la medida en que presentan una posición económica relativamente aventajada, responden crecientemente a una lógica de acumulación, de alguna manera legitimada ante la comunidad. Así, la pre-



El coraza y un grupo de acompañantes

sión social que antaño motivaba el pasar la fiesta "voluntariamente" tiende a perder peso frente a la adopción de otra lógica: el estatus y el prestigio se obtienen cada vez más, por la acumulación que por la redistribución. Si antes el "pasar el cargo" confería un estatus especial dentro del grupo, hacía merecedor del respeto y la confianza de los vecinos y era una forma de acceder a posiciones de autoridad (Carrasco, 1982:48), hoy todo ello se sustenta sobre todo en ventajas económicas. Aunque la generosidad, particularmente en el mundo indígena, continúa siendo un valor apreciado, ello se traduce más en acciones individuales que en asumir consumos comunitarios.

De manera que varios son los factores que pueden señalarse en orden a la disminución de priostazgos, entre ellos:

el proceso de secularización, el cambio en las relaciones sociales, los gastos excesivos que implican y la influencia de párrocos contrarios a determinados tipos de fiestas (conllevan en reemplazo de los priostes por) un comité de fiestas o un barrio, que nombran a su vez comisiones y aportan cuotas para organizar y financiarla (ibid:46)".

Una revisión de algunas de las fiestas patronales que se realizan en Imbabura nos permitirá apreciar concretamente los cambios que han venido experimentando. En Otavalo, la fiesta de San Luis, el santo patrono de

la ciudad, ha perdido mucho de su brillo anterior; antiguamente fue una típica fiesta financiada por priostes, los cuales vestidos de "corazas" y acompañados de sus séquitos (yumbos, consejeros, cuentayos, músicos), realizaban gran parte del ritual que más tarde se hizo propio de la fiesta de corazas en San Rafael (ver punto siguiente). En parte por la realización de esta última y, en parte, por haberse institucionalizado paralelamente a la urbanización del poblado, el San Luis de Otavalo fue adoptando un ritual cada vez más formal, siendo los actos culminantes de la festividad actual la procesión, la misa y algunas expresiones populares en el parque principal de la ciudad (pirotecnia, banda de músicos).

En cambio, han surgido una serie de fiestas de carácter barrial que mantienen ciertos elementos tradicionales y que concitan una participación popular más amplia, teniendo como referencia ámbitos específicos. Un ejemplo es la celebración de la Virgen de la Dolorosa el 14 de Agosto, celebrada por los vecinos del barrio de Copacabana; en las vísperas, cuando se encienden las chamizas en el parque del mismo nombre, todo el barrio se ilumina de faroles, lo que también ocurre durante la procesión del día siguiente; voladores, cama-retas y cometas contribuyen a crear el espíritu festivo. Hasta hace algunos años la comida y el baile eran la culminación de dicha festividad, pero actualmente los organizadores no cuentan con suficientes medios para financiar estos eventos; in-

cluso los tradicionales faroles representan un costo difícil de cubrir, con lo que en los últimos años la celebración ha decaído. Un proceso similar han experimentado otras fiestas patronales barriales, como la del Señor del Gran Poder, celebrada el 8 de septiembre por los vecinos del mercado 24 de Mayo, la de San Francisco, la del Señor de las Angustias.

En Cotacachi, la fiesta de Santa Ana, celebrada el 26 de julio, tuvo hasta hace algunos años especial realce. Era una festividad de la que participaban casi exclusivamente los indígenas de las comunidades aledañas, con el auspicio de priostes indígenas que recibían el nombre de "Capitán Coraza" y que se hacían acompañar de chasquis y yumbos (Obando, 1986:169). Durante los días previos los priostes y sus ayudantes se encargaban de acarrear hasta el pueblo trozos de leña y madera, que servía para construir unos cobertizos en los que se invitaba a comer a los fiesteros, indígenas y mestizos, y a las autoridades locales. En estos sitios, denominados "las mesas", se realizaba un significativo ritual que Obando describe como sigue:

Desde que se iniciaban las mesas el coraza era tratado como un verdadero rey y señor. Los indígenas no dejaban que sus pies pisaran el suelo desnudo; cubrían el suelo con telas para que el pudiera descender del caballo. El capitán correspondía a la gente de la manera más cariñosa. Se preparaban verdaderos manjares para el coraza y

era atendido en una mesa solo. El llamaba dos o tres hombres de su confianza y les convidaba sirviéndoles el mismo de su parte (Obando, 1986:172).

El ceremonial se repetía durante varios días a la vez que durante las noches se realizaban bailes en las casas del pueblo y en las comunidades. El día 26 se efectuaba una gran procesión "con la imagen empapelada de billetes y con sartas de gallinas, huevos y hasta animales vivos" (Albuja, 1962:286). Durante la procesión y al son de grupos instrumentales indígenas, danzaban chasquis y yumbos y "el coraza iba acompañado de gente aguerrida y muchos ayudantes vestidos a la española e innumerables ayudantes a pie" (Obando, 1986:172). Cohetes, voladores y camaretas anunciaban la procesión, y cada desplazamiento del capitán coraza durante los días previos; los desfiles desde las comunidades hasta el pueblo, encabezados por el coraza montado sobre un caballo ricamente ataviado, eran acompañados de música y danza.

Las descripciones anteriores sugieren una celebración rica y muy costosa. Sin embargo hay que anotar que los priostes contaban con la ayuda de sus respectivas comunidades y que era costumbre que los asistentes a los "banquetes de las mesas" colaboraran con comida y bebida. Por otra parte, los relatos del ritual de la fiesta sugieren el desenvolvimiento de un aparato simbólico cargado de significados étnicos;

aunque no se tiene suficientes elementos para precisarlos, la presencia de un personaje ennoblecido, como el capitán coraza, de chasquis, yumbos y españoles, insinúa la puesta en escena de un complejo juego de relaciones interétnicas. La fuerza de tal representación se ilustra en que, para la época, la fiesta de la Jora, realizada en septiembre, repetía muchos de los personajes presentes en la fiesta patronal (Albuja, 1962:286).

La fiesta de Santa Ana de Cotacachi no tiene en la actualidad, la trascendencia que tuvo hasta mediados de los '60. Con la pérdida del sistema organizativo tradicional, han desaparecido muchos de sus componentes: sus personajes, los banquetes, gran parte de la música y la danza. Se mantiene una procesión de carácter popular y, al parecer, ciertas expresiones tradicionales en las comunidades (música, baile, desfiles).

En Natabuela, la fiesta patronal es la de la Virgen del Tránsito que se realiza el 15 de agosto. Como la anterior, fue una celebración "bastante importante y pomposa" (Obando, 1986:130) y con una fuerte participación indígena. En la actualidad dicha festividad muestra una tendencia a la "mestización", pero hasta ahora mantiene el sistema de prios-tazgos y elementos característicos de la religiosidad popular. Por ejemplo, existe la creencia de que la Virgen del Tránsito "es brava" por lo que durante las vísperas se acostumbra rezar durante

varias horas en las casas de los priostes pues se teme que al no hacerlo "la Virgen mande los temblores" (ibid:130). El día 15 se realiza la procesión precedida por la imagen y acompañada de banda (banda de pueblo, mestiza), voladores, camaretas y sartas. Más tarde los priostes reciben en sus casas a quienes les acompañaron; tienden un mantel en el suelo sobre el que los invitados depositan contribuciones en alimentos, y todos juntos, sentados en el suelo y formando un ruedo alrededor del mantel, comen y beben chicha. La fiesta culmina en un gran baile amenizado por la banda de pueblo.

La fiesta de la Virgen de Tránsito se celebra también en varios otros lugares de la provincia (ver cuadro). En Cahuasquí, por ejemplo, presenta más rasgos mestizos que indígenas; aquí los priostes han sido reemplazados por comités barriales, correspondiendo la organización, en el año recién pasado, (1987 *) a los "priostes" del anejo de Pugarán. Aún más importante es la celebración que se realiza en La Merced de Buenos Aires, siempre con participación exclusivamente mestiza, la que incluso atrae a pobladores de otras localidades, incluido Cahuasquí. En La Merced se celebran las vísperas con misa, oraciones y un baile al son de la banda de pueblo; al día siguiente la procesión popular acompañada también por la banda y por la noche nuevamente un baile. En ambos sitios los juegos

pirotécnicos son parte importante del ritual.

En La Esperanza el santo patrono es San Isidro, a quien se festeja durante tres días consecutivos hacia mediados de febrero. Para esta fiesta existen priostes de diversas comunidades del sector, los que financian conjuntamente la celebración; parte importante de "los gastos" se destina a comprar "ropas nuevas al santo", a contratar una banda y a reunir volatería. Para las vísperas se quema gran cantidad de chamiza en la plazoleta del poblado y se baila al son de la banda. El día del santo se realiza una procesión, acompañada de la banda, cohetes, voladores, camaretas, una misa y más tarde se repite el ritual de la víspera (Obando 1986:217).

En Zuleta, las fiestas patronales se dedican a Santa Marianita y se realizan a fines del mes de mayo. La participación es fundamentalmente indígena, pero esta festividad presenta, en su organización, dos rasgos distintivos: en primer lugar la hacienda, representada por la esposa del propietario, se incluye entre los organizadores; en segundo lugar, éstas son las mujeres de la comunidad. El grupo de mujeres se encarga "de reunir dinero para pagar la banda, la volatería, el trago y la chicha que se va a consumir" (ibid:252). La participación femenina es también destacada durante el desarrollo de la procesión, donde las mujeres van

* N. del E.

rodeando la imagen de la santa y quemando incienso; los hombres marchan, por lo general, atrás. El día de la fiesta, tras la procesión y la misa, se efectúa un baile y se realizan algunos juegos; también en estos aspectos hay elementos distintivos en relación a otras fiestas patronales, que se explican por la presencia de la hacienda; por ejemplo, un rasgo característico es que el día de la fiesta los organizadores

"tienen que ir llevando trapos que más tarde son imbuidos de manteca de los puercos matados para la ocasión. Cuando los trapos están amarillos, hacen unos mechos y los atan a los cachos de los toros para alumbrar la noche y divertir a la gente (ibid:252)

Ambuquí celebra su fiesta patronal el 5 de Agosto y la dedica a su patrona la Virgen de las Nieves. Esta era una fiesta importante en el pueblo, a cargo de sacerdotes, pero en la actualidad ha perdido mucho de su carácter masivo y popular. La organización ha pasado a un comité y desde entonces la fiesta no se ha realizado en algunos años. Los disfraces y una serie de juegos que formaban parte de esta celebración se han perdido por completo. En otros poblados del Valle del Chota, como en El Juncal, la celebración de Santa Rosa tuvo especial realce, contando con la participación de la "banda mocha", bailes, volatería; actualmente la fiesta de Santa Rosa ha perdido su carácter público, para transformarse en una "celebración de particulares", lo que los pobladores atribuyen al hecho

de que "ya no hay quien quiera hacer de sacerdotes debido a la situación económica".

La fiesta de la Cruz se celebra el 3 de mayo en Caranqui. Aunque no se trata de una fiesta patronal, su dedicación al Señor del Divino Amor hace que tenga muchos de los elementos que presentan las fiestas patronales en otros pueblos mestizos. El rasgo distintivo de esta celebración es que "al atardecer por todos lados del pueblo se quedan gigantescos montones de chamiza y volatería en general" (Larrea A., 1961:93). Actualmente se han incorporado a esta celebración una serie de eventos deportivos.

8.4.2 "Los Corazas" de San Rafael

Aunque la fiesta conocida como "los corazas" está dedicada al santo patrono del poblado de San Rafael, San Luis Obispo, su desarrollo excede notoriamente el contenido de otras fiestas patronales. Es posible que antiguamente otras de éstas tuvieran un ritual tan rico como el que mostraba, hasta comienzos de la presente década, la de los corazas; al menos un ritual similar se aprecia en los relatos acerca de la celebración de Santa Ana de Cotacachi. Sin embargo, ninguno mantuvo hasta tan tarde la serie de elementos simbólicos que llegaron a ser característicos de los corazas de San Rafael, permitiendo la realización de

varios estudios acerca de dicha fiesta (Andrade, et. al., 1982; Barahona, 1982; Ares, 1988) (1).

Ello amerita que dediquemos un acápite especial a esta festividad que, curiosamente, tiene menor antigüedad que muchas de las reseñadas anteriormente. En efecto, el reconocimiento de San Luis Obispo como patrono de San Rafael se remonta aproximadamente a un siglo atrás y tiene su origen en el propósito del párroco de la localidad de crear una fiesta patronal en su parroquia. Como ya se señaló, la celebración de San Luis se realizó tradicionalmente en Otavalo, ciudad de la que dicho santo es su patrono; hasta allí acudían los indígenas de San Rafael a participar de la festividad. Se cuenta que un párroco de San Rafael

ideó la manera de obligar a los indios a que celebraran sus fiestas en la propia parroquia. Buscó a un escultor y le pidió que trabajara una imagen de San Luis Obispo, igual a la que existía en Otavalo. Un día, un indio que pasaba por detrás de la iglesia, descubrió de pronto entre las paredes viejas del convento una estatua de San Luis Obispo. La noticia corrió de boca en boca y a poco casi todo el pueblo estaba contemplando la imagen y hablando de la milagrosa aparición de San Luis Obispo. Entonces el cura invitó a las buenas gentes a entrar a la iglesia y después de agradecer al cielo por este

favor divino, por haber permitido que suceda este milagro en San Rafael, explicó que si San Luis ha hecho su aparición en este pueblo es porque quiere que su fiesta se celebre allí mismo. Desde entonces la fiesta de San Luis Obispo se viene celebrando en San Rafael... (Buitrón, 1949:62-63; citado en Ares, 1988) (1).

La fiesta de San Luis adquirió pronto singular brillo y llegó a ser más conocida como fiesta de los corazas, debido a que los priostes que la organizaban recibían la denominación de Capitán de corazas o simplemente corazas. Se celebró por alrededor de 90 años hasta 1984, aunque en las últimas ocasiones con menor intensidad. Se dice que antiguamente la fiesta fue mucho más suntuosa y prolongada y que en algunos años los priostes que "pasaban el cargo" eran hasta 30 ó 40 (Andrade, et. al., 1982:286; Ares, 1988:25). Paulatinamente el número de corazas empezó a disminuir: en 1974 hubo 7 priostes a cargo de la celebración, en 1975 sólo uno y en 1976 solamente tres personas asumieron dicho rol (Andrade et. al. 1982:280). Con la disminución de los priostes la celebración perdió mucha de su anterior pomposidad.

Las causas para este decaimiento que finalmente llega a la desaparición de la tradicional festividad, se señalaron en términos generales en páginas

(1) Existen otras versiones sobre este hecho que son recogidas por otros autores. Al respecto véase Andrade, et.al., 1982:286 y Barahona, 1982:258

precedentes. En este caso particular, fue importante la oposición de las autoridades eclesiásticas locales a la continuación de la celebración, pero otro factor que incidió en ello fue el alto costo que significaba pasar el cargo no sólo porque se trataba de una fiesta suntuosa sino además porque cada prioste debía financiar dos festividades en un año. La fiesta de corazas, a diferencia de todas las demás fiestas patronales existentes en la provincia, era un festejo doble: se celebraba en agosto (Co-

razas de San Luis o Fiesta Grande) y durante la Semana Santa (Corazas de Pascua Florida o Fiesta Chica). Ambas ocasiones presentaban similares características.

Los preparativos de la fiesta se extendían por varios meses. Quien había decidido pasar el cargo (o había sido designado por el cura para ello, modalidad que existió hasta mediados del presente siglo) se preocupaba con mucha anticipación de solicitar la ayu-



Los corazas



da de parientes, vecinos y amigos y, en general, de todas aquellas personas que de una u otra forma participarían de la celebración. Desde el comienzo de los preparativos el futuro coraza recibía permanentemente la colaboración y los consejos del Jatum-servicio, generalmente una persona mayor con conocimiento de los aspectos prácticos y rituales de la fiesta: "es como un maestro de ceremonias para el ocupante del cargo. Sabe qué tareas deben realizarse, cuándo y cómo..." (Ares, 1988:36).

Asegurado el concurso de sus parientes y amigos, el prioste debía preocuparse de tratar las cuestiones directamente relacionadas con el ritual: tratar con el cura respecto a la misa, con el teniente político que autorizaba la realización de diversos eventos, con la banda, con las "vestidoras", dueñas del vestuario festivo y que además de arrendar los "disfraces", eran las encargadas de vestir y adornar al coraza. En la consecución de todos estos acuerdos la participación del jatum-servicio era fundamental. Testimonios recogidos por Ares (ibid:37) resaltan este hecho:

"el jatum-servicio va primero, dondequiera para tratar, dondequiera para sacar trago, como 'abugadu' es él... va donde la ropera, haciéndose como taita, va a hacer el documento" (ibid).

El comienzo del "paso del cargo", el primer acontecimiento con carácter ritual, ocurría durante la conmemoración del día de Difuntos (2 de noviembre). El Coraza acompañado siempre

del jatum-servicio y de todos aquellos que formarían su séquito duante la fiesta (yumbos, cuen-tayos, familiares, amigos) acudía a casa de la vestidora donde se servían una abundante comida y bebían chicha de jora, todo pagado por el prioste. A esta ceremonia se conocía como el "churui-butijai" (ibid:45-46).

A partir de esta fecha toda la atención estaba puesta en la realización de la "fiesta chica" (Pascua Florida), y fundamentalmente en reunir dinero, productos y utillaje que serían necesarios para cubrir los gastos y atender a los invitados. Momentos importantes, ya cerca de la celebración, contituían la "minga de leña" y la preparación de ciertos alimentos rituales como la "buda" y la chicha de jora, teniendo ambos como base al maíz.

En los días previos a la celebración, una actividad inusual inundaba la zona. Como una manera de anunciar la fiesta

con cuatro días de anticipación se escuchan en varias direcciones la música de las bandas indígenas que repitiendo incesantemente una melodía recorren las diferentes comunidades (Andrade, et. al, 1982:280)

En las casas de los corazas, la preparación de los alimentos se intensifica y se construye la despensa, un cuarto improvisado que servirá para almacenar los alimentos y para alojar al coraza y su mujer durante toda la fiesta (Ares, 1988:49).

El Jueves Santo se cumplen una serie de pasos previos a la celebración. Una comitiva, encabezada por una banda indígena -3 ó 4 músicos que interpretan pingullo, rondador y tambor- y compuesta por el coraza, el jatum-servicio, cuentayos y acompañantes, acuden al centro parroquial a entregar los "agrados" a las autoridades civiles y religiosas, a las vestidoras y al mismo director de la banda mestiza. Este procedimiento llamado el "convidai", es "una de las muchas obligaciones que tiene que cumplir el coraza con aquellos que prestan sus servicios personales" (Ares, 1988:49); los "agrados" consisten en la entrega de panes y otros productos: el cura párroco llevan tres panes grandes y roscas de dimensiones parecidas; al teniente político dos panes de los mismos y roscas; a las vestidoras deben proveerles, además de los panes y las roscas, de manteca, leña, harina, gallinas, cuyes, papas; a los miembros de la banda ofrecen fundamentalmente trago (Andrade, et. al, 1982:281). Cada uno de estos agrados tiene por objeto comprometer el buen desempeño de cada obsequiado; en ocasiones, se aprovecha esta oportunidad para finiquitar los contratos establecidos previamente haciéndose los pagos correspondientes. Por la tarde, las comitivas se retiran a las respectivas comunidades donde los sacerdotes comienzan a brindar atención a los invitados en sus casas; en esta ocasión la atención consiste básicamente en panes y roscas, trago y chicha, y el acompañamiento de música indígena.

El día Viernes Santo ocurre algo similar. Algunos corazas han dejado para este día la entrega de los agrados. Según Andrade y otros, durante estas visitas algunos corazas

se lamentan, en medio de la borrachera y con gran preocupación, sobre la deuda que han contraído a raíz de la fiesta, otros expresan orgullo de pasar la fiesta y de gastar dinero en ella, aun a costa de haberse endeudado (ibid).

El mismo día viernes por la mañana, grupos de indígenas visitan el cementerio, compartiendo allí alimentos. Más tarde, algunos indígenas llevan a la iglesia trozos de madera con los que construyen el Monte Calvario; paralelamente a la celebración de la fiesta chica de corazas, los mestizos del pueblo se encuentran conmemorando la Semana Santa, de modo que esta última actividad es, en cierto sentido, ajena a la fiesta chica y una contribución indígena a la festividad mestiza. Por la noche del viernes, la comida, la bebida y la música continúa en las comunidades; hay que señalar que en estos días las fiestas en casas de los corazas no incluyen el baile "debido a que no se debe bailar en un día santo" (ibid:282).

Durante el día sábado se ultiman detalles relativos al ritual del día siguiente. Algunos corazas, acompañados de su respectivo jatum-servicio, visitan a quienes representarán el papel de yumbos. Por la tarde cada coraza, acompañado siempre del jatum-

servicio y de los cuentayos, acude a la casa de la vestidora a revisar el traje que lucirá el coraza el día domingo. La presencia de los cuentayos en esta visita es de gran importancia ya que en este momento se precisan la cantidad de joyas y adornos que componen la vestimenta festiva, sobre la cual se deberá responder al finalizar la celebración. Los cuentayos registran minuciosamente el vestido, tal como antes han contabilizado con gran dedicación las contribuciones que familiares y amigos hacen al prioste para ayudarle a pasar la fiesta.

Ya desde la noche del sábado, y hasta la madrugada del domingo, los corazas junto a su comitivas comienzan a llegar a casa de las vestidoras:

Comienza entonces el lento proceso de vestir y adornar al coraza, realizando un complejo peinado que consiste en ensortijar su pelo en forma de bucles (churos), remojando el pelo con chicha muy dulce. Mientras la vestidora le peina, el grupo de músicos no cesa de tocar, y como normalmente se encuentra más de un coraza en la casa, la algarabía de música y voces es grande... cuando un coraza se encuentra con otro se besan la mano mutuamente, haciendo una genuflexión, cada uno de ellos pide la bendición a los servicios del otro... así mismo, también la piden, tanto al entrar como al salir, a la vestidora, al marido y demás miembros adultos de la casa... besándoles la mano... (Ares, 1988:50).

Una vez concluido el peinado, el coraza es vestido con el traje festivo, lo que ocurre al amanecer del domingo. La vestimenta del coraza era extraordinariamente vistosa y consistía de:

- a) Un pantalón de bramante rosa claro y otro de tul blanco por encima, adornado con círculos y otras figuras geométricas, hechas en papel brillante de variados colores (azul, rojo, verde, dorado), en cuyos centros van mullos plateados.
- b) Sobre una camisa blanca, la "cushma", especie de faldón que lleva el mismo tipo de adornos del pantalón; manguillos de tul con puñetas adornadas del mismo modo y con lentejuelas; una corbata azul; y la gola adornada con papeles, cuentas de colores, lentejuelas y un gran fleco dorado.
- c) Zapatos de caucho o de cuero, blancos; medias también blancas.
- d) Sobre la cabeza, cubierta con un pañuelo azul, una especie de sombrero en forma de media luna, rematado en lo alto con varias plumas de colores y del cual cuelgan un gran número de joyas (pulseras, collares, aretes, medallones, muñequitos, llaveros) que le cubren totalmente la cabeza y el rostro; a ambos lados el sombrero lleva como adornos: prendedores, botones, flores de papel brillante, bambalinas que semejan perlas, argollas dora-



*Baile. San Juan
Asociación Cochaloma*



*Castillo. Fiesta de San Juan.
Asociación Cochaloma*



*Diablumas, San Juan.
Asociación Cochaloma*

das, todo esto sobre un fondo de papel dorado.

- e) La cara, casi siempre cubierta por las joyas que cuelgan del sombrero, se cubre a veces con una tela de oropel. En otros casos, la cara va pintada de blanco con carmín rojo en las mejilas y en los labios.
- f) Completan la vestimenta: guantes blancos, collares, un paraguas negro y un bastón dorado que remata en un ramo de flores de papel de varios colores (Ares, 1988:26-27) (Andrade, et. al., 1982:284-285).

Una vez ataviados con esta rica indumentaria, los corazas y sus acompañantes regresan a las comunidades en espera de que la banda mestiza venga a "recogerles" para iniciar la marcha hacia la plaza del pueblo. Cuando los priostes eran numerosos, la banda tenía que dividirse en grupos pequeños para poder acompañar a todos.

Cada comitiva la encabezan los músicos indígenas: uno toca el bombo, tres el rondador y dos la flauta. Siguen los yumbos, generalmente tres, que vienen a caballo y llevan atadas a la cintura unas sartas de plata que salen del traje del coraza; varios indígenas ayudan a alzar las sartas. A continuación va el Coraza, generalmente sobre un caballo con un manto de tela de raso adornado con papel brillante, cubierto con un paraguas que lo sostiene un indígena a su lado: lo acompaña el loa, que es un niño mestizo.

Todos ellos van rodeados por indígenas de ambos sexos. Cierra la comitiva la banda mestiza... De tiempo en tiempo estallan petardos (Andrade, et, al, 1982:284).

Ares (1988:51) describe en forma similar la procesión de entrada al pueblo, pero en cambio pone delante de los músicos indígenas a los coheteros, tras los yumbos a la mujer del coraza y a la del cuentayo que cubre al coraza con el paraguas, y el coraza y el loa aparecen caminando, en lugar de cabalgando.

Antes de ingresar a la iglesia, las comitivas dan grandes rodeos. En el templo, los corazas se sientan a ambos lados del altar mayor, rodeados de sus loas y yumbos. Tras la misa todos los asistentes salen en procesión: "adelante iba un niño mestizo con una cruz, luego seguía el cura, atrás San Luis cargado por un indígena y, por último, los corazas seguidos de varios indígenas" (Andrade, et. al., 1982:284). Terminada la procesión, los diversos grupos se ubican en las esquinas de la plaza, donde permanecen por varias horas comiendo, bailando y bebiendo. Más tarde la fiesta continúa en las comunidades, en las casas de los corazas.

De acuerdo con Ares (1988) todo este ritual del día domingo, que se denomina el "cultu-punlla", es el antecedente del día más solemne y significativo de la celebración, el "pasai-punlla". En éste, se repite la entrada al pueblo: "la procesión mantiene el mismo orden

que la del día anterior, pero con mucha más solemnidad" (ibid:56). Esta vez corazas, loas y yumbos van montados a caballo. En el trayecto hacia el pueblo, en este mismo y en el parque, la comitiva se detiene numerosas veces, ocasión que aprovechan para bailar.

Ahí bailan el coraza, los yumbos y el loa, montados a caballos... el baile traza un círculo en un sentido y en otro: a veces están demasiado bebidos para mantenerse sobre las monturas y lo hacen a pie, cogidos de las manos, uniéndoseles algunas de las mujeres... (ibid)."

Tras este ritual en que por primera vez los yumbos y el loa desempeñan un papel activo, vienen las actuaciones centrales de estos personajes. Cuando la procesión llega a la iglesia, el loa recita "con gestos teatrales mecánicos, una larga composición, la loa... donde se alaba a San Luis y se dan vivas al capitán de corazas y sus ayudantes" (ibid). El loa recita montado sobre su caballo mientras a su lado, un poco atrás, está el coraza, y en frente permanece el jatun-servicio. Terminada la loa, el grupo vuela a repetir la escena del día anterior: comen, beben y bailan en las esquinas de la plaza.

Más tarde se realiza el "limai", a juicio de Ares el momento más significativo de la celebración:

el coraza echa a correr sobre su caballo, perseguido de cerca por los yumbos, quienes con gran algarabía le arrojan caramelos en la cara. El coraza trata de esquivarlos, pero no puede para ello taparse el rostro... Esta persecución o limai se hace alrededor de la plaza e incluso por el pueblo... la agresión dura hasta que el coraza resulta herido en el rostro, echando sangre, recibiendo el que esto consiga un mediano (ibid:57) (2).

Antiguamente eran cuatro los yumbos que acompañaban y atacaban, al coraza. En los últimos años en que se realizó la fiesta eran sólo dos o tres. Los yumbos llevaban también un traje festivo especial:

llevan unos bombachos muy anchos hasta media pierna, de color azul y algunos rosa claro; unas medias blancas y tenis blancos; casaca igual al bombacho, todo ello adornado con tiras de papel de colores. Llevan la cara pintada de blanco con redondeles rojos en las mejillas y un pañuelo azul en la cabeza. Su traje pues, es muy similar al de un payaso de circo (Ares, 1988:31).

El pasai-punlla se repite al día siguiente, y en algunas ocasiones por dos, tres y hasta cuatro días más. Durante los días posteriores la fiesta continúa, hasta por dos semanas, en casa de los corazas, con comida, bebida, música y baile, y también con algunos rituales

(2) Obando (1986:53) señala que los yumbos tratan de pegarle al coraza con raspadura.

adicionales: baños, comidas junto a los pogyos, el "bodai" (entrega de medianos a quienes han ayudado a pasar el cargo), el "uma-pascai" (devolución del traje de coraza a la vestidora), y el "ucufichai" (barrido de la casa del coraza con ortigas) (ibid:58-69).

Toda esta extensa celebración volverá a realizarse, con un ritual muy similar, hacia mediados de agosto. Entre los pocos rasgos distintivos que presenta la Fiesta Grande en relación a la Fiesta Chica, hay que señalar la mayor trascendencia que alcanza en la primera la procesión de la imagen de San Luis Obispo y la presencia en la misma del champús y la chicha del yamor, que no se consumen en la fiesta chica.

El trabajo de Berta Ares, que hemos citado en extenso en este punto, junto con entregar una completa descripción de una de las últimas celebraciones de Corazas, ofrece un interesante análisis de la misma. La autora examina en profundidad los mecanismos a través de los cuales se expresan en esta festividad los tradicionales principios de reciprocidad y redistribución, develando las funciones socioeconómicas de la fiesta. Por otro lado, muestra cómo en el contexto ceremonial se expresa la oposición entre mitades, la organización dual, "cuyas connotaciones sociales y simbólicas parecen haber perdido valor con el tiempo" (ibid:99). Finalmente, a través del análisis del ritual del pasai-punlla y específicamente del limai, concluye en que la característica fundamental de la fies-

ta es la ambigüedad, expresada en un combate fingido en el que se prueba nítidamente la superioridad de un bando (los yumbos) frente a la inferioridad de otro (los corazas) sin que ninguno de ellos tenga, sin embargo, un simbolismo que permita una clara identificación: la nítida superioridad de los yumbos se diluye en cuanto yumbos y corazas representan, cada cual simultáneamente, un sistema dominante y otro dominado, es decir, son a la vez "españoles" e "indígenas". De esta manera, el combate muestra, al mismo tiempo, la superioridad del español sobre el indígena y la de éste sobre aquel. En definitiva, para Ares la fiesta de corazas expresa la ambigua situación cultural que vienen viviendo los indígenas otavaleños (ibid:119-125).

8.4.3 Semana Santa y Corpus Christi

La celebración de la Semana Santa se encuentra ampliamente difundida en la provincia de Imbabura: se realiza casi en todos los pueblos y ciudades, y se trata de una conmemoración de la que participan fundamentalmente los sectores mestizos. Para éstos, no obstante su intervención activa en algunas de las fiestas patronales, en Corpus y, a su manera, en el día de Difuntos, la Semana Santa constituye la festividad religiosa más importante y generalizada y la ocasión más propicia para renovar y reforzar su fe. Ello revela algunas características centrales del catolicismo popular que viven los

mestizos: una gran devoción a la imagen de Cristo martirizado, un fuerte simbolismo depositado en la figura de la cruz, la confianza en el sufrimiento y en la penitencia como medios para aproximarse a Dios y ganar la vida eterna, un ritual -dentro del cual las procesiones ocupan un lugar preponderante- en que domina lo doliente por sobre lo festivo.

En general, la celebración de la Semana Santa mestiza consiste en una representación dramática de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. En su organización y en su desarrollo participan una serie de agrupaciones -cofradías-, entre las que destaca, por su presencia en todos los lugares, la de los Santos Varones; otras cofradías son la de los Caballeros de la Virgen, los Esclavos de la Virgen, los Soldados Romanos, etc. El ritual de esta celebración es similar en todos los pueblos: la procesión del Vía Crucis, el encuentro, la construcción del Monte Calvario, la prédica de las "siete palabras", el descendimiento y una procesión posterior, la misa de gloria, son momentos claves del ritual en cada lugar.

En San Rafael, la celebración de la Semana Santa corresponde casi exclusivamente al grupo mestizo ya que paralelamente a ella los indígenas se encuentran festejando los Corazas de Pascua Florida; sin embargo, en unos pocos aspectos ambas festividades se interrelacionan. La celebración mestiza se inicia el Domingo de Ramos, con la tradicional bendición de "los ramos"

y se prolonga hasta el Viernes Santo por la noche. El día miércoles se realiza un víacrucis al interior del templo, lo que se repite al día siguiente previamente a la celebración de la misa.

El ritual más elaborado corresponde al Viernes Santo. Durante la mañana de este día los indígenas, como parte de su propia fiesta, la de corazas, y como contribución a la celebración mestiza, acuden a la iglesia trayendo ramas y trozos de eucalipto con los que construyen el Monte Calvario; al centro de éste queda una gran cruz con la imagen de Cristo Crucificado. Por la tarde se realiza la prédica de las siete palabras, a cargo de especialistas. Por la noche se escenifica el descendimiento: frente al Monte Calvario, un orador pronuncia una prédica en la cual "se mencionan insistentemente los sufrimientos y se los ilustra con ejemplos de la vida cotidiana del mestizo; el orador se dirige a la cruz dándole un alto valor simbólico..." (Andrade, et. al., 1982:279); luego los Santos Varones proceden ceremoniosamente a descender el cuerpo de Cristo de la Cruz: vestidos de blanco, los Santos Varones realizan esta operación con sumo cuidado y respeto. Concluido el descendimiento se inicia la procesión, en ella "intervienen principalmente niños mestizos que llevan los disfraces más vistosos y representan personajes de la Biblia" (ibid). Participan también los Santos Varones, las Almas Santas y casi toda la población mestiza del poblado. Las Almas Santas son mestizos e indígenas que llevan unos disfraces

consistentes en "estructuras de madera liviana de unos tres a cuatro metros de alto, forradas de telas, blancas o negras, dando la forma de un obelisco" (ibid). Muchos de los participantes en la procesión llevan velas encendidas.

En Atuntaqui, la celebración de la Semana Santa, manteniendo el esquema general, presenta algunos rasgos específicos. Las ceremonias se prolongan de domingo a domingo: se inician con la bendición de los ramos y culminan con la Misa de Gloria; sin embargo el ritual más importante ocurre los días Jueves y Viernes Santo. El jueves por la mañana se realiza el "encuentro" de la Virgen con el Señor; para esto, la parroquia cuenta con una imagen de la Virgen que mueve los brazos, la cabeza y llora. Por la tarde se efectúa la ceremonia conocida como "los monumentos": previamente se han construido en las iglesias de la ciudad escenas con representaciones bíblicas, las que son visitadas por la gente durante esta tarde; mientras los pobladores visitan los monumentos, afuera de las iglesias, bandas de pueblo interpretan música fúnebre.

El Viernes Santo desde las 12h00 hasta las 15h00, se efectúa en la iglesia principal "las tres horas"; durante este lapso la gente acude a la iglesia a escuchar la prédica de "las siete palabras", mientras en el portal de la iglesia dos "cucuruchos negros" reciben la limosna de los asistentes. Por la noche se procedía a realizar el "descendimiento", a cargo, como en casi todos los lu-

gares, de los Santos Varones. Una vez que la imagen de Cristo era bajada de la cruz, los Santos Varones la llevaban hasta el Santo Sepulcro, una hermosa construcción tallada en madera al interior del templo. En Atuntaqui, los Santos Varones son doce y conforman una cofradía en la que el cargo se hereda de padres a hijos primogénitos; durante las ceremonias visten túnicas blancas. Los Soldados Romanos, personajes también característicos de esta celebración, quedan custodiando el Santo Sepulcro.

Tras el descendimiento se realiza la procesión; diversas imágenes son paseadas en unas enormes andas, adornadas con flores y espermas, que cargan hasta 20 o más personas. En los últimos años, las andas han sido reemplazadas por carros alegóricos. La procesión va visitando las "estaciones", que son altares colocados en las esquinas. Algunos años los altares esquineros han sido reemplazados por la representación de cada una de las estaciones por un carro alegórico, formando parte de la misma procesión.

Paralelamente a este conjunto de ritos se ponían en acción otros elementos simbólicos. Así por ejemplo, desde el día jueves, y luego de realizado el "encuentro", la imagen de la Virgen permanecía cubierta por un velo morado junto a una cruz; esto se conoce como "la soledad de María". Así mismo, desde ese día, se silencian las campanas de la iglesia ("morían") y la gente es convocada a las diversas ceremo-

nias con el sonido de matracas. Ello ocurre hasta el día domingo por la mañana, cuando la Virgen es descubierta y las campanas llaman a la celebración de la Resurrección de Cristo (Misa de Gloria).

En Cahuasquí, como en Atuntaqui, la Semana Santa es una celebración mestiza tradicional que continúa teniendo vigencia. En este caso en la organización de la misma participan de manera especial dos cofradías o hermandades: la de los Santos Varones y la de los Esclavos de la Virgen, y en su desarrollo gran parte del pueblo e incluso muchos cahuasqueños que viven en otros lugares del país y regresan para esta ocasión. El ritual se concentra en el Viernes Santo; los días previos son preparatorios, especialmente el jueves, al que se llama "día de la fanesca", que se destina a acomodar la iglesia y a construir el Monte Calvario.

El Viernes hay una primera procesión al medio día en la que se escenifica "el encuentro" ("procesión del encuentro"). En diversos lugares del pueblo se han levantado altares que representan cada una de las estaciones del vía-crucis y que son visitados por la procesión. Por la noche se realiza el descendimiento en el que intervienen los Santos Varones. Alrededor de las 10 de la noche se efectúa la procesión final, visitando nuevamente las estaciones, durante la cual muchos asistentes cargan velas encendidas. En ambas procesiones hay algunas personas que cargan cruces de madera o de chaguar-queró (penco) y participan los esclavos de la Virgen, vestidos de cucuru-chos azul marinos o morados, y los Santos Varones vestidos completamente de blanco.

La Semana Santa se celebra también en Caranqui donde tiene caracteres muy particulares. La procesión del



Corazas

encuentro de la Virgen con Jesús se realiza una semana antes de la Pascua, con la participación activa de las escuelas del pueblo. El Viernes Santo se compone el Monte Calvario y por la noche se efectúa el descendimiento, en el que como en todos los lugares desempeñan un papel importante los Santos Varones. A diferencia de lo que ocurre en otros sitios, en Caranqui tras el descendimiento no hay una nueva procesión. La resurrección se conmemora el Sábado Santo; ello obedece a que en este día se celebra la tradicional "pesa del ganado", antiguamente en el estadio y desde hace algunos años en una plazoleta; en la ocasión, el ganado es pesado y vendido por piezas, y ya durante este día se puede comer carne, alimento prohibido durante los días de Semana Santa.

En Pimampiro, la celebración de Semana Santa presenta también ciertos ribetes particulares, puesto que las festividades se inician con un acontecimiento ajeno al hecho religioso, "la feria de los cambios", que se realiza el Sábado de Ramos y que consiste en el trueque de productos entre negros que suben desde el valle e indígenas que bajan de las partes altas. Al día siguiente se efectúa la bendición de los ramos y luego las ceremonias se reinician el Jueves Santo con "el sermón de las siete palabras", evento al que sigue la procesión del encuentro. La noche del jueves y la madrugada del domingo se realizan "las tres procesiones de la cruz": a las 9 de la noche, a la medianoche y a las 4 de la mañana. El

Viernes Santo se construye el Monte Calvario y por la noche se efectúa el descendimiento y la consiguiente procesión, ocasiones en las que destaca el desempeño de los Santos Varones y de los Cucuruchos.

A la celebración de Semana Santa en Pimampiro acuden masivamente los negros del valle del Chota, en especial a las ceremonias del viernes por la noche. En los poblados del valle, esta festividad no se celebra, pero hay testimonios de que al menos en El Chota y en Carpuela se celebraba "en el tiempo de los patronos" (haciendas). Sólo en Ambuquí se realiza aún una procesión que recorriendo el pueblo visita los distintos altares en que se escenifican las estaciones del vía-crucis, esto ocurre durante tres días consecutivos (Jueves, Viernes y Sábado Santos).

Dejamos para el final la descripción de la conmemoración de la Semana Santa en Cotacachi ya que éste es el único lugar en que la festividad cuenta con una significativa presencia indígena y muestra, consecuentemente, una serie de rasgos distintivos. Aunque algunos rituales y personajes de la celebración son similares a los ya descritos -el descendimiento de los Santos Varones, por ejemplo- aparecen aquí nuevos personajes y ceremonias y aunque las más importantes de éstas se escenifican en la ciudad, otra parte tiene lugar en las comunidades.

En la organización de la celebración tienen un papel central los

llamados "fundadores" que existen en varias de las comunidades aledañas al poblado: se trata de indígenas que poseen la imagen de un santo en torno a la cual se realizan los diversos rituales que conforman la festividad; en Tunibamba, por ejemplo, hay la imagen de "La Sangre de Cristo" y también la de San Pedro, con sus respectivos fundadores y devotos (Silva, Araque, et. al., 1982:375-376).

En las comunidades, la celebración se inicia quince días antes del Miércoles Santo, período durante el cual los indígenas acuden a la casa del fundador a rezar la novena. Ya durante la Semana Santa, en los días previos al miércoles, se realizan una serie de actividades preparatorias: se organiza una minga para tener limpio y despejado el camino que lleva hasta la casa del fundador y el patio de la misma (ibid:376); además, el fundador invita "a todos los hombres de su comuna a recoger leña y a amontonarla en el patio frente a su casa" (Obando, 1986: 159); finalmente, familiares y amigos del fundador acuden hasta su casa trayendo "gallinas, huevos y otras cosas que se servirán para los días posteriores" (ibid). En la ejecución de estas tareas hay ya una notable animación reforzada con la presencia de músicos que interpretan melodías indígenas y con la explosión de camaretas, voladores y sartas. Tienen una participación destacada, además del fundador, los esclavos y regidores, devotos del santo que colaboran activamente en los preparativos; uno de éstos, el esclavo

mayor "es el encargado de recoger las limosnas para la celebración" (Silva, Araque, et. al., 1982:376).

Desde el Miércoles Santo se inicia la "velación de la imagen; los devotos visitan al santo en casa del fundador llevando espermas que quedan encendidas sobre las andas en las que se coloca la imagen. El fundador y sus familiares cercanos brindan comida y bebida a los asistentes. Al anochechar de este día, desde cada comunidad, una procesión se dirige hacia Cotacachi; en ella participan las guioneras y los sahumeriantes o sahumadores, como personajes centrales, además de los músicos y devotos en general.

La procesión, saliendo desde Tunibamba a Cotacachi se inició a las 7:45 p.m. y se desarrolló en un ambiente de risas, charlas y ausencia de rezos o cantos. En San José, la procesión se unió a la de la Virgen de Dolores. A las 8:45 p.m. se llegó a Cotacachi y a medida que las restantes comunidades que habían llegado tomaban ubicación, se reunía cada vez mayor cantidad de personas alrededor de la plaza principal... (Silva, Araque, et. al. 1982:377).

Las guioneras son:

campesinas ataviadas como sacerdotisas, con vestidos blancos, transparentes, con fondo vivo, decorado con lentejuelas, oropeles, etc. Llevan collares, manillas de corales y anillos en

las manos. En la cabeza llevan sombreros de paja, adornados con diferentes cintas de colores y plumas vistosas de ave. Sobre las espaldas un pañuelo, sobre el cual caen los cabellos sueltos (Obando, 1986:162).

Los sahumadores o sahumeriantes, ataviados también de un vestido especial, acompañan a las guioneras quemando incienso. Cuando ya todas las comunidades han arribado a la plaza de la ciudad, se inicia, hacia las 10 de la noche, una gran procesión:

cada comunidad con su respectiva imagen, formando una sola columna, dio vueltas por todas las calles del pueblo hasta las doce de la noche más o menos, hora en la que, en algunos casos cantando y rezando, los devotos regresaron a sus comunidades (Silva, Araque, et. al., 1982:377).

Durante las procesiones las guioneras sostienen en la mano derecha "un palo en cuyo extremo superior se embona una cruz de la que cuelgan dos cintas o cordones; éstas las toman las campesinas vestidas igual que las guioneras que marchan a uno y otro lado" (Obando, 1986:162).

Más tarde la festividad continúa en casa de los fundadores. El mismo ceremonial se repite el Jueves Santo, pero a diferencia del día anterior hay mayor fervor religioso ya que durante la procesión se cantan en quichua los diversos momentos de la pasión de Cristo. El Viernes Santo, la celebración de los

indígenas se inicia con el "huaccharai", que consiste en una visita al cementerio donde, junto a la tumba de sus familiares muertos, consumen alimentos y rezan. Hacia el mediodía se realiza una nueva procesión por las calles de la ciudad que, a diferencia de las anteriores, cuenta con una importante participación mestiza y de la banda municipal. Las imágenes llevadas en andas son numerosas, pero destaca la del Señor de la Agonía que va rodeada por guioneras y sahumeriantes de todas las comunidades. Participan también de esta procesión numerosas cofradías de mestizos. Tras la procesión, la imagen del Señor es colocada en la Cruz (Monte Calvario) al interior de la iglesia. La gran mayoría de los indígenas se retiran a sus comunidades donde se realiza, en casa de los fundadores, el "almuerzo"; de éste participan casi sólo los hombres, sentados sobre esteras en el piso (Silva, Araque, et.al., 1982:378-379).

El resto del ritual que se verifica en la iglesia de Cotacachi es fundamentalmente de los mestizos: a mediodía se escenifican "las tres horas" con la prédica "de las siete palabras", y por la noche el descendimiento. El sábado se descubren los santos, que han permanecido tapados con velos morados, y el domingo se realiza la Misa de gloria. Para los indígenas estos días son una ocasión para comer, beber, cantar y bailar en sus comunidades.

En Cotacachi se celebra también la fiesta de Corpus Christi, la cual se

organiza según el sistema de priostazgos y en la que participan las comunidades indígenas aledañas a la ciudad. Los priostes, con la colaboración de sus respectivas comunidades, construyen unos cobertizos llamados "las mesas" en los que atienden a los invitados (esto es similar a lo que ocurre en la celebración de Santa Ana); para ellos cuentan con los aportes de familiares y amigos y en general "todos los que asisten llegan con sus obligaciones" (Obando, 1986:162). Durante los "banquetes" hay permanentemente música indígena y pirotecnia.

El ritual central de esta festividad es lo que se conoce como "la danza de los abagos"; numerosas comparsas, compuestas de ocho bailadores cada una, recorren las principales calles de la ciudad; de los ocho, cuatro son abagos y cuatro son danzantes:

Los abagos se visten como europeos, pero en harapos, máscaras, pelucas, sin calzado; llevan en su mano derecha un bastón rústico con curvas naturales... tienen un aspecto horrible y los niños los ven como si fueran el mismo demonio... Los danzantes en cambio visten de ángeles, con alas y túnicas de tela blanca y fondo vivo, y adornos de lentejuelas y oropeles. Calzan medias y zapatos blancos, empuñando con la mano derecha un machete fino. Llevan sombrero de paja y en el costado de la ala levantada va una pluma vistosa de ave; amarran un pañuelo al cuello y ciñen cascabeles en los tobillos. Otras veces, en lugar

de los sombreros, usan coronas de ángeles hechas de cartón y forradas con papel plateado. Los que no llevan máscara llevan pintada la cara (ibid:162).

Al son de pingullos y tambores, abagos y danzantes simulan una lucha, chocando bastones y machetes, que simboliza el enfrentamiento entre el bien y el mal. Luego bailan en círculo o avanzando sinuosamente, hasta quedar nuevamente frente a frente y volver a escenificar la lucha. A ratos, los abagos montan sobre sus bastones, como si cabalgaran, y embisten contra los observadores. "Cuando han terminado el baile, abagos y danzantes van en línea hasta colocarse frente a los músicos y frente a ellos forman cruces en el suelo" (ibid:165). La entrada de las comparsas a la plaza, antes de iniciar todo este ritual, es espectacular; al estallido de camaretas y voladores, irrumpe la música y los bailadores se disputan los sitios más destacados del lugar.

La fiesta de Corpus Christi se celebra también con singular brillo en Atuntaqui; es la principal fiesta religiosa de esa localidad. Las festividades comienzan el día jueves con la visita a "los cuatro altares" construidos en el parque central. El viernes, las "vísperas", se realiza la primera procesión con banda de músicos y juegos pirotécnicos. Para el sábado se escenifican un conjunto de ceremonias que en otros sitios corresponden a la Semana Santa: la composición del

Monte Calvario, "las tres horas" y, por la noche, el descendimiento. El domingo se realiza una segunda procesión que, como la anterior, va encabezada por el "palio", un objeto a manera de cubierta sujeto con cuatro palos que sólo pueden llevar los "nobles" del pueblo, la gente adinerada y las autoridades; éstos van rodeando al cura que, en el centro, lleva la Custodia. La procesión recorre las calles principales visitando "los seis altares" (se levantan dos más que el día jueves). La celebración culmina el día domingo por la noche con la realización de lo que se llama "la guerra": antiguamente, mientras esta fiesta fue organizada por sacerdotes, ésta consistía en una competencia entre éstos en la que se encendían muchos fuegos pirotécnicos: castillos, camaretas, truenos, cu-yes, globos, etc.; más tarde, cuando la organización pasó a manos de un comité (y de cofradías religiosas), la guerra empezó a ser sobre todo una gran "reventadera" de camaretas y voladores por todo el poblado y, algunos años, fuegos pirotécnicos en el parque. Una particularidad de la fiesta de Corpus en Atuntaqui es que en estos días se elabora y se consume la melcocha.

En Natabuela la fiesta, del Corpus tiene también gran importancia. En varios lugares del pueblo se levantan altares "adornados con telas, flores y catulos" (Obando, 1986: 130). La música y la danza tienen, en este caso, especial realce y la procesión que se realiza en esta ocasión es incluso más concurrida que la que se hace para San

Pedro. La celebración de Corpus en Natabuela se asemeja mucho a la de San Pedro (ver punto 8.5. en este capítulo).

8.4.4 Día de difuntos

Tanto la población mestiza como la indígena dedican el 2 de noviembre de cada año a conmemorar a los muertos, aunque el término conmemorar (traer a la memoria, recordar) refiere más la actitud mestiza que la indígena. Para los indígenas, el hecho de la muerte tiene connotaciones específicas (ver cap. Religiosidad Popular): los difuntos están siempre presentes entre los vivos y consecuentemente el ritual del 2 de noviembre es mucho más para agradecerlos que para recordarlos.

En algunas áreas, como en Cotacachi, la celebración se inicia el día 1° con un ritual preparatorio de lo que vendrá el día siguiente: comparsas formadas por tres indígenas:

el uno vestido de ángel, el otro lleva una campanilla y el otro una vasija de agua bendita, recorren el poblado visitando casa por casa; en cada hogar dicen algunas frases en castellano, hacen sonar la campanilla y riegan agua bendita para que huya el supai (demonio)... y solicitan colaboración en panes, huevos, víveres en general (Obando, 1986:153).

El día 2 de noviembre, los diversos cementerios se ven invadidos de



*Día de Difuntos,
Cementerio, Otavalo*

gente. En Otavalo, por ejemplo, donde el cementerio de indios se encuentra separado del de los mestizos, unos y otros acuden a "celebrar" a los muertos. Los mestizos lo hacen vestidos a la manera corriente pero utilizando preferentemente prendas oscuras, llevando flores y espermas, y ya en el cementerio se dedican a adornar y a arreglar las tumbas de sus deudos. No realizan ningún tipo de ceremonia especial, a excepción, en algunos casos, de oraciones.

Los indígenas, ataviados con sus vestimentas típicas, quizás más elegantes que cotidianamente, van llevando flores, coronas de papel (de preferencia de colores morado, negro y blanco), cruces, espermas y lo que llaman el "ricurishca": ollas de comida, huevos cocidos, panes, frutas, alimentos en general. Junto a las tumbas permanecen sentados largo rato, comiendo, bebiendo y conversando. Algunos es-

pecialistas, los "rizadores", son requeridos por los grupos familiares para que recen por sus parientes muertos, a cambio de lo cual les obsequian alimentos, especialmente huevos y panes, y en ocasiones dinero. Los rizadores, de preferencia hombres, "dan rezando" y lo hacen con una serie de gesticulaciones y movimientos rituales y a veces dramáticos, mientras derraman agua bendita con un clavel rojo, los rezos se hacen en quichua y en español; los parientes observan y continúan comiendo y conversando. Los rezos en quichua incluyen oraciones católicas e invocaciones a los cerros y a los elementos de la naturaleza divinizados por la cultura indígena. Cuando el grupo familiar se retira, dejan sobre la tumba alimentos, flores y coronas de papel; se supone que los alimentos servirán para el muerto en su otra vida.

La preparación de los alimentos que se consumen y se brindan en este



Corona mortuorias



*Día de Difuntos.
Rezador, Otavalo*



*Día de Difuntos, Indígenas
en el Cementerio, Otavalo*

ritual tiene también ciertos aspectos ceremoniales. En particular destaca la elaboración de una serie de tipos de panes que se preparan exclusivamente para esta fecha y para otras ocasiones como la Semana Santa y la fiesta de corazas en San Rafael, en que los indígenas visitan a sus muertos realizando un ceremonial muy similar al que hemos esbozado.

8.5 Las fiestas agrarias

Aunque en la actualidad ya no es evidente, algunas de las más importantes fiestas populares de la provincia de Imbabura corresponden a lo que hemos denominado "ritos agrarios", es decir se relacionan con determinados momentos claves del ciclo agrícola. En una región en la que históricamente la agricultura ha constituido la base de la vida económica y en la que los sectores populares tradicionales han



Día de Difuntos. Comida en el Cementerio, Otavalo

elabrado una cosmovisión en la que los elementos de la naturaleza -la tierra entre ellos- aparecen revestidos de cierta sacralidad (ver capítulo sobre religiosidad popular), el celebrar los frutos que resultan de la asociación entre la actividad humana y la acción de poderes sobrenaturales, y el agradecer a éstos por los favores recibidos, se erige en un aspecto crucial de la cultura.

De acuerdo a los relatos de los cronistas, las sociedades indígenas precolombinas -sociedades fundamentalmente agrarias- fueron poseedoras de un rito ceremonial celebratorio, que se expresaba no sólo en las grandes festividades sino también en la vida cotidiana. Paz Maldonado, en su Relación del pueblo de Sant Andrés de Xunxi, señala que los indios "cuando van a las chacaras de papas y están floridas, para entrar en ellas y quitalles las flores, azótanse primero los pies con ortigas y amortiguánselo; porque entienden que si no hacen aquello, que no harán cepa abajo y se secarán" (citado en Rueda, 1982:74). Las fiestas relativas a la cosecha, los ritos destinados a asegurar el éxito de la siembra, aquellos para pedir lluvias o sol, según lo que los cultivos estuvieran necesitando, constituyeron los momentos más significativos del calendario festivo precolombino. En los Andes del norte del actual Ecuador el solsticio de verano, fecha en que la que culmina un ciclo agrícola y se da comienzo a otro, fue motivo, y veladamente lo sigue siendo en la actualidad, de la mayor de todas las celebraciones: "Junio con su solsticio

es un mes en el que siempre se ha bailado en los Andes" (Rueda, 1982:77).

Con la llegada de los españoles y del catolicismo europeo, y con el largo proceso de evangelización, los ritos agrarios precolombinos frecuentemente se funden con ocasiones festivas introducidas por la religión oficial:

las fiestas del mundo andino tenían como principal objetivo festejar de manera comunitaria los ciclos de la naturaleza y su relación con los diferentes momentos del proceso productivo, todo ello enmarcado en el contexto ideológico que correspondía a dichas sociedades. La labor misional aprovecha y estimula estas prácticas festivas comunitarias, si bien les impone un contenido diferente (Naranjo, et. al., 1979:79).

El Inti-raimi, como llamaron en general los cronistas a las fiestas que coincidían con el solsticio de verano, seguirá expresándose en Corpus Christi en algunas regiones, en San Juan en otras o en San Pedro y San Pablo. Ya en la temprana época colonial, José de Acosta detecta la yuxtaposición de elementos rituales que por entonces se verifica:

pero conservan todavía (los indígenas) muchas ceremonias que tienen origen de estas fiestas y superstición antigua. Por eso es necesario advertir en ellas, especialmente, que esta fiesta del Inti (del Sol) la hacen disimuladamente hoy día en las danzas del Corpus Christi,

haciendo las danzas del Llamallama y del Guacón y otros, conforme a su ceremonia antigua... (citado en Rueda, 1982:75).

Naranjo, et. al., en su estudio sobre la cultura popular de la provincia de Cotopaxi, observan que la trascendencia que adquiere la celebración de Corpus Christi desde tempranas épocas coloniales en dicha región obedece a su coincidencia en fechas festivas del calendario indígena. En la provincia de Imbabura son las fiestas de San Juan y San Pedro -en realidad una única celebración-, las que, fundadas en el calendario agrícola ancestral y en el santoral católico, conservan en la actualidad una mayor presencia de ritos y símbolos agrarios.

Veremos que no sólo el proceso de evangelización introduce transformaciones en las prácticas rituales agrarias tradicionales. En la medida en que la economía colonial organiza la producción de acuerdo a nuevos principios, la relación del indígena con la tierra y con sus frutos adquiere nuevos sentidos. La dominación del sistema de haciendas hace que dicha relación atraviese, desde entonces, por una poderosa intermedialidad, lo que a su vez transforma al patrón y al régimen hacendario en general en un actor de los festejos agrarios populares.

Finalmente, el paulatino desplazamiento de la agricultura por otras actividades económicas (fundamentalmente la artesanía y el comercio), proceso

al que acompaña el de urbanización, hace que los tradicionales ritos agrarios vayan adquiriendo nuevas expresiones y nuevos sentidos, sin perder por ello su matiz popular. Las fiestas de San Juan y San Pedro tienen en la actualidad manifestaciones específicamente urbanas, y las del Yamor y de la Jora han sido objeto de una creciente institucionalización y, también, urbanización.

8.5.1 San Juan y San Pedro

Conocidas en el lenguaje popular como "los sanjuaneros", las fiestas de San Juan y San Pedro, realizadas durante la segunda quincena de junio, alteran sustancialmente el ritmo de la vida cotidiana imbabureña. Además de ser la celebración más generalizada, de la que sólo se excluyen los pobladores del valle del Chota, su riqueza estriba en su profundo sentido ideológico y agrario, en la variedad de matices locales y en su capacidad de convocar espontáneamente a la mayoría de la población provincial y particularmente a sus sectores populares.

Debido a su magnitud, resulta imposible, dentro de los límites del presente trabajo, cubrir sus múltiples expresiones y emprender un análisis detenido de las mismas. Sin embargo, intentaremos describir y analizar parcialmente estas fiestas tal como se dan en las comunidades aledañas a Otavalo (comunidades "libres": La Compañía, Agato, Peguche, Quinchuquí), en las

haciendas del sector de La Esperanza y Angochagua y en comunidades vinculadas hasta épocas recientes al sistema hacendario, en Natabuela, ejemplificando la celebración que los campesinos efectúan en los pueblos, en Cotacachi, donde la fiesta se escenifica en un espacio urbano pero manteniendo un contenido fuertemente rural y, finalmente en algunas áreas urbanas (Otavalo, Ibarra), donde en los últimos años sectores mestizos comienzan a hacerse partícipes, bajo su propio punto de vista, de una celebración que hasta épocas recientes ha tenido un componente casi exclusivamente indígena. En cada uno de estos lugares aparecen manifestaciones particulares aunque hay una serie de elementos más o menos generalizados.

En las comunidades de "guanudos" cercanas a Otavalo, las festividades de San Juan se inician hacia el 20 de junio, con actividades preparatorias: la elaboración de altares hogareños, la adecuación de los espacios caseros en los que se recibirá a las comparsas de músicos y bailarines, la preparación de la chicha. Frecuentemente durante estos días, y en el período precedente, los campesinos están abocados a la realización de la cosecha, lo que implica una intensificación de las relaciones sociales comunitarias y la predominancia de un ambiente festivo: las chacras son el escenario de la atención que brindan sus propietarios a quienes acuden a colaborar con la cosecha. El ritual festivo comienza propiamente el día 23, con una serie de

actos que conforman lo que se conoce como "las vísperas". Quienes aún se encuentran cosechando apresuran sus tareas o bien las interrumpen para reanudarlas una vez que pasen las fiestas; a partir de las "vísperas" y durante varios días, la atención de todos se centra en la celebración.

La primera ceremonia de las vísperas es el baño ritual al que se someten todos los varones, adultos, jóvenes y niños; un escenario privilegiado en la realización de este rito es la cascada de Peguche, a la que acuden no sólo los indígenas de la comunidad del mismo nombre sino también los de otras comunidades vecinas. El baño de las vísperas tiene un claro sentido de purificación y se vincula íntimamente a los significados agrarios de la fiesta. Aunque para algunos jóvenes este sentido no es muy consciente, la mayoría de los participantes asumen que ha concluido un ciclo agrícola y que la pachamama está preparada para ser nuevamente fecundada y volver a dar sus frutos. El hombre, a su vez, se prepara para fecundar provechosamente a la tierra, purificándose con el agua: se "saca" el año que concluye, todo lo que ha acumulado, y se enfrenta puro y nuevo al naciente ciclo. Es significativo el hecho de que este ritual continúe realizándose con gran fuerza en comunidades como Peguche y Quinchuquí donde las actividades textiles han desplazado a las agrícolas, las que tienen más bien un carácter complementario. El baño en la cascada puede ser también el equivalente del "darse contra las

paredes" para tomar fuerza, que se realiza en Huaycopungo.

Al anochecer del día 23, la celebración de las vísperas continúa con la quema de las chamizas en el lugar central de la comunidad; gran cantidad de ramas son consumidas por el fuego, a la vez que se revientan camaretas y voladores. En algunas comunidades, junto a la quema se realiza una ceremonia en la que se agradece a la tierra por los frutos recibidos y se bendicen los productos, la misma que es oficiada por las autoridades comunales y, en algunos casos, por los yachac. Aunque hasta este momento las comparsas aún no inician el ritual dancístico, frecuentemente ya aparecen los primeros disfrazados y músicos y se entonan ritmos tradicionales.

Hacia las 9 de la noche, el ambiente se inunda de música y por las calles y chaquiñanes asoman las primeras comparsas. Frecuentemente éstas se componen de alrededor de quince personas, todos varones, de los cuales 5 ó 6 offician de músicos y el resto de bailarines. En la mayoría de los casos los participantes van atavidos de los más diversos disfraces: diablumas o ayaumas -el disfraz tradicional-, curas, soldados, policías, charros, payasos, chinos, árabes, hindúes, indios norteamericanos, negros, calaveras, verdugos, karatecas, personajes del cine y la televisión, turistas gringos, "hippies"; algunos visten de mujeres, otros utilizan pelucas de crin o de pelo de seda y casi todos se cubren la cara ya sea con

máscaras o bien con pañuelos o gorros de lana con ojeras. El disfraz de diabluma, personaje tradicional en esta celebración, consiste en una máscara de tela en forma de funda, con ojeras, cordones de tela simulando orejas, nariz y pelo, y un trozo de tela roja simulando la lengua; a veces tiene además una abertura para la boca y frecuentemente una "doble cara", sugerida por los agujeros que corresponderían a ojos, nariz y boca, para la parte posterior de la cabeza. Aunque se dice que antiguamente todos los sanjuanes iban disfrazados de diablumas, es presumible que algunos de los disfraces que se ven actualmente procedan de épocas preteritas, como por ejemplo, los curas y militares. Pero la mayoría de los disfraces actuales resultan de la influencia del cine, de las revistas, de la TV (indios sioux, vaqueros, charros mexicanos, kara-tecas, batman, supermanes, etc.)

La conformación de los grupos de música es relativamente similar entre las diversas comparsas: siempre hay pingullos, flautas y armónicas y la mayoría de los grupos tienen también algún instrumento de cuerda (guitarras y bandolines). La presencia del bombo o de algún otro instrumento de percusión es excepcional; e igualmente la de otros instrumentos andinos como quenas y cha-rangos. Muy pocos grupos incluyen el rondador, instrumento tradicional de la región, y en cambio, en alguno se aprecia la influencia de la modernidad en el uso de melódicas.

Cualquiera de estas comparsas realiza idéntica ritualidad. De repente aparece cualquiera de estos grupos, encabezado por los músicos, y todos sus integrantes van bailando "sanjuanitos" o trotando, recorriendo la calle. En cualquier momento ingresan a una casa, sin que sea necesario solicitar permiso pues es un honor para sus dueños recibir la visita de las comparsas, e inmediatamente se forma un círculo de bailarines que gira alrededor de los músicos que permanecen tocando al centro. Estos por lo general se van turnando en la interpretación y nunca lo hacen todos a la vez: tocan un rato los flautistas, luego las cuerdas, luego una o dos armónicas, ocasionalmente una guitarra y una flauta; la entrada de uno o más ejecutantes es prácticamente una irrupción y quienes estaban tocando previamente lo dejan de hacer. Los bailarines giran hacia un lado, y luego a una voz, muchas veces de acuerdo a cambios de acordes o de ejecutantes, hacia el otro.

Desde que ingresan a una casa y durante toda la permanencia en ella que rara vez excede los veinte minutos, los integrantes de la comparsa agudizan las voces, lo cual, junto al hecho de estar enmascarados, es una forma de ocultar la identidad; si bien esto no se persigue abiertamente, hay una especie de "jugar a no ser reconocido". A poco de empezar el baile aparecen los dueños de casa y brindan alguna bebida al grupo, casi siempre chicha. La dueña de casa entrega a uno de los integrantes de la comparsa, que hace de "servidor" y

que no siempre es el mismo, un balde con chicha y de un vaso o taza y este a su vez ofrece de beber a los participantes: cuando estos van girando, el "servidor" virtualmente los saca uno a uno del círculo; el elegido deja de bailar, recibe el vaso de chicha y, de espaldas al grupo y a los dueños de casa y espectadores, bebe levantándose ligeramente la máscara, manteniendo siempre el propósito de no ser identificado.

La dueña de casa y alguna otra mujer que la acompaña, permanecen en una actitud pasiva. Muy rara vez, y cuando ello ocurre hay un claro sentido de transgresión, alguna mujer joven ingresa al círculo a bailar. De hecho, los movimientos y las actitudes del baile son claramente varoniles: se golpea duro el suelo y durante el baile se insiste en esto con voces que piden más fuerza. En general, las mujeres se mantienen en una posición discreta, observando desde las puertas de acceso a la habitación donde los varones tocan y bailan. En Peguche, donde la fiesta cuenta con numerosos turistas, éstos, hombres y mujeres, son invitados a integrarse al círculo de bailarines, pero tal invitación rara vez se extiende a las mujeres de la comunidad. Como en otros rituales característicos de esta festividad, la condición fecundadora del varón se expresa también en el baile.

La visita concluye tan intempestivamente como se inicia. En cualquier momento, obedeciendo voces que provienen de cualesquiera de los integran-

tes de la comparsa, músicos y bailarines se precipitan hacia la entrada y regresan a la calle. Van bailando por ésta y luego ingresan a otra casa repitiendo casi exactamente la acción anterior. Los recorridos se prolongan hasta la madrugada y como las comparsas son numerosas, cada casa recibe varias visitas y sus respectivos propietarios permanecen a la expectativa para corresponder con la respectiva atención. En ocasiones, dos grupos coinciden en una casa, de manera que mientras uno de ellos toca y baila al interior de la habitación que los dueños han preparado para la ocasión, el otro lo hace en el patio esperando la retirada del primero para ingresar a su vez a realizar la visita.

Las habitaciones en donde son recibidas las comparsas se encuentran prácticamente desocupadas, sin ningún mueble; sólo en algunos casos hay un par de bancas y a veces algún costal con productos agrícolas. Sin embargo, en la mayoría de las casas, la habitación en la que se recibe a los sanjuaneros consta de un altar especialmente preparado para la ocasión. Este está siempre adherido a una pared y consiste de una o más imágenes (cuadros y/o esculturas) rodeadas de adornos e iluminadas. Los adornos son hechos casi siempre en base de papel de seda de distintos colores: guirnalda que salen desde el altar en la pared hacia distintos puntos del techo, y trozos de papel, cuadrados o rectangulares, pegados a la pared alrededor de la(s) imagen(es). La iluminación consiste

frecuentemente en las velas encendidas. Algunas casas presentan altares más lujosos: el papel de seda es reemplazado por papel aluminio (brillante) o por telas brillantes y la iluminación se hace con guirnalda de luces. Cuando el altar consta de una imagen esculpida, ésta ha sido lujosamente vestida, con telas brillantes provistas de espejos y lentejuelas. Las imágenes rara vez corresponden a la de San Juan; otros santos, vírgenes y cristos comparten la celebración.

Durante los días siguientes la actividad de las comparsas se repite en idéntica forma en las comunidades, concentrándose los festejos en horas de la noche. Sin embargo, desde el día 25, grupos de músicos y bailarines se trasladan a Otavalo, especialmente en las tardes, donde se escenifica una versión urbana de las fiestas. Según Obando, las comparsas "salen bailando desde sus comunidades y se dirigen a Otavalo cantando en quichua. Al pasar por Otavalo se toman las calles y las plazas para luego dirigirse a la iglesia de San Juan" (Obando, 1986:49).

En Otavalo "la fiesta continúa por tres días consecutivos con sus respectivas noches y luego se dirigen a sus comunidades para continuarla por lo menos durante unos quince días" (ibid). En la actualidad las festividades no se prolongan por tanto tiempo; suelen culminar antes de fin de mes. En Peguche y en otras comunidades de la zona:

antes la de San Pedro era una gran fiesta. Yo era capitán de toros, tres años había que hacer seguido, había que hacer pajes, negros, capitanes y toro, había que hacer votos; casi cinco días había que estar dando todo. Ahora haciendo esta fiesta gastaría medio millón, y por tres años...» (Entrevista, 1988).

En la zona de La Esperanza y Angochagua, la presencia de grandes haciendas, que subsisten hasta la actualidad, introdujo otros elementos en la celebración. El festejo de las vísperas, la noche del 23 de junio es relativamente similar a lo observado en las comunidades de Otavalo; como expresa Obando:

con una guitarra y cantando van de casa en casa pidiendo los diezmos. En todas las casas dan chicha y trago y en algunas hasta de comer... al disfrazarse imitan a los policías, militares y payasos; imitan el vestido de la costa, del Chimborazo y de algunas otras regiones; los disfraces más típicos son el aruchico y el diabluma (ibid:296).

El diabluma es muy similar al que se observa en el área de Otavalo; el aruchico, personaje característico de esta zona "lleva en la espalda un cuero con muchas campanillas y se cobija con una chalina. En el sombrero lleva muchas cintas y va tapado con una careta de malla. Viste también un zamarro de chivo, usa zapatillas y la guitarra es algo obligatorio para él" (ibid). En algunas comunidades del sector, la care-

ta de malla es reemplazada por gafas obscuras. Al bailar, el aruchico hace sonar las campanas que lleva sobre las espaldas; se dice que las campanillas "sirven de conjuro para ahuyentar a los espíritus del mal" (Coba, 1985:300)

El rasgo distintivo entre las comparsas del sector de Otavalo y las de este sector de "mochos" es que las mujeres participan activamente en el baile y, de hecho, para éstas, en especial para las solteras, las fiestas de San Juan constituyen una ocasión propicia para el establecimiento de vínculos sociales y de amistad. Las visitas de los grupos de músicos, bailarines y bailarinas, a las casas se repiten durante algunas noches y es frecuente que los grupos acudan también al pueblo más cercano.

Pero el ritual más importante de la celebración se escenifica en los patios de las casas de hacienda, normalmente el día domingo siguiente a San Juan, y cuenta con la participación central de los hacendados y de sus familiares. Las razones que tuvieron los hacendados para intervenir en la festividad tradicional son tanto económicas como ideológicas y provienen de la época colonial. Oberem (1977) recoge casos en los cuales los hacendados "en actitud de salvaguardar su escasa fuente de trabajo, promovieron la realización de las festividades indígenas más importantes al interior de sus fundos, para así controlar los excesos y eventuales pérdidas de vida" (1) (Farga, 1981:88). Por otra parte, la con-

cepción de la casa de hacienda como un espacio ritual, promovida por los hacendados, contribuía a justificar el dominio que éstos ejercían; como señala Almeida:

esta ideología (hacendaria) definía ciertas áreas compartamentales y simbólicas, donde lo más destacado consistía en la ideación de la hacienda como el espacio físico central de la interacción social y las representaciones culturales del conjunto campesino: en el patio de las haciendas se realizaban los principales eventos culturales de las comunidades adscritas, inclusive, y sobre todo, el principal de ellos, los sanjuanés, el cual en el momento culminante del calendario agrícola (cosechas de junio) convertía al terrateniente en una figura protagónica central (Almeida, 1981; 289).

La erección de la casa de hacienda como un espacio simbólico y ritual no respondía, sin embargo, de manera exclusiva a los intereses del hacendado. También desde el punto de vista de la ideología indígena, la participación del hacendado en la celebración de San Juan revestía gran trascendencia en cuanto el patrón aparecía mediatizando la relación entre la comunidad y la pachamama (entre el hombre y los recursos).

El ritual que se realiza en la casa de hacienda denominado "la rama" o

"el paso de la rama", consiste en una ofrenda que los campesinos rinden al patrón, la que normalmente "conlleva gastos tan altos que no sólo comprometen la economía del cabecilla -llamado el gallo capitán- sino también la de sus parientes cercanos y compadres" (Farga, 1981:89). Sin embargo, dicha ofrenda se inserta en el ámbito de las relaciones de reciprocidad y, por tanto, en la ideología indígena, pues ella supone una contrapartida patronal.

resulta de primordial interés para el grupo el evaluar la respuesta del patrón a este evento, lo cual incide profundamente en la percepción campesina respecto a la imagen del terrateniente a interiorizarse... (el patrón) brinda a todos los trabajadores de su hacienda comida, bebida y música, aspecto que actúa como lubricante esencial para la fluidez de las interacciones y percepciones sociales (ibid:90).

El paso de la rama se inicia un año antes de verificarse la ofrenda, con la entrega que hace el patrón, a cada gallo capitán, de un gallo que a la vuelta de un año debe multiplicarse por doce. Generalmente los capitanes -antiguamente de 10 a 12 cada año y en actualidad en un número inferior- se ofrecen voluntariamente, pero en ocasiones eran designados por el cuerpo administrativo de la hacienda. Una semana después de concluida la fiesta de San Juan, reciben el gallo quienes

(1) El autor se refiere al hecho de que la celebración tradicional contemplaba duros enfrentamientos "entre mitades" (hanan/urin) que frecuentemente causaban muertos y heridos.

deberán hacer la ofrenda el año siguiente. En algunos lugares, quien desee pasar el cargo al año siguiente debe participar en un ritual adicional que igualmente se realiza al concluir la fiesta en curso:

cuelgan un gallo en una soga y el indígena que desee pasar el cargo el próximo año tiene que arrancar la cabeza del gallo y desde ese instante queda comprometido ante la comunidad como prioste para el año venidero... el gallo sacrificado es dividido, proporcionalmente, en trece piezas y es repartido a sus familiares, amigos y allegados, con la condición de que para el próximo año deben entregar un gallo al prioste (Coba, 1985:201).

Al cabo de un año, los patios de las haciendas se repletan de campesinos que acuden a presenciar "la rama" y a participar de las fiestas. Por la mañana, en las casas de los capitanes éstos reciben los gallos de sus familiares y amigos que se han comprometido a ello el año anterior; ello ocurre al son de la música y frecuentemente acompañado de danzas de las que participan hombres y mujeres. Al mismo tiempo el capitán de gallo y sus ayudantes realizan algunos preparativos previos a la marcha hacia la casa de hacienda: engalanan los caballos que formarán parte de la comitiva, construyen el castillo, algunos de los integrantes del grupo se disfrazan, preferentemente de aruchicos y de mujeres. Hacia el mediodía los diversos grupos comienzan a dirigirse a la casa patronal.

Cada grupo se compone de 20 a 30 personas que van encabezadas por 3 ó 4 músicos, atrás de los cuales marcha el capitán, más atrás un caballo ricamente ataviado (cubierto de una tela espejo adornada con papeles brillantes y borlas) a cada uno de cuyos costados cuelgan seis gallos, y tirado por el gallocapitán; en seguida otro caballo, igualmente engalanado, conducido por el loa, un muchacho de 10 a 12 años vestido con terno y corbata; luego siguen los demás acompañantes, muchos de ellos disfrazados, otros simplemente con caretas o con gafas oscuras, cargando banderas de colores azul, rojo, morado y el tricolor nacional, y el castillo, una armazón de varillas de madera dispuestas en forma cónica y de cuyas líneas horizontales cuelgan frutas (naranjas, mandarinas, plátanos), botellas de trago, pan, a veces alguna gallina y billetes. El grupo avanza al compás de la música, bailando y trotando, y a momentos los acompañantes, hombres y mujeres, adelantan a las cabalgaduras y a los músicos, bailando en zigzag y haciendo flamear las banderas, se cruzan frente a ellos y luego regresan a su posición original.

Llegando al patio de la casa patronal, el grupo da algunas vueltas por éste hasta que el hacendado, sus familiares e invitados se ponen en posición de recibir la ofrenda. En algunas haciendas, como en La Magdalena, el grupo patronal sale desde la casa al lugar central del patio donde se ubica sobre las gradas que rodean una cruz de piedra. En otras, como en Zuleta y El Topo,

los propietarios e invitados permanecen en un corredor alto de la casa, a manera de balcón, donde reciben la rama.

Durante la ofrenda se ubica en primer lugar, y frente al patrón, el loa, que montado sobre su caballo recita largos versos que narran la vida de San Juan Bautista (a veces también de San Pedro) y concluye su intervención agradeciendo al patrón, quien de alguna manera simboliza los beneficios recibidos de la tierra. Mientras dura la loa, el capitán permanece al lado del niño que la recita y los integrantes de ambos grupos parecen atender a los versos. Algunos campesinos, hombres y mujeres, que no participan directamente de la ofrenda y que han permanecido en diversos sitios de los patios de la hacienda, se acercan y rodean a los grupos protagónicos. Terminada la recitación, el loa recibe del capitán uno de los gallos que componen la rama, de preferencia uno de color blanco, y lo arroja a los brazos del patrón. Este agradece la ofrenda con algunos gestos y a su vez arroja dinero al loa. En este momento comienzan a reventar camaretas y voladores y se enciende una larga sarta de pólvora que desde algún lugar exterior llega hasta el sitio en donde se ha entregado la rama. El patrón recibe el resto de los gallos, mientras se procede a desarmar el castillo y arrojar al aire las frutas que contenía. Finalmente la comitiva vuelve a dar algunas vueltas por el patio y se retira.

La acción se repite tantas veces cuantos capitanes existan. Cuando las ofrendas de la rama han concluido, se inicia un baile amenizado por una banda de pueblo contratada por el patrón, al tiempo que desde la casa de hacienda salen ollas con comida y recipientes conteniendo chicha y trago que se reparten entre los asistentes. La fiesta se prolonga hasta avanzada la noche.

La celebración se prolonga por algunos días en casa de cada gallo capitán y las comparsas suelen salir también al pueblo más cercano, recorriendo sus calles, cantando, bailando y agitando banderas. En el sector de Zuleta, donde la ofrenda de la rama es llamada "el día grande", se celebran las octavas. (Ocho días después del ritual central). a cargo de los galocapitanes. En Zuleta y El Topo, las comparsas son familiares, se componen de la familia del capitán, y muchas veces, se componen versos alusivos a ello "La familia Perachim-ba, de entre todas la mejor..."

Este tipo de celebración de las festividades de San Juan, que se mantiene en las haciendas de la zona de Zuleta y Angochagua, fue también común en otras regiones de la provincia donde existieron haciendas tradicionales, como en los cantones Otavalo y Cotacachi. Sin embargo, fue desapareciendo con la transformación del sistema hacendario. En la actualidad varias de las comunidades indígenas aledañas al lago San Pablo todavía celebran la rama, por ejemplo, los campesinos de El Topo y Angla; en cambio,

aquellas que se han convertido en comunidades de parcelarios (como Pijal y la Asociación Cochaloma) entregan la ofrenda al cabildo de la comunidad. Farga muestra el caso de la hacienda La Estancia donde a partir de 1975, y como expresión de la parcelación de una parte de la misma, "la fiesta de los sanjuaneros se ha dividido ya que algunos ex-huasipungueros la celebran en la casa de la hacienda, mientras que un número creciente de comuneros acude a la escuela de la comunidad para celebrar tales festejos" (Farga, 1981:140). Cualquiera sea el caso, en todos estos sitios, a diferencia de lo que ocurre en las comunidades de guangudos cercanas a Otavalo, es significativa la activa participación de las mujeres, siendo relativamente frecuente que alguna (s) de ellas asuma el rol de capitán.

Otras de las manifestaciones tradicionales de las fiestas de San Juan es la que aún ocurre, aunque con notables cambios en los años recientes, en Natabuela. Allí, como en otros pueblos de la provincia, el ritual más importante era "la toma de la plaza" consistente en violentos enfrentamientos entre las comunidades del sector que se sucedían durante varios días: "la fiesta consistía no sólo en tomar, bailar y comer. En ella también se hacía gala de valor... la parte central de la fiesta de San Juan era la toma de la plaza de El Coco, estratégico lugar cercano a Natabuela" (Obando, 1986:120). De acuerdo al relato de Obando (ibid) cada parcialidad tenía su jefe, el que capitaneaba la cuadrilla -compuesta por más

de 100 hombres-, armado de un acial y vistiendo una indumentaria especial: zamarros de pelo largo, botas con grandes espuelas, un gran sombrero duro que protegía de los golpes. Los miembros de cada cuadrilla llamaban a la lucha haciendo sonar enormes caracoles y cuernos de toro. Las diversas cuadrillas se acercaban a la plaza animadas por la música y por los gritos de su respectivo capitán,

y si ya había otro grupo en ese sitio, salía a defender su posición en las esquinas de la plaza y allí se armaba una verdadera batalla campal... Y así era toda la temporada de San Juan: cada día, muy por la mañana, había que ganar la plaza, para defenderla todo el día, hasta que en la tarde el cansancio y el licor obligaban a dejarla (ibid:122).

Aunque las batallas se daban preferentemente entre los hombres, las mujeres también participaban activamente de ellas, "sacaban las piedras del empedrado de la calle y las transportaban en sus anacos para atacar a sus enemigos" (ibid)

Las peleas más duras se daban entre las comunidades de Natabuela y Los Ovalos, cuyos miembros "festivamente ataviados, se dirigían a su espacio ritual para enfrentarse y pelear a muerte" (Tobar, 1985:246-247); los rivales se enfrentaban "con garrotes adornados de cintas de colores, insertados en granulaciones y mullos, con los grandes sombreros sobre los ojos, sombre-

ros duros y pesados como verdaderas armas..." (ibid).

La violencia de los enfrentamientos llegaba a tales grados que las autoridades debían intervenir "formando una guardia amurallada en una colina cercana. Pretendían evitar, si no el enfrentamiento al menos los sacrificios humanos» (ibid:246). Al parecer, las primeras intervenciones de grupos extraños a los enfrentamientos provienen de los mestizos de la zona, de los "blancos de Atuntaqui" que formaron un pequeño pelotón dispuesto a evitar el encuentro indígena, pero que acabaron siendo atacados por dos frentes y tuvieron que salir corriendo (Obando, 1986:124); este incidente dio motivos para pedir elementos de la policía de Ibarra y controlar "de esa manera esas batallas sangrientas" (ibid), en los últimos años, la policía ha dispersado las cuadrillas utilizando gases lacrimógenos.

La intervención de grupos ajenos, la acción represiva a cargo de las fuerzas policiales y el rápido proceso de mestización que envolvió a la población indígena del sector de Natabuela, terminó por erradicar esta práctica cultural. Si bien los enfrentamientos desembocaban en luchas violentas, respondían, por otra parte, a concepciones ideológicas profundas: puesto que los indígenas conciben el mundo como una unidad dividida en mitades, a la vez complementarias y opuestas, la ocasión era una oportunidad para expresar las oposiciones, tanto como para reforzar-

las, en cuanto en la vida diaria las mismas frecuentemente eran sublimadas. Los enfrentamientos de San Juan, que por lo demás no eran exclusividad de Natabuela sino que se verificaban en muchos lugares de la provincia, eran la expresión más clara de la oposición hanan/urin, elemento clave en la cosmovisión del indígena andino.

En la actualidad, Natabuela celebra sus sanjuanes los días 28 y 29 de junio, es decir, coincidiendo con los festejos de San Pedro. El día 28, la fiesta se inicia con lo que se llama "la largada de los sanjuanes" en una loma aplanada que se ubica en el sector de Los Ovalos; se reúnen allí los grupos de músicos y danzantes provenientes de distintas comunidades, incluso algunas de Atuntaqui, y desde allí salen a recorrer el sector, tocando y bailando, y van visitando las casas de manera similar a lo que ocurre en las comunidades de Otavalo. Los grupos musicales, además de estar compuestos por flautas e instrumentos de cuerda, con frecuencia incluyen churos (caracoles) y cachos (cuernos de toro) y, como en las comunidades de Otavalo, los diversos ejecutantes se turnan en la ejecución. Músicos y bailarines van disfrazados, siendo lo característico la utilización de caretas de malla; existe cierta uniformidad en este sentido y no se aprecia la diversidad de disfraces propia de las comparsas "otavaleñas". Las comparsas de Natabuela se componen de 30 o más personas, todos hombres, algunos de los participantes se disfrazan de mujeres.

Las diversas comparsas van bajando de la loma al carretero y luego hasta las canchas de Natabuela, visitando las casas. Cuando ingresan a una casa lo hacen bailando y ya en su interior los músicos se ubican al centro y los danzantes bailan girando en círculo, hacia uno y otro lado sucesivamente; siendo esto idéntico a lo que hemos descrito antes, la diferencia estriba en el hecho de que en Natabuela se bailan dos ritmos uno que llaman "de descanso", que es el que se baila en las comunidades otavaleñas, y el otro, propio de la zona, más rápido y más alegre que el anterior. Un personaje, llamado "huasicama", que tiene que bailar mejor que los demás, organiza y controla la danza del grupo; suele haber dos de estos personajes en cada comparsa. El brindis que hacen los dueños de casa, consistente en trago y chicha, lo hacen generalmente a quienes "hacen bailar" y no a todo el grupo; sin embargo, éstos a su vez, distribuyen la bebida entre los demás integrantes.

Mientras las comparsas recorren el sector visitando las viviendas, en las afueras de éstas, por todo el pueblo, se quema paja y basura, y a veces también llantas. A esto llaman "calentar a San Pedro", lo que es una de las varias evidencias de la fusión de las celebraciones de los dos santos.

El día 29, por la mañana, se realiza la procesión de San Pedro, encabezada por la imagen del Santo llevada en andas, detrás del cual caminan el sacerdote y los sacerdotes que pasan la

fiesta; luego los devotos y participantes en general y finalmente la banda mestiza. La imagen de San Pedro, además de llevar su vestimenta más lujosa, carga sobre sus espaldas un gallo que es un presente de los sacerdotes para el párroco y que, como en el sector de las haciendas, constituye una ofrenda denominada "la rama". Castillos, cargando frutas, pan y otros productos, camaretas, voladores y sartas completan el brillo de esta procesión (Obando, 1986:128).

Por la tarde del mismo día, los indígenas se reúnen en la plaza de Los Ovalos vestidos a la usanza tradicional de los natabuelas. Se forman varios grupos, compuestos de 12 a 15 personas, siempre sólo varones, que tocan y bailan en las esquinas de la plaza, rotando alrededor de ella. En alguna medida, este ritual es el que ha sucedido a los antiguos enfrentamientos; los grupos ya no luchan pero se esfuerzan por realizar la mejor actuación. Cada grupo tiene un director que "hace bailar" como en el día anterior; músicos y danzantes se cubren la cara con caretas de malla y algunos hombres van disfrazados de mujer.

Aparte de estas ceremonias de los días 28 y 29, en los días previos se realizan bailes nocturnos en un sector alejado a la vía férrea ("El Carretero"), animados por una banda de pueblo. Estos bailes son financiados por los sacerdotes de la fiesta de San Pedro, con la particularidad de que las parejas que desean participar bailando deben pagar

a los priostes para hacerlo. Cada pareja está conformada por dos hombres, el uno vestido de mujer, y el que una noche bailó de hombre, a la noche siguiente le toca hacerlo vestido de mujer. Como se puede apreciar, la participación de las mujeres en los sanjuanés de Natabue-la es mínima, o al menos muy pasiva, lo que contrasta con lo que ocurre en las zonas de hacienda anteriormente descritas.

En Cotacachi, la celebración de San Juan y San Pedro se prolonga hasta los primeros días de julio y alcanza su mayor realce hacia fines de junio, coincidiendo con el San Pedro del santoral católico. Varios autores coinciden en afirmar que aquí, más que en otros lugares, ambas celebraciones constituyen una unidad (Mendizábal, 1982:347); Obando, 1986: 165). Albuja (1962:286) sostiene que las celebraciones de San Juan y de San Pedro duran, sólo en la cabecera cantonal y sin considerar los festejos de las comunidades, "más de ocho días de baile y borrachera, de la mañana a la noche".

Hasta el día 23, los indígenas se encuentran ocupados en concluir las cosechas y en los preparativos de la fiesta: compra o arrendamiento de los disfraces de la fiesta, preparación de la chicha y de las comidas. La actividad ritual se inicia propiamente el día 24, muy temprano por la mañana los varones proceden, en las diversas comunidades, a bañarse en las acequias del sector, lo que constituye, como en las

comunidades de Otavalo, un rito de purificación -vinculado a la fecundidad- y una manera de obtener fuerza para hacer frente tanto a los combates propios de la celebración como al nuevo ciclo que se inicia. Durante el resto de la mañana, la actividad festiva se concentra en las comunidades y, ya pasado el mediodía, las diversas cuadrillas se dirigen desde sus respectivas comunidades hacia Cotacachi, donde se concentran en el parque principal de la ciudad.

Componen las agrupaciones musicales y danzantes, la mayoría de ellos disfrazados, acompañados de mujeres y niños. Los disfraces más comunes son el de paisano (imitando la vestimenta del mestizo), diablumas, aruchicos, charros mexicanos, calaveras y personajes de revistas y de la televisión. Cada cuadrilla está dirigida por un "capitán danzante", "cabeza" o "capataz", quien provisto de un acial anima constantemente a los participantes; y va encabezada por el grupo de músicos, que interpretan flautas, armónicas, guitarras, churos y cuernos de toro:

los que bailan lo hacen pisando fuerte, golpeando las botas y el fute; avanzan de una esquina a otra en grupos compactos de 20 a 30 personas y las mujeres caminan detrás cuidando a sus maridos... en cada esquina se detienen y, en forma espiral, con los músicos al centro, siguen bailando durante algunos minutos... (Mendizábal, 1982:353).

Así, las calles se ven inundadas de comparsas; suelen producirse entonces algunos enfrentamientos, aunque desde hace algunos años la intensidad de éstos ha disminuido:

un grupo espera al otro grupo que avanza a tomarse la esquina, los cabezas se golpean con los fuetes en la cara, en los pies, en el cuerpo, los restantes bailarines salen en su defensa. Si uno de los grupos va ganando, tiene como obligación que 'arrear' al grupo que va perdiendo hasta la comunidad (ibid:353)".

Entre avances y retrocesos de uno y otro bando, hacia el anochecer los diversos grupos se retiran a las comunidades, algunos "muy humillados porque la comunidad vencedora les arrea hasta la comunidad vencida" (ibid:350). La intervención de la fuerza policial, en años en que los combates alcanzaban especial intensidad, incluía frecuentemente el encarcelamiento de numerosos indígenas y la aplicación de fuertes multas, mecanismos que contribuyeron a apaciguar los enfrentamientos.

El día 25 se repiten las mismas escenas del día anterior y en los días posteriores, hasta el 29, "bailan y se emborrachan, pero no bajan al pueblo sino que bailan en las mismas comunidades" (Obando, 1986:169). Tras los enfrentamientos de San Juan, la ciudad vuelve a ser escenario de la festividad el día 29, con ocasión de San Pedro. Las comparsas regresan a bailar por las

calles y en el parque principal durante todo el día, incorporándose, siempre bailando, a la procesión que se realiza este día. A diferencia de las ocasiones anteriores, esta vez asisten grupos de indígenas de otros sectores de la provincia, principalmente de Otavalo y Atuntaqui, y participan también los mestizos del pueblo.

Las comparsas indígenas de San Pedro muestran también diferencias en relación a las que se ven en los días de San Juan. En esta oportunidad se repite el ritual característico de la celebración de Corpus, en que abagos y danzantes bailan y simulan enfrentamientos haciendo chocar los bastones de unos con los machetes de otros. Al finalizar la tarde se escenifica lo que se conoce como "despedida de los abagos": las comparsas se dirigen hacia la iglesia principal, bailando en forma de círculo y acercándose lentamente:

luego de haber realizado el baile, abagos y danzantes se acercan a la puerta del templo, se arrodillan y se persignan repetidamente. Luego se levantan, se acercan a la multitud y hablan con variada emoción, se arrodillan frente a los viejos los cuales los bendicen, luego de aconsejarles; entonces, conmovidos, los abagos se abrazan entre ellos... luego se abrazan con los danzantes y por último con la concurrencia. Cuando ha caído la noche, al son de tambores y pingullos, abandonan el lugar (Obando, 1986:167).

La última celebración de este ciclo festivo, denominado Perfecto Día, se realiza el domingo siguiente. Esta vez son las mujeres quienes bailan, mientras los hombres van detrás cuidándolas. Se dice que el Perfecto Día es cuando las mujeres se desquitan de San Juan y de San Pedro (Mendizábal, 1982:357).

Las festividades de San Juan tienen también una expresión popular en algunos de los centros urbanos de la provincia. Además de lo ya descrito para el caso de Cotacachi, los sanjuanes alcanzan gran realce en Otavalo y cierta significación en Ibarra, con la particularidad de que en ambos sitios se observa en los últimos años una creciente participación de los sectores populares mestizos. Sólo Atuntaqui permanece relativamente ajena a la celebración, aunque como ya se ha señalado, algunas de las comunidades indígenas del sector se suman a las celebraciones que se realizan en Natabuela y/o en Cotacachi.

En Otavalo la fiesta de San Juan se traslada, desde hace algunos años, al fin de semana más próximo, lo que sin duda responde a su carácter urbano y a su interés por concitar la atención y asistencia del notable flujo turístico que atrae la feria sabatina. En el año 1987, el día 24 (miércoles) estuvo dedicado a preparar el escenario para la fiesta: en el sector de la capilla de San Juan (al lado occidental de la Panamericana), mestizos e indígenas se encontraban levantando alrededor de 25 impro-

visados "puestos" en los que durante los días siguientes se expenden bebidas y comidas, utilizando para ello troncos delgados de eucalipto, como columnas, esteras como paredes y plásticos como techo. Los puestos o tiendas se ubican a ambos costados de la cancha anterior de la capilla. Mientras esto ocurre, grupos de mestizos pasean por el lugar en actitud expectante, siendo evidente la falta de información respecto al día en que se celebrarán los sanjuanes. Entre los asistentes se hacen bromas, diciéndose unos a otros que "ha venido temprano a ganar capilla", término que estaba reservado antiguamente para la competencia que se establecía entre músicos y bailarines; la lucha entre éstas, a veces bastante violenta, tenía como objetivo final tomarse la capilla. Con el tiempo, y en la medida en que la proporción entre participantes y espectadores ha ido cambiando a favor de los últimos, al mismo tiempo que la celebración se ha hecho más masiva y los enfrentamientos entre grupos indígenas han ido perdiendo sentido original, el término "ganar capilla" ha sido apropiado para los participantes pasivos, mestizos e indígenas, para designar una buena ubicación desde donde spectar la fiesta.

El día jueves 25, la actividad es todavía reducida, aunque por la tarde comienzan a arribar a San Juan Capilla unas pocas comparsas. Estas mantienen aproximadamente la misma conformación que muestran en las comunidades del sector: se componen de 15 a 20 personas, disfrazadas en su

mayoría -con una gran variedad de disfraces-, entre las que se cuentan 4 ó 5 músicos que interpretan flautas, armónicas y guitarras. Así mismo las comparsas actúan de manera similar: entran tocando y bailando desde el carretero y al llegar a la cancha se detienen en una esquina, ubicándose los músicos al centro y los danzantes alrededor, cambiando de dirección cada cierto tiempo. Entre las comparsas hay alguna en que sus integrantes -indígenas- van vestidos al estilo tradicional, sin disfraces.

Cuando un grupo se detiene en un lugar y comienza a festejar de la manera indicada, la gente que hay en el lugar forma un círculo exterior de espectadores, tanto indígenas como mestizos y turistas. De este modo se establece una suerte de espectáculo: un grupo que actúa rodeado de público; esto establece una diferencia fundamental en relación a las actividades de las comparsas en las comunidades, puesto que en las visitas casa por casa todos los presentes son de una u otra manera, participantes activos. Este carácter de espectáculo que tiene la acción de las comparsas de San Juan Capilla tipifica el proceso de urbanización de la fiesta.

Cada una de las comparsas se desplaza por la cancha, deteniéndose en algunos lugares donde prontamente se conforma el círculo de espectadores. A ratos las comparsas salen de la cancha, dirigiéndose hacia el carretero, desde donde vuelven a ingresar después de un tiempo.

El viernes 26 y el sábado 27 se repiten las escenas anteriores, pero en estos días el número de comparsas es mayor, y también aumenta la afluencia de público. Entre las comparsas se cuentan varias similares a las ya descritas, pero ambos días aparecen grupos de músicos y bailarines conformados por mestizos y también comparsas constituidas por grupos de música profesionales de la zona. En ambos casos, pierden importancia los disfraces, se incorporan una serie de instrumentos (queñas, tarcas, charan-gos, bombos, etc.) y, particularmente, cuando tocan los grupos profesionales, se refuerza el sentido de actuación y espectáculo en el desempeño de la comparsa. El público se desplaza, observando los diversos grupos, y evidentemente captan su atención aquellos que "suenan mejor", los mismos que tocan temas folclóricos andinos y no el ritmo tradicional de los sanjuanés.

Además de la actuación de las comparsas, durante ambos días por la tarde ocurren otros dos acontecimientos de interés. Sobre el carretero, a unos 200 m de la cancha, se realiza un enfrentamiento entre dos grupos numerosos de indígenas y, en la cancha, se efectúa una procesión con la imagen de San Juan que saliendo desde la capilla realiza varios giros en torno al espacio donde bailan las comparsas. Por otro lado, los puestos de comida y de bebida están mucho más concurridos que los días previos y, en general, es más intensa la actividad social del público, de manera que la celebración

adquiere una importante función social para todos los sectores participantes.

El enfrentamiento que ocurre en el carretero es una verdadera batalla campal entre dos grupos, cada uno compuesto de 200 o más personas, en su mayoría indígenas. La pelea se da a pedradas, lo que por momentos obliga a uno de los grupos a replegarse mientras el otro avanza (lo arrea) y no se presentan enfrentamientos directos. Cuando uno de los grupos obliga al otro a retroceder, sus integrantes avanzan lanzando piedras y silbando. Si no interviene la policía, que en los últimos años se hace presente lanzando gases lacrimógenos y dispersando a ambos bandos, la pelea puede durar toda la tarde.

Es evidente que este enfrentamiento ha perdido mucho de sus contenidos étnicos tradicionales. Por lo pronto, el objetivo del mismo, que antes fue el de "ganar la capilla", está muy diluido y más bien el enfrentamiento se agota en sí mismo, sin una proyección más allá que la de arrear al bando contrario, lo que tampoco es tan claro en la medida en que las intervenciones policiales impiden una lucha frontal. Por otra parte, si los bandos cuentan con un número considerable de participantes, entre los que se incluyen no pocos jóvenes mestizos, es aún mayor el número de espectadores, entre ellos muchos turistas extranjeros, los que ubicados en la retaguardia debe avanzar o retroceder, expuestos a las pedradas, cada vez que un grupo empieza a imponerse sobre el otro.

Como la actuación de las comparsas, el enfrentamiento en el carretero ha adquirido mucho de espectáculo, en consonancia con su organización. La gran mayoría de los participantes, aun asumiendo con cierta seriedad las alternativas de la pelea, no deja de tomarla como una entretención, sin duda riesgosa, pero sin mayor proyección.

En Ibarra, la fiesta de San Juan no tiene repercusión maisva; sin embargo, para los indígenas residentes en esta ciudad sigue siendo objeto de especial dedicación. Aunque aquí no hay actividades de carácter público, en algunos barrios se celebran bailes particulares, manteniendo la modalidad tradicional según la cual los danzantes giran alrededor del grupo de músicos, que en muchos casos cuentan con la asistencia de mestizos. Por otra parte, en los últimos años, al igual que viene ocurriendo en Ota-valo, comparsas de mestizos salen por la noche a visitar casas de conocidos y amigos en las que realizan una actuación similar a la de las comparsas indígenas tradicionales.

8.5.2 Pendoneros

La fiesta de pendones o "pendoneros", realizada cada año haica mediados de octubre en las comunidades de San Miguel de Cuchillona y San Roque (Tocagón), pertenecientes al cantón Otavalo, tienen también contenidos agrarios aunque ellos aparecen entremezclados con aspectos religiosos. La

celebración se realiza en octubre pues para esta fecha "ya todos se han desocupado de las cosechas y antes de iniciar un nuevo trabajo agrícola es menester el regocijo genral por la labor concluida" (Coba, 1985:298). Corresponde al tipo de fiesta organizada de acuerdo al sistema de priostazgos, es decir donde una o más personas "pasan el cargo".

La fiesta de pendoneros fue, junto a los sanjuanés y a la fiesta de corazas en Sn Rafael, de las más características de la provincia de Imbabura y, al mismo tiempo, una de las que obligaba a sus impulsores a incurrir en mayores gastos. En la medida en que el sistema de priostazgos ha ido perdido su sentido, la fiesta de pendones ha perdido relevancia, al punto de que en los últimos años, al igual que ocurre con la de corazas, no se ha realizado.

La celebración se iniciaba la víspera con la tradicional quema de chamizas y volatería y continuaba más tarde con la "velación del santo" en la casa del prioste. Se velaban las imágenes de la Virgen, de San Miguel Arcángel y de San Roque, ya que "los priostes pasan la fiesta unos a la Virgen de la Natividad y otros a San Roque o a San Miguel, según que sean de las comunidades de la zona este u oeste, respectivamente (ares, 1988:77).

El propio día de la celebración se reúnen en la casa del prioste su cuerpo de ayudantes, familiares y amigos, y

desde allí salen en procesión: "a la cabeza van los portadores de unos pendones con banderas rojas. Al comenzar la música ellos corren alrededor de la procesión en forma de zigzag..." (Obando, 1986: 47). Los pendones rememorarían un ritual guerrero:

según la tradición, los indígenas después de dar muerte a sus enemigos los suspendían en largos palos queriendo que ello sirva de escarmiento a los demás. Las banderas rojas de los actuales pendones son un recuerdo de esas inmoluciones (Coba, 1985:298).

La procesión avanza al oson de la música indígena hasta la capilla y durante todo el recorrido los pendoneros coretean alrededor zigzaguenado y agitando sus pendones, a la vez que personas encargadas de ello encienden gran cantidad de volatería. Al llegar al lado los diversos grupos toman posición frente a la capilla en espera de la iniciación de la misa; antes de ingresar a la capilla proceden a realizar una ceremonia en la que se bendicen los productos de la tierra y en ese momento "se realiza el hermoso ritual de la recolección de granos cocinados que cada acompañante trae de su cosecha para entregar a la mujer del prioste, a que reparta en el transcurso de la fiesta" (Obando, 1986:47). Tras la misa, los grupos regresan a la casa del prioste donde éste brinda un almuerzo y, más tarde, música y bebida; durante ciertos momentos de esta fiesta en las comunidades, los pendoneros vuelven a bailar agitando las banderas rojas.

Este conjunto de ceremonias se repiten al otro día. De acuerdo al estudio de Ares (1988:77), en esta oportunidad pasan la fiesta los sacerdotes de la comunidad hanan, mientras el día anterior la han pasado los de la mitad urin; la autora sostiene además que existe otra correspondencia: los de la mitad urin "pasan al santo" y los de la mitad hanan "pasan a la Virgen".

La celebración concluye con ciertos ritos de purificación, luego de dos o tres días de baile, comida y bebida. Se realiza un baño del que participan los sacerdotes y sus acompañantes, en el que el agua se mezcla con pétalos de claveles rojos. Siguiendo su interpretación de esta fiesta, Ares (ibid:63) observa que los sacerdotes que han pasado la fiesta al Santo, es decir los de la mitad urin, se van a bañar al río Itambi, mientras que los de la mitad hanan, que han pasado la fiesta a la Virgen, lo hacen en la quebrada de Pirangra. Como otras festividades de la provincia, la de Pendoneros finaliza con la ceremonia de barrido y limpieza de las casas de los sacerdotes "a fin de que los espíritus del mal no hagan daño a los miembros de la fiesta" (Coba, 1985:299).

8.5.3 Fiesta del Yamor y de la Jora

La fiesta del yamor, celebrada en Otavalo, y la de la jora, en Cotacachi, ambas durante el mes de septiembre, concitan en la actualidad una amplia

participación popular, a pesar de su creciente institucionalización y de que en su gestión y desarrollo participan también los sectores dominantes locales.

Ambas celebraciones tienen antecedentes étnicos ancestrales, constituyendo en el pasado una ocasión más para festejar la culminación de las cosechas y la transformación del maíz en una bebida con fuertes contenidos rituales: la chicha. La elaboración de la chicha era objeto de un rico ceremonial del cual se han perdido buena parte de sus elementos, al menos en el contexto de los festejos urbanos actuales. En las comunidades indígenas, la preparación de la chicha aún se acompaña de un ritual específico, el cual ha sido descrito de la manera siguiente:

mientras la cocinera está removiendo el líquido en el pondo, todos los hombres presentes bailan alrededor, bebiendo, cantando y golpeando los pies fuertemente en el suelo. Dicho canto repite monótonamente la palabra 'yalimba, yalimba', que según ellos quiere decir 'tirar, llevar a todos a la muerte', alternándolo con palabras soeces... muchos dicen desconocer ya la razón de este canto. Un anciano decía que oyó cantar a sus bisabuelos que el diablo asiste a la fiesta y canta 'yalimba' para llevarlos a la muerte; para evitar eso toman trago y dicen palabras soeces para que se vaya; imitándolo lo hacen correr... (Ares, 1988:48).

Según Obando (1986:159) la fiesta de la jora que se celebra en Cotacachi tiene precedentes antiquísimos pues luego de la cosecha del maíz los indios de esta zona hacían sacrificios a Dios a cambio de los beneficios recibidos. "Luego de las ceremonias hacían sagradas libaciones con la riquísima y refrescante chicha de jora elaborada por las campesinas" (ibid).

Es evidente que los festejos actuales carecen del rico significado que poseyeron los del pasado. Las fiestas del yamor y de jora se prolongan, cada cual, por una semana y constan de los más variados actos: elección de reina, pregón y coronación de la reina, desfiles de comparsas y caros alegóricos, desfiles cívicos, bailes en las calles animados por orquestas modernas y algunos por bandas de pueblo, presentaciones de grupos folklóricos, ferias de comidas típicas, competencias deportivas.

Las fiestas del yamor fueron explícitamente rechazadas, durante algunos años, por las organizaciones indígenas locales, en consideración de que los programas oficiales distorsionaban por completo el sentido original de la celebración y manipulaban determinados aspectos de la cultura indígena. En el último año (87) los indígenas aceptaron formar parte de la organización de la fiesta y propusieron la realización de ciertas actividades -como parte de la celebración global- en al perspectiva del proyecto de revalorización cultural. Sin embargo, no aceptaron la inclusión de otros actos como el de la

elección de la "sarañusta" o reina indígena del maíz.

A pesar de la actitud de rechazo total o parcial provenientes de la organización indígena oficial, algunos de los eventos que se realizan actualmente atraen la participación de los sectores populares indígenas particularmente de aquellos más urbanizados. Así, tanto en el caso del yamor como en el de la jora, los bailes populares cuentan con una participación masiva no sólo de los sectores mestizos urbanos sino también de los indígenas.

8.5.4 Fiesta de los Ovos

En Ambuquí se celebra, desde hace aproximadamente 20 años atrás y en la primera quincena de marzo de cada año, la fiesta de los ovos. Aunque la cosecha de esta fruta comienza mucho antes (en septiembre-octubre), es hacia comienzos de marzo cuando alcanza su mayor intensidad. La festividad, a pesar de festejar un acontecimiento agrícola y tener ciertas manifestaciones que aluden específicamente a ello, muestra un carácter predominantemente cívico: de hecho la fiesta de los ovos es la fiesta del pueblo de Ambuquí.

Un comité de fiesta, integrado por el teniente político, el párroco, el director de la escuela, el director del Centro Artesanal y otras personalidades locales, está a cargo de la organización

de los diversos eventos que componen la celebración. Una semana antes de la fiesta se elige "la reina de los ovos" que presidirá los actos posteriores. Luego vienen tres días de festejos: el día viernes se realiza un pregón y más tarde un baile popular, que cuentan con la animación de la Banda Municipal de Ibarra; el día sábado hay varios eventos deportivos y por la noche un nuevo baile, animado por una orquesta y por juegos pirotécnicos; finalmente el domingo se realiza el almuerzo de las autoridades y por la tarde el desfile de la confraternidad, con carros alegóricos y comparsas de disfrazados. Este último evento es que en mayor medida expresa la motivación de la fiesta: frecuentemente los carros alegóricos tienen relación con el hecho de la recolección y comercialización de la fruta.

La fiesta de los ovos, además de contar con la participación de la población ambuqueña, atrae la población negra de otros sectores del valle del Chota.

8.6. Fiestas Cívicas

Las fiestas anuales de parroquialización o cantonización de los diversos centros poblados de la provincia son otra expresión festiva de la que participan los sectores populares. Por lo general, tales celebraciones siguen una pauta común: elección de reina, pregón, desfile cívico, desfile de com-

parsas, eventos deportivos y bailes populares. Pero en cada lugar hay algún evento característico que tiene relación con las tradiciones locales.

Cahuasquí, por ejemplo, celebra su aniversario de parroquialización el 1° de enero de cada año, de tal manera que la fiesta cívica se funde con los tradicionales festejos de fin de año; la corrida de toros -toros de pueblo- es un evento infaltable en esta celebración. En Pimampiro la fiesta de aniversario ha sufrido varios cambios de fecha: hasta 1960 es celebrada el 24 de Mayo, pero esta celebración antigua fue reemplazada por la fiesta de parroquialización, el 25 de Mayo, y recientemente, con la cantonización, la festividad vuelve a trasladarse, esta vez al 26 de Mayo. Además de los eventos comunes a todas las celebraciones de este tipo, un rasgo distintivo de Pimampiro es que la ocasión es aprovechada para elegir a la "reina del tomate" y que el evento deportivo de mayor interés es la ya tradicional carrera de coches de madera.

En Atuntaqui el aniversario de la cantonización se celebra el 2 de marzo, siendo los actos culminantes el desfile de los carros alegóricos y los toros populares. Se destaca en especial el primer evento ya que varios atuntaqueños se han especializado en la elaboración de alegorías y cada año se establece una fuerte competencia entre ellos; los disfraces suelen ser igualmente espectaculares, y se utilizan enormes máscaras (mascarones) confeccionados

en la localidad. Hay alegorías que ya forman parte de las tradiciones locales: "la bajada de las brujas", "el lanzamiento del Sputnik", "la bajada de los diablos", "los músicos de Bremen".

Entre las fiestas cívicas hay que destacar también la tradicional celebración de fin de año que en algunos lugares de la provincia alcanza especial realce. En Pimampiro, por ejemplo, las festividades comienzan para la Navidad: cada año corresponde a un barrio pasar la fiesta, hacer el nacimiento del Niño y organizar un espectáculo con juegos pirotécnicos; para el 31 de diciembre se construye un gran Año Viejo y a las 12 de la noche, junto con la quema del mismo, se hace lectura pública del testamento. Tal como ocurre en la fiesta de cantonización, un evento importante de la celebración de fin de año es la carrera de coches de madera.

En Atuntaqui las fiestas de fin de año se prolongan desde el 28 de diciembre hasta el 6 de enero (época de inocentes) y constan de múltiples eventos. Durante alrededor de 40 años la fiesta estuvo a cargo de un comité especial, el "Comité 31 de Diciembre", pero desde hace unos 6 años la organización pasó a manos de la Sociedad de Artesanos. La celebración se inicia el 28 de diciembre con lo que se llama "el bando". Para el 31 de diciembre se hace un solo Año Viejo denominado "el pueblo". Por la tarde del 31 se realizan diversos eventos deportivos y a eso de las 9 de la noche se efectúa un desfile de disfrazados encabezado por el

Año Viejo que es llevado sobre un en tablado. Más tarde una banda de pueblo recorre las principales calles interpretando música fúnebre y en cada esquina se lee el testamento; la marcha culmina en la plaza principal donde algunos acápite del testamento son jocosamente representados. Luego se quema el Año Viejo y continúa un espectáculo de juegos pirotécnicos, para culminar la festividad de este día con un baile popular en el centro de la ciudad. La fiesta continúa durante las noches siguientes con bailes que se realizan en los barrios y concluye el día 6 de enero con un baile final en el parque principal; lo característico de estos bailes es que en ellos tienen una especial participación parejas conformadas por dos hombres, uno de los cuales va vestido de mujer. Al igual que para las fiestas de cantonización, en las de fin de año se dan verdaderas competencias entre disfraces y se presentan novedosas alegorías. ■

9. Religiosidad Popular

9.1 La religiosidad popular andina

Si se examinan los estudios sobre el fenómeno religioso que diversos investigadores han realizado en distintos lugares de los Andes, se concluye que es posible caracterizar un universo religioso común y, por tanto, postular la existencia y la vigencia de una religiosidad popular andina, sin menosprecio de las formas específicas que ésta presenta en cada región. La generalización es comprensible en la medida en que las culturas andinas resultan todos de procesos históricos similares, de un devenir atravesado por idénticas instancias de dominación.

En el aspecto religioso, dicho proceso se define inicialmente por el encuentro entre un conjunto relativamente homogéneo de religiones locales, cada una de ellas con un importante componente de sacralización de la naturaleza y con la presencia de prácticas rituales mágico-utilitarias, y el llamado "culto

solar" propio de los Incas, encuentro que se va a traducir en una coexistencia de creencias, símbolos y prácticas. En general, se puede sostener que el Imperio Incaico basó su dominio no sólo en el control de los aparatos económicos y políticos, sino también, y significativamente, en la imposición de una cosmovisión que tenía por centro al sol, en cuanto divinidad suprema, y que concebía a la familia imperial como descendencia del mismo, invistiéndola de un poder sagrado. Pero como se ha señalado con anterioridad, la táctica de dominación consistió, en gran medida, en el respeto a las estructuras locales, de manera que en el plano religioso la Iglesia oficial permitió la coexistencia de las prácticas ancestrales con el nuevo culto. En las áreas donde el dominio incaico fue tardío, como en el caso de la región norte del actual Ecuador, el culto solar parece no haber tenido una difusión masiva, restringiéndose

en el mejor de los casos, a las familias nobles (cacicales), en virtud de su más estrecho contacto con las instancias superiores del poder imperial y, por tanto, con los preceptos religiosos oficiales.

Desde un punto de vista estructural se podría plantear que ya durante el dominio incaico se gesta una religiosidad popular, consistente básicamente en los cultos locales, en oposición a una religión oficial notoriamente jerarquizada y elitista. Quizás es en este sentido que se deben entender muchos de los textos de los primeros cronistas relacionados con el fenómeno religioso y afirmaciones posteriores como la de Herrera (1909:13) quien sostiene que

la religión de los habitantes primitivos de Otavalo era la adoración al sol y a la luna. Adoraban también a los montes y lagunas, sobre tributar honores divinos a ídolos peculiares y domésticos (ibid)."

Las formas religiosas actuales, a cuyo interior el culto solar ocupa un lugar destacado, nos hacen pensar que en la región de Imbabura la religión incaica no logró manifestarse y que, en cambio, las creencias y prácticas de índole local resistieron al poder imperial y se mantenían plenamente vigentes a la llegada de los españoles.

Sin desmedro de la etapa anterior, la gestación de una auténtica religiosidad popular andina se inicia con la conquista española. El poder colonial, en

consonancia con la estructura social jerárquica que genera, intentó imponer sobre los pueblos conquistados su particular visión del mundo sintetizada en los dogmas y principios del catolicismo europeo medieval. Colonizadores y misioneros juzgaron rudamente los fundamentos religiosos de los pueblos indígenas. Para la gran mayoría de ellos, éstos no eran sino nuevas supersticiones, idolatrías, creencias infantiles e ilógicas, y rituales perversos e inmorales, y a pesar de que esta concepción tuvo sus detractores entre los propios religiosos españoles, la función evangelizadora tenía siempre como objetivo convertir a los indígenas a la fe cristiana y hacerles renunciar a sus creencias ancestrales. En la práctica, la evangelización se llevó a cabo muchas veces al amparo de la violencia o cuando menos con la recurrencia a mecanismos coercitivos.

Sin embargo, los resultados del proceso de conversión no eran ni remotamente los esperados. Por una parte, ello respondía a la superficialidad con que se emprendió la tarea evangelizadora; por otra, al hecho de que los misioneros no tenían en cuenta que enfrentaban un universo religioso coherente y totalizador. De los pobres resultados del proceso de evangelización, el mismo que acentuó ciertos elementos externos de la fe católica -tales como lo sacramental y el ritual devocional-, dan cuenta numerosos documentos de la época. Borges (1960, citado en Reuda, s/f:13), recurriendo a una Relación de 1556 extrae la siguiente cita:

La mayor parte de los indios estaban ciertamente, bautizados, pero su fe era deficientísima... unos no sabían ni medianamente los artículos de la fe y las oraciones de la Iglesia, es decir, los rudimentos del cristianismo. Quienes los habían aprendido, los sabían como papagayos, y si se quería profundizar un poco en ellos, preferían, al preguntarles, mil herejías... los indios no tenían verdadera fe en las verdades que se les enseñaban; a todo respondían que sí y aparentaban creerlo todo, pero era muy problemático asegurar si realmente creían en algo (ibid)"

La misma Relación concluye señalando cómo la evangelización ha dado lugar, tras el encuentro del catolicismo con las religiones precolombinas, a una novedosa concepción. Se sostiene que los indígenas "habían hecho un nuevo camino para el cielo.. han hecho nueva ley y nueva cristiandad, tan contraria a la verdadera como la misma idolatría" (ibid).

Entre los cronistas probablemente José de Acosta sea el más certero analista del fenómeno religioso colonial. Junto con reprobar "la destrucción llevada a cabo sin discernimiento por los misioneros" a la que califica de "celo necio que sin discriminación alguna arremetía contra todas las cosas de los indios, considerándolas a aquellas como supersticiones y a éstos como viciosos" (citado en Rueda, s/f:4), sostiene que

los indios por una parte tributaban culto a Jesucristo, pero por otra ado-

raban sus ídolos... en su interior carecían absolutamente de temor (a Dios), no practicaban el cristianismo por convicción íntima, no creían en una palabra, sincera y cordialmente (ibid:14)"

A modo de ejemplo, las citas anteriores sugieren que la evangelización fue hecha en forma superficial y masiva. Como señala Rueda (s/f: 7-8), el método aplicado fue el de bautizar indiscriminadamente sin que mediara muchas veces ni una mínima instrucción religiosa. Junto a estas prácticas "esencialmente sacralizadora", la labor misionera enfatizó la destrucción del culto a las huacas, verdadero proceso inquisitorial conocido como "extirpación de idolatrías", en cuyo desarrollo pareciera operarse una paulatina suplantación de cultos. En síntesis, la religiosidad popular andina es fruto de un proceso evangelizador realizado desde la Conquista, cuyas características han dado lugar a "un modo de ser religioso más vivencial que doctrinal y un tanto al margen de la oficial" (Rueda, 1982:32).

Con el devenir histórico, este modo de ser religioso nacido del encuentro entre el catolicismo y las religiones precolombinas, ha dejado de ser patrimonio exclusivo de las poblaciones indígenas. En la actualidad se encuentra también fuertemente en la cultura de los grupos populares mestizos, especialmente entre aquellos asentados en el sector rural. Unos y otros comparten una religiosidad basada en las prácticas sacra-mentales, en especial en

la recepción del bautismo, y expresaba en peticiones, votos y promesas, en peregrinaciones y en un sinúmero de devociones, siendo frecuente que aquellas expresiones aparezcan mezcladas con creencias propias del universo religioso ancestral.

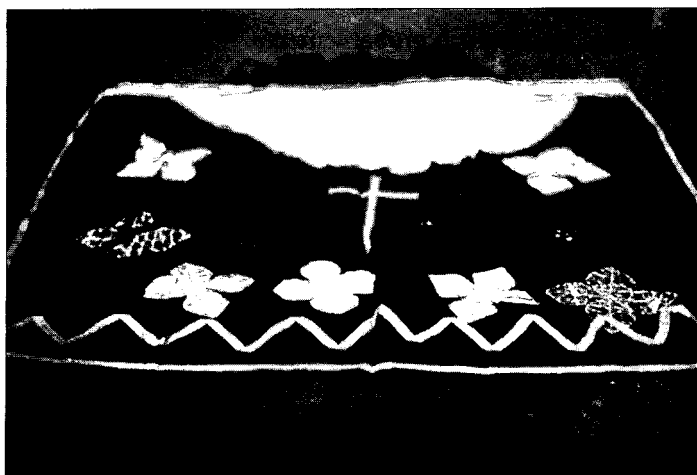
9.2 Los elementos centrales de la religiosidad popular andina

Una visión general de la religiosidad popular andina nos revela que en ella se conjugan elementos religiosos (creencias, símbolos, prácticas ceremoniales) de diverso origen, los mismos que se presentan fuertemente fundidos, fusionados. Se puede sostener que en ninguna manifestación propia de la religiosidad popular se muestran formas "puras", lo que sugiere que en la actualidad nos encontramos frente a

una nueva concepción religiosa que no es una mera yuxtaposición de caracteres diversos, ni la coexistencia en un mismo sujeto de dos concepciones religiosas conscientemente diferenciadas, sino que ha llegado a conformar un "sistema religioso completo".

La fusión de elementos se aprecia con claridad si se examinan los componentes centrales de la religiosidad popular andina:

- a) Se concibe un "panteón" múltiple, con una jerarquía de divinidades relativamente difusa. Junto al dios cristiano aparecen una serie de espíritus divinos como resultado de la sacralización de la naturaleza. Todo la naturaleza se halla animada por espíritus y "este mundo sobrenatural tiene vigencia inmediata como rector de la conducta humana, ya que las faltas o pecados de los individuos reciben sanciones in-



*Manto de santo,
Otavalo*

mediatas y tangibles" (Tamayo, 1970:2). Varias versiones de las figuras de Jesucristo y la Virgen, la significativa presencia de los santos, divinizados en la concepción popular, así como la creencia en un conjunto de seres míticos de carácter local, contribuyen a diversificar el universo sagrado. Sin duda este complejo campo de divinidades tiene su fundamento en el politeísmo precolombino; el panteón ancestral ha demostrado su flexibilidad al incorporar concepciones cristianas y, en algunos casos, al suplantar cultos locales ("idolatrías") por otros nuevos en los que se diviniza a determinados personajes del catolicismo que en la vertiente oficial no tienen tal categoría.

b) La multiplicidad de dioses extiende considerablemente el campo de lo religioso; la religiosidad popular andina es vivida intensa y cotidiana, lo que dificulta el establecimiento de límites claros entre lo sagrado y lo profano más que en el caso de la religión oficial. Según Núñez del Prado (citado por Tamayo, 1970:2) los dioses tienen plena vigencia en la vida cotidiana de los individuos, estando íntimamente relacionados con las actividades que éstos despliegan o interviniendo directamente en la determinación del éxito o del fracaso de las mismas, de acuerdo a cómo el individuo lleva sus relaciones con ellos.

c) La concepción del mundo implícita en la religiosidad popular es de tipo religioso-mágica. El individuo existe rodeado de una infinidad de fuerzas sobrenaturales y éstas inciden directamente en su vida. La realidad es, en cierto modo, una corealidad de cosas y deidades; lo empírico existe unido misteriosa e indeliblemente a lo sobrenatural y mágico (Tamayo, 1970:3). Consecuentemente, la modificación de la realidad requiere del concurso de los seres sobrenaturales y no depende sólo del esfuerzo humano. El componente mágico presente en la religiosidad popular es parte integral de la misma, no constituye, en este caso, una entidad susceptible de ser analizada aparte del hecho religioso.

d) La devoción de las imágenes y el culto a los santuarios, otro de los elementos característicos de la religiosidad popular andina, se comprenden, por una parte, en la perspectiva del politeísmo y de las llamadas idolatrías precolombinas. El siguiente texto esclarece el alcance de esta transposición:

...los idolillos paganos han sido sustituidos con las imágenes de los santos: en honor que les tributan no es a los varones ilustres, que se perfeccionaron en la virtud y el sacrificio, y cuyas imágenes representan, sino a las estatuas de madera... (Herrera, 1909:261).

Pero, por otro lado, corresponde a la concepción mágico religiosa del mundo, según la cual el éxito en la vida cotidiana depende de la calidad de relación que el individuo sea capaz de mantener con las fuerzas sobrenaturales que rigen la marcha de la realidad concreta.

- e) La religiosidad popular muestra una notable inclinación al ritual. La rigurosidad y la intensidad del ceremonial constituyen una garantía para concitar el apoyo de la deidad objeto del homenaje. La importancia que tienen las fiestas de los santos patronos -en las que la vestimenta, la música, la danza, la organización de los cortejos y, en fin, los elementos plásticos en general, desempeñan un rol central- muestra que en la religiosidad popular lo vivencial predomina sobre lo doctrinario y la acción, el rito, sobre la reflexión. Como señala Rueda (1982:29) el modo o la manera de realizar el hecho religioso importa más que las cuestiones de la fe. Estamos ante una concepción religiosa en la que las creencias y la fe "se danzan"; en el rito "se encuentran y se refuerzan mutuamente los estados de ánimo, las motivaciones y las concepciones generales de la vida... es en el ritual donde surge la fe" (marzal, 1972-73:13). En la misma línea de análisis se debe comprender el lugar central que ocupan otras manifestaciones como la procesión, la peregrinación.
- f) Significados similares a los anteriores se encuentran en el carácter sacramental que mantiene la religiosidad popular. La recepción de los sacramentos, particularmente del bautismo, constituye un acto más vital que reflexivo y, en cierto sentido, más mágico que propiamente religioso. Al mismo tiempo, al recibir los sacramentos, como el realizar una determinada fiesta o una peregrinación, tiene fuertes repercusiones sociales, además de sus contenidos religiosos, cuestión que sin ser exclusiva de la religiosidad de los sectores populares es también una de sus características.
- g) Dentro de este cuadro general que hemos bosquejado, hay que destacar también la redefinición que experimentan en el contexto de la religiosidad popular un conjunto de símbolos propios del catolicismo. La cruz, las oraciones, las estampas y medallas, y elementos plásticos como los hábitos, las esfermas y las flores, no son únicamente expresiones de fe y de devoción; alcanzan además, y muchas veces prioritariamente, dimensiones mágico-utilitarias acordes con una cosmovisión particular.
- h) La práctica religiosa de los sectores populares genera sus propias organizaciones socio-religiosas. Ejemplos de esto se encuentran en la institución del priestazgo y en las cofradías, asociadas ambas a devociones y rituales particulares.

i) Finalmente, otro rasgo distintivo de la religiosidad popular andina es su particular concepción de la muerte y la práctica de un elaborado ritual funerario. En un sentido mucho más concreto que el que predica la Iglesia oficial, los muertos continúan viviendo y actuando entre los vivos, y esto obliga a mantener una permanente relación ceremonial con ellos, a la vez que a enterrarlos con un conjunto de objetos que van a facilitarles la continuidad de su existencia. Como se señaló en páginas anteriores para los vivientes el pariente muerto no es asunto del pasado sino que se proyecta sobre el futuro. En este aspecto como en todos los anteriores, se detecta una fusión de creencias y de prácticas provenientes de distintas fuentes.

La discusión respecto al sincretismo de la religión andina, y sobre su misma naturaleza, abarca una amplia gama de opiniones. Creemos que un estudio detallado del conjunto de rasgos que hemos presentado permitiría hablar de un sistema religioso sincrético que incluye en su cuerpo ciertos elementos y actitudes de tipo mágico y que impregna la totalidad de la vida de sus practicantes. No se trataría en ningún caso de una mezcla arbitraria e incoherente de restos de diversas tradiciones religiosas, ni tampoco de un universo religioso en que lo precolombino se practica alternada y separadamente de lo cristiano (yuxtaposición). Por el contrario, comparti-

mos el planteamiento de Marzal (1972-73:5) quien sostiene que la religiosidad popular es un verdadero sistema cultural que supone una experiencia histórica y que se constituye a través de un proceso de selección y de reinterpretación de las formas religiosas "oficiales" como también por la conservación y redefinición de creencias y comportamientos de la tradición precolombina.

9.3 Algunas manifestaciones de la religiosidad popular imbabureña

9.3.1 Cosmovisión y fuerzas sobrenaturales

En la concepción mítica de indígenas y mestizos imbabureños destaca nítidamente el poder sobrenatural que se confiere a los elementos de la naturaleza. Contrariando la idea de un único creador, noción que limita a dichos elementos a su realidad física, la visión del mundo propia de los sectores populares se basa en la sacralización de los mismos. Montes, vertientes, arroyos, quebradas, árboles, etc., son símbolos sagrados que tienen vida por sí mismos, pues están animados por fuerzas espirituales capaces de alterar el curso de la vida humana. Tal concepción no niega la existencia del Dios cristiano, pero esta deidad, en comparación con los dioses naturales, aparece lejana y a veces difusa, y su superioridad dentro de la jerarquía mítica no es nunca muy clara; Taita Diosito

ocupa un lugar preeminente en el cielo lo que le otorga cierta posición de privilegio, pero no está latente en todas las cosas, lo que conceptualmente lo distancia de la cotidianidad.

En cambio, los lugares físicos sagrados tienen una presencia evidente y próxima y son objeto de veneración y de temor aun en el transcurso de la vida diaria. En el caso imbabureño es posible establecer un ordenamiento jerárquico de la naturaleza animada, tanto desde el punto de vista del poder asociado a los espíritus sobrenaturales como de la generalización de creencias y cultos.

Dominando el panteón sagrado aparece la figura de Taita Imbabura, espíritu del monte Imbabura que se alza en el centro del área más poblada de la provincia. Es muy probable que este espíritu, antropomorfizado en la conciencia popular, haya desempeñado un papel trascendental en el mito originario. Sin embargo, las diversas etapas históricas que ha vivido la población imbabureña han incidido en los contenidos de su mitología. Presumiblemente el relato original personificaba a Taita Imbabura en una figura cacical, o en cualquier caso en un indígena, en alguien propio. Hoy día, es posible encontrar versiones del mito original en las que Taita Imbabura -que vive dentro del cerro en donde tiene una gran hacienda y un enorme trigal- es alto, viste de blanco, su pelo es claro y sus ojos azules (Farga, 1981:87). Especialmente en las zonas dominadas

por la estructura hacendaria, la ideología terrateniente habría tendido a transformar la mitología local "en un cuadro transido de hacendados con poderes extraordinarios" (Almeida, 1981:288).

En íntima relación con Taita Imbabura conviven los espíritus de otros montes, especialmente los del Cotacachi y del Cayambe, ambos personificando figuras femeninas. En el área occidental del Imbabura (Ota-valo, Cotacachi, Atuntaqui, Natabue-la) existe la idea generalizada de que Taita Imbabura y la Huarmi Cotacachi conforman una pareja. Esta unión parece simbolizar la trascendencia de la familia en el marco de la cultura popular local: los elementos naturales, sacralizados y antropomorfizados, representan a la pareja humana y como tal tienen la capacidad de sentir, de comunicarse y de tener dificultades en su relación. Un relato recogido por Obando (1986:105) nos cuenta que "el Cotacachi es la huarmi porque es más bonito. Los dos (el Imbabura y el Cotacachi) se comunican por el suelo, hacen ruidos y cuando están peleados hay temblores y si Taita Imbabura está enojado hay terremotos y no llueve por muchos tiempo". Un monte de menor elevación que los anteriores, el Yanaurcu, aparece en algunas versiones como hijo del Taita Imbabura y de Huarmi Cotacachi.

En el área oriental del Imbabura (La Esperanza, Angochagua, La Rinconada, Rumipamba, Zuleta) la figura

femenina del Cotacachi es reemplazada, en algunas versiones, por el espíritu, también femenino, del Yuracurcu (el Cayambe); un relato recogido por Farga (1981:87) sugiere que, en efecto, la pareja la conforman Imbabura y Yurac-Urcu. La noción que los elementos de la naturaleza conforman parejas (y familias) de manera similar a los humanos tiene otras expresiones en la mitología indígena imbabureña. Así, los dos picos más elevados del Imbabura, llamados Cari-Imbabura y Huarmi-Imbabura, aparecen apareados. De la misma forma se concibe a las dos principales lagunas de Mojanda denominadas Caricocha y Huarmi-cocha.

Los espíritus de los grandes montes, y en particular Taita Imbabura, constituyen las fuerzas más poderosas. De ellos dependen los fenómenos

climáticos y atmosféricos, y de sus voluntades provienen bendiciones y calamidades. A ellos se invoca para pedir lluvias en caso de sequías o para solicitar que cesen las mismas si lo que se requiere son días asoleados. En gran medida, las condiciones de la naturaleza parecen depender de sus estados de ánimo. Taita Imbabura es también un vigía y, en este sentido, un juez; si a alguien se le extravía una cabeza de ganado, la invocación de Taita Imbabura para averiguar sobre el destino del animal -invocación meditizada por el yachac- es imprescindible.

Del mismo modo, el extraordinario poder que se atribuye al espíritu de estos montes se expresa también en las frecuentes invocaciones a los mismos durante el ritual curativo de los yachac. Estos tienen en Taita Imbabura, y en menor medida en el



Capilla - Santuario

Cotacachi, grandes aliados; de hecho, la virtud curativa del yachac se funda en su capacidad de concentrar en sí a los poderes sobrenaturales y en especial al del Taita Imbabura.

El espíritu de la tierra, la Pachamama, es otra de las divinidades centrales del panteón popular. El culto a la Pachamama es quizás el rasgo más extendido de la religiosidad popular andina. Métraux apunta que

la madre tierra es una típica deidad andina cuyo culto fue el más importante dentro de la religión popular, más que el sol u otros dioses incas; por ello, su culto se encuentra intacto desde el Ecuador a la Argentina, mucho después de que la mayor parte de los dioses del panteón inca fueron olvidados (Métraux, citado en Tamayo, 1970:5).

La Pachamama, espíritu de la tierra o allpa "es venerada no sólo como fuente de producción agrícola sino como deidad generosa de la cual depende el alimento y el mantenimiento mismo de la vida" (Tamayo, 1970:6). Es una deidad femenina, símbolo de la fecundidad y de la vida.

En Imbabura, a más de la veneración y el respeto que inspira la relación cotidiana con la tierra, la fiesta conocida como "los sanjuanés", las más generalizada en la provincia, conserva mucho de lo que debe haber sido la ceremonia principal de gratitud ofrecida a la Pachamama. En la fiesta de San Juan, que coincide con el solsticio de verano y con la culminación de las cosechas, por tanto celebración del fin de un ciclo agrícola y del comienzo de otro, se manifiesta un comportamiento ritual que tiene como centro la tierra y



Atrio de la Iglesia de Caranqui

la noción de fecundidad. El baile de los sanjuanés, por ejemplo, a diferencia de todas las demás danzas tradicionales -cuya característica principal es la suavidad de los movimientos y la liviandad de los pies-, expresa la íntima relación con la tierra: los bailarines son hombres, sus pies parecieran estar adheridos al suelo y, mediante pasos muy cortos, golpean con fuerza e insistentemente sobre la tierra. En algunas partes, como en los sectores aledaños a la cascada de Peguche, el baño ritual, símbolo de purificación, precede a los varios días de incansable danza; éstos y otra serie de gestos sugieren una estrecha vinculación con la Pachamama y con el concepto de fecundidad.

Del culto al sol, propio de la religión inca, nada ha perdurado en la religiosidad popular imbabureña. Como señalamos en páginas anteriores, esto

se explica tanto por el corto lapso de dominación incaica en la región, como por el carácter jerárquico y elitista del culto solar. Sin embargo, de los productos agrícolas que se cultivan en Imbabura, el maíz es el único que se reviste con cierto halo espiritual. Ello bien puede provenir de las religiones preincaicas, pero hay que recordar que para la economía imperial dicho producto tenía implicaciones rituales y que la región imbabureña constituyó una importante fuente de aprovisionamiento del mismo. No se puede sostener que en la actualidad existe un "culto al maíz", aunque algo de eso hay en asociación al culto a la Pachamama; no obstante el carácter ritual de la chicha y la existencia de una serie de creencias relativas a la disposición y a la colocación de los granos en la mazorca, hacen del maíz algo más que un bien de consumo. La costumbre de colgar



Tradicional iglesia al fondo

maíz -guayungas- en las vigas de las casas no cumple sólo la función de conservación del producto sino que obedece también a la creencia de que éste ahuyenta malos espíritus.

En todo caso, conviene insistir en que cuando el sujeto popular sacraliza la naturaleza y rinde culto a los montes, adora a la tierra o atribuye poderes especiales al maíz, no se refiere a los componentes físico-químicos del monte, de la tierra o del maíz, sino a la fuerza y al espíritu que los anima (Marzal, 1971:7).

Además de estas creencias y cultos generalizados, en cada lugar existen elementos naturales particulares venerados y/o temidos. Vertientes quebradas, elevaciones, el árbol "lechero", anidan espíritus, a veces bondadosos, a veces malignos. Sería muy extenso hacer una enumeración detallada de lugares animados puesto que casi toda la naturaleza responde a tal caracterización, pero señalaremos algunos ejemplos. En Nata-buela se tiene especial respeto por la Pachatola, montículo que se encuentra próximo al poblado, se dice que al acercarse imprudentemente a ella se corre el riesgo de coger el "mal viento", lo que indica que allí habitan espíritus dañinos. En Araque, a orillas del Lago San Pablo, existen varios ojos de agua (pogyos) que constituyen un sitio ritual puesto que se considera que dichas aguas po-

seen un poder purificador, allí se realiza el ñavimaillay de los matrimonios indígenas del sector (1), ritual de purificación que consiste en el lavado del rostro, las manos, las piernas y otras partes del cuerpo de novios, padrinos y acompañantes. La cascada de Peguche constituye también un sitio ceremonial; en sus aguas, y al iniciarse la fiesta de San Juan, los varones practican un baño ritual que los purifica y los prepara para vivir un nuevo ciclo agrícola; el lechero de Reyloma y el Corazón del Imbabura son también sitios de veneración; en la comunidad de Huaycopungo, previamente a la "batalla" del San Juan con los mochos del sector, los varones "toman fuerza" dándose contra las paredes del poblado.

Dentro de este campo de animación de la naturaleza y de creencias en espíritus sobrenaturales, se comprende también a fenómenos naturales como el arco iris; considerado un espíritu maligno, el "huichi" o "cuiche" es capaz de provocar enfermedades en la piel (aparición de "nacidos") al penetrar en el cuerpo. El cuiche es especialmente temido cuando coincide con el parto de una mujer, pues en ese caso el recién nacido morirá inevitablemente unos meses después (Villavicencio, 1973: 192). Por otro lado, se supone que el lugar donde nace el cuiche guarda inmensos tesoros.

(1) Este ritual es practicado principalmente por los pobladores de las comunidades Casco, Topo, Angla, Araque, Cusín, Tuñaguango, Gualaví, La Compañía y Camuendo.

Al Dios cristiano y a la naturaleza sacralizada se agregan, en un plano inferior, personajes míticos y espíritus errantes, cuya presencia (o aparición) frecuentemente acarrea desgracia; entre los primeros destaca el Chusalongo, cuya característica principal es su enorme pene y que suele andar a la caza de las mujeres para dejarlas embarazadas:

El Chusalongo del cerro es que era un bandido, que no dejaba tranquilas a las mujeres, es que tenía un pishcu tan largo que desde lejos las agarraba y es que las dejaba preñadas. Chusalongo de quebrada, escondido detrás de esta piedra es que esperaba que pasen las longas solitas, también con pishcu grande las corría, las cogía, dicen" (Ramón, 1985:124).

Los fantasmas errantes, generalmente se presentan bajo apariencias humanas pero con alguna deformación; el encuentro con uno de ellos es siempre signo de que ocurrirá alguna desgracia.

Con un universo tan poblado de espíritus maléficos, la figura del demonio "oficial" no tiene una posición predominante. La existencia de muchos demonios, análoga a la de muchas deidades, hace que los maleficios se dispersen y que no exista un solo personaje que concentre en sí toda la maldad. En cualquier caso, el diablo es también un espíritu al que se teme. Tal como veíamos que la estructura social hacendaria impac-taba en la personifi-

cación de Taita Imbaura, se encuentran versiones en las que el diablo se aparece como un hacendado particularmente cruel y despiadado o como "un caporal montando un caballo, que ordena al campesino que salga y que vaya a realizar trabajos" (Chávez, 1979:43).

Entre la población negra del valle del Chota, las concepciones religiosas se acercan más a lo que podríamos considerar la religión oficial. Al parecer, el hecho de que las tierras del Valle hayan pertenecido por un largo tiempo a los jesuitas, implicó un adoctrinamiento más efectivo, al menos en la perspectiva de la cosmovisión. Hay, en este caso, un Dios claramente superior, todopoderoso y creador, y la sacralización de la naturaleza propia de los habitantes nativos de la región (indígenas y mestizos) está prácticamente ausente. Sin embargo, también para los afroimba-bureños es importante la presencia de ciertos personajes míticos y de espíritus malignos, así como los presagios de enfermedad y muerte; por ejemplo, "el llanto de la pipigua" y el vuelo de la mariposa negra al interior de una casa son interpretados como anuncio de muerte (IEAG, 1953:94). El diablo suele aparecerse en forma de animal, lo que contrasta con la humanización del mismo en el sector indígena mestizo. Tal vez el elemento más característico de la religiosidad popular afroimbabureña es la devoción por las imágenes, en especial de la Virgen.

9.3.2 Cristos, Vírgenes y Santos: la devoción por las imágenes

El universo sagrado de la religiosidad popular imbabureña se completa con una variedad de Cristos y de Vírgenes y con un abundante santoral. Cristo no es solamente el intercesor de los hombres ante Dios sino una deidad en sí mismo. Por otro lado, y al igual que lo que ocurre con la Virgen, no se representa en una sola persona sino en una pluralidad de devociones. Así, el Señor de las Angustias, el Señor del Gran Poder, el Cristo de Mayo, el Señor del Divino Amor, constituyen otras tantas divinidades y dan origen a devociones y cultos específicos en diversos lugares de la provincia. Lo mismo se puede decir de una serie de personificaciones de la Virgen: Virgen de la Merced, Virgen del Tránsito, La Dolo-

rosa, María Auxiliadora, Virgen del Carmen, Virgen del Rosario.

El santoral también es objeto de devociones y cultos particulares. No hay poblado que no tenga su santo patrono, el que en cada caso se venera como a una deidad: Santa Ana en Cotacachi, San Luis en Otavalo, San Luis Obispo en San Rafael, San Blas en el poblado del mismo nombre, Santa Rosa en algunos poblados del valle del Chota, Santa Marianita en Zuleta, San Isidro en La Esperanza.

A este conjunto de devociones se ora, se suplica, se pide favores especiales, se venera y se celebra. Las devociones están notoriamente ritualizadas; en cierta medida, cada Virgen, cada Cristo, cada Santo, exige ser celebrado a cambio de conceder determinados beneficios a sus devotos. La



Capilla de San Juan

reciprocidad ancestral que ha regulado las relaciones entre los hombres parece regir también las relaciones entre éstos y sus dioses benefactores. De ahí que en la ejecución del ritual se atienda al más mínimo detalle, siguiéndose pautas normadas por la tradición que se sienten íntimamente como necesarias: se entiende que el Santo Patrono, si es el caso, espera ser celebrado de la mejor manera.

Todos los elementos plásticos que acompañan cualquiera de estas celebraciones (música, danza, vestimenta, flores, adornos) son en verdad símbolos religiosos cargados de significados. La fiesta religiosa

es una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores... traslada a un tiempo y a un espacio míticos, sagrados... todo está allí, y está de un modo significativo y ágil, danzando y gritando, como un anuncio de un modo más justo y más alegre (Rueda, 1982:33-35).

Por otro lado, la fiesta religiosa no es un hecho cultural aislado; "vividida por una cultura esencialmente unificada y comunitaria... que logra integrar en un ser lo religioso, lo económico, lo cultural, la fiesta necesariamente tenía que presentar todas estas facetas" (ibid:39).

La devoción a las imágenes no se agota en la celebración de la fiesta religiosa, aunque ella es su máxima expresión; se manifiesta también la pro-

liferación de imágenes (estampas, medallas) al interior de los hogares de los devotos. Prácticamente no hay hogar popular "católico" donde no existan imágenes, siendo esto particularmente efectivo en el caso de la población mestiza (más que entre los indígenas). También los negros del valle del Chota gustan de "adornar" sus casas con estampas, la siguiente cita pone de relieve la importancia de la devoción de las imágenes entre este sector de la población imbabureña:

...en el inventario de una familia negra constan, además de cama, sillas, bancas, repisas, utensilios de cocina, etc., 2 guitarras, 3 baúles, 15 cuadros de imágenes, 3 espejos; ollas de barro, platos de hierro y barro, cucharas de hierro y madera, piedra de moler, 3 lámparas de kerosene, 2 machetes. (IEAG, 1953:24).

9.3.3 Otras manifestaciones

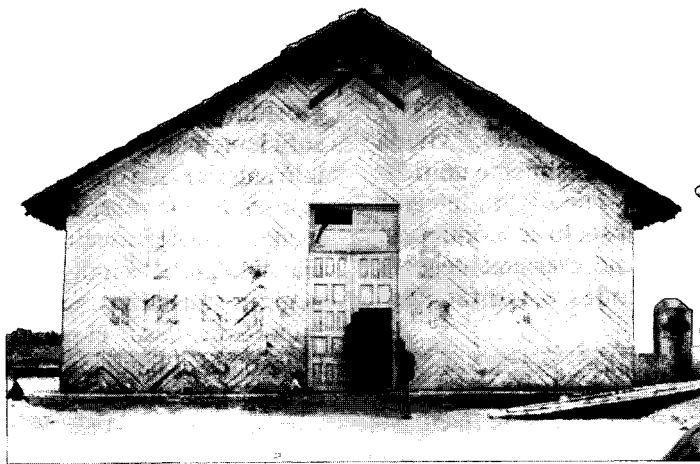
El carácter sacramental de la religiosidad popular imbabureña quedó suficientemente ilustrado en un capítulo anterior. No obstante, insistiremos aquí en que la recepción de los sacramentos reviste trascendental importancia tanto para los indígenas como para negros y mestizos. Particularmente importante, desde el punto de vista religioso, es el bautismo; con connotaciones que exceden la de liberar del pecado original, el bautizar tiene ciertos poderes mágicos pues aleja los malos espíritus y, consecuentemente,

las enfermedades. Sacramentos como la primera comunión y la confirmación tienen especial importancia entre el grupo mestizo, pero casi siempre el significado social de los mismos excede sus contenidos religiosos. El matrimonio eclesiástico, si bien en muchos casos viene a confirmar una situación de hecho, cumple también una función más social y moral que religiosa.

Ciertos símbolos de la religión católica adquieren un sentido particular en el contexto de la religiosidad popular imbabureña. Además de la devoción de que son objeto las imágenes, elementos como la cruz y las oraciones son cargados de poderes mágicos. Se cree, por ejemplo, que la cruz ahuyenta los malos espíritus y en especial al diablo; de ahí la frecuencia con que casas, sembríos y parvas aparecen protegidos con cruces. Obando

(1986:105) señala que la costumbre de pintar dos o tres cruces con cal en las paredes de las casas tiene por objeto impedir que el huracán, en cuyo centro está el diablo, venga a llevarse las cosas. Por su parte, las oraciones frecuentemente son verdaderas invocaciones, a través de ellas se busca obtener favores de la divinidad a quien se dirigen. Un sentido similar tienen las ofrendas de espermas y flores a la imagen objeto de la devoción.

La religiosidad popular se manifiesta con fuerza en el ritual curativo que practican los yachac de la zona. Estos, junto con poseer piedras, lanzas de chonta, coronas de plumas, collares y otros elementos cargados de poder, invocan la ayuda de Dios y de Taita Imbabura, convocan a todos los espíritus benefactores y exhortan a los malos espíritus a abandonar el cuerpo del



Iglesia de García Moreno

paciente. El ritual curativo sintetiza, en gran medida, el carácter mágico-religioso de la religiosidad popular y los yachac son, sin duda, los depositarios del conocimiento mítico.

9.3.4 La concepción de la muerte y el ritual funerario (2)

En 1909, Herrera relataba que los indígenas de la región de Otavalo enterraban a sus muertos "con sus cántaros de chicha, cavando sepulturas sin ningún túmulo levantado sobre la superficie de la tierra; también con los objetos más queridos, en la suposición de que utilizarían de ellos en la vida incorpórea" (Herrera, 1909:14). A renglón seguido, manifestaba su asombro respecto a que aún por entonces "los deudos depositan ocultamente en el ataúd, huevos, maíz pan, frutas, monedas, lo que ha agradado más al difunto y que necesitará a su vuelta de otro mundo" (ibid). Ochenta años después, muchas de estas costumbres se mantienen, lo que habla de una concepción de la muerte profundamente arraigada.

Los indígenas imbabureños conciben la muerte como un momento transicional; el hecho de morir es, de alguna manera, una proyección al futuro; el paso a otra vida con similares

características a la terrenal (y no el paso a una eterna, inmaterial). Esto explica por qué en el ataúd se colocan junto al difunto un conjunto de artículos que tienen el objeto de ayudarlo a hacer verdadera esta nueva vida. Alimentos, tela, hilos, botones, en ocasiones dinero e instrumentos de trabajo acompañan al difunto para continuar su existencia. Es evidente que en esta concepción pesa más la tradición precolumbina que las nociones católicas del alma y del más allá. El ritual funerario, distinto si se trata de un niño o de un adulto, y con ligeras variaciones locales, traduce en muchos aspectos la concepción anterior.

Convocar a los parientes y amigos es la primera tarea que se cumple cuando ha fallecido un familiar; ya en el velorio los asistentes realizan variadas actividades: rezan, juegan, beben chicha, y a las horas correspondientes almuerzan y meriendan; la música y la danza, presentes en casi todo ritual, no lo están en el funeral de un adulto, pero sí se escuchan lamentaciones y gritos cuyo objetivo es comunicarse con el difunto. El velorio se prolonga normalmente dos días, período durante el cual los asistentes no dejan de participar del ritual. No hay gran tristeza, ni tampoco un especial recogimiento; más bien se aprecia cierta preocupación por realizar adecuadamente el ceremonial y porque la atención a los acompañantes sea también la adecuada.

(2) Véase también el capítulo referido a Organización Social.

Antes del entierro, el ataúd es llevado en procesión por los alrededores de la casa. Ya en el cementerio, se procede a depositarlo en un hueco cavado en la tierra, tras lo cual los familiares y acompañantes regresan a la casa donde continúan comiendo y bebiendo. Luego de ocho días, los participantes en el velorio y el entierro regresan al cementerio, y junto a la tumba se sirven comida y beben, esta ceremonia denominada huacha-caray, constituye el cierre del ritual funerario (Obando, 1986:153), y se repite masivamente cada 2 de noviembre y cada Jueves Santo.

El ceremonial es distinto cuando se trata de la muerte de un niño. Durante el velorio, los acompañantes comen, beben y en este caso sí, bailan; la música y el baile están presentes a lo largo de todo el ritual: en el velorio, en la procesión rumbo al cementerio, en el entierro mismo y luego nuevamente cuando los acompañantes regresan a la casa de los padres del niño. En general, no hay expresiones de pesar sino más bien un ambiente festivo; además de bailar, los asistentes conversan animadamente, cantan y ríen. En ocasiones, antes de ser llevado al cementerio (y previamente a la Iglesia) el cuerpo del niño es finalmente colocado en el ataúd; pero es también frecuente que el cortejo fúnebre se desplace, bailando siempre al ritmo de la música, llevando al niño sentado en la misma silla en la que permanece durante el velorio. A veces en el cementerio, o de regreso a la casa, la madre del niño y otras mujeres se ortigan: "una vez

que está ortigada le bañan la cabeza a la madre, al padre y a los hermanos. Esto lo hacen para que se olviden del muerto" (ibid:27).

Entre los negros del valle del Chota, la concepción de la muerte es diferente. Ellos creen que una persona posee espíritu y alma, dos entidades diferenciables, y que cuando muere el espíritu va al cielo o al purgatorio y el alma queda errante en la tierra "recogiendo los pasos" del difunto, función que ya empieza a realizar antes del deceso. Tal concepción también la comparten algunos grupos mestizos.

9.3.5 Religiosidad popular y religiones evangélicas

Desde hace algunos años, diversas sectas religiosas de ascendencia norteamericana y la religión Baha'i, vienen realizando una activa campaña de conversión entre los sectores populares de toda la provincia, logrando una considerable aceptación en algunos pueblos y comunidades, como también en el área urbana. El fenómeno no ha sido suficientemente analizado, salvo desde la perspectiva del evidente conflicto que ha surgido en ciertas comunidades indígenas por la división entre "católicos" y "evangélicos".

Gran parte del éxito de la prédica evangélica radica en el ataque sistemático a las "prácticas idolátricas" (devoción a las imágenes) implícitas en la religiosidad popular católica. Otra

factor objeto de discusión por parte de los evangelistas es el gasto excesivo que acompaña la realización de fiestas dedicadas a santos y a Vírgenes, al que oponen la conveniencia de actuar con una lógica pro-ductivista y de acumulación. Ciertas actitudes morales son también seriamente cuestionadas en la perspectiva anterior; así, por ejemplo, el consumo de bebidas alcohólicas.

La internalización de la ideología evangelista por parte de indígenas,

mestizos y negros, parecería estar provocando fuertes procesos de deculturación. Sin embargo, como hemos señalado, faltan estudios profundos sobre este tema y queda la duda en relación a cómo se está operando esta internalización pues sería posible que estén emergiendo formas de religiosidad popular alternativas, "marginales" en relación a los principios oficiales de las sectas evangélicas. ■

10. Música y Danza

10.1 Aspectos generales

En la provincia de Imbabura las expresiones musicales y dancísticas propias de los sectores populares son múltiples y extraordinariamente variadas. Casi todas ellas tienen una raíz étnica profundamente marcada, razón por la cual hemos organizado la exposición de acuerdo a dicho criterio: distinguiremos las manifestaciones indígenas de las de los sectores populares mestizos y dedicaremos un acápite a las expresiones del grupo afroimbabureño las que, como veremos, muestran una notoria especificidad. En el plano de la música y la danza, lo étnico y lo popular se muestran imbricados en el caso imbabureño: en términos generales, se puede sostener que las expresiones tradicionales han devenido en populares o, en otros términos, que los sectores populares reivindican como propios -en oposición

a las formas dominantes- formas musicales y coreográficas con contenidos marcadamente étnicos.

Por otra parte, la música y la danza aparecen formando parte sustancial del rico ritual festivo que hemos examinado en un capítulo anterior, lo que implica que sean manifestaciones culturales cargadas de simbolismos y en íntima relación con otros elementos de la cultura. Particularmente en el caso del grupo indígena, es imposible emprender un análisis de su música y su danza sin considerar el complejo festivo en que tales manifestaciones se desenvuelven y, por tanto, sin ponerlas en relación a aspectos ideológicos, religiosos, sociales y a otras manifestaciones externas como la indumentaria, la importancia de la bebida, etc. En definitiva, si hubiera que señalar un rasgo

definitorio de la música y la danza populares de la provincia de Imbabura, resaltarían su componente étnico y su carácter ritual.

El presente capítulo tiene un alcance limitado: no pretendemos realizar un análisis etnomusicológico sino más bien presentar una exposición etnográfica de los elementos más significativos de la música y la danza imbabureñas. Junto a ello, queremos mostrar cómo se manifiestan las expresiones tradicionales en el contexto del proceso de modernización de la sociedad nacional, qué nuevos elementos se han ido incorporando y qué nuevas formas aparecen cuando la música y la danza son extractadas del complejo festivo y ritual dentro del que históricamente se han desenvuelto.

10.2 Música y danza indígena

En épocas pasadas, la música indígena tradicional resultaba de la interpretación de dos géneros de instrumentos: de viento y de percusión y el tipo de composición podía caracterizarse como la "repetición de dos o tres frases melódicas, con unas pocas notas que se alteran para variar la expresión, fundadas en la matriz pentafónica y con un manifiesto melodismo expresivo" (Sandoval, 1987:21). A través de la época colonial, y más tarde durante el período republicano, se van incorporando nuevos instrumentos y se modifica relativamente la estructura de la composición.

La incorporación de nuevos elementos, tanto de origen europeo como provenientes de otras culturas andinas, se opera por lo general en concomitancia con ciertos cambios en relación al conjunto de funciones que cumplen las manifestaciones musicales en el marco de la sociedad que las gesta. En este sentido, resulta imprescindible abordar la cuestión de la música popular, en relación a su proceso histórico, otorgando especial atención a la forma cómo se van transformando las expresiones tradicionales, incorporándose nuevos elementos y gestándose una manifestación auténticamente popular.

10.2.1 Los instrumentos tradicionales

Los investigadores que han estudiado la música de los indígenas imbabureños coinciden en señalar que los instrumentos musicales tradicionales se pueden clasificar en dos grandes grupos:

- a) Instrumentos de soplo (aeró-fonos): pífano, pingullo, flautas de diversos tipos, rondadores, ocarinas, silbatos, churos (caracoles), cachos (cuernos de res), bocinas;
- b) Instrumentos de percusión (idiófonos y membranófonos): palos y basnes de entrechoque, mandibulín, bombos y tamboriles.

El pífano es un instrumento de soplo hecho con el hueso principal del ala

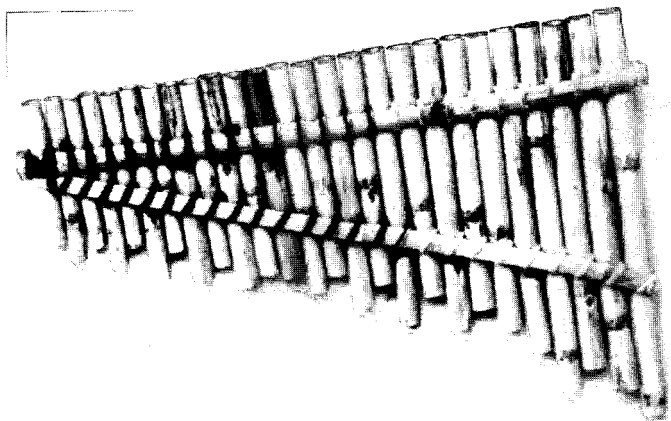
del cóndor. Consta de un único tubo con canal de insuflación y provisto de seis agujeros de obturación, la boquilla va taponada con un taco de madera dura que deja una rendija para el paso del aire (Coba, 1979:84; Entrevista, 1987). Para elaborar un pífano, el hueso debe ser primeramente descarnado y luego debe ser puesto a hervir en agua y cal con el objeto de eliminar la grasa y blanquearlo; cuando el hueso está completamente limpio se procede a adecuarse la boquilla y a hacer las correspondientes perforaciones. La calidad del sonido depende en gran medida de la mayor o menor precisión de la boquilla y la afinación del tamaño de los agujeros de obturación. En la actualidad se utilizan, además del hueso del ala del cóndor, huesos de otras aves de tamaño mayor. El pífano se toca verticalmente y haciendo uso de ambas manos.

El pingullo es un aerófono hecho en caña de carrizo o de tunda; aunque el uso de la caña es lo más frecuente, existen también pingullos de hueso de ave. Consta de un único tubo provisto de canal de insuflación y de dos o tres perforaciones de obturación; el extremo del tubo por el que se sopla posee una lengüeta y el otro extremo es hueco. Se toca verticalmente y, a diferencia del pífano y de las flautas, con una sola mano; frecuentemente quien interpreta el pingullo se acompaña de un bombo o de un tamboril.

La flauta es un instrumento de sople hecho en caña de carrizo, tunda, o

en ocasiones, madera o hueso, que a diferencia de los anteriores se interpreta horizontalmente, es decir se trata de un aerófono travesero o traveso, que se coloca de izquierda a derecha. Consiste de un único tubo, uno de cuyos extremos va cerrado; junto a éste hay un agujero para la embocadura, soplándose de manera indirecta. El tubo no tiene canal de insuflación y el número de orificios de obturación varía, según la flauta, de dos a seis. Se distinguen variedades de este instrumento según el material en que esté hecho, la longitud del tubo y el número de agujeros de obturación. Coba (1979:81) señala que entre las flautas de tunda existen tres variables: una flauta grande que mide 1.12 m y que consta de tres orificios para ser obturados; una mediana de 1.02 m de longitud, que tiene 4 orificios de obturación; y una pequeña, cuya longitud es de 0.72 m y con dos orificios para ser obturados. Entre las flautas de carrizo o zuro se encuentran al menos cuatro variedades: todas tienen seis agujeros de obturación y uno de insuflación, por el que se sopla de manera indirecta, pero **sus longitudes varían desde 0.49 m la más grande hasta 0.30 m la más pequeña** (ibid:82).

El rondador es un instrumento de sople que puede estar elaborado de diversos materiales: se dice que el rondador original es de carrizo pero los hay también de tunda y de "pluma de cóndor" (hueso) (entrevista, 1987). Coba agrega a los materiales anteriores caballo chupa, flores de taxo, canutos de



Rondador



Rondador de hueso

hojas de sambo y plumas de buitre (ibid:86). Teniendo en cuenta sólo este

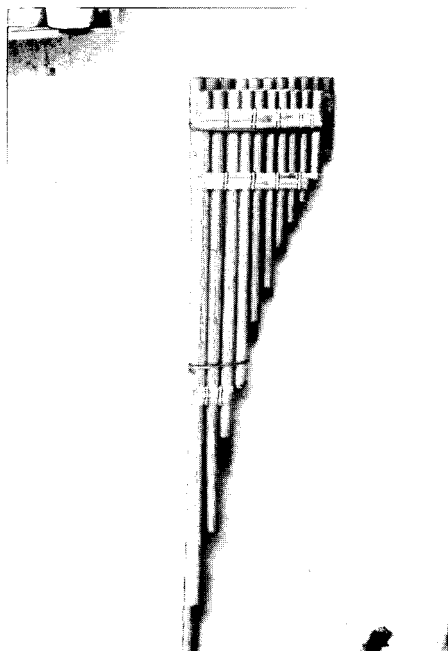
factor -material de que están hechos se pueden distinguir varios tipos de rondadores; las variedades aumentan si se tiene en consideración el número de tubos de que constan: éste varía desde tres hasta treinta. Los tubos se alinean de acuerdo a su longitud, de más largo a más pequeño -lo que equivale, en cuanto al sonido, a decir de más grave a más agudo- y van amarrados con fibras vegetales o con hilos y sujetos con dos tablitas de corteza de carrizo. Los tubos se soplan directa y verticalmente, no tienen agujeros laterales y van cerrados en un extremo.

El rondador de pluma de cóndor es el que tiene mejor sonido, pero en la actualidad no es muy común. Lo más frecuente es el rondador de carrizo. Para elaborar un rondador debe tratarse, en primer término el material (1); una

(1) Ver tratamiento del hueso del ala de cóndor para la elaboración del pífano y tratamiento del carrizo para la elaboración de quenás.

vez que los tubos han sido procesados, se disponen de acuerdo a su tamaño, y se obtiene la afinación que se desea li-

gándolos. El sonido depende del diámetro y del largo del tubo, pero sólo este último es modificable.



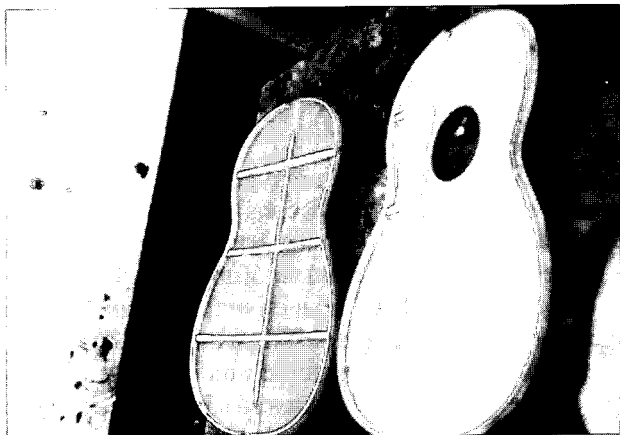
Zampona

Ocarinas y silbatos corresponden al tipo de aerófonos vasculares con agujeros; ambos instrumentos son hechos de arcilla y presentan una amplia variedad de formas. Se dice que la ocarina original tenía forma ovoidal, pero en la actualidad se elaboran también más redondeadas y/o más alargadas, y con relieves externos que simulan figuras humanas, animales, etc.

Entre los fabricantes de ocarinas existentes en Imbabura se utilizan varios tipos de arcilla: negra, blanca, gris amarilla, pero se prefiere el barro negro que se obtiene en el sector del valle del Chota perteneciente a la provincia del Carchi. Para la fabricación se usan dos sistemas: el de colado y el de modelado, cada uno de los cuales exige un tratamiento específico del barro.



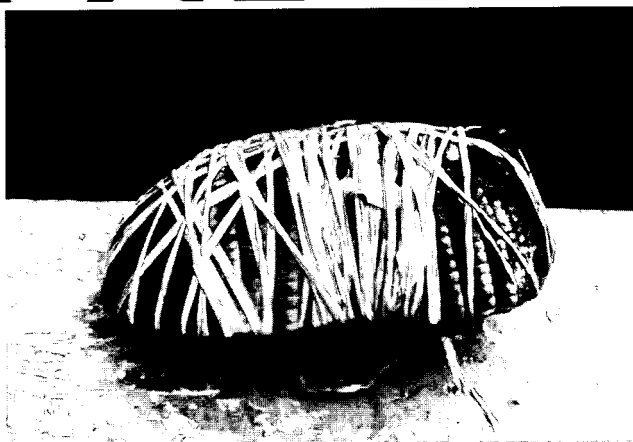
Ocarinas



Tapas de guitarras



Guitarras



*Concha de armadillo
para charango*

Cuando se trabaja con la técnica del colado, el barro debe ser machacado para luego molerlo un par de veces (en un molino de manilla) y posteriormente cernirlo, también dos veces; el barro ya cernido se deja luego en remojo en agua previamente hervida, durante varios días, obteniéndose así la colada o barbotina (barro líquido) a la que se agregan cuarzo molido, talco, carbonato de sodio y silicato de sodio, elementos que cumplen funciones específicas y que espesan la colada original. La colada se introduce en moldes de yeso; el yeso absorbe el agua de la mezcla y hace que ésta se adhiera a las paredes del molde. En un lapso no mayor de diez minutos la figura está lista para ser sacada del molde, luego se pone a secar al sol, tras lo cual, cuando la pieza está en "estado de cuero" se procede a hacer los huecos y la boquilla. Finalmente la pieza se quema, se barniza y en ocasiones se decora. Si se utiliza el sistema de modelado, una vez que el barro ha sido cernido y mezclado con agua hay que hacer una masa y normalmente obtener la forma que se desea; la pieza ya modelada se pone a secar para posteriormente hacerle los respectivos huecos y la boquilla.

El número de huecos de una ocarina varía según el tamaño y la forma de la pieza. Al parecer el instrumento tradicional constaba de 8 ó 9 orificios, pero en la actualidad se fabrican ocarinas con un número de huecos que varía entre 3 y 10. Hay ocarinas que no tienen más de 3 ó 4 notas y que sirven sólo como adorno; pero se pue-

den conseguir octavas, incluso en piezas pequeñas. El sonido depende en gran medida de la ubicación de la boquilla.

Los churos -grandes caracoles marinos-, los cachos -cuernos de ganado vacuno-, y las bocinas, completan el instrumental aerófono. Los dos primeros se utilizan en su forma natural. Las bocinas consisten en un largo tubo, normalmente de tunda, al que en uno de sus extremos se añade un cuerno de res; se soplan a la manera de una trompeta y pueden ser verticales -con soplo recto- o tra-versas -con soplo indirecto a través de una embocadura lateral- (Coba, 1979:78).

Dentro de los instrumentos tradicionales de percusión, el bombo ocupa un lugar preferente. Tradicionalmente se distinguen tres tipos de bombos de acuerdo a su tamaño y al contexto en el que eran empleados: el de mayor tamaño era el bombo destinado a las festividades y el más pequeño se utilizaba para animar las labores del campo y para llamar a las mingas; un bombo de tamaño intermedio cumplía funciones guerreras. En todos los casos se trataba de membranófonos de doble cara. En la actualidad este instrumento se ha estandarizado por lo que se habla del "bombo común" o "bombo legüero", cuyas caras son de cuero con pelo, y del "redoblante", similar al anterior pero hecho con cuero pelado

El bombo común se hace de tronco vaciado, utilizándose preferente-

mente troncos de guabo, balsa o penco; el vaciado del tronco se hace con gurbias y la madera se somete a un tratamiento especial (se cura) para que se seque, no se raje y no le entre la poli-lla. Ambas caras del bombo son por lo general de cuero de chivo, pero también se usa cuero de burro, de caballo, de res o de perro; como ya se señaló el cuero es siempre con pelo. La flexibilidad es la cualidad más importante que debe poseer el cuero a fin de obtener un buen sonido; ello se consigue con un particular sistema de curtido conocido como "picle" (2). A ambos extremos del cilindro de madera los cueros se aseguran con aros, unidos mediante cuerdas de pita. La afinación se obtiene por templado, para lo cual bajo las cuerdas se insertan cuñas que pueden ser huesos, espinas de pescado, espinas de penco. El cuero se golpea con la maceta, una varilla de madera con una bola de cuero en el extremo.

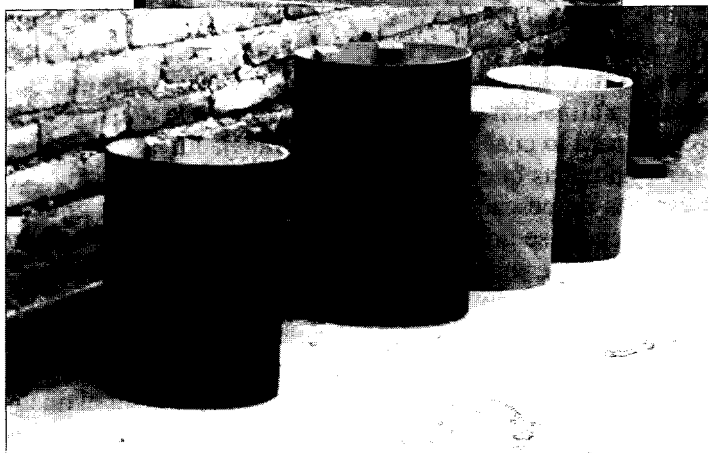
El redoblante tiene una estructura similar a la del bombo pero, como se indicó, sus caras son de cuero pelado. En lugar de la maceta, para golpear el cuero se utilizan palillos de madera y se toca como un tambor o caja. Existen también los tamboriles, bombos pequeños con los que, un mismo intérprete, suele acompañar el sonido del pingullo. Finalmente, un instrumento muy particular de la provincia de Imbabura, utilizado por indígenas y negros, es el mandibulín. Consiste en una mandíbula de burro a la cual se le

han aflojado las piezas dentales. Se toca ya sea por sacudimiento o raspan-do dientes y muelas con un pequeño palo.

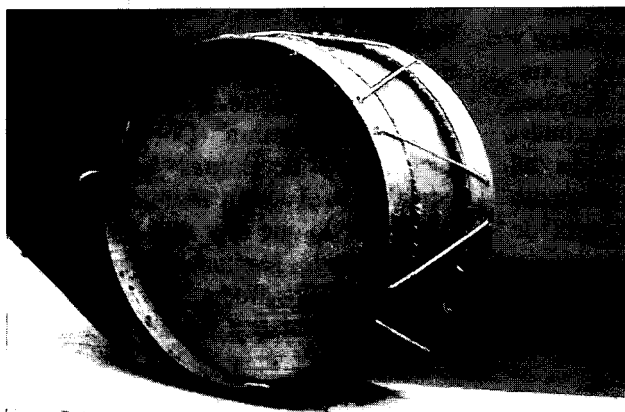
Con este conjunto de instrumentos, dependiendo del contexto en el que se utilizaran, se conformaban diversos "grupos orquestales". Así, por ejemplo, la actividad guerrera contaba con la participación del bombo de guerra, churos, cachos y bocinas. La convocatoria a trabajos comunitarios se realizaba con el bombo respectivo y las labores agrícolas eran animadas por un conjunto conformado por bombo y flautas; Coba señala que "la música del tambor y de la flauta daba y da valor a los trabajadores", y agrega que en relación a este contexto "debemos distinguir dos clases de grupos orquestales: el primero, integrado por un pifano y un tambor, y tocados por dos personas; y, el segundo, un pingullo y un tambor, tocados por una sola persona al cual llaman 'mama'" (Coba, 1985: 285). En otro lugar el mismo autor señala que con ocasión de las festividades religiosas se conforma un grupo instrumental compuesto por dos flautistas y añade que "al ser tocadas por dos personas quiere decir que son flautas macho y hembra" (Coba, 1979:82). El conjunto de flautas parece haber constituido el acompañamiento fundamental de lo que hoy se conoce como "el baile de los sanjuanés". Los rondadores, tocados frecuentemente solos, suelen asociarse a temas bucólicos:

(2) En este sistema de curtido se utiliza ácido sulfúrico, alumbre, sal, naranja agria (o limón).

*Accesorios para la
elaboración de
instrumentos
musicales*



*Troncos vaciados para
bombos*



Tambor o caja

aunque estereotipada, la imagen del pastor de rebaños tocando su flauta de pan mientras apacienta a los animales, tiene cierto asidero en el mundo indígena andino.

10.2.2 Incorporación de nuevos instrumentos

Al equipo instrumental tradicional se han ido agregando, en diversos momentos, instrumentos de distinta procedencia. Del mundo europeo se van a incorporar básicamente cordófonos (instrumentos de cuerda) entre los que la guitarra ocupa un lugar preponderante: adoptada por los indígenas ya en la temprana época colonial es utilizada desde entonces en el contexto de algunas festividades, ocupa un lugar central en los grupos de sanjuaneros y desde hace mucho tiempo se utiliza como acompañamiento, a veces exclusivo, del canto. Es posible que la incorporación de la guitarra haya incentivado, al interior del mundo indígena, la composición de temas vocales en los que la melodía irá adquiriendo una mayor importancia en relación al aspecto rítmico, dominante en la composición tradicional.

Además de la guitarra, los indígenas van a adoptar otros cordófonos como el requinto, el violín y el bandleón. Sin embargo, la utilización de éstos se restringió, hasta épocas muy recientes, a músicos especialistas, es decir, se trata de instrumentos poco difundidos al interior del grupo indígena

y que se identifican mejor con la tradición musical de los mestizos. Recientemente, y en concomitancia con la proliferación de conjuntos musicales semiprofesionales, el número de intérpretes indígenas de los instrumentos mencionados tiende a aumentar en forma considerable.

Los cordófonos de difusión más o menos masiva son fabricados en la actualidad por artesanos locales, principalmente en Cotacachi y en Ibarra. Para la fabricación de guitarras, requintos y bandolines se emplean varios tipos de madera: nogal, pino, ciprés, bálsamo, cedro. Las diversas partes del instrumento se elaboran de distintas especies de madera: para la caja se utiliza preferentemente el bálsamo, para la tapa frontal el pino o el nogal, para el brazo el cedro. Antiguamente cuando las incrustaciones se hacían de madera, se utilizaban de preferencia piezas pequeñas de caoba; en la actualidad las incrustaciones vienen hechas de materiales sintéticos.

En todos los casos, la madera debe ser preparada y laminada, luego de haber sido sometida a un prolongado proceso de secamiento (al menos durante 5 años) para conseguir una buena resonancia. Los laterales de la caja adquieren sus curvaturas mediante un procedimiento de "ariado" que consiste en someter las láminas de madera al calor, para lo cual se utilizan varillas metálicas caldeadas. La colocación de vigas, barrotos, arillos y cercos al interior de las piezas que conforman la caja,

es una tarea delicada de la que dependen la duración y la resonancia del instrumento.

La armónica es otro instrumento incorporado a la tradición indígena que proviene del mundo europeo, donde tenía un carácter eminentemente popular. Su aceptación parece ser también relativamente temprana y generalizada, como la de la guitarra, lo que podría explicarse por su similitud estructural con el rondador tradicional. Su utilización se verifica en dos contex-

tos principales: el festivo y el de la recreación durante la realización de ciertas tareas agropecuarias; ocupa un lugar importante, junto a las guitarras y a las flautas, en los grupos musicales de los sanjuanés y, en alguna medida, ha desplazado a ciertos instrumentos tradicionales -el rondador, el pingullo- de la función de acompañamiento de las labores de pastoreo.

De otras latitudes del mundo andino, los indígenas imbabureños han incorporado a su equipo instrumental



Banda de Pueblo



Grupo Folklórico. Otavalo

el charango, la quena y las zampoñas. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, este intercambio instrumental interétnico entre quichuas imbabureños y aymaras del altiplano boliviano es de reciente data y en su realización han contribuido notablemente ciertos conjuntos musicales profesionales, de ambas regiones, y no menos la amplia difusión que hacia comienzos de la década del '70 alcanzó la "música folclórica andina".

El charango es un cordófono que cuenta con cinco pares de cuerdas, brazo de madera y caja de resonancia constituida por la coraza del armadillo o quirquincho. La quena es un aerófono ampliamente utilizado en la actualidad, que, en alguna medida, ha reemplazado a los instrumentos de sopro tradicionales de la región del Imbabura; consta de un único tubo, abierto en sus dos extremos y con seis orificios de obturación; la embocadura es directa y no tiene canal de insuflación. En Imbabura, la quena se fabrica de tunda, tundilla o sade, materiales que para su utilización deben ser secados y curados: el secado del tubo, cortado a la medida del instrumento (de 40 a 50 cm), se realiza en hornos a baja temperatura y mediante este procedimiento el tubo adquiere un color mate (se "amorocha"); para la cura hay personas que utilizan majada de ganado u orina humana, pero también se usa aceite de almendras o aceite de gallina. Secado y curado el tubo, se le trazan y perforan los huecos; la distancia entre un orificio y otro depende del

grosor del canuto y la afinación se obtiene agrandando los mismos. La zampoña es también un aerófono que consta de dos hileras de un número variable de tubos, dispuestos de mayor a menor; los tubos son de embocadura directa y no poseen canal de insuflación ni orificios de obturación; el sonido de las zampoñas es grave y seco.

10.2.3 Grupos musicales y danzas tradicionales

A partir del equipo instrumental tradicional, y agregando instrumentos adoptados de otras culturas, los indígenas imbabureños han conformado diversos géneros de agrupaciones musicales, diferenciables tanto por la naturaleza de su composición como por la función que cumplen y el contexto en el que se desenvuelven. En muchos casos, la existencia de estas agrupaciones está en íntima relación con formas dancísticas, es decir, los grupos aparecen como acompañamiento de una representación ritual que toma formas coreo-gráficas. Examinar las múltiples expresiones existentes en este aspecto es una tarea que excede el propósito del presente capítulo, pero en cambio señalaremos las manifestaciones más relevantes.

Como se señaló en páginas anteriores, las agrupaciones musicales indígenas se desempeñan en tres contextos principales: el guerrero, el laboral y el festivo, en este último casi siempre como acompañamiento de algún

tipo de danza. Aunque las prácticas guerreras han desaparecido de la cultura indígena imbabureña, hasta hace pocos años ellas se representaban, con notable veracidad en los enfrentamientos entre comunidades que se verificaban con ocasión de las fiestas de San Juan. Como se vio en el capítulo correspondiente, tales enfrentamientos fueron considerablemente fuertes en Otavalo, en Cotacachi y en Natabuela, y los bandos en pugna contaban siem-

pre con el incentivo de un cuerpo musical que animaba constantemente a los combatientes. Los testimonios recogidos en relación a estas luchas refieren la importancia que en ellas tenía el sonido del bombo y las notas emitidas a través de churos, cuernos y bocinas. En el ámbito del trabajo se ha mencionado la relevancia que adquiere el bombo como medio de convocar a la gente a los trabajos comunitarios, e igualmente, ya en las labores mismas, la presen-



Enrique Males en un festival de música y danza indígenas. Otavalo



Banda de Pueblo

cia de "grupos" conformados por pífano y bombo o por pingullo y bombo, cuyas interpretaciones tenían como objeto estimular a los participantes en las tareas agrícolas; en este caso, tales expresiones continúan teniendo vigencia.

Pero es el ámbito de la festividad donde la música alcanza una posición más central; en este caso aparecen también diversas manifestaciones dancísticas. Por otra parte, en la medida en

que la música y la danza festivas manifiestan mayor vigencia que, por ejemplo, la música y la danza guerreras, es en ellas donde encontramos un mayor grado de incorporación de elementos populares no tradicionales. Se ha mencionado, por ejemplo, que los grupos musicales que acompañan a las comparsas de San Juan se conforman, con frecuencia, de flautas (a veces también quenenas), guitarras y armónicas, y que entre el grupo de bailarines, los tradicionales disfraces de diablumas son



Bombo y violín



Banda Mocha

reemplazados, cada vez en mayor grado, por disfraces de todo género de personajes característicos de las revistas, el cine y la televisión, lo cual, evidentemente otorga al baile otros contenidos: como alguien señalaba acertadamente "no es lo mismo ahora que cuando bailaban aruchicos y diablumas". Hay aquí una clara muestra de cómo una manifestación tradicional deviene en popular.

Entre las danzas tradicionales destaca, además de los bailes de sanjuanés, la de abagos y danzantes (propia de la fiesta de Corpus y de la octava de San Juan en Cotacachi), la danza de los yumbos (que se baila en varias ocasio-



Bandolín

nes festivas tanto en la zona de Cotacachi como en la de Otavalo), la de los pendoneros (en la fiesta de pendones de San Miguel y San Roque) y una serie de bailes que conforman lo que se conoce como "yumbos de cumbas" (Cotacachi).

10.3 Las Bandas de Pueblo

La música mestiza imbabureña alcanza su máxima expresión en las llamadas "bandas de pueblo". Estas agrupaciones, conformadas por lo regular por alrededor de 15 músicos, tienen una presencia significativa no sólo en las festividades de la población mestiza sino también en las celebraciones indígenas. Para mucha gente, una fiesta popular sin la animación de la banda de pueblo, pierde gran parte de su brillo y de su categoría, y la decadencia de muchas festividades se explica, en la concepción popular, porque los organizadores (priostes o comités) ya no logran reunir suficiente dinero para contratar la banda. En ninguna región del país tales agrupaciones han alcanzado mayor trascendencia que en Imbabura y son imbabureñas las bandas que han obtenido un mayor reconocimiento.

A pesar de ello, este tipo de bandas muestra niveles muy bajos de profesionalización. Por lo general sus integrantes se dedican a otras actividades, principalmente la agricultura y el comercio, y se mantienen en el grupo orquestal por afición, a la música y a la fiesta más que por razones de carácter económico.

El equipo instrumental se compone de clarinetes, trompetas, saxos, barítonos, trombón, bajo, bombo, caja y platillos, es decir, de instrumentos de viento y de percusión. Con excepción de algunos "maestros" que conocen de música, la mayoría de los intérpretes son "orejeros", es decir tocan por oído.

En general, las bandas de pueblo interpretan ritmos bailables, de carácter social, y representan una suerte de criollismo musical: los sanjuanitos, los albazos, los pasacalles, el yaraví, el aire típico son los géneros que los caracterizan. Sin embargo, cuando la ocasión lo requiere, interpretan también ritmos "de moda" (cumbias y baladas), temas marciales o, si es del caso, marchas fúnebres y temas religiosos. Tienen entonces una gran ductilidad pues no se encasillan en géneros musicales determinados ni participan siempre de un mismo tipo de celebración.

10.4. Música y danza afro-imbabureña

Las expresiones musicales de la población negra del valle del Chota conservan una serie de elementos tradicionales y un fuerte contenido étnico; son, además, exclusivas de este grupo, y sólo muy recientemente comienzan a aparecer en ellas unos pocos aspectos que muestran el influjo de la cultura dominante. Pero ello, de ninguna manera logra minar hasta el momento, su carácter étnico y popular: se trata de música hecha por los negros del valle, con un equipo instrumental

muy propio, y, fundamentalmente, destinada a la recreación del mismo grupo. A pesar de que las expresiones musicales difieren notablemente de las de la población afroesmeraldeña, el baile, en cambio, muestra aspectos formales y de contenido similares.

Examinaremos en primer término el instrumental característico de la música de los negros del Chota, para luego ahondar en las dos formas musicales propias: la bomba y las bandas mochas.

10.4.1 Instrumentos musicales tradicionales

El equipo instrumental que sirve de base a la música afroimbabureña muestra una característica principal: está compuesto de instrumentos de sople y de percusión extraordinariamente simples, obtenidos casi directamente de la naturaleza, sin mayor elaboración, pero que en cambio exigen de los intérpretes una gran habilidad y un profundo conocimiento. Por su misma naturaleza tales instrumentos se corresponden con el sentido rítmico propio de la concepción musical afro. Entre los instrumentos de sople o aerófonos constan la hoja de naranjo, los puros (calabazas), el tubo de fibra de cabuya y las flautas de carrizo. Los instrumentos de percusión son la bomba, las maracas, el bombo, la caja o tambor, el güiro o raspador y los platillos. La guitarra, aunque no se trata de un instrumento autóctono, fue incorporada hace muchos años y ocupa también un

lugar importante en la música afroimbrenña, específicamente en su expresión denominada bomba.

La hoja de naranjo no es nada más que lo que señala su nombre: se coloca doblada, y sujetándola con ambas manos, entre los labios, y con un soplido especial se le saca un sonido que imita al del clarinete. Los puros, hechos de calabaza, operan amplificando el soplo o el sonido de la laringe emitido por el intérprete; existen infinidad de formas

y de tamaños, por lo que ni la "embocadura" ni el canal de insuflación son regulares; se construyen haciendo cortes precisos en la calabaza. Los tubos de fibra de cabuya se elaboran simplemente enrollando la fibra de cabuya, de tal manera que se obtiene un cilindro hueco y abierto en ambos extremos, uno de los cuales sirve como embocadura; dan diferentes sonidos de acuerdo al largo y al diámetro del cilindro. Las flautas de carrizo son similares a las que utilizan los indígenas del

*Festival de Música
Bomba. El Chota*



Banda mohca. Puro

centro y sur de la provincia; constan de un agujero de insuflación y seis de obturación.

De los instrumentos de percusión, la bomba es el que presenta mayores particularidades y el más específico de la población negra del Chota. Se trata de un bombo pequeño, cuyo aro cilíndrico, de una longitud no mayor a los 30 cm, está hecho de madera de naranjo; ambos lados van cubiertos con cuero de chivo, es decir es un membranófono de dos caras; se toca golpeando uno de los "parches" directamente con las manos. Las maracas son un instrumento de sacudimiento o sonajero; consiste en una calabaza pequeña rellena con pepas o semillas y provista de un mango por el que se coge. El bombo es también un membranófono de dos caras, similar al que utilizan los indígenas, aunque en el Chota se fabrican con frecuencia de madera de naranjo. La caja y los platillos son idénticos a los emplean las bandas mestizas. Finalmente, el güiro es un instrumento de raspadura, consiste en una calabaza, o en un trozo de guadúa, dentada y se toca raspándolo con una peñilla.

Este equipo instrumental se expresa en dos tipos de agrupaciones musicales .la bamda mocha y la bomba.

10.4.2 La Bamda Mocha

La banda mocha o banda de mate es un grupo orquestal compuesto de

doce a quince músicos; su nombre obedece al hecho de que los instrumentos de soplo que la integran, y en particular los diversos tipos de puros, son "recortados" o "mochos". Se puede sostener que este tipo de bandas constituyen una versión local (afro) de las bandas de pueblo, en la medida en que los instrumentos típicos imitan los sonidos de los metales (clarinete, trompeta, barítono, bajo).

Componen una banda mocha los siguientes instrumentos: hojas de naranjo (2 a 3), tubos de fibra de cabuya (2 a 3), puros (3 a 4), flautas de carrizo (1 ó 2), un bombo, una caja o tambor, platillos y un güiro. Las hojas de naranjo imitan el sonido del clarinete, los tubos -de acuerdo a su longitud y diámetro- pueden dar el sonido de la trompeta o del barítono, y los puros hacen frecuentemente de bajos, aunque también hay puros pequeños, llamados puros altos, que hacen las veces de clarinetes. Los integrantes son sólo varones y, en la actualidad, la gran mayoría de ellos son mayores.

La música interpretada por la banda mocha es sólo instrumental; nunca se acompaña de voces. Se interpretan diversos géneros musicales: pasillos, porros, cumbias, otros ritmos tropicales y, sobre todo, música bomba que es el ritmo tradicional de la región. Todos estos ritmos son bailables pero la danza tradicional afro-esmeraldeña se corresponde más bien con la música que interpretan los grupos de los que participa la bomba.



Banda mocha



*Banda mocha. Tubito de
cabuya*



Banda mocha

En la parte del valle del Chota perteneciente a la provincia de Imbabura existen sólo dos bandas mochas: la de Chalguayacu y la de El Chota. Hay otras dos en el sector del Carchi. Ninguna de ellas se ha profesionalizado y por lo general actúan en algunas fiestas propias de la población del valle "por lo que den"; sin embargo en la actualidad son más frecuentes sus presentaciones fuera de la zona, como en Ibarra o en Quito. Entre los integrantes de las bandas mochas es notoria la queja por la falta de interés de los jóvenes por aprender a tocar los instrumentos tradicionales. Ello se atribuye a que para interpretar dichos instrumentos no basta la técnica sino que es mucho más importante "el sentido".

10.4.3. La Música Bomba

La música bomba, la expresión musical más tradicional y característica de los negros del Chota, es interpretada normalmente por un trío o un cuar-

teto: una bomba, dos guitarras y, en ocasiones, maracas. Son canciones relativamente más melódicas que la música instrumental de la bando mocha, aunque con un inconfundible predominio rítmico dado por la ejecución de la bomba. En su versión tradicional son los mismos instrumentistas, siempre varones, los que cantan, y lo hacen a la manera de un grupo coral en el que un solista lleva la voz principal y desarrolla el tema de la canción, mientras el coro (los dos o tres miembros restantes del grupo) responde mediante ecos, repeticiones y contrapuntos. En la actualidad hay grupos que tienen un vocalista y que no se ciñen a la estructura coral tradicional. Por otro lado, las mujeres han ganado espacio si no como instrumentistas sí como cantantes.

La música bomba interpretada por este tipo de músicos es esencialmente bailable; es el sonido de la bomba, más que la música instrumental de



Banda mocha



Banda mocha, Güiro



*Banda mocha.
Tubito de cabuya*

la banda mocha, el que incita a la danza. Los bailes que se realizan al ritmo de la bomba muestran una fuerte dosis de erotismo que se presenta como un permanente acoso del hombre sobre la mujer. Una descripción de este complejo bomba-danza, que recoge el modo tradicional señala que:

al son de un tambor hecho de madera de naranjo y forrados ambos lados con cuero de chivo, bailan sueltos, lenta y cadenciosamente al principio, van aumentando en calor y movimiento; luego los movimientos son más rápidos pero acompasados y las contorsiones de lujuria; al son de una música que recuerda el continente lejano de su procedencia, llegan a extremos de éxtasis que enloquecen. Esta danza que subyuga dura hasta una hora, y la efectúan al son de una sola tonada (IEAG, 1953: 92).

Muchas de las canciones que se interpretan en la actualidad son temas tradicionales que aluden frecuentemen-

te a la realidad del pasado: la esclavitud, el trabajo en las plantaciones, la caña y sus subproductos, la construcción del ferrocarril son, entre otras, temáticas recurrentes. Destacan también las canciones dedicadas a la mujer (ver capítulo sobre Tradición Oral). Pero además de los temas tradicionales, anónimos, en épocas recientes han surgido compositores que incorporan al repertorio tradicional nuevas temáticas, por ejemplo, se alude con frecuencia a las inundaciones, a la migración, a la vida del negro en las ciudades.

Al contrario de lo que ocurre con las bandas mochas, hay conjuntos de música bomba que muestran una clara tendencia a la profesionalización, concomitante a un relativo desplazamiento de los temas tradicionales y a la incorporación de nuevos elementos (instrumental, vocalización, vestimenta). Pero junto a los grupos más o menos profesionales subsisten otros auténticamente populares, portadores de una rica tradición. ■

11. Tradición Oral

La tradición oral es parte de la socialización, de las fiestas y de la expresión diaria. En Imbabura encontramos interesantes variaciones según se trate de mestizos, negros o indígenas; estas variaciones se refieren, en mucho, al lenguaje utilizado, el español, el quichua o una mezcla de los dos. Un lenguaje es la expresión oral de una cultura, como tal, tiene la capacidad de manifestar creencias, costumbres, valores, que muchas veces no tienen un equivalente exacto en otro idioma. El hecho de que subsistan aún varias comunidades monolingües quichuas nos muestra la importancia de este idioma que es entonces medio de comunicación de leyendas, cuentos, etc.

Pero el lenguaje popular no es solamente el quichua, es también el castellano transformado, adaptado. En efecto, en su convivencia, ambas lenguas han sufrido decisivas transforma-

ciones, por lo cual no sería correcto pensar que son expresiones puras: los préstamos se dan a nivel de palabras sueltas, interjecciones, pero también en la construcción gramatical, en la sintaxis. Los errores en el uso del castellano eran ya constatados en 1909, por el autor de la Monografía de Otavalo:

De la mezcla con el quichua resulta un tercero en discordia muy desfavorable, muy perjudicial para ambos idiomas, el resultante del cruzamiento: el Barbarismo...tamaña barbaridad que se comete con el lenguaje castellano, en el uso de palabras quichua-españolas, en la mala pronunciación y en la mala escritura... estarís por estarás... ¿me querís? por ¿me quieres? ... alfider por alfiler... auja por aguja... escrebir por escribir... espelma por esperma... (Herrera, 1909: 167-169).

Asimismo, Albuja nos presenta una lista de intercambios y mo-dismos:

a) Nombres del quichua incorporados al castellano

Loma, tupo (medida), chucho, so-roche (mal del perro), papa, oca, maíz, quinde, taxo, quinua, anaco, guanto, capulí, cariucho (puchero), timbushca, chaguarwishqui, chiriyaqu, mapañabi (carisucio), chaguarquiru, cuchi, yaguarloco, chirisiqui, mapasigui, mapasinga; muspa, upa, shunsho, guagua, guambra, chapo, huayrapamushca, pite, zarapanga, upallay, tasin (nido), zapa, guango, cushpi (trompo), chaupi, changa, taita, huato (cordón), tulpa, chaucha (trabajo extra), guacho, cuica, mitza (miserable), chamiza (ramas secas), chulla. (Albuja, 1962:205).

b) Voces del castellano incorporadas al quichua

Caballu, clavu, carru, aviún, plaza, cura, cintru, carni, piurcu, (ibid).

c) Modismos: ishpaco (meón), manapinga (sinvergüenza), guarmiku (cobarde), achachay, arraray, ananay, atatay, ayayay (ibid:206).

En general, podríamos afirmar que cada lengua ha debido incorporar palabras, tiempos verbales y modismos ajenos anteriormente a su cultura; por ejemplo, es lo que ha sucedido con los frutos y los animales: la papa era ex-

traña para los españoles, las "larancas" lo eran para los quichuas; igual cosa sucede con la "llama" y la "uvija". Es generalizado el uso de los gerundios, las formas combinadas como el "dar haciendo", "mandar sacando", "andar buscando", y los imperativos futuros: "portarás bien", "darás viendo", etc.; expresiones como "me voy a volver" y otras.

Quizás a un "hispanoparlante auténtico" "aquellas formas le sonarán bastante mal, sin embargo pareciera que no hay forma de expresar las mismas cosas de otro modo, por ejemplo si en lugar de decir "darás haciendo", dijéramos: "por favor, haz, en cuanto puedas, esto por mí", la idea se asemejaría pero la forma de expresarla sería bastante diferente y aun, en un contexto dado, adquiriría cierta afectación. La difusión de este fenómeno, que no es exclusivo de Imbabura, es una muestra de que lo popular puede también llegar a los ámbitos dominantes.

En cuanto a las adopciones del español en el quichua, son bastante obvias y se deben a la nueva realidad que deben asumir los indígenas, una realidad que, aunque sea lateralmente, tiene que ver con una era de industrialización y tecnificación masivas. Viene al caso el ejemplo de un camión Mitsubishi al que se le trataba de "Misho-misho".

¿Deformación mutua o mutuo enriquecimiento?. La discusión da para rato y no es el motivo final de este

trabajo pero no habrá que perder de vista el hecho de que, tal como hay una cultura dominante y una dominada, hay también un lenguaje dominante y que se difunde y otro que, a fuerza de ser dominado, muchas veces ha sido denigrado, despreciado y abandonado, tanto es así que en algunas partes se le llama "yanga shimi" (lengua que no vale) al quichua y a quienes apenas manejan el español se les dice que hablan una "chaupti lengua" (media lengua).

Indígenas acomodados o "blanqueados" se han negado el uso del quichua incluso en el dominio familiar, habiendo casos en que ni la madre enseña a los hijos tal lengua; sumando aquello al poco o ningún uso del quichua en las actividades religiosas, educacionales y aun sociales, no es extraño que día a día se vaya perdiendo el lenguaje y con él muchísimo de la cultura que representa. Afortunadamente hay ahora una tendencia de recuperación, recreación y revalorización del quichua que va paralela al reflorecimiento de la identidad étnica.

Los grupos afros del Valle no tienen otro idioma pero sí una forma casi dialectal, una manera peculiar de practicar el español donde muchas letras desaparecen al pronunciarse otras con mayor fuerza. Asimismo existen muchas palabras de creación propia, que pueden no tener ningún significado para blancos y mestizos.

Es así que el lenguaje expresa un fenómeno cultural al que ya hemos alu-

dido: no hay hechos puros, aislados, la provincia es un todo en el que convive la diversidad en intercambio constante. O acaso ¿no hablan muchos mestizos con una entonación que es propia del quichua?.

Aparte de la incesante comunicación diaria, con el lenguaje se pueden construir mitos, leyendas, cuentos, canciones, loas, coplas, todo ello forma parte de una tradición que se pasa de generación a generación, de hechos que surgen en un contexto -ecológico/ social/ económico/ político/ ideológico- y que, a pesar de los cambios, mantienen elementos originales. Esta literatura popular se refiere a hechos pasados, a hechos que dan sustentación, base y fundamento a la cosmovisión y al ethos de hoy o, simplemente trata de llenar necesidades diarias y/o se refiere a lo reciente, a lo nuevo, a lo desconocido. Una copla nace al calor de una fiesta, un arrullo surge en la relación estrecha de una madre y su hijo, pero la fiesta y la endoculturación son partes de un universo cultural mucho más amplio.

Mucho de la tradición oral en los mestizos es una herencia española o un relato surcado de la relación entre el campo y la ciudad, lo rural y lo urbano. El medio también se hace presente en las tradiciones de los negros y de los indígenas pero, entre estos últimos, aún podemos encontrar claras referencias al pasado, la totalidad, el cosmos y lo sobrenatural, y los valores morales.

11.1. Tradición oral mestiza

Como ya mencionábamos, el filón fundamental en la literatura popular mestiza es la recurrencia continua a creencias, costumbres y valores traídos por los españoles, en un escenario urbano -las más de las veces- caracterizado por ciertas cualidades especiales cuando se trata de leyendas; así los relatos propios de Ibarra, Atuntaqui, Cotacachi, Urcuquí que, finalmente, siempre dejan una moraleja. Revisemos a continuación algunos temas:

11.1.1. Leyenda sobre la fundación de Cotacachi

Hacia 1740 se encargó a Fr. José Mogrovejo establecer la parroquia y con él llevó la imagen de Santa Ana a la que se prodigó una gran devoción. A la par, los "blancos" buscaron un lugar para establecerse y se decidieron por Azama, una fértil planicie donde levantaron un poblado provisional en torno a la sagrada imagen; pero después de pasar allí la primera noche notaron la desaparición de la Virgen, a la que fueron a encontrar, tras larga búsqueda, en el montículo que domina Cotacachi; lleváronla de vuelta a Azama pero en pocos días desapareció por segunda vez y hubo una tercera, ante lo cual se pensó que el Cielo les mandaba establecerse en este otro lugar orillado de ríos que tomó el nombre de Santa Ana de Cotacachi (Cháves y Moreno, 1930: 25-26).

El anterior relato explica la devoción de los cotacacheños por Santa Ana a la vez que trata de darle un sustento religioso al asentamiento español, ratificando que los hombres deben respetar la voluntad divina.

En Cotacachi, la población mestiza cuenta con varias leyendas que tienen como actores al cerro de Cotacachi y a la laguna de Cuicocha (Martínez de la Vega, 1978: 62-64), y otras que se refieren a fantasmas y almas en pena (ibid: 65-67).

11.1.2. Leyendas de fantasmas y misterios

Cuando caía la noche, era costumbre reunirse entre familiares y amigos y relatar los hechos misteriosos que habían ocurrido a cada quien; los temas preferidos eran los que se referían a situaciones inexplicables y seres misteriosos, favorecidos seguramente por la falta de luz eléctrica y las grandes distancias entre casa y casa que se daban antaño. Así, en Ibarra se contaban historias sobre búsquedas de tesoros a los que hacían huir las mujeres o el "taita padre sin cabeza" (ibid: 45-49); en otras ocasiones se hablaba del "becerro de oro de la calle larga" que salía en las noches de conjunción y peleaba furiosamente con una enorme puerca que echaba llamas por el hocico, al fin resultaba que tal becerro "no había sido sino la piel de un ternero embalsamado con monedas de oro que algún avaro de aquellos tiempos enterró

en el carrizal; y, es claro suponer, que el alma del dueño tomó la forma de un becerro" (ibid: 34). No faltan las leyendas sobre la Caja Ronca; en las noches aparecía una

Procesión de dos hileras, unas sombras negras llevando, en esqueléticas manos, ceras de color verde que arrojaban también una luz verde mortecina... Atrás... venía una especie de carroza, toda ella envuelta en llamas. Sobre este carronato iba un personaje cuernudo, de cuyos hombros de descolgaba un manto rojo. De la mano derecha, peluda y con unas uñas descomunales, sostenía un cetro grande a manera de un trinche. Tras de este carro seguían dos personajes vestidos también de rojo. El uno tocaba esa caja ronca, y el otro, el flautín (ibid: 11-14).

Quienes veían esta procesión morían o quedaban alterados echando espumarajos por la boca; para prevenirse de tantos espíritus, unas viejitas Morán pusieron, en el barrio de San Juan Calle, una cruz verde a la que se desarrolló una gran devoción porque ahuyentaba fantasmas que por allí abundaban (ibid: 6-8). Hasta la actualidad esta Esquina de la Cruz Verde es muy conocida. Del miedo a lo sobrenatural también se valían otros personajes como "las vergonzantes del pretil", figuras vestidas de negro y cubiertas el rostro que llamaban la atención con una campanilla de plata y que pedían limosna en las casas de las personas pudientes y que resultaban ser mujeres pobres que no se atrevían a pedir limosna descaradamente. (ibid:9).

En Atuntaqui se contaba la leyenda de un muerto, muy terrible en vida, que se ahorcó y que, estando en el cementerio, siempre sacaba manos o piernas del ataúd, por lo que el cura concluyó que no quería estar allí y una noche lo sacaron para ir a botarlo en una quebrada, pero en el trayecto los gallinazos los cubrieron y el ataúd se alzó por los aires para ir a caer con tremendo estruendo en el abismo (ibid: 79-84). También la "Negra Cabezona" era un suicida que se convirtió en un monstruo con forma de mujer, una enorme negra que daba de bramidos y mostraba tremendos dientes por lo que la gente no pasaba por allí después de las nueve (ibid: 74-78); los duendes también son personajes importantes en las leyendas de Atuntaqui, las cuales casi siempre se desarrollan en los barrios de Piquinigua, Otañón y el de los muleros Jácome: en un corpulento chirimoyo que por las noches semejava una oscura taberna, el Duende Peleador realizaba sus travesuras pasadas las siete de la noche lanzando pedradas sobre los sombreros, las espaldas o los pies. El sombrero, sin embargo, lanzaba ramilletes de flores fragantes y bellas a una joven de pelo largo y ojos grandes que, alterada por los sucesos, aceptó a un joven que la cortejaba. A éste le dieron un consejo: que dejara una guitarra bien templada sobre la cama de ella para que el Duende al tocar "se acuerde de la dicha que perdió en el cielo cuando fue ángel bueno, y cogiendo la guitarra empieza a cantar una canción muy triste que termina por destrozar la guitarra y desaparecer él" (ibid: 87-88).

11.1.3 Virtudes prodigiosas de ciertos animales

En San Pablo se cuenta la leyenda de la "mula cabriosa", que no era más que una "muy bonita hembra que se transformaba las noches de conjunción de la luna..." dando relinchos desesperados y patadas a todos los costados y que resultaba ser la amante del cura del lugar (ibid: 69-73).

En Pimampiro, Gregorio y Mama Cunchi eran un matrimonio de indígenas pobres que sobrevivía a duras penas; ella ayudaba recogiendo tunas, estando en eso se le asomó un niño rubio que le hizo entrar a un túnel que cuidaba una serpiente, pero ella sólo podía sacar oro y plata de allí midiendo con un pilche y no debía contar el secreto a nadie. Un día su esposo la siguió y por la ambición quiso recoger muchísimo pero la serpiente se lo impidió y ya nadie más pudo entrar allí (ibid: 57-61).

Caranqui, Urcuquí y Mira son tres poblaciones situadas en un perfecto triángulo, un triángulo diabólico en el que se desarrolló un correo de brujas en los tiempos en que el correo nacional era un servicio muy lento: "La tradición nos dice que familias muy allegadas a las brujas de ese triángulo, no tenían más que hacer saber a su 'comadre' la necesidad de ponerse en comunicación con algún miembro familiar ausente o residente en cualquier parte de la república para al otro día

tener la comunicación sea por escrito o un recado verbal" (ibid: 89).

Las brujas o maestras conseguían unos feísimos sapos del tamaño de una gallina que comerciaban los habitantes del valle de Mira, Lita, La Concepción; a estos sapos azotaban con varitas de membrillo conjuradas hasta que vertieran una especie de aceite por todos los poros; después, con esta mezcla aceitosa (de aceite de sapo + manteca de serpiente y otros menjerges más), y, tomando una escoba y una camisa muy blanca y almidonada, pedían un conjuro a Lucifer para poder volar por los aires y sin ser vistas. Cada año estas brujas realizaban una misa negra en la cual hacían ingresar en la secta de brujas a otras doncellas, esa misa terminaba en una gran orgía entre las brujas, las doncellas, Lucifer y su Consejo Mayor (ibid: 89-109).

11.1.4. Canciones Infantiles Costumbristas

Entre la población blanco-mestiza imbabureña se conocen varias coplas y versos que forman parte del modo de crianza de los niños, por ejemplo para hacerles dormir:

*Dormite niño
que tengo que hacer
lavar los pañales
y hacer de comer*

*Los ángeles vienen
a verte dormir*

*y si no te duermes
se vuelven a ir*

*Dormite niñoito
dormite ya
que viene el cuco
y te comerá
(Cháves, 1979:102).*

Para entretener a los niños hay una variedad mucho mayor de versos, por ejemplo "Los maderos de San Juan", que presentan variantes locales:

- a) *Los maderos de San Juan
piden queso, piden pan
y aserrín, aserrán
los de Roque alfandoque
alfeñique, trique, trique, triquitán
(ibid:103)*
- b) *Aserrín, aserrán
los maderos de San Juan
piden pan, no les dan
piden queso, les dan hueso
piden vino, sí les dan
se marean y se van.*

Hay también otros versos como:

- a) Pico, pico, memorico
cantorico
quién te dio tan largo pico
Pico de gallo
nariz de caballo
Cesta, ballesta,
que mande mi padre
que caiga en ésta (ibid)
- b) Hago tortillas para vender
si no me compran

me he de comer (golpeando una
mano contra otra)

- c) Dale a la mocita
en la motetita
hasta que se rompa
la calaverita (golpeando la cabeci-
ta)
- d) La manita la tengo quebrada
y no tengo huesito ni nada
que me llamen al cirujano
para que me saquen el gusano (sa-
cudiéndole la mano) (ibid)

No faltan los cuentos o fabulillas
que dejan enseñanzas mientras entre-
tienen:

- a) El que parte y bien comparte
y en repartir tiene tino
se reserva de continuo
para sí la mejor parte (ibid: 104)
- b) Yo me llamo Juan Orozco
mientras como, *no conozco*
cuando acabo de comer
empiezo a reconocer (ibid)
- c) El que come y no da
atrancado morirá
- d) La pulga y el piojo se quieren casar
y no hacen la boda por falta de pan
mas dice el gorgojo desde su trigel
"hágase la boda que el pan sobraré"
(ibid).

En este mismo contexto, vale re-
ferirse a los juegos infantiles, muchos
de ellos de clara procedencia española

como el "Buenos días su señoría, matatirum, tirun lan". Uno de ellos llama la atención porque puede encerrar un prejuicio racial, veamos:

- *¿Quién quiere al hombre negro?*
- *Nadie*
- *¿Por qué?*
- *Porque es negro*
- *¿Qué come?*
- *Carne*
- *¿Qué bebe?*
- *Sangre.... (en este punto los niños corren para no ser alcanzados por el Hombre Negro).*

Recalquemos aquí que la tradición oral es el más efectivo medio de transmitir valores, creencias, fundamentos culturales de un grupo dado. También debemos insistir en que estas manifestaciones, si bien se presentan en la provincia de Imbabura, son generalizadas en los grupos mestizos de la sierra, dada su procedencia ibérica.

11.2. Tradición oral afro-imbabureña

Los grupos afroimbabureños, cuyo asiento principal es el valle del Chota, muestran una tradición oral diferenciada debido a que la historia de su llegada y evolución en la provincia es una historia distinta, de esclavitud, del trabajo con la caña, en el trapiche. La representación más difundida de la tradición oral son las décimas y coplas que se cantan en la "bomba". Al respecto Coba expresa:

Ellos, los negros, crearon una nueva cultura dentro del "cancionero ecuatoriano", en sus cantares populares combinaron los elementos..... Cantares y/o 'bombas' que reflejaron y reflejan los modos de producción, denuncias de su prestación de trabajo, denuncias del medio ambiente, amoríos, bombas pícaras, etc.; los negros fusionaron: el dolor pentatónico del indio, dolor de altura y dolor de pasado; el estribillo del látigo, castigos, torturas, cepo, etc., y la estrofa diaria del trapiche, la mina, etc. (Coba, 1980: 41).

Una muestra de esta fusión la da la bomba "Mete caña al trapiche":

Estrofa:

*A la culebra verde
cholita no hagas caso;
mete caña al trapiche,
saca caña bagazo*

Estribillo

*Meniate, meniate,
yo te daré un medio,
ele ya me menio,
quiere pes el medio.*

Estrofa:

*Anoche yo fui por verte,
por el hueco del tejado,
salió tu mama y me dijo:
¡por la puerta condenado!*

Estribillo:

*Meniate, meniate,
yo te daré un medio;
ele ya me menio,
quierde pes el medio.
(ibid: 42)*

Aunque los grupos afros más numerosos están en el Valle, también en Intag y en las zonas de colonización su presencia se va haciendo importante y la tradición oral se adapta al nuevo medio:

*En Monopamba te conocí,
contigo, negra, me he de casar,
guambra querida (ibid: 186).*

También son frecuentes las coplas con una connotación sentimental o sexual, que aluden a las relaciones entre hombre y mujer:

- a) *La mujer que quiere a dos
no es tonta sino alvertida
si el una vela se apaga
y el otra quedó encendí (ibid: 198)*
- b) *Ayer pasé por tu casa
me dijiste mala traza,
vuelta y vuelta he de pasar
hasta que te caiga en gracia
(ibid:210)*
- c) *Atracito de mi casa
tengo un pozo de agua clara
donde me lavo la cara
y tú te lavas el culo*

*La naranja para lisa
y el limón para espinoso
mi corazón para firme*

y el tuyo para espinoso

*Las muchachas de este tiempo
parecen mulas de acero
que llegan a los quince años
se les rompe hasta el trasero
(ibid:214)*

Dentro de la tradición oral del Valle también pueden encontrarse muchas alusiones al tiempo de la esclavitud en las haciendas de los Jesuitas, a las grandes riquezas y tesoros que éstos escondieron cuando debieron salir del país y que después dieron fortunas casuales a quienes los encontraron, a los malos tratos y condenas crueles a que fueron sometidos los negros y a las mismas haciendas, por ejemplo:

... los curas jesuitas eran dueños de todo el cañón del Chota; lograron apoderarse de muchas tierras ofreciendo la absolución de sus pecados a quienes vendían o regalaban sus tierras... para apoderarse de una gran extensión (lo que hoy forma la hacienda San Vicente) a la señora dueña de esta comarca le sugestionaron diciéndole que todo lo que había allí estaba "encantado" y que era el diablo quien reinaba por esos lugares; tanto influyeron en ella que una noche la hicieron ver una acequia de agua por lugares donde no había una gota de este líquido, cuando al día siguiente fue a visitar la acequia que creía haber visto la noche anterior, no encontrándola, llegó al convencimiento de que, en verdad, el diablo andaba por allí y decidió vender su propiedad, aun a bajo precio, a

los jesuitas, porque ellos fingían no interesarse y eran los únicos que al propio tiempo podían salvar su alma. (IEAG, 1953: 67-69).

En muchos otros aspectos, la tradición oral afroimbabureña se asemeja a la de los mestizos (fantasmas, almas en pena), y a la indígena (propiedades mágicas de los elementos naturales).

11.3 Tradición oral quichua

La riqueza cultural quichua todavía vigente en la provincia se muestra también en la tradición oral; ésta recoge una forma peculiar de entender el universo del que forman parte la mitología y la religión pero también las fiestas y la cotidianidad. Como en la cultura, en la tradición oral se han introducido nuevos elementos que forman parte de otra realidad a la que el indígena se ha debido adaptar para sobrevivir, esto se hace evidente en los cuentos y leyendas; además, en las coplas, por ejemplo, ha debido recurrirse a temas que hacen alusión a situaciones recién ahora importantes como la migración.

La tradición oral es trascendental dentro de la cultura indígena debido a la falta original de un medio de escritura de la lengua quichua; la sabiduría, los conocimientos, había que preservarlos mediante la comunicación y la transmisión oral. Veamos al respecto lo que expone Moya:

En los pueblos andinos y en el seno del pueblo quichua en particular, lo oral está consubstanciado con la vida misma. Es el vehículo que permite la interacción dialéctica entre los hombres y la naturaleza. Es el instrumento indisolublemente unificante porque de su uso no se excluye a nadie... La tradición oral en el pueblo quichua está unida a la música y al canto e incluso a expresiones de la danza... la expresión artística de dicha tradición oral, ocurre en relación a las actividades pecuarias, artesanales... los procesos de la vida: el nacimiento, el matrimonio, la muerte... La literatura oral quichua tiene por otro lado un sesgo ritual porque magnifica aquellas instancias del trabajo y de la vida, instancias en las cuales se materializa un ser espiritual (Jara y Moya, 1982: 8-9).

Antes del quichua, en Imbabura se hablaron otras lenguas que nos dejaron muchos de los topónimos que hasta hoy se encuentran (las terminaciones buela, buro, chi, qui, etc.), por ejemplo para Sancho Paz Ponce de León, Cotacache quería decir cerro alto a manera de torre; Otavalo: cobija de todos; Sarance: pueblo que está parado; Tontaqui: tierra de muchos humus; Urcoqui: hombre de bien; Tumbabiro: estanque de pájaros (citado por Albuja, 1962:207).

11.3.1. Sobre montes y lagunas

Los elementos naturales no son, en la ideología quichua, un puro paisaje

estático a cuyos elementos el hombre puede alterar; montes, lagunas y otros están animados y realizan actos intencionados para bien o para mal de los hombres; como éstos, poseen sentimientos, toman decisiones, etc.

El cerro del Imbabura preside la vida de la provincia con una presencia más que física, es el Taita, el viejo sabio y respetable, de él se cuenta que:

En tiempos antiguos, cuando el Imbabura era aún adolescente, trabó amistad con los jóvenes y las jóvenes montes de su alrededor. Unos y otros recorrían esas tierras visitándose mutuamente. En una de sus múltiples andanzas, el joven Imbabura se encontró con una muchacha montaña que tenía por nombre Cotacachi. Al verla, el joven Imbabura se sintió embargado de una indescriptible felicidad y decidió conquistarla para sí.

Creció una gran amistad entre el joven Imbabura y la joven Cotacachi. Siempre se les veía pasear juntos por los campos, contemplando las bellezas de la naturaleza. Hasta que un día, él le dijo a ella: -Deseo hacerte mi esposa. Proposición a la cual ella contestó afirmativamente diciéndole: -Yo también quiero que tú seas mi esposo.

Después de esto, el Imbabura, cuando iba a visitar a la joven prometida, le llevaba de regalo un poquito de la escasa nieve de su cumbre, y a su vez, ella le retribuía con la nieve de su propia cima.

Los dos montes se unieron y como fruto de esa unión apareció junto a la joven Cotacachi un pequeño monte al que lo llamaron Yanaurcu... (Jara y Moya, 1982:24).

Con ocasión de temblores o terremotos, se dice que el Imbabura emite "bramidos" que son respondidos por el Cotacachi, lo que probaría la unión de los dos. El Taita Imbabura también es concebido como una persona con responsabilidades, con familia, a quien enojan los hombres perozosos (ibid:32) o envidiosos.

Otras dos leyendas dan cuenta de los orígenes de las lagunas de Imbacucha (San Pablo) y Yahuarcocha: en tierras "de hacienda" el agua empezó repentinamente a salir a borbotones formando un charco que crecía y crecía, de repente, para el segundo caso, se desataba una lluvia incontenible que cubría para siempre las tierras (ibid: 65-70). Los volcanes y las lagunas son elementos importantes de la religiosidad popular indígena hasta el día de hoy.

11.3.2. De seres míticos

En el mundo existen seres de una naturaleza distinta a la humana capaces de hacer el bien o el mal. El supay encarna el mal, es una especie de espíritu omnipresente que a veces se encarna en un hombre; la facultad de encarnarse es también compartida por la chificha, los chusalongos, etc. son

múltiples los relatos que se refieren a éstos y otros seres como el niño llorón, el duende, el arco iris (huichi). etc.

La Chificha presenta dos caras: una es visible para todos, la otra está escondida, tiene los ojos desorbitados y una enorme y amenazante boca dentada, también puede tener cuatro pies, dos hacia adelante y dos hacia atrás (ibid: 78); en una leyenda la Chificha aparece casada con el supay y ansiosa de comerse unos niños a los que cuida para que engorde (ibid: 79-81).

El o los Chusalongos son los hombres del cerro, los hijos del Imbabura que permanentemente salen en busca de jovencitas y mujeres, su característica principal es tener el miembro viril sobredimensionado por lo cual muchas veces mataban a las mujeres (ibid: 88-91). En el sector de San Pablo, muchas mujeres aseguran que el Chusalongo ronda por los bosques y que a veces se vale del llanto de un niño para atraerlas, que hay veces que por curiosas se alejan y ya no retornan más:

Nuestras mamitas contaban que el chusalongo dizque decía a las mujeres buenas nomás, yo quiero casar con vos, dizque la enamoraba, dizque andaba amarcado el pájaro, dizque tenía grandotote, de ahí dizque ha entrado a una choza y ha estado durmiendo una mujer soltera ya mayor, de ahí dizque le ha dejado matando; cuando no ha asomado dizque le van a ver las mamás, dizque ha estado muerta y el pájaro ha estado como sogá tirado, en-

tonces dizque decían éste es chusalongo, sí dizque le han trincado y le han arrancado con hacha" (Rosero, et. al., 1986:361).

En otras zonas, el papel del Chusalongo lo juega el Duende, un hombre pequeño, con un gran sombrero quien, caída la noche, acecha a las mujeres cerca de ríos o quebradas (las quebradas, las peñas y otros accidentes de los cerros, son "lugares míticos" privilegiados). Otro "ser" capaz de embarazar a las mujeres es el arco iris o Huichi blanco; casi siempre se dice que los niños que resultan de estas uniones son "sarcos" (ojos claros) o "sucos" (pelo claro).

11.3.2.1. El Brujo y el Diablo.-

Este cuento propio de la comunidad de Ilumán integra muchos de los elementos de la religiosidad popular indígena y muestra el valor que se da a cada uno de ellos así como las virtudes propias de los yachac; por el gran valor literario y cultural que tiene hemos decidido transcribirlo aquí:

En la comunidad de Ilumán abundan los brujos. Unos dedican su arte en beneficio de los pobres, aliviándolos de sus trabajos y enfermedades; son los brujos buenos. Pero hay otros malos, cuyos poderes sirven para hacer más ricos a los ricos o para enriquecer a los ambiciosos. Estos brujos son responsables de que unos prójimos exploten a otros prójimos.

Hace muchos años vivía en Ilumán un brujo muy respetado y estimado por todos. Era caritativo y no exigía retribución por sus curaciones, o por haber devuelto la paz a un matrimonio mal avenido, por quitar la afición por el aguardiente a un vecino. En sus ritos mágicos utilizaba gallinas y cuyes negros. Sabía muchos rezos para invocar a Taita Imbabura, a Nuestro Señor Jesucristo y a su bendita Madre. Y, a pesar del poder de los conjuros, este brujo era pobre. El sabía donde se encontraban los tesoros de los Incas, pero nunca se aprovechó de ellos, porque hubiera tenido que entenderse con el Supay o diablo, guardián de las riquezas enterradas.

Pero llegaron años de sequía. Todos los días brillaba el sol, de seis a seis, y nunca apareció una nube que lo ocultara siquiera por un momento o que se disolviera en lluvia. Nada, pues, podía refrescar a la tierra y ésta se arrugó como el rostro de una anciana. Las plantas amarillaron y se hicieron polvo, y los animalitos se tendieron a morir con las lenguas colgando del hocico, secas, oscuras y agrietadas. El buen brujo no atinaba qué hacer para ayudar a la gente. Sus conocimientos mágicos, de pronto, fueron inútiles.

Taita Imbabura se había tapiado los oídos. Lo mismo Nuestro Señor Jesucristo. Y dizque la Virgen María lavaba ropa en un río de un país lejano habitado sólo por blancos. Nadie escuchaba al pobre indio. Desesperanzado, el brujo decidió acudir al Supay.

En una cueva de la quebrada huaico estaba oculto un tesoro. Allí invocó al Diablo durante tres días y tres noches. Y en la última medianoche se presentó un hombre moreno, alto, todo vestido de negro, tocado con un sombrero también negro con ala ancha que le cubría casi toda la cara, calzaba botas con espuelas y empuñaba un largo acial con la mano izquierda. Era el Supay.

El brujo explicó que necesitaba de la plata para ir a comprar alimentos a las tierras no azotadas por la sequía y traerlos luego a la comunidad, para que los ilumanes no mueran.

El Diablo sonrió. Al sonreír brilló, entre sus labios, un diente de oro. Respondió diciendo que permitiría sacar el tesoro, siempre y cuando el brujo dentro de tres años le entregara su mujer y nunca más invocara a Taita Imbabura, al Señor Jesucristo o la Virgen. El brujo aceptó y sacó el oro y la plata enterrados allí. Enriquecido de este modo, dio de comer a toda la comunidad.

Más tarde llegaron las lluvias. De nuevo crecieron el maíz, la quinua y el fréjol en las sementeras. Todo Ilumán floreció. Las gentes se alegraron, menos el brujo bueno.

Y es que pronto vencería el plazo pactado y tenía que perder a su mujer. En efecto, al cumplirse los tres años, ella murió. Se quedó como dormida junto al fogón.

Después del entierro, el viudo lloró arrepentido. Y llamó a gritos al Taita Imbabura, a Nuestro Señor Jesucristo y a la Mama Virgen, de los cuales no se había acordado ni una vez desde que pactó con el diablo. Las aguas lluvias habían abierto los oídos del espíritu del cerro Imbabura y del Señor Jesucristo. Y la Mama Virgen estaba recién llegada de las naciones extranjeras. Por ello escucharon las quejas del pobre brujo y lo compadecieron. Se juntaron los tres y, agradecidos por lo mucho que en otro tiempo él les había servido, resolvieron permitir su entrada en el mundo de los difuntos y sacar de allí a su mujer... (Dávila, 1985).

11.3.3. De algunos animales

Así como los elementos naturales, los animales tienen la facultad de personificarse y adquirir virtudes y defectos humanos. En los relatos quichuas aparecen muy frecuentemente perros, lobos, cóndores, pumas y otros animales como personajes principales o secundarios; estos relatos presentan, en la mayoría de las veces, una moraleja final, como la "fuerza del débil" que denota Lihuar Catsu, un escarabajo blanco que vio como un ave de rapiña mataba un indefenso conejo:

... el escarabajito se enojó y trató de buscar el nido del ave. Una vez que lo encontró, airado, despedazó el nido y los huevos de la malvada... Al ver el ave tal destrozo se quejó, gritando de esta manera: -¡Ayyyy, ayyyy! soy muy

desgraciada... el escarabajito siendo en todo inferior a mí, me ha superado... (Jara y Moya, 1982:154).

El cuento de la mosca Papsi y de su hija Papsita enseña la necesidad de que los niños obedezcan a sus padres (ibid: 158).

Como en toda la sierra y en sectores de la costa, en Imbabura aparecen los relatos del Tío Lobo y Sobrino Conejo, el enfrentamiento entre la fuerza y la astucia, donde siempre triunfa, finalmente, esta última. Quizás no haga falta mucha suspicacia para descubrir el mensaje implícito en estos cuentos: la necesidad de buscar formas de oposición a la dominación que no tienen por qué valerse de las mismas armas que usa quien tiene la fuerza y los medios de opresión ("Más vale maña que fuerza").

11.3.4. Canciones y coplas

Las fiestas son momentos propicios para la creación y la transmisión de expresiones orales; las canciones, sin embargo, perviven en la cotidianidad, en la repetición continua y recurrente como aquella «Rosa María», una especie de himno de la provincia:

*Rosa María huasi rupangui
mas qui rupachun nishcacha...*

*Huambracunapash,
cuitsacunapash
sirincapacmi rijurka...*

Las coplas son propias de la época de San Juan en la zona de Zuleta (de La Esperanza a San Pablo), donde hombres y mujeres forman rondas y se entabla un diálogo (1):

Mujeres:

*Los solteros de este tiempo
son como el ají molido
pica la una, pica la otra
qué cara tan sinvergüenza*

Hombres:

*Ay amorcito flor de guanto
porque te quiero te aguanto*

Mujeres:

*Los casados de este tiempo
son como piña madura
cuando piden la semana
les da fiebre y calentura*

Hombres:

*De la leche sale un queso
del queso un requesón
de la Rosita María
sale un guambra cabezón*

Mujeres:

*Atrasito de mi casa
ya te dije que no quiero
primerito el matrimonio
que si no me has de botar (1)*

A medida que avanza la fiesta y que se ha ingerido más licor, las coplas van adquiriendo una connotación más sexual:

a) *La provincia de Imbabura
yo ya vengo de Angochagua
hay una Virgen milagrera
de sus senos he bebido*

b) *Machashca, machashcami
ñuca guambra de mi vida
ricuchinga, siririshpa
canchis-canchis rurangapac
si tú fueras heladito
mishqui-mishqui te chupara
si no fuera peladito
le chupara, le chupara
si no fuera peladito
le chupara, le chupara
si yo fuera tu berraco
cuatro o cinco te pusiera
si yo fuera tu gallito
sinchi-sinchi te cogiera*

c) *Chiqui- chiqui me decías
cuando yo era chiquitito
ahora que estoy grandecito
chiqui-chiqui te he de hacer*

Muchas coplas se improvisan al momento de la fiesta y combinan el quichua y el castellano. Otro elemento de la fiesta de San Juan son las loas, largos versos recitados de memoria por un niño, en homenaje a San Juan Bautista.

(1) Las coplas presentadas en este punto fueron recopiladas en junio de 1985 en las comunidades de El Topo y la Asociación Cochaloma en San Pablo del Lago, por el equipo de investigación del Área Agrícola del Instituto de Investigaciones Económicas de la PUCE.

Como ya mencionábamos, la tradición oral indígena expresa una profunda sabiduría ancestral, por ello pervivirá mientras existan los elementos culturales que le dan sustento. Al contrario, gran parte de la tradición oral mestiza era funcional en un tiempo y

un contexto dados y deviene intrascendente cuando los adelantos de la modernización se difunden; el recurso a los fantasmas, las brujas, las leyendas ocurridas entre las sombras y la medianoche, es cada vez menos necesario en una sociedad en permanente cambio.

■

12. El Vestido

12.1. Aspectos Generales

Es evidente que la cultura occidental ha ido imponiendo progresivamente sus criterios estéticos -es decir los de los grupos dominantes- logrando una relativa homogenización respecto a los patrones que se estiman aceptables. También resulta claro que la dinámica del capital ha estimulado la permeabilidad de dichos criterios tal que las concepciones estéticas se encuentran sometidas a permanentes cambios. Lo que hoy corresponde a la noción de "buen gusto" muy pronto es objeto de revisión abriéndose campo nuevas formas y nuevos estilos que rápidamente tienden a imponerse y a desplazar, cuando no a rechazar, a los anteriores. El notable dinamismo de las concepciones estéticas occidentales responde a que ellas deben satisfacer las necesidades de un sistema en crisis que, cada vez más, depende de su capacidad para ampliar los mercados y para transformar al individuo en un

sujeto esencialmente consumidor. De esta manera, lo que la cultura dominante intenta imponer en el campo de la estética, no es un cuerpo rígido de valores sino, fundamentalmente, un patrón de cambios acelerados, independientemente de las formas y estilos en que éstos se materialicen.

No hay expresión estética en la que no se manifieste la dinámica anterior. Pero ésta es especialmente visible y particularmente activa en el caso del vestuario, en cuanto la vestimenta constituye una práctica estética de carácter masivo y más cotidiana que, por ejemplo, las artes plásticas, más elitistas y en mayor medida prescindibles. Tal es así que la palabra "moda" aplicable en principio a cualquier manifestación estética, ha llegado a identificarse masivamente con la cuestión del vestido.

La "moda oficial" en lo que se refiere al vestuario es, en efecto, objeto de frecuentes y a veces drásticas innovaciones referidas tanto al uso de determinados materiales (telas, cueros, materiales sintéticos, metales, etc.) como a la preferencia momentánea por determinados colores y combinaciones de los mismos y por ciertos tipos de diseño (corte y confección). Los cambios suelen extenderse a una serie de aspectos adicionales tales como la forma de llevar el cabello, el uso de adornos o accesorios, la cosmética. Para todos estos aspectos hay, en cada momento, una propuesta "oficial" proveniente de los grandes centros, ampliamente difundida por los medios de comunicación de masas y finalmente impuesta a través de su aceptación por las clases dominantes. Sin duda, la puntual adopción de la moda es símbolo de estatus, de posición económica, de buen gusto, en fin, de "clase".

Frente al influjo de la moda, los sectores populares reaccionan de diversa manera. Básicamente se pueden distinguir aquí dos géneros de respuesta: una de carácter étnico, fundada en el simbolismo tradicional que para distintos grupos representa una determinada forma de vestirse tanto como en decisiones conscientes de resistencia cultural, y otra más claramente de clase en cuanto "las limitaciones económicas propias de las clases populares no permiten que estas modas se implementen entre estos grupos al mismo tiempo que las adoptan las clases dominantes" (Naranjo, et. al., 1986: 297).

Un tercer género de respuesta, la de ciertos movimientos contestatarios, asumiendo un carácter popular en sus inicios, suelen ser asimiladas a la larga, por la lógica del capital que las transforma en estilos oficiales.

Siendo esto lo más general, las situaciones particulares mostrarán diversos matices. Bajo ciertas condiciones las categorías de etnia y clase aparecerán, en esta perspectiva, relativamente mezcladas, tal que puede ser posible que sectores populares que han mantenido vinculaciones históricas con los grupos étnicos arrastren parte del simbolismo propio de estos últimos, e igualmente, que los estratos más empobrecidos de una determinada etnia, obligados a insertarse en la dinámica del sistema mayor, se vean presionados también a adoptar el estilo característico de los sectores populares mestizos. Por otro lado, y veremos que esto tiene una expresión concreta en el caso imbabureño, etnias internamente diferenciadas presentan comportamientos específicos en relación a la indumentaria.

Otras variables que inciden en la adopción de la moda son el medio ambiente y los aspectos generacionales y de género. El éxito de una propuesta depende, en efecto, de su funcionalidad en relación a las condiciones climáticas específicas de una región, en general, los postulados de la moda tendrán siempre en consideración este factor. Por otra parte, son los jóvenes los más proclives a aceptar las innovaciones y

consecuentemente hacia ellos se dirigen en forma preferente los nuevos criterios. Finalmente, si bien en el mundo occidental tanto las mujeres como los hombres están sometidos al influjo de los nuevos estilos, es sabido que entre los grupos étnicos son las mujeres las que en una mayor medida conservan la vestimenta tradicional, lo que se explica en parte por las diferencias de género en cuanto a la inserción en el sistema dominante.

Un conjunto de antecedentes entregados en capítulos anteriores respecto a la estructura social característica de la provincia de Imbabura sugieren la conveniencia de distinguir, dentro del universo popular y en relación a la vestimenta, una matriz étnica, de la que forman parte indígenas y afroimbabureños, de un enfoque clasista, donde interesa ver las manifestaciones propias de los grupos populares mestizos, tanto pueblerinos como urbanos. Sin embargo, como hemos advertido, tendremos en cuenta que en ciertos casos ambas matrices se muestran estrechamente relacionadas, como también intentaremos evitar una excesiva generalización. Por ejemplo, en lo que se refiere al grupo indígena es necesario tener presentes una serie de variaciones locales e igualmente considerar el peso de la diferenciación social interna y de las variables generacional y de género. Así mismo, dentro del grupo mestizo tendremos en cuenta las diferencias existentes al comparar el ámbito pueblerino con las áreas urbanas, y también las especificidades que se

presentan en las zonas de colonización. Veremos también que, al menos en este aspecto, la situación del grupo negro se aproxima en mucho a la de los sectores mestizos, sin dejar de conservar ciertas particularidades en especial en el caso de las mujeres.

12.2. Vestimenta indígena tradicional y cambios recientes

A pesar de la riqueza que aún en la actualidad muestra la vestimenta indígena en la provincia de Imbabura, con expresiones locales claramente diferenciables, son relativamente escasas las investigaciones al respecto. Especialmente notoria es la ausencia de estudios históricos: se acepta que la vestimenta precolombina presentaba características bastante diferentes a la actual, pero en términos generales se desconoce la génesis y el proceso evolutivo de los diversos componentes de la indumentaria, así como tampoco se encuentran explicaciones claras relativas a las particularidades locales.

Lo que hoy aparece como tradicional no tiene, en el caso de la mayoría de usos, mayor profundidad temporal, y más bien los estilos observados parecen haber ido tomando forma a través de sucesivas adaptaciones y adopciones. Podemos afirmar, por ejemplo, que las alpargatas fueron adoptadas en épocas relativamente recientes, tanto por los hombres como por las mujeres indígenas y que los bordados y encajes del camión femenino tampoco tienen

mucha antigüedad; lo mismo se puede decir de las camisas bordadas usadas por los varones y, por supuesto, de muchos de los materiales con los que actualmente se confeccionan prendas y accesorios.

Por otra parte, ciertos componentes de la indumentaria parecen ser resultado de criterios impuestos en el marco de la estructura hacendaria en la que es posible que se funden muchas de las diferenciaciones locales que persisten; un ejemplo notable de esto se encuentra en los bordados del sector de Zuleta, a los que hace algunas décadas se incorporaron símbolos patrios; así mismo, ciertos elementos identificatorios de los indígenas del sector de Natabuela, como el uso de la milma facha por las mujeres, guardarían relación con el control ejercido por los hacendados.

De cualquier manera, debemos insistir en la riqueza y en la variedad que en este aspecto presentan los grupos indígenas de Imbabura, lo que es evidente a simple vista, a pesar de que en la actualidad se observan ciertas tendencias a alterar lo que se considera la vestimenta tradicional en especial entre los hombres jóvenes.

12.2.1. Vestimenta femenina

Dentro de la vestimenta tradicional de las mujeres indígenas de Imbabura es posible distinguir los siguientes elementos comunes y particularidades locales:

- a) El camisón: en una especie de túnica blanca, confeccionada comúnmente en lienzo que cumple al mismo tiempo dos funciones: la parte superior, escotada en el cuello, sirve de blusa, mientras que la parte inferior hace las veces de una enagua. Las mangas son, generalmente, amplias y cortas, dejando al descubierto parte del antebrazo y terminan en "vuelos" en el borde.

Siendo esta prenda de uso generalizado en las partes central y sur de la provincia (Natabuela, Atuntaqui, Cotacachi, Otavalo, Lago San Pablo), las diferencias locales se expresan en los bordados que adornan la pechera -bajo el escote del cuello-, la parte posterior de éste y la parte superior de las mangas. En Natabuela, el bordado del camisón se realiza en un solo color y predominan las tonalidades pálidas de azules, verdes y ocre; consiste en una "composición simétrica y repetida de hojas de ortiga, alternadas con pequeños capullos" (Tobar, 1985: 258). En el sector de Otavalo, el bordado consiste también en motivos vegetales, pero se elabora preferentemente en dos colores, por lo general tonos claros; además es más ancho que el de Natabuela. En las comunidades de Cotacachi y Atuntaqui se usan también dos colores por blusa pero se prefieren los colores y tonos llamativos.

El lienzo de la confección tradicional tiende, en la actualidad, a ser reemplazado por popelina, seda o materiales sintéticos. En ocasiones festi-

vas se utiliza en especial el camisón de seda al que se añaden anchos encajes en las mangas y a veces también en el pecho, y, en la parte superior del encaje, cintas de colores. En el área de Otavalo, las mujeres suelen llevar sobre el camisón un paño blanco, el ucunchu a manera de cuello. Tanto el bordado como estos agregados (encajes, cintas, ucunchu) son usos relativamente recientes. Hay cierto consenso respecto a que en la región central de la provincia los bordados de más calidad son los de Natabuela, y se presume que en este sector se conservan los bordados más antiguos.

En el área oriental de la provincia (La Esperanza, Agochagua, Mariano Acosta), aunque existen comunidades como San Clemente y La Rinconada en las que se mantiene el uso del camisón, se utiliza preferentemente, una blusa acompañada de polleras. Estas blusas llevan bordados de llamativos colores en la pechera, en la parte posterior del cuello y en las mangas. Llevan también encajes y cintas. Son de reconocida fama los bordados del área de Zuleta, los que tienen la particularidad de incluir en sus motivos, además de hojas y flores, símbolos con el tricolor nacional tales como pequeños escudos y banderas.

- b) El anaco: es una pieza cuadrangular, por lo general de bayeta, con la que las mujeres se envuelven desde la cintura hasta los tobillos; es decir actúa como una falda dispuesta sobre la parte inferior del camisón.

Los bordes están cosidos en costuras de colores. Se ajusta a la cintura con una o más fajas.

El color del anaco, la forma de envolverlo y el número de fajas que se utilizan para sujetarlo, introducen diferencias entre diversas comunidades. En Natabuela, el anaco es casi siempre negro, aunque también puede ser azul oscuro, y las mujeres tienen "la precaución de que un extremo quede siempre al frente, alternando con un pliegue" (ibid:258); se sujeta con una sola faja. En Otavalo, Cotacachi y Atuntaqui el anaco es preferentemente azul oscuro, aunque también se usa el negro y en menor medida los azules claro y el blanco; en este caso, la envoltura se realiza de tal manera que deja una abertura en un costado por la que asoma el camisón blanco; por otra parte, en estas áreas suele ir sujeto con dos fajas. Un uso similar se observa en algunas comunidades de La Esperanza (San Clemente) y Angochagua (La Rinconada).

Para ocasiones especiales la pieza común de bayeta es reemplazada por una de paño. En la actualidad, particularmente en el área de Otavalo, las telas atercio-peladas son el material preferido de las mujeres pertenecientes a los estratos indígenas más acomodados, y las costuras del borde inferior tienden a ser reemplazadas por encajes bordados con motivos de colores (flores).

Según Tobar (1985:258) en el sector de Natabuela se conserva un tipo de anaco prensado que formaba parte de la indumentaria ritual de la mujer: se trata de

una falda de lana negra, tejida con fibra de borrego, que tienen gran cantidad de pliegues en la cintura. Al borde inferior y al costado izquierdo tiene un encaje negro, elaborado con la misma fibra pero muy finamente trabajado (ibid).

Aunque el uso del anaco es generalizado entre las indígenas imbabureñas, en algunas comunidades de La Esperanza y Angochagua se observa una modalidad distinta de falda. En Chirihuasi las mujeres llevan "grandes polleras de colores claros y con encajes en los filos" (Obando, 1986:201), y en Zuleta también se utilizan centro plizados de variados colores (tomates, cardenillos, verdes claros, etc.) adornados también con encajes en el borde. En las fiestas llevan hasta tres de estas polleras, separadas a veces por enaguas; Obando estima que entonces una mujer "lleva a cuestras como seis varas de polleras" (ibid:132). En relación al anaco, las polleras plizadas son más livianas y más cortas, se usan "a media pierna".

c) Las fajas: (chumbi), es una franja de tejido grueso de hilo de algodón que tiene diversa anchura y longitud de acuerdo a los usos que se le dan. A lo largo de cada faja se representan figuras antro-pomorfas,

zoomorfas y/o geométricas; en recuadros sucesivos. Tobar (1985:249) sostiene que antiguamente las figuras incluidas en una faja eran todas diferentes y se diseñaban de acuerdo a la persona que las iba a llevar, de manera que la faja constituía una prenda cargada de elementos simbólicos. En la actualidad las figuras tienden a repetirse: en una faja se encuentran dos o tres motivos que se van alternando.

La faja más común, que se usa frecuentemente sola, tiene aproximadamente de 5 a 7 cm de ancho y "es tan larga como para dar siete vueltas a la cintura" (ibid:249); se usa de preferencia en Natabuela, y en este caso no es una prenda exclusiva de la vestimenta femenina sino que también integra la indumentaria del hombre. En las comunidades de Otavalo y en algunos sectores de Cotacachi y Atuntaqui las mujeres usan dos fajas para sujetar el anaco: la "mama chumbi", de 12 ó 20 cm de ancho, y más larga que la anterior. En La Rinconada (La Esperanza) el anaco se sujeta con una o dos fajas anchas, de dimensiones similares a la mama chumbi.

Tobar distingue tres tipos de fajas para el caso de Natabuela: la faja de labor de uso cotidiano y trabajada en un solo color (fucsia o cardenillo); la faja de cintillos, de uso también cotidiano pero tejida en varios colores y con cintas en los extremos; y la faja de

banderillas, "trabajada en un tejido que presenta dos caras: en el anverso conserva la apariencia de la faja de cintillos y en el reverso muestra un conjunto de banderas de diferentes colores, entre los que se identifican los colores patrios" (Tobar, 1985:249). Esta última faja se utiliza con la vestimenta festiva, y los tres tipos son usados tanto por las mujeres como por los hombres.

- d) La **fachalina**: es una pieza rectangular de algodón que utilizan las mujeres para cubrir la espalda o la cabeza. Su color es preferentemente el azul oscuro, pero también se usa el negro; en ambos casos la pieza va ribeteada con blanco. En algunos sitios se utilizan fachalinas blancas o de tonos azules claros (celestes, turquesa, cardenillo); en Imantag son más bien blancas combinadas con azul oscuro.

En cuanto a la fachalina de cabeza existe un estilo más o menos generalizado de envolver y de sujetar esta prenda: se envuelve de adelante hacia atrás, dejando una ligera "visera" sobre la frente, y se ata en un nudo sobre la parte posterior de la cabeza. La fachalina es de uso común y general en toda el área central de la provincia: Otavalo, Cotacachi, Atuntaqui, Natabuela. Sin embargo entre las mujeres jóvenes se prefiere cada vez más llevar el pelo descubierto. En las comunidades de La Esperanza y Angochagua en las que se utiliza el anaco al estilo otavaleño, la indu-

mentaria femenina incluye también una fachalina de color oscuro. En cambio, en los sitios de dicho sector en que las mujeres utilizan centros en lugar de anacos, la fachalina no forma parte de la indumentaria; en su lugar se utiliza un sombrero de paño de ala corta, adornado en ocasiones con plumas, o bien se lleva la cabeza descubierta y el pelo sujeto con vinchas y cintas.

Las mujeres indígenas de Natabuela presentan algunas particularidades sobre este aspecto; si bien con frecuencia utilizan una fachalina blanca, no es extraño que en lugar de ésta lleven un sombrero del mismo color. Por otra parte, en ciertas ocasiones especiales y en particular para asistir a ceremonias religiosas, la fachalina es reemplazada con la milma facha "una manta alargada, tejida con fibra delgada de lana blanca que tiene en los extremos anchos encajes de hilos de seda" (ibid:262); la milma facha se lleva suelta sobre la cabeza y sus extremos caen a ambos lados del cuerpo; frecuentemente se usa bajo el sombrero tradicional. También entre las mujeres de Imantag se observa una combinación de sombrero con fachalina.

Tobar (ibid) sugiere cierto simbolismo propio del uso de la fachalina; plantea que la costumbre de cubrirse la cabeza podría significar exclusividad de la mujer frente al marido o al padre, pero que también se explica por la creencia de que la mujer, si se deja

ver la cabeza por extraños, corre el riesgo de perder el cabello.

e) El rebozo: es una pieza de paño, rectangular, que se utiliza para cubrir la espalda y los hombros. Su color varía de un sector a otro: azul, negro o turquesa en las comunidades de Otavalo y Cotacachi; fucsia o cardenillo en Natabuela; y actualmente, en especial en la ciudad de Otavalo, se encuentran también rebozos blancos o celestes. Otra variación se presenta respecto a la forma de sujetar esta prenda: en Otavalo los extremos se anudan sobre el pecho; en Natabuela se cruzan los extremos sobre el pecho y se sostienen sobre el brazo; en algunas comunidades del sector de Cotacachi se utiliza el "tupu" en la parte delantera.

En el sector de Angochagua y en algunas comunidades de La Esperanza, el rebozo de paño es reemplazado por pañolones de seda y chalinas de lana de variados colores. En este caso tales prendas forman parte también de la indumentaria de las mujeres mestizas.

f) Huallicas, manillas, zarcillos: una serie de accesorios complementan la indumentaria femenina de los indígenas de Imbabura. Las huallicas son ensartes de cuentas, de preferencia doradas o de color rojo, que las mujeres llevan en el cuello y sobre el escote de la blusa. En la actualidad se utilizan cuentas de vi-

drio y de plástico, pero antiguamente era más o menos frecuente el uso de cuentas de coral; quienes conservan huallicas de este material, las llevan como muestra de riqueza y de estatus y para ceremonias especiales. Las cuentas de fantasía son importadas desde Europa y China.

En las muñecas las mujeres lucen ensartes de cuentas de color rojo, denominadas manillas, con los que envuelven una extensión considerable del antebrazo (hasta 15 cm). Como en el caso de las huallicas, se conservan manillas de coral, pero lo más común son las cuentas de fantasía. En las orejas llevan zarcillos consistentes en hileras de cuentas de fantasía y/o de coral. Antiguamente su usaban también zarcillos de oro y plata que en la actualidad han sido reemplazados por aretes de materiales de fantasía.

Además de huallicas, manillas y zarcillos, hay accesorios que se utilizan en el peinado del cabello. En la zona de Otavalo, en Cotacachi, en Atuntaqui y en Natabuela las mujeres se envuelven el huango con una faja delgada conocida como huatarina. En el área de Angochagua el cabello, frecuentemente suelto, se arregla con vinchas y cintas de colores.

g) Las alpargatas: hasta épocas recientes andar descalzas era lo común entre las mujeres indígenas de Imbabura. Las alpargatas, parte importante de la indumentaria que se observa en la actualidad, son una

adquisición reciente que derivaría del uso de las mismas por parte de los varones. Inicialmente las alpargatas femeninas fueron elaboradas, como las de los hombres, con capelladas de hilo de color blanco, pero en la actualidad es más común el uso de alpargatas de color azul o negro, en especial en el área de Otavalo. En Natabuela se sigue utilizando de preferencia la capellada blanca. Como ocurre con otras prendas, la calidad de la tela con la que se confeccionan es un signo de diferenciación social.

12.2.2. Vestimenta masculina

La vestimenta tradicional de los hombres ha sufrido mayores modificaciones que las de la mujer. En general, los varones, y en especial los jóvenes, han experimentado más directamente el influjo de la "moda" occidental, como producto de su mayor vinculación con el sistema dominante. En algunos sectores como Natabuela, Angochagua, La Esperanza y en las comunidades de "mochos" del lago San Pablo, la indumentaria de los indígenas es cada vez más similar a la de los mestizos pueblerinos. En la zona de Otavalo, a pesar de que subsiste un estilo étnico propio, se aprecia una creciente incorporación de elementos occidentales; por ahora, es evidente que los jóvenes otavaleños combinan prendas tradicionales con usos occidentales, y además, en mayor medida que las mujeres, generan nuevas formas de

vestimenta que prefiguraron el surgimiento de "modas" indígenas, más o menos influenciadas por la moda oficial. Para poder observar estos cambios describiremos brevemente las principales prendas que conformaban la vestimenta tradicional.

- a) La cushma: esta prenda, cuyo uso parece haber sido generalizado en todos los sectores indígenas de la provincia, es

una pieza rectangular de tela de lienzo blanco, doblada por la mitad; un corte en V en el centro deja una abertura que hace de cuello. Es unida en los costados con una costura simple dejando una abertura para introducir los brazos, a manera de mangas (Tobar, 1985: 270).

En Natabuela, el único sector donde se mantiene todavía el uso de la cushma tradicional - al menos entre los mayores y con ocasión de ciertas festividades-, ésta se sujeta a la cintura con una faja de hilo de varios colores; es también posible que esta forma de llevar la cushma haya sido generalizada.

La cushma ha sido reemplazada en todos los sitios por camisas al estilo occidental, generalmente sobrias y de colores claros, aunque hay también algunos sectores (La Esperanza, Angochagua, "mochos" en general) donde se prefieren camisas de colores vivos y muchas veces con motivos. En algunas comunidades de Otavalo, como también en Natabuela, Atuntaqui y

Cotacachi, la cushma fue reemplazada por algún tiempo por camisas de lienzo blanco con bordados en la pechera y en las mangas; aunque aún se encuentra este tipo de camisa, su uso es cada vez más restringido.

Aparte de la camisa de tipo occidental que usan mayores y jóvenes, entre estos últimos tiende a imponerse el uso de camisetas, estampadas en la mayoría de los casos y frecuentemente con motivos extraídos de la moda oficial.

b) El calzón: a modo de pantalón, los indígenas de Imbabura utilizaron tradicionalmente un calzón blanco, confeccionado en algodón, amplio y ancho en las piernas ("a media canilla"); también en ciertas ocasiones se confeccionaban de lana blanca.

El modo de llevar esta prenda expresaba variaciones locales; así, en Natabuela, por ejemplo, "tiene una abertura al costado con dos ojales que se unen con un cordón con borlas de color rosas" (ibid:277), en cambio en Cotacachi y Otavalo se sujetaba con una soguilla doble delgada.

En la actualidad este tipo de pantalón, de confección industrial, se utiliza en las comunidades de Otavalo, Cotacachi, Atuntaqui y, menos frecuentemente, en Natabuela, pero tiende a ser reemplazado, especialmente entre los jóvenes, por blue-jeans o pantalones

"a la moda". Sin embargo, continúa siendo uno de los elementos característicos de la vestimenta indígena en todos estos sectores. Entre los mochos el uso del calzón tradicional desapareció casi por completo; en general, en estas comunidades se usa el pantalón de paño y, entre los jóvenes, también el blue-jean u otras modas juveniles.

c) El poncho: componente fundamental de la vestimenta masculina tradicional, el poncho es otra prenda cuyo uso, siendo aún bastante general, tiende a disminuir entre los jóvenes. En este caso, además de las influencias externas, contribuye a ello el alto precio que dicha prenda ha alcanzado en el mercado.

En Imbabura, como en otras áreas del país, la forma, colorido y diseño del poncho son factores que expresan claramente la adscripción a un determinado grupo étnico o a una determinada comunidad. Así, el poncho "otavaleño" utilizado por las comunidades de huangudos de Otavalo, Cotacachi y Atuntaqui, es un poncho de lana de borrego, grueso, amplio y largo, que tiene dos caras: el anverso es azul y el reverso es gris o cáscara, muchas veces "a cuadros", posee además un cuello vuelto. Muy diferentes son los ponchos que se utilizan en Natabuela: aquí el más común es amplio y más corto que el otavaleño, de color rojo o fucsia y con cuatro franjas verticales de diversos colores sobre los hombros; a veces posee un reverso de otro color,

preferentemente cardenillo, que conserva las franjas verticales; este tipo de poncho se conoce como "poncho de chilcatana". Algunas personas conservan el llamado "poncho de llamas", similar en su forma al anterior, pero confeccionado en lana de llamingos y con las correspondientes franjas de colores sobre los hombros; finalmente, en Natabuela también utilizan un poncho de tela de color negro que a diferencia de los otros es delgado, corto y angosto; su confección es similar a la de la cushma pero sin costuras laterales (ibid:270).

En algunas comunidades de las parroquias de La Esperanza y Angochagua, los hombres acostumbran llevar dos ponchos: uno plomo y uno azul en Chirihuasi, ambos azul marino en San Clemente, uno azul marino y otro rojo en la Magdalena (Obando, 1986:201-204). En otras comunidades de este sector se utilizan sólo ponchos de color rojo que en general son más cortos y más delgados que el otavaleño. En Zuleta y en las comunidades del sector suro-oriental del lago San Pablo (Topo, Angla, Casco, etc.) el uso de ponchos es más bien excepcional, utilizándose de preferencia chompas y sacos; en las partes altas y frías se usan ponchos gruesos de color azul.

Prácticamente en toda la provincia los jóvenes indígenas comienzan a abandonar el uso de esta prenda tradicional, a la vez que se extiende la utilización de sacos de lana y orlón, tanto con motivos "folclóricos" como con

diseños modernos; las chom-pas de materiales sintéticos son también frecuentes, al igual que las chaquetas de blue-jean. Sin embargo, tanto en este aspecto como en lo relativo a otros elementos de la indumentaria tradicional se asiste, particularmente en el área de Otavalo, a una revalorización cultural que pone en cuestión la incorporación de prendas ajenas. El momento transicional por el que, a nuestro juicio, atraviesan los indígenas de Imbabura, se expresa notoriamente en la indumentaria masculina y el poncho representa un elemento diagnóstico en este sentido.

d) El sombrero: entre la población indígena de Imbabura, el sombrero expresa también diferenciaciones locales. Por otro lado, en algunos sectores no es de uso exclusivo de los varones.

En Natabuela el sombrero tradicional presenta características muy particulares, tanto los hombres como las mujeres utilizaban un sombrero blanco "de copa alta y de alas anchas, alzadas adelante y caídas hacia atrás, con un cordón de lana alrededor de la copa de cuyos extremos cuelgan grandes borlas color rosas" (Tobar, 1985:268). Este sombrero, confeccionado con lana de borrego, grueso y duro, tenía una versión en color ladrillo, aún más duro y consistente, que se usaba a manera de casco durante los enfrentamientos de la fiesta de San Juan (Obando, 1986:96). En la

actualidad sólo algunas personas mayores conservan el uso de esta prenda; en el caso de los hombres, se trata en general de los pocos que mantienen el estilo tradicional de peinar el cabello. Los jóvenes, varones y mujeres, llevan la cabeza descubierta o bien utilizan el sombrero de paño característico de los mestizos.

El sombrero que se utiliza en el área de Otavalo es, en cambio, de copa y ala mediana y recta; de preferencia se usan colores claros: grises, cafés, habanos, pero también se utiliza el negro y el azul marino. En este caso el sombrero es un atuendo exclusivamente masculino, puesto que las mujeres usan sólo la fachalina. Aunque muchos jóvenes llevan el sombrero tradicional, se observa una tendencia creciente a variar el modelo clásico como también a llevar la cabeza descubierta.

En las parroquias de La Esperanza y Angochagua las diversas comunidades presentan variaciones a este respecto. En Chirihuasi los hombres usan un sombrero de color oscuro con la falda ancha e inclinada hacia arriba en la parte trasera. En San Clemente, llevan uno similar, pero además del negro y el café, se utiliza el color blanco; este último es usado también por las mujeres (Obando, 1986: 204). En La Rinconada los varones lucen grandes sombreros de color negro u oscuro, las mujeres utilizan sombreros de paño blanco que en ocasiones son usados

también por los hombres (ibid: 16). En Rumi-pamba, la Magdalena y Zuleta, el sombrero de los varones es más bien pequeño, similar al utilizado por los mestizos pueblerinos; en estas comunidades las mujeres suelen llevar el mismo tipo de sombrero pero adornado con pequeñas plumas y, a veces, una cinta de color rodeando la copa.

e) El cabello: un rasgo distintivo en las comunidades indígenas imbabureñas es el largo y la forma de peinar el cabello de los varones. Esto ha dado lugar a que en términos generales, se distinguen dos grandes grupos: los "huangudos", de pelo largo, que corresponden a la zonas de Otavalo, Cotacachi, Atuntaqui, Natabuela y las riberas occidental, norte y nororiental del lago San Pablo (San Rafael, Huaycopungo, La Compañía, Camuendo, etc.) y los "mochos", de pelo corto, correspondientes a toda la zona de la Esperanza y Zuleta, tal como las definimos al principio del trabajo.

Los huangudos, además de llevar el pelo largo, se caracterizan por la trenza en que lo recogen sobre la espalda ("huango"); esto es lo común en Otavalo, Eugenio Espejo, San Rafael, Cotacachi, Atuntaqui, etc. En cambio en Natabuela el cabello se recoge en un "moño" amarrado en su parte inferior. Por otro lado, mientras el pelo largo y la trenza constituyen los rasgos distintivos más persistentes entre los "otavaleños", en Natabuela actualmen-

te muchos jóvenes han optado por cortarse el cabello dejando un cerquillo sobre la frente y sobre las orejas; en esta área existe, a su vez, una distinción interna entre huangudos, quienes en general tienden a conservar muchos de los elementos de la vestimenta tradicional y mochos, quienes además de incorporar un nuevo estilo en relación al cabello se asemejan crecientemente a los mestizos en su aspecto externo.

En algunas comunidades de Otavalo la trenza es reemplazada, en el caso de los niños, por una serie de trenzas pequeñas dispuestas sobre el casco de la cabeza, las que van a confluir en una trenza que cae sobre las espaldas; esto parece ser un estilo reciente. De igual modo, se observa jóvenes que se arreglan el pelo al estilo tradicional de Natabuela, es decir, reemplazan la trenza por un moño amarrado en la parte inferior.

Los mochos no poseen características especiales en relación al tipo de corte propio de la población mestiza, excepto el cerquillo sobre la frente que llevan algunos jóvenes.

- f) **El calzado:** al parecer el calzado tradicional de los indígenas imbabureños fue la oshota, consistente en una plantilla de suela gruesa sujeta al pie mediante cabestros de cuero. En algunos sectores de La Esperanza y Angochagua, y también en Natabuela, los mayores conservan este uso. Pero en la mayor

parte de la provincia la oshota fue reemplazada por la alpargata, casi siempre de capellada blanca o por el calzado de tipo occidental. Los indígenas de las zonas de Otavalo, Cotacachi, etc., utilizan en una alta proporción, alpargatas blancas, sin embargo entre los jóvenes es cada vez más común el uso de zapatos de caucho.

12.3. Vestimenta mestiza y vestido popular en el valle del Chota

En los asentamientos mestizos de la provincia, la indumentaria se rige por las pautas occidentales. Sin embargo, no se puede sostener que allí se expresen las modas de turno y, por otro lado, hay ciertos elementos que permiten hablar de un estilo característico. Así, entre los hombres es propio el uso del sombrero, generalmente de ala corta y de colores oscuros (negro, café) y, en ocasiones, del poncho. Muchas mujeres también llevan sombreros y utilizan pañolones de seda, chalinas de lana, a veces alpargatas; las mujeres mayores suelen llevar el cabello amarrado en una o dos trenzas. Aunque estas características se observan en todos los pueblos de la provincia, es el área de Urququí (Urququí, San Blas, Iruguincho, Pablo Arenas, Cahuasquí) donde el estilo mestizo es claramente predominante, aquí incluso la población indígena muestra un total mestizaje en su indumentaria.

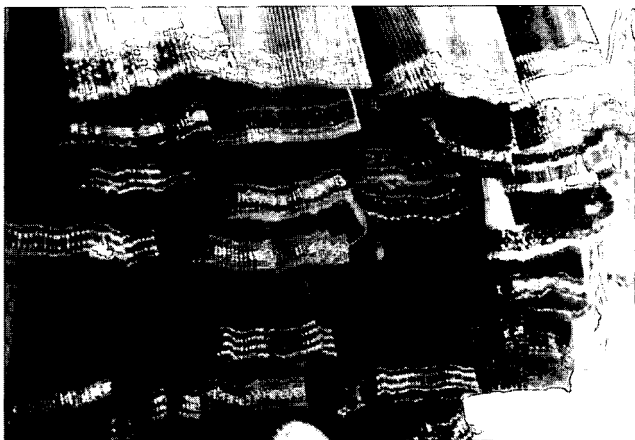
En las áreas urbanas, la población mestiza denota una mayor preocupación por seguir los dictados de la moda. Sin embargo, es frecuente que las restricciones económicas impidan la adopción puntual de los estilos oficiales, particularmente los jóvenes combinan elementos de la moda oficial con otros de modas pasadas, adquiriendo un aspecto característico sujeto a continuos cambios (Naranjo, et. al., 1986:280). En cierto sentido esta mecánica implica que en los pueblos y ciudades tiendan a generalizarse "modas populares" encarnadas fundamentalmente en los jóvenes.

En las áreas de colonización el vestido popular se adapta a las condiciones climáticas, y en general las modas locales responden, siguiendo la misma mecánica anterior, a los estilos predominantes en la costa. Las mujeres llevan vestidos livianos, de colores llamativos y con escotes pronunciados, calzado ligero. Los hombres

visten muchas veces pantalo-netas, camisetas y sandalias.

Entre la población negra del valle del Chota sólo las mujeres muestran ciertos detalles tradicionales; lo más distintivo es la falda plizada y amplia, confeccionada por lo general en telas brillantes y de colores vivos, el uso de pañolones para envolverse la cabeza, y los adornos que suelen llevar en el pelo (pequeñas trenzas entrelazadas, vinchas, peinetas, cintas de colores); las blusas son también de colores llamativos y hechas en telas ligeras. Los varones se asemejan en su vestimenta a los sectores populares urbanos; los mayores suelen usar camisas blancas o de colores claros, pantalones de paño, sombrero de ala corta; los jóvenes visten con frecuencia pantalo-netas, camisetas y zapatos de caucho. Una particularidad de la vestimenta masculina es el uso de pantalones de colores vivos con anchas bastas. ■

*Zuleta, La Esperanza.
Centros bordados*



13. Cocina Popular

En una ecología tan variada, donde se encuentran productos tropicales, subtropicales, templados y de altura, y donde, como hemos visto, históricamente se ha desarrollado un nutrido intercambio entre los asentamientos de los distintos pisos ecológicos, la alimentación y la forma de preparar los alimentos deben constituir un capítulo aparte en lo que se refiere a la Cultura Popular.

Como en los demás aspectos que hemos venido revisando, también en éste es posible marcar diferencias entre blanco-mestizos, negros e indígenas; si bien se han producido importantes intercambios entre ellos, podríamos afirmar que, en general, los primeros muestran una cocina popular con influencia de lo español combinada con elementos autóctonos; la cocina popular de los negros está, básicamente, dispuesta sobre los productos que se producen en el valle del Chota y, entre los grupos indígenas se sigue manteniendo, en buena medida, una tradición

milenaria referida a la concepción misma sobre los productos, a la forma de combinarlos y servirlos. Obviamente que en la actualidad ya no es posible hablar de éstos como hechos absolutos pues la difusión del mercado ha determinado unas pautas generales de consumo que tienden a homogenizarse.

De cualquier modo, revisaremos, a grandes rasgos, el punto de partida de la cocina popular tal como hoy se presenta -la alimentación prehispanica-, los elementos introducidos desde la conquista española y los hechos fundamentales de la actualidad.

13.1 La alimentación prehispanica

Como se mencionaba en el capítulo referente a la Historia de la provincia (véase cap. 4), la producción fundamental era la de maíz y la de tubérculos, no solamente la papa sino también la mashua, los mellocos, las

ocas y otras variedades; a más de ello varios vegetales y legumbres como el berro, el bledo, chochos, quinua, "yuyos", y frutas como la mora y el chímbalo, las uvillas y demás, formaban una dieta básica que era complementada con insectos (cusos, catsos), artrópodos y caracoles de tierra y, con los productos obtenidos mediante el intercambio: el ají, la coca, la sal y otras frutas de las tierras bajas. En los lagos abundaban los peces (chichi) y las peñadillas, y los páramos ofrecían muchas piezas de caza (conejos, venados, perdices, tórtolas, pavas, etc.) que proporcionaban las proteínas necesarias.

Los incas introdujeron la producción y el consumo extensivos de maíz y aportaron rebaños de llamas que suplieron leche y carne, ésta en la modalidad del "charki", carne desecada que podía guardarse por largos períodos.

Dada la riqueza de las tierras de la provincia, la producción para la alimentación no sólo era diversificada sino también abundante, abastecía -plenamente según parece- una gran población asentada, fundamentalmente, en las tierras templadas pero también en los valles cálidos y la montaña.

La cocina ocupaba el lugar principal de la casa, donde a más de la preparación de los alimentos se guardaban los productos de la cosecha y los animales domésticos. No es difícil entender ello si consideramos que se tra-

taba de una cultura agraria fuertemente dependiente de los ciclos naturales y de la tierra misma.

El fogón compuesto por tres piedras grandes -tullpa- es una constante hasta el día de hoy; la cocción de los alimentos se realizaba frecuentemente y también se asaba la carne. Esta tullpa, de acuerdo con la característica "integral" de la cultura indígena, no solo era una disposición utilitaria sino que encerraba una idea de fecundidad asociada seguramente a la alimentación, tanto es así que aún subsisten leyendas relativas a la posibilidad de un embarazo si se está muy cerca de ella y por demasiado tiempo y, por otra parte, las



Dulces, nogadas y arrope de mora

mujeres entierran bajo el fogón la placenta tras el parto con la convicción de que así seguirán pudiendo quedar grávidas y llevarán felizmente los sucesivos embarazos.

En el contexto de la alimentación prehispánica hay que destacar el papel del maíz como un producto no sólo de consumo sino también ritual, Salomon sostiene que "en verdad, la abundancia del maíz y su importancia como el cultivo principal, era virtualmente el rasgo característico de la economía de los Andes del norte..." (Salomon, 1980: 123); y muestra a través de las crónicas:



Empacando nogadas

Los indios... sustentanse con maíz tostado, hecho bolas y mazamorra; comen papas y unos gusanos que crían en la tierra, gruesos, que llaman cusos y otro género de pescadito que se cría en los ríos, que llaman choncho, y ocas, ollocos, maxuas, arracachas, zapallos, jíquimas y avincas, raíces que se dan debajo de la tierra, como las papas, que se llaman turmas; y asimismo ají, que con otro que llaman chiche sabe y huele a camaroncillos; asimismo con yerbas... unas se nombran paico, que ésta es buena para los dolores del estómago, vientre y muelas; y otras yuyoslluto, guacamullos, chimboraço, chulco, la hoja de nabo, altra-muces, fríjoles, habas, albejas y quinua, esta es buena como arroz (Rodríguez Docampo [1650]; citado en Salomon, 1980, 123).

Las guayungas (dos mazorcas) de maíz se colgaban en las vigas de las casas para que se conserven más tiempo. El maíz se consumía desde estas épocas, como mote, chuchuca, choclos, tostado, etc. Además era por demás importante la preparación y el consumo de la aswa (chicha), "acompañada siempre por expresiones de afecto y de alegría" (Salomon, 1980: 134). La entrega de maíz cocido ratificaba, en la comunidad, la existencia de un lazo social:

El manejo ceremonial de la economía maicera puso énfasis en la solidaridad, en la identidad compartida y en una camaradería, casi familiar. El poder sobre el maíz, se podría decir, fue a la vez poder sobre la seguridad

material, y poder sobre el sentimiento compartido (ibid).

Y si los usos cotidianos del maíz para el sustento son importantes, no son menos los usos rituales, que ocurrían con ocasión de las grandes fiestas, en ritos de pasaje, en "el sentimiento de que el maíz es necesario para sustentar las almas de ultratumba" (ibid:131).

13.2 La alimentación española. Nuevos elementos

Con la conquista española cambiaron profundamente muchos patrones de producción y consumo; si bien muchos productos fueron introducidos y difundidos, otros tantos se perdieron para siempre (bledos, yuyos, etc.).

Con los españoles llegaron nuevos cereales: trigo, cebada, centeno, hortalizas y frutas de lo más variados; se trajeron animales domésticos como las ovejas y las vacas que se aprovecharon para la lana, la carne, la leche.

Las tierras de cultivo cambiaron su finalidad en muchas zonas; se eliminaron los sembríos de coca y se optó por la caña de azúcar, con ello comenzó una cierta "cultura del ingenio" que supervivió en el valle del Chota y luego se extendió a otras zonas como Intag. La caña y sus derivados son actualmente elementos fundamentales en la alimentación popular: el jugo de caña, el aguardiente, la panela o raspadura, los gajos de caña.

Las hortalizas tuvieron amplia difusión: coles, zanahorias, lechugas, etc., pronto se incorporaron en todas mesas populares. Así también las frutas: claudias, duraznos, manzanas, uvas, naranjas, etc. Pero los granos siguieron siendo la fuente básica de alimentación:

Se alimentaban con maíz, papas, ocas, machua, zapallo, zambo, quinua. El ají entraba en condición de la mostaza europea. El maíz les servía de sustento, desgranado y cocido (mote), tostado al fuego, en tiestos, y molido (Herrera, 1909:15).

El choclomote (choclomote) de choclo tierno y porotos, las habas con mellocos, el tostado con chochos, las "cosas finas" -mote, arveja, poroto, chocho, tostado, hierbas, sal y carne finamente picada- son muestras de esta preferencia por los granos que se hizo común en todos los estratos de la sociedad provincial. Difícilmente se puede entender la alimentación popular sin estos recursos.

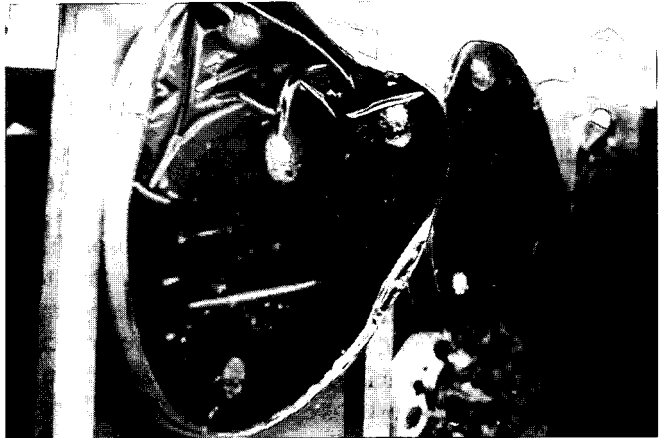
13.3 La cocina popular de hoy

El maíz sigue siendo la base de la alimentación en la provincia: se consume como tostado, mote, cho-clos, etc., y para la chicha. A más de ello predominan los granos: arvejas, habas, fréjol, y también las papas, la cebada, el trigo. Las hortalizas predilectas son la col, la cebolla, el culantro, perejil, lechuga, remolacha. Ocasionalmente

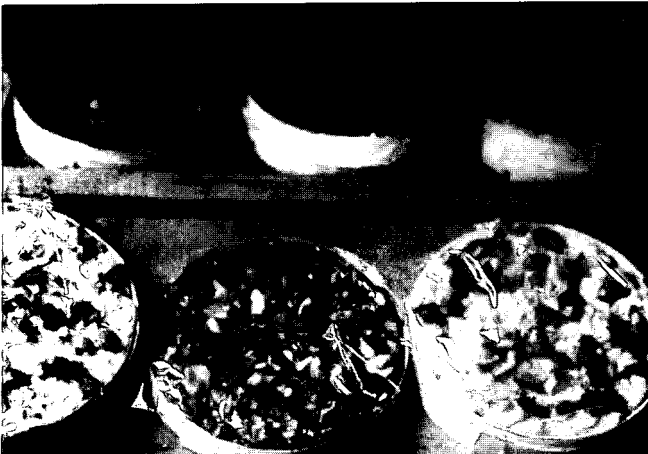
se consumen gallinas y huevos, leche, cuyes, carne de res y de cerdo (Obando, 1986:98).

La alimentación de los sectores populares mestizos e indígenas es bastante similar, estos últimos consumen también la mashca (harina de cebada) seca o como chapo (con agua y azúcar), prefieren la sal en grano, el ají rocoto (más fuerte) y las coladas o mazamorras de maíz con papas y carne, entre otras cosas.

Las condiciones ecológicas del valle del Chota permiten que allí aparezcan rasgos de la cocina costeña: arroz encocado, menestras y variada utilización del plátano (Abedrabbo, 1987:92). En general, en toda la provincia, los sectores populares han adoptado el consumo de arroz, fideos, atún, sardinas y otros productos que no son tradicionales.



Dulce de guayaba



Nogadas

13.3.1 El pan de cada día

El maíz, por una parte, y la harina de trigo por otra, constituyen los ingredientes fundamentales para la elaboración de una inmensa variedad de masas de pan. Quizás el "pan" más tradicional sean las humildes tortillas de maíz tostadas sobre el tiesto en el fogón; el pan de maíz, dulce o salado, también se hace en el horno de leña después de haber preparado la masa en grandes artesas. Las choclotandas (pan de choclo literalmente) o humitas también son muy populares, se hacen con choclo tierno y "cao", queso, mantequilla y huevos, y se envuelven en la hoja de la mazorca del maíz para cocinarse al vapor; algo semejante son los chigüiles que se preparan con harina de maíz crudo y manteca de cerdo y se adornan con chicharrones y ají, envolviéndose en la hoja larga de la planta del maíz. Las bonitísimas combinan la masa de harina de maíz con la papa aplastada con queso y con achiote y se ponen al tiesto en el fogón. El puré de papa se utiliza, junto con harina de maíz tostado, miel de panela, queso, chicharrón molido y manteca de cerdo, para hacer las arepas que se ponen en hojas de achera para asarse al horno hasta que estén secas; se sirven con ají y chocolate caliente. Con harina de maíz también se pueden preparar empanadas rellenas con carne, cebolla, arvejas y huevo; o los pasteles de choclo, tamales, tamales de mote y otras tantas variedades.

La harina de trigo se ha difundido ampliamente y es posible encontrar una variedad inmensa de pan, pastas, pasteles, elaboradas con esta base. En los mercados, algunos indígenas venden "pan de agua" en grandes canastas; Portocarrero señala estos tipos de panes encontrados para el expendio en las ferias: rusku tanta, runa tanta, pambasu, sara tanta, urpi tanta, caballu tanta, wawa tanta, chaki tanta (Portocarrero, 1976). El pan predilecto por los indígenas es grande, pesado, en forma de rosca; con ocasión del Día de Difuntos y del Jueves Santo en que van a visitar a sus difuntos, llevan pan con variadas formas: caballos, pájaros, guaguas, adornados según corresponda; antiguamente se hacían grandes hornadas en estas fechas. El pan es también un elemento indispensable en los matrimonios, donde no faltan alegorías tales como novios, palomas, etc. El pan de dulce también es muy apetecido a nivel popular, como lo son las botadas, panuchas, cañitas y quesadillas, en Ibarra.

Quizá la variedad de pan que más se asocia con la provincia sea el pan de leche, una tradición de Caranqui que ha pasado de generación en generación; hoy sólo lo hacen los domingos y días festivos porque es muy laborioso; dada su importancia, a continuación presentamos su receta:

Receta: se cuaja la leche y se la mueve para que "siente" el suero; se saca todo el suero y se deja sólo el queso o cuajada; éste se muele

para que quede bien amasado y se añaden los huevos bien batidos, entreverando. Se le pone la harina de maíz y sal, se amasa y -en hojas de achera- se va poniendo "al ojo hecho bolitas". Se pone en horno de leña a más o menos a 80°C.

Proporciones: 1 barril de leche (40 litros); 1 huevo por litro de leche; 6 ó 7 libras de harina de maíz crudo, sal a gusto.

Secreto: tiene que ser leche fresca del día, bien buena, cremosa, todavía caliente; si es del día anterior ya no vale porque el pan se asienta y sale agrio. En la preparación no debe entrar royal, levadura ni manteca (Entrevista, 1988).

13.3.2. Dulces y golosinas

La variada ecología imbabureña provee una infinidad de ingredientes adecuados para preparar los más apetitosos dulces: guayabas, guanábanas, moras, membrillos, babacos, narajillas, chirimoyas, por citar sólo unos pocos ejemplos. Estos dulces se preparan en pailas de bronce, combinando el jugo de las frutas con algo de agua y azúcar o panela y meciendo hasta que dé el punto requerido (1). El arrope de mora, tan popular en toda la provincia, también se prepara de este modo pero se deja enfriar, se embotella y se guarda.

Los dulces de leche difieren de acuerdo a la leche que se use: calostro, cuajada, o fresca; el dulce de calostro, hecho con panela, tiene una consistencia de queso, en el caso de la leche cuajada, se cuece en una paila mezclando con panela para obtener un manjar prieto; si la leche es fresca se combina con azúcar y se obtiene manjar blanco, con un punto más alto se pueden hacer bocadillos de leche en forma de cuadraditos o rombos, cosa que también se puede hacer con el dulce de guayaba y el de tomate de árbol.

Para la época de Difuntos y la Semana Santa se acostumbra hacer la colada morada con harina de maíz negro (en quichua se llama yana-api), la cocina blanco-mestiza le agrega naranjillas, piña, babacos, frutillas, canela y otros ingredientes; entre los indígenas su elaboración es más sencilla y forma parte de la comida que se lleva al cementerio para "compartir" con los muertos.

Para la fiesta de Corpus Christi, la comida más tradicional y popular es el champús con mote, preparado en base de harina de maíz, leche, mote, panela, especerías y hojas de naranjo. El sambo y el zapallo son muy utilizados en los postres propios de la provincia: el sambo dulce se hace al horno poniéndole panela; el zapallo con dulce se realiza cortando el zapallo en cuadros y luego cocinándole con panela.

(1) El punto se obtiene de acuerdo a la densidad: "gota gruesa", "oreja" (para melcochas), "caramelo", "bola", etc.

Como vemos, la panela es un ingrediente infaltable en la cocina popular y su propia elaboración puede contarse en este punto: el jugo de la caña se pone a hervir en varias pailas hasta que dé el punto, de allí se traslada al "bunque", otro recipiente en el cual se bate el líquido "hasta que blanquee" y de allí se pasa a los moldes hasta que se enfríe.

Asimismo, una golosina muy consumida es la melcocha, tradicional de Corpus en Atuntaquí aunque se puede encontrar en cualquier tienda en cualquier época del año. En toda la provincia se degustan los mojicones (bizcochos con panela), las moncaibas, los suspiros, los rosquetes, las cocadas. En Otavalo son infaltables las habillas, galletas de harina de maíz y panela. Pero dos de las muestras de la cocina imbabureña que más han trascendido los ámbitos locales son las nogadas y los helados de paila.

13.3.2.1 Las Nogadas

Se dice que las nogadas son propias de Ibarra pero también los otavaleños reclaman su origen, lo cierto es que se encuentran en ambos lugares y con la misma calidad. Para preparar la nogada de raspadura se pone a hervir una paila de agua con 30 bancos de panela y dos cucharadas de ácido cítrico, cuando da el punto ("de bola") se vuelca en otra paila donde se mece para enfriar, de ahí se pasa a una tinaja plástica. En el caso de la nogada blan-

ca, se utilizan azúcar, esencia de vainilla y claras de huevos; para la nogada amarilla se agregan además las yemas y colorante amarillo huevo; la nogada rosada se prepara con mora. En promedio se hacen dos o tres pailas diarias. La pasta obtenida se extiende sobre una mesa y se le agrega el tocte - que traen de Pimampiro y sus alrededores y se compra pelado o sin pelar - luego se corta en tiras y se llenan las cajas con pequeños pedazos; se pone más tocte encima y bajo la tapa sepele celofán (Entrevista, 1988).

Las nogadas se envasan en unas cajitas de madera que se trabajan en el barrio de Alpachaca por tres o cuatro artesanos. La madera que utilizan para ello es el sauce, muy flexible y que no se quiebra y además muy higiénica, apropiada para la conservación de las nogadas y los dulces (actualmente para las tapas se usa vil o malva). Para fabricar las cajitas, la madera debe trozarse en bloques y cantearse, obteniéndose tablillas de 1 cm. de grosor de las que se sacan la parte superior de la tapa y la parte inferior del asiento. La láminas para los aros se obtienen de la primera troza, mediante cepillo manual se sacan láminas ("güinchas") de madera, delgadas y de la altura adecuada; los aros se adhieren a los bordes de los círculos mediante pequeños clavos ("clavos chinchas"); finalmente los aros son cosidos en el extremo con hilo de cabuya. Ya armadas, las cajas se ponen a secar. En un día de trabajo pueden salir hasta 800 cajas redondas y ovaladas, todas se

venden en Ibarra a 15 sucres cada una (Entrevista, 1988).

13.3.2.2. Helados de paila

Los helados de paila son una tradición ibarreña; el procedimiento para obtenerlos es aparentemente muy simple: el jugo de la fruta con cierta cantidad de azúcar (o bien, la leche con azúcar y especias si se trata de helados de leche) es depositado en una paila de bronce. La paila va colocada sobre una estructura de madera que en su parte superior presenta una superficie cóncava (formando una media circunferencia o "batea"); ésta va recubierta de paja de monte, protegida por una tela de costal, entre la paja y la paila se coloca hielo picado y sal en grano. La paila se hace girar sobre esta mezcla de hielo y sal, a la vez que mediante una cuchara de palo el líquido depositado en su interior va siendo batido. Mediante

este simple procedimiento, en diez o quince minutos el líquido se congela y el helado está listo para servirse. Sin embargo, el procedimiento oculta una serie de "secretos" propios del oficio; por ejemplo, es necesario conocer las proporciones de hielo y sal que deben ser mezcladas para que el hielo alcance una determinada duración y para obtener un rápido congelamiento. Pero el secreto mayor está en la preparación del líquido; la mezcla entre jugo de fruta y azúcar debe ser exacta para obtener un helado de adecuada textura. Así, si el líquido está muy azucarado, se obtiene un helado vidriado, si está muy aguado el helado sale muy flojo; el jugo para la fabricación del helado debe ser algo menos espeso que el jugo que se prepara para beber, es decir menos grueso que el salpicón. De la combinación justa entre el jugo de fruta y el azúcar depende básicamente la calidad del helado.



Helados de paila

El helado de paila se mantiene refrigerado hasta por tres días sin perder su calidad. Después de este plazo todavía se puede consumir pero ya no tiene la calidad del helado de paila fresco. Los sabores preferidos y tradicionales son guanábana, mora, taxo, leche, naranjilla.

Antes el hielo era traído de las cumbres del Imbabura o el Cayambe, "ese hielo era más helado que el que se compra en la fábrica" (Entrevista, 1988).

Entre los helados también son muy populares los "de tubo" que se ponen a congelar en moldes y con un palito, los sabores predilectos son la leche y la mora, pero también el taxo y la naranjilla; los "de crema", se preparan con crema de leche, canela, vainilla y a veces pasas, son muy apetecidos los de Otavalo y los de San Pablo del Lago.

13.3.3 La chicha

La chicha de jora es la más popular de todas, se prepara con ocasión de fiestas, bautizos, matrimonios, etc. Para hacerla, se empieza por escoger maíz amarillo delgado y se pone en un lugar para su germinación cubriéndolo con hojas de achera y mojando cada día (por 6 días); después se pone el maíz a secar al sol para que se endulce y a continuación se muele y se cocina con una gran cantidad de agua. Cuando ha hervido se saca; una vez frío se coloca en los pundos o barriles y se deja ocho días para que fermente. El afrecho que ha

quedado después de moler y exprimir la jora se utiliza para hacer guarapo (Obando, 1988:98).

El yamor, sólo preparado con ocasión de las fiestas de septiembre en Otavalo (y antes para los corazas de San Rafael), es una chicha tradicional, se compone de siete variedades distintas de maíz, entre ellas amarillo, blanco, chupi, colorado, canguil, que se mezclan y se ponen a fermentar en grandes barriles con agua y panela. A más del secreto del maíz, el sabor del yamor también depende del grado de fermentación y de la forma cómo se dejó fermentar.

La chicha aloja es otra variedad de chicha de maíz; el maíz seco se tuesta y se muele y se agrega en una olla de agua con panela, se aumenta agua y cuando se enfría se vierte en una vasija de barro y se deja fermentar por cuatro días. La chicha de arroz se conoce en toda la provincia pero es más difundida en Ibarra y en sus pueblos cercanos como Pablo Arenas; el primer paso para prepararla es remojar el arroz, luego se cocina y se pone a fermentar.

13.3.4 Los platos fuertes

Generalmente, los platos fuertes en Imbabura se sirven acompañados de chicha y ají. Las sopas más populares son las coladas o mazamoras de maíz, habas y otras harinas, que algunas veces se sirven con una presa de cuy o un pedazo de carne de res, borrego o cerdo; la polla ronca es una sopa de hari-

na de cebada preparada en un refrito de carne de cerdo y con papas, achiote, col, se sirve acompañada de tostado y ají.

El locro es otro plato típico: locro de papas, locro de berros, locro de nabos, locro de cuero, yahuarlocro -variedad que incluye sangre de borrego frita-, se sirven acompañados de queso, aguacate, chicharrones. Otras sopas populares son el morocho, la quinua con papas, la chuchuca, el arroz de cebada con coles, la timbushca preparada en base de maní, leche, achiote y con papas enteras.

Durante las fiestas del Yamor, en Otavalo, a más de la chicha, se sirve un plato típico consistente en lllapingachos -tortillas de papa-, mote blanco, ensalada de tomate y lechuga, fritada de cerdo o borrego- y empanaditas de masa de harina de maíz y rellenas con arroz, zanahoria, arvejas, carne, que se fríen en abundante aceite.

La fritada de cerdo acompañada de papas con cáscara y maíz tostado es, en Ibarra y Otavalo, un plato común durante todo el año; la carne de cerdo se corta en pequeños pedazos -incluyendo la grasa y los huesos pequeños-, se cocina y se fríe en grandes pailas colocadas a la puerta del local donde se expenden; a veces también se sirven con choclos cocinados o asados y con cerveza. En época de cosecha de choclos, éstos se venden cocinados -de la mata a la olla- en pequeños kioscos improvisados a la vera del camino que une Ibarra y Otavalo. La carne de cerdo es muy apetecida en los alrededores de Otavalo, lo que ha llevado a que ser "matapuerco" llegue a ser un oficio muy rentable.

En Cotacachi, el plato típico de la fiesta de la Jora son las carnes coloradas (puca-aicha), si bien se pueden consumir en cualquier época del año. Consisten en pedazos de carne de borrego cocinados y fritos con mucho achiote;



Venta de churos y chochos con tostado

se sirven junto con mote, papas y salsa de queso (de queso, leche y cebolla), y tostado. En tiempo de sanjuanés en Cotacachi son muy populares las papas con sangre de borrego.

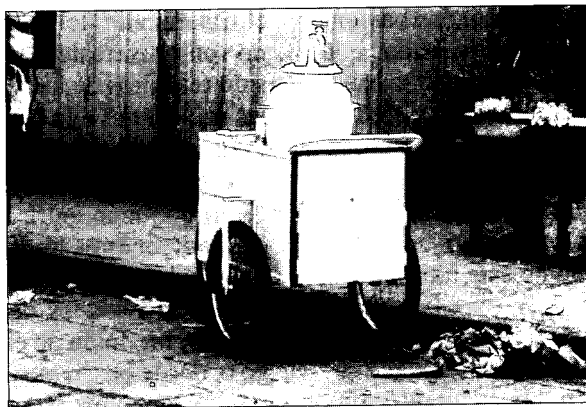
El cuy se prepara de varias formas, entero o en presas, asado o cocinado; son muy conocidos los cuyes al palo de Quichinche. También se consume el librillo, la caucara, el treinta y uno - preparación de vísceras-, la tripa mishqui. Antiguamente se consumía mayor cantidad de "carnes de caza": conejo, venado, soche, gallinas de monte, tórtolas, etc., hoy son muy escasas pero todavía se conoce la forma de prepararlas; por ejemplo el pernil de venado requiere un adobo y un reposo especial antes de meterse al horno.

En el lago San Pablo se recogen preñadillas, especie de insectos acuáticos que se consumen fritos; de los lagos de Imbabura se consiguen pequeños pescados que, igualmente, se fríen

para comer. Los churos o caracolitos de tierra son un manjar predilecto de los grupos populares, expertos en el arte de "chuparlos".

Quien va a Ibarra no puede dejar de probar las empanadas de morochu, rellenas de carne, arvejas, zanahoria y fritas en abundantísimo aceite; la preparación de la masa de la empanada es un secreto que cada vez menos personas conocen, el resultado es una fina tela blanca muy crocante al comer; la cerveza es infaltable al consumir las empanadas.

Unos cuantos platos tradicionales son comunes a toda la sierra, o al menos, a las zonas norte y central, así la fanesca de Semana Santa que en Imbabura se sirve adornada de tomate, zanahoria y, muchas veces, lleva mellocos y/o papa en su preparación; los churrascos, el arroz con leche, los higos con queso, y otros. ■



Carro para venta de ponche

14. Actividades Lúdicas

En el quehacer cotidiano de las sociedades existen una serie de actividades que están llamadas a constituirse en verdaderas "válvulas de escape" de una serie de tensiones que se van generando en el desenvolvimiento de la vida y sus relaciones. Dentro de estas, los espacios dedicados al ocio juegan un papel preponderante. A diferencia de lo que tradicionalmente se ha creído, la noción de ocio no implica necesariamente, reducir las actividades a un estado de inmovilización, al tradicional "no hacer nada"; por el contrario, las diversas sociedades han encontrado una serie de actividades que están encaminadas a copar estos espacios de ocio, las que tienen la virtud de romper la monotonía del trabajo cotidiano y de posibilitar que los individuos accedan a un descanso como resultado del cambio de actividad y de la naturaleza distinta de esta última.

Dentro de las diversas modalidades a través de las cuales se puede canalizar el ocio, las actividades lúdicas, el juego, es una de las más

importantes. En el ámbito de los niños el juego representa un importantísimo agente de socialización ya que la naturaleza misma de esta actividad es social (Bonilla y Enríquez, 1987:10). Si el juego es importante, debemos tomar muy en cuenta que esta actividad en los niños está íntimamente ligada a los juguetes; "juego y juguetes son entidades indivisibles" (ibid).

No obstante lo dicho, la modalidad de utilizar el tiempo de ocio, la misma naturaleza de este concepto y el tratamiento del ámbito de lo lúdico no son universales y como tal no han sido resueltos de la misma manera por las sociedades a lo largo de la historia. Para el caso que en este estudio nos ocupa, podemos observar que el concepto de juego entre los conglomerados indígenas es muy distinto al de la población mestiza. Los niños indios, a ciertas actividades de su quehacer cotidiano, les dotan de elementos de juego o, desde otro punto de vista, los juegos de los niños indígenas son imitaciones de labores que sus padres



*Juego de ecuavolley
en García Moreno*



*Niños jugando en el río
Chota*

GALLERA MUNICIPAL



*Gallera Municipal,
Otavalo*

realizan (ibid). En un estudio más específico sobre el tema al que nos estamos refiriendo se acota que «para los niños del campo, el pastar borregos y cuidar ganado es un juego y un trabajo a la vez (Bonilla y Enríquez, 1987b:77); estas afirmaciones son coincidentes con lo expresado por sectores indígenas de la provincia de Cotopaxi quienes se pronunciaron exactamente en los mismos términos (Naranjo, et. al., 1986).

Habíamos mencionado la íntima relación existente entre los juegos y los juguetes. Para la provincia de Imbabura, debemos hacer alusión a los juguetes populares, dentro de los que se destacan los trompos y los yoyos que tradicionalmente eran elaborados en Cotacachi y Otavalo, de madera o de cacho; los caballitos de palo de Cotacachi eran juguetes siempre presentes entre los niños de la región. También los populares zumbambicos eran de presencia generalizada y en la actualidad siguen siendo populares en Cahuasquí (Bonilla y Enríquez, 1987b), estos zumbambicos eran elaborados en base de tapacoronas ("tillos") aplanados a los que se les hacía dos perforaciones al medio por las que se pasa una piola amarrada a sus extremos; el jugador sujetaba la piola con sus manos en sus extremos y hacía girar al tillo en círculos, después de lo cual extendía y alargaba el cordel lo que hacía que se produzca un ruido -zumbido- (de ahí su nombre); el zumbambico también puede ser elaborado con un botón grande, este juguete popular es utilizado fundamentalmente por los niños (ibid).

En la población de Pimampiro el coche de madera ha sido desde mucho tiempo atrás uno de los pasatiempos favoritos de los niños del pueblo. Aunque hay carpinteros especializados en su elaboración, la mayoría de ellos son fabricados por los mismos niños; en cualquier fiesta importante del pueblo, el "número central" es la carrera de coches a la cual concurren de varios lugares de la provincia e inclusive se advierte la presencia de competidores del Carchi. Ya no como una actividad lúdica, se suelen utilizar estos coches de madera para transportar carga desde los mercados o sitios de expendio de alimentos, hasta las casas.

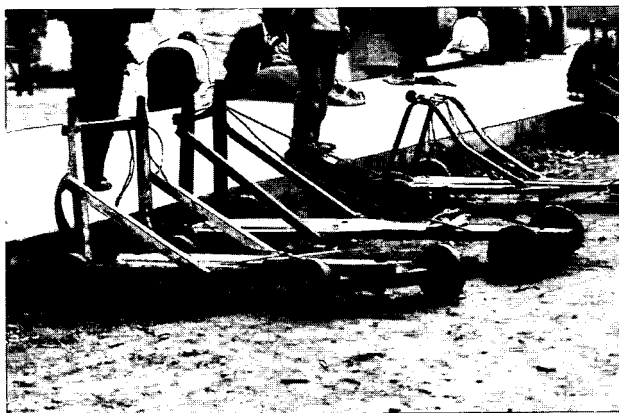
En el caso de las niñas, las muñecas de trapo constituían el juguete necesario en su ajuar. En la actualidad aún se elaboran estas muñecas en Otavalo, aunque en forma reducida; estas muñecas son confeccionadas de retazos de tela que se compran a las costureras; el cuerpo es hecho de una sola pieza porque "si le jalen le arrancan los brazos y las manitos" (ibid). Algunas de las muñecas son vestidas de otavaleñas, esta producción va generalmente a Quito y, cuando sobran, salen a la venta en Otavalo en donde se ofrecen en la plaza 24 de Mayo y en la plaza Centenario los días sábados (ibid:29-30)

Dentro de las muñecas que se producen en Otavalo existen otras que no son de trapo sino que se hacen de aserrín, yeso, óleo, barniz y luego se visten; el cuerpo se hace de tela y se rellena con aserrín; las manos, pies y

cabezas son hechas de yeso, para lo cual se utilizan los moldes de los dentistas. Una vez seco el yeso, se barniza y se manda a pintar al óleo; la ropa de estas muñecas reproduce exactamente la vestimenta típica. Una pequeña cantidad de estas muñecas realmente es utilizada como juguete ya que el resto va para museos o exposiciones o para los turistas extranjeros. Antiguamente las cabezas de estas muñecas eran talladas en madera, operación que se realizaba en San Antonio de Ibarra (ibid). Hoy, las niñas indígenas también juegan con muñecas de caucho a las que visten con ropa igual a la que ellas mismas usan (camisa bordada, anaco, etc.).

Las actividades lúdicas que tienen como actores fundamentales a los adultos -aunque en varias de ellas la participación es más bien generalizada- son variadas, entre ellas cabe mencionar la corrida de toros, la que generalmente consta como número central de muchas de las fiestas que se escenificaban en la provincia. A decir del autor de la

Monografía de Otavalo de 1909: "la diversión predilecta de todas las clases sociales es la corrida de toros; el amor a los cuernos nos legaron nuestros antepasados con inmoderados ejemplos". Esta actividad de origen peninsular ha recibido una serie de variantes en lo que se conoce como la corrida de pueblo o simplemente los toros populares. Antiguamente, para la realización de este evento los toros venían de Piñán o Quinchuquí u otras haciendas y eran proporcionados por algún hacendado. Dentro de la celebración de la corrida eran nombrados los priostes, entre los vecinos más acomodados de la región, quienes colocaban en las esquinas de la plaza (generalmente improvisada) baldes con aguardiente para repartir a la gente a que toree. En primer lugar salían al ruedo los indios, después les seguían los blancos; todos eran presa fácil del toro. En los palcos se exhibían colchas donadas por damas distinguidas de la localidad. No eran raros los accidentes cuando se trataba de quitarle la colcha al toro, no solamente porque ésta estaba cosida a la piel del



Pimampiro, coches de madera

animal y no se desprendía con facilidad, sino porque para ese momento el alcohol ya había hecho efecto entre los participantes. Toda la fiesta era acompañada por bandas de música contratadas para el efecto (Chávez, 1979:39-42). Aunque alguna parte de la reseña se refiera a épocas pasadas, en la actualidad, con muy pocas variaciones, los toros de pueblo siguen teniendo las mismas características de antaño.

La pelea de gallos es otra de las actividades lúdicas populares todavía presentes en Imbabura. Su ocurrencia es extendida a varias partes, siendo famosos los gallos de Pimampiro, Otavalo, San Gabriel en la provincia del Carchi. Las peleas tienen lugar en la gallera del pueblo y generalmente se realizan el día domingo en la tarde (el horario varía en las diferentes localidades). Conseguido el juez de gallos, éste debe encargarse de medir y de registrar el peso de los animales; en función de estas características se cruzan las apuestas que son parte fundamental del espectáculo. Dentro de las apuestas son típicas las "gabelas", es decir, las diferencias que se marcan en las apuestas, por ejemplo: "doy diez" significa una ventaja de dos puntos lo que se manifiesta al momento del resultado: "si gano llevo 8 y si pierdo pago 10". De acuerdo con su apariencia, los gallos reciben los calificativos de "pinto", "grillo", "verde", "cenizo", "carmelo", "negro", "gallino" (que es la supuesta mezcla de gallina y curiquirenque) (ibid:25-31). En la actualidad, a los gallos se les coloca espuelas postizas

para aumentarles su capacidad combativa. Gana la pelea el gallo que mató a su adversario o cuando el dueño del gallo que evidentemente está perdiendo, lo retira antes que muera.

Otra de las actividades lúdicas tradicionales es el juego del trompo. Este entretenimiento ha sido tradicional en la zona de Cotacachi, Quiroga y también en la población de Tabacundo en la provincia de Pichincha. La tradición era jugarlo en la época de finados y hasta cerca de la Pascua. En la actualidad, si bien es verdad que en las temporadas señaladas aumenta el número de jugadores, se lo realiza en cualquier época del año; por ejemplo, los moradores del barrio San José en Cotacachi lo juegan todo el año.

El juego se efectúa entre dos equipos, cada uno compuesto por un número variable pero igual de jugadores (se pueden hacer equipos de 6, 8 o más jugadores por bando). Consiste en golpear con el trompo -habiéndose recogido a éste con la mano mientras bailaba en el suelo- una bola de madera (fabricada de cerote, la misma madera en la que se elaboran los trompos) que es colocada sobre una piedra, regularmente de forma cúbica, a la que se le denomina "cuyumba".

El inicio de cada juego es sorteado por los equipos (cara o sello) y se turnan golpeando un equipo cada vez rotando los diversos integrantes. Cada jugada -cada golpe a la bola- se denomina "cave", de modo que cada equipo "da un cave" alternadamente. Hay

un juez de parte y parte que tiene que ir adelante señalando con una varita donde va cada equipo. El juez también lleva el orden de la rotación de los jugadores. Cada equipo tiene una persona encargada de hacer bailar el trompo para cada "cave", aunque esta regla no es tan estricta. Lo más importante del juego se da al momento en que la persona coge el trompo con la palma de la mano y golpea la bola; siendo así, el hacer bailar el trompo es algo secundario. Al trompo se le hace bailar con un cordón de hilo o de piola. Cada equipo tiene su trompo (a veces, más de uno) y durante un mismo juego se pueden cambiar los trompos. Antes de la iniciación del juego se ha fijado una meta y el primer equipo en llegar a ella es el ganador. En Cotacachi ha sido tradicional que se juego a lo largo de la calle Pedro Moncayo, de norte a sur, pero existen circuitos más largos.

Siempre han existido jugadores notables, reconocidos por todos, quienes de un solo cave pueden llegar a cubrir tres cuadras. Tradicionalmente el juego ha sido sólo de hombres; hay algunas mujeres que han aprendido a hacer bailar el trompo pero normalmente no se les permite dar una cave, en parte porque para ello se requiere de fuerza. En la actualidad hay algunos juegos grandes para los que se elige una reina y ella es quien da el primer cave. El juego entre equipos siempre implica una apuesta; ésta puede ser en dinero o bien "sólo para el aguardiente".

Don José García Bolaños, artesano de Cotacachi, es una de las perso-

nas a quienes se les encarga la fabricación de los trompos "de los que se juegan en Finados"; se elaboran de distintos tamaños y pesos, según sea para niños, jóvenes o adultos. Un trompo para adultos mide en su parte más ancha de 28 a 31 cm. A más de variar en tamaño y peso, los trompos varían también en forma: unos más alargados, otros más redondos. Para la elaboración de los trompos se utiliza madera de cerote o eucalipto duro. La madera de cerote es la mejor porque "golpes recibe lo que quiera y no se rompe".

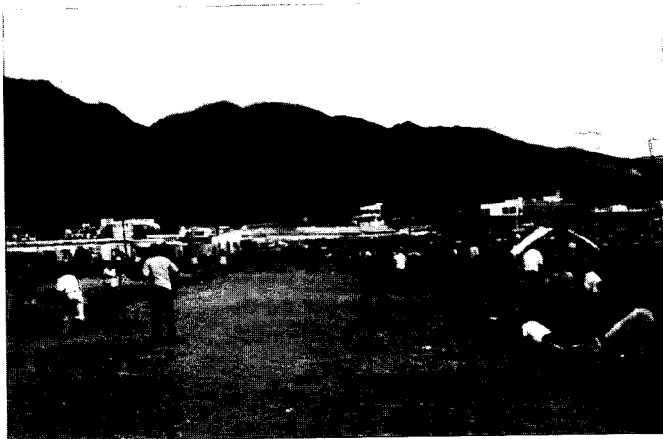
Las etapas de elaboración del trompo son las siguientes: en primer lugar hay que redondear el palito antes de ponerle en el torno. Al trozo de madera que se va a trabajar, se le redondea (se le da forma) normalmente utilizando formones. El segundo paso es el torneado que se realiza cuando el trozo de madera ya ha cogido algo de forma; el trompo es torneado y luego pulido. A continuación hay que ponerle el "puyón" que es un clavo (puede variar entre dos y cinco pulgadas según sea el tamaño del trompo) al que se le quita la punta y se le pule. Para introducir el clavo en el trompo se le encamina con el taladro. Si el clavo está mal trabajado, cuando se le sube a la mano puede lastimar. Se dice que un trompo es malo cuando es mal empuyado: "un trompo bien empuyado no se siente cuando baila en la mano"; preparar y poner el puyón es el paso más importante en la elaboración del trompo. Finalmente se realizan los acabados, en particular de la parte inferior, cercana

al puyón. Los adornos se efectúan normalmente con un puyón; el trabajo del trompo "con todos los detalles del trabajito puede tomar una hora (Entrevisa, 1988).

Uno de los juegos populares de más activa práctica en la provincia es el de Pelota Nacional en sus varias especialidades: pelota de viento, de tabla, de guante. La pelota de viento se juega en una cancha rectangular bastante larga (aproximadamente 100 x 15 m), la cual tiene una línea divisoria en su parte central. Cada equipo está integrado por tres jugadores que se ubican en fila, a distancias similares desde la línea divisoria hasta el final de la cancha. Uno de los equipos inicia el juego mediante sorteo, para lo cual el jugador del fondo de la cancha hace botear una pelota pequeña y le impulsa con la palma de la mano lo más lejos posible; el jugador del otro lado deberá responder esperando que la pelo-

ta de un bote o sin él; en el segundo caso a aquella jugada se le denomina "piedrazo". La bola deberá pasar a una altura dos veces superior al tamaño de los jugadores y deberá caer dentro de las líneas laterales de la cancha. Un juez llevará la cuenta de los puntos, así como también decidirá respecto de si la bola pasó a la altura requerida. Cada uno de los equipos tratará de tirar la bola lo más lejos posible ya que de este modo se le hace retroceder al rival quien en un momento determinado no puede responder la jugada o la pelota irá tan atrás que es imposible jugar nuevamente. El sistema de contar es como el de tenis: 15-30-40 y luego un punto. Gana el partido quien reúne tres puntos. Cuando se ha realizado una mala jugada o no se ha podido contestar "pasa la batida" al equipo contrario, lo que se denomina "chaza". En partidos oficiales se deben ganar dos tiempos de tres puntos. La pelota es fabricada de trapos mezclados con grasa y luego

*Juego tradicional de la
pelota de tabla*



recubiertos de cuero. Es muy importante la calidad de la pelota ya que como se utilizan las palmas de las manos para golpearla, si no es bien elaborada, hiere la mano. La pelota de mano se practica especialmente en Otavalo, San Roque, San Pablo, Quichinche.

En la ciudad de Ibarra el juego de pelota nacional se practica bajo las modalidades de tabla o guante, es decir, no se golpea con la mano sino valiéndose de esos instrumentos. La pelota también es diferente: es de caucho y más grande que la de viento. El modo como se juega, las reglas y el sistema de contar son exactamente iguales al juego de pelota nacional tradicional jugado con la mano.

Pese a que no son juegos tradicionales diagnósticos de la zona, no podemos dejar de mencionar al fútbol y al ecuavoley, practicados por niños y adultos en toda la provincia. En relación con el ecuavoley, una de las notas interesantes es que dentro de la composición de los equipos, indígenas y mestizos se mezclan con ocasión del juego; para este deporte uno de los elementos generalmente presentes es el factor apuesta, hay partidos importantes en los que el volumen de éstas puede alcanzar varios miles de sucres. La subsistencia de estos deportes permite todavía decir con Herrera: "la lidia de gallos, el higiénico juego de pelota,



Otavalo. Vendedora

carreras de caballos, esparcen el ánimo de los moradores, atenuando la crudeza de los sinsabores de la vida" (Herrera, 1909:155).

Los juegos de azar, especialmente con naipes, son practicados con cierta asiduidad especialmente por los trasnochadores. Cháves hace una clasificación de estos juegos: los de entretenimiento como el "cuarenta", la "veintiuna", y los jugados con fines de lucro como el "trecillo", el "poker" o la "pinta". Estos juegos de azar se llevan a cabo en los hogares o quizás en algún bar que permanezca abierto durante la noche. (Cháves, 1979:20).

La población mestiza también se entretiene haciendo "pruebas", mitad en serio, mitad en broma, tales como los "bráculos de San Juan" que indefectiblemente se realizan a las 12 de la noche del 23 de junio, hora y día cósmicos. Las principales pruebas son:

- a) Prueba de las papas: se pela completamente una papa, otra sólo hasta la mitad y una tercera se deja con cáscara; después con los ojos vendados y cerrados, se arrojan con alguna violencia debajo de la cama de la postulante. Al día siguiente se busca y se toma una papa, si sale la que tiene cáscara, el año será feliz, habrá dinero y amor; la que está a medio pelar significa que habrá una enorme satisfacción; la pelada indica que habrá una completa pobreza (ibid:94-95).
- b) Prueba de los anillos: en tres cajitas iguales se depositan una sortija, un anillo de matrimonio y una porción de tierra y se procede de igual que con las papas. Si se consigue la cajita que encierra el anillo de matrimonio, la interesada hará un buen matrimonio, será amada y dichosa; si es la sortija "algo obtendrá de eso triste que llaman amor"; si es la de tierra quedará para vestir santos (ibid:95).
- c) Prueba de los porotos: se entierran unos porotitos en el sitio donde caen las goteras, si no llueve se les echa agua; si alguno amanece con patita, en tren de germinación, el casamiento es seguro.
- d) Prueba del espejo: se coloca un espejo sobre una mesa y frente a él una fuente llena de agua que debe reflejarse en la lámina del espejo; por toda iluminación se encienden dos velas benditas. La aspirante se sienta a observar, provista de toda su fe, la luna del espejo, allí puede presentarse un militar, un policía, una caballero rico o un miserable, esa será la calidad del novio que le dará la suerte "si al espejo se introduce un miserable peatón, así será el atracón" (ibid).

Obando (1986:305-306) reporta una serie de juegos funerarios que tienen lugar en las comunidades indígenas cuando se están realizando los ritos mortuorios por el fallecimiento de alguna persona. Esto son:

- a) Cebolla: consiste en negociar "la cebolla", una persona hace de comprador y otra de dueño. A los niños se les hace sentar en columna y entrelazados, viene el comprador y ve la mercadería y, si ve que le falta agua, les bota un balde y hace reír a la gente (ibid:305).
- b) Zorro: cuando los presentes se están durmiente, se coge un manojo de paja (chinga), se enciende y se asusta a todos los dormidos.
- c) Organo: se reúnen los niños, parados o sentados; cada uno es una tecla. Intervienen también un dueño y un comprador; el dueño va tocando las cabezas y los niños imitan diferentes sonidos del órgano real. Cuando el comprador viene bailando es porque le ha gustado la música. Cuando ya han arreglado el precio, el comprador se va a traer el dinero, regresa portando una maleta y lanza la ceniza que hay en ella a la cara de los presentes (ibid:305-306).
- d) Molino: le hacen santo a uno de los presentes, poniéndole en un banco con una piedra de moler. A esto le llaman el molino y le hacen barbaridades, jugando y riéndose (ibid:306).
- e) Urucama: a una persona le nombran de buitre y a otra de cuidador del ganado del páramo. El cuidador tiene una escopeta y un perro y

tiene que enlazar al buitre, en ocasiones demora hasta dos horas (ibid).

Finalmente, debemos mencionar una serie de juegos que habiéndose practicado en épocas pasadas, en la actualidad ya no están vigentes. Dentro de ellos está el juego de la perinola que era una especie de trompo pequeño que tenía cuatro frentes, cada uno con una letra (D, S, P, C) que correspondía a lo que el jugador debía realizar; si después de haberle hecho bailar con los dedos, quedaba con la letra P arriba, el jugador debía poner una cantidad de dinero en la "mesa"; si salía la D quería decir que "dejaba" como estaba; en caso de salir la S, debía "sacar" el valor de su apuesta inicial y si le tocaba la C de cruz ganaba las apuestas de todos los jugadores. El juego de perinola se realizaba de preferencia en el mes de mayo (Bonilla y Enríquez, 1987:35-36).

Otro de los juegos antiguos que fueron muy populares y que ahora ya no se practica es el denominado Maíz Negro. Recibía ese nombre por cuanto al maíz le quemaban de un lado; se jugaba como "ahora dicen los dados", se le tiraba y cuando caía el lado negro para arriba se ganaba; si el lado negro quedaba para abajo se perdía la apuestas que se había hecho con anticipación (ibid). ■

15. Medicina Popular

Unos de los problemas que todas las sociedades han tenido que resolver en todo tiempo, es el enfrentamiento de sus miembros con la diada salud-enfermedad. Sea cual fuere el tipo de sociedad a que nos estemos refiriendo, y no obstante el camino que haya sido escogido para resolver el problema planteado, en último término éste se reduce al apareamiento de una serie de elementos, de muy diversa índole, y que corresponden a las enfermedades, las cuales conspiran tratando de desestabilizar un estado de equilibrio llamado salud.

Siendo constantes los elementos intervinientes en torno a la salud y la enfermedad, los sistemas ideológico-culturales que están sustentando esta relación son diferenciados. En este sentido podríamos decir que existen tantos puntos de vista cuantas expresiones culturales encontremos en una sociedad dada. Esta diferente visión

no se quedará solamente en el ámbito conceptual, sino que tendrá sus prolongaciones en la concepción de enfermedad, su diagnóstico y tratamiento, así como en la forma de combatirla a través, no solamente de la formulación de remedios y curas, sino de rituales y simbolismos de muy diversa índole.

Si para la medicina occidental el elemento causal de la enfermedad siempre es un factor externo que conspira contra el ser físico del individuo alterando su salud, esta visión no es compartida por las culturas nativas cuya noción de enfermedad trasciende el mero ámbito externo para prolongarse inclusive en el ámbito de lo sobrenatural, el ámbito de las cosas no tangibles en el cual aún el nivel de las buenas y de las malas voluntades puede influir directamente en la alteración del estado de salud. Por otro lado, la naturaleza circundante, en una visión animística de la vida, también juega un

papel preponderante como ser causante de enfermedad o de salud.

La reflexión realizada en líneas anteriores nos lleva a situar a las prácticas médicas tradicionales, como lo anota Creamer:

dentro de las culturas en las que surgen y forman parte como expresión de su cosmovisión, de su ethos (valores y normas), que le ofrecen determinadas formas de manejar el proceso salud-enfermedad, orientados, generalmente al mantenimiento o restitución de las homeostasis biopsicosocial (Creamer, 1987:144)

Pedersen (citado en Creamer, 1987:143) aporta significativamente al análisis de las llamadas medicinas tradicionales, al definir a las culturas médicas tradicionales como

el conjunto de valores, y comportamientos socialmente definidos, que son adaptados deliberadamente para modificar y restituir la salud y que, por lo general buscan restablecer las relaciones de equilibrio entre los seres humanos y su medio ambiente material y social (ibid).

Es importante anotar la insistencia que se encuentra en esta visión de equilibrio (sinónimo de buena salud) entre los seres humanos y su medio ambiente natural ya que, aquella noción nos está señalando la íntima integración existente entre los hombres y su entorno, visión integrativa que en la

versión de la medicina occidental se ha perdido o que nunca la hubo. Precisamente, dentro de este modo de ver las cosas podrá ser entendida la gran importancia que la medicina tradicional da a las entidades sobrenaturales malignas, los malos espíritus que se manifiestan en la concurrencia a ciertas horas a ciertos lugares, pogyos, manantiales, quebradas, etc., en donde se cree que residen las fuerzas malas que pasan a ser el elemento causal de la enfermedad (ibid:211).

La noción de equilibrio siempre presente en la medicina tradicional, y ya circunscribiéndonos al mundo andino, tiene su concreción en un principio térmico que involucra la noción de "lo frío y lo caliente" (Ramón 1985: 139), parámetros respecto de los cuales deberán ser ordenadas las cosas no solamente a nivel del tratamiento que podría restablecer la salud sino en la vida diaria misma, para evitar contraer enfermedades. Esta visión dual de lo frío y lo caliente involucra alimentos, lugares, vestidos, vivienda, etc., de tal modo que su buen manejo pasa a ser preocupación constante de los pobladores que bajo esos principios pretenden organizar sus vidas. Cabe señalar que la tipología de lo caliente y lo frío no se rige por la lógica del pensamiento occidental y que además su conocimiento ha pasado de generación a generación a través de la tradición oral y de las prácticas curativas usadas por los diversos agentes de la salud de la comunidad.

En el dominio de la naturaleza, el papel jugado por los montes, para el caso que nos ocupa, el Taita Imbabura, es trascendental, ya que es un ser que vive, siente y piensa y dentro de sus facultades está la de poder ser causante de salud y enfermedad. Es tal el grado de participación y personalización que a este monte se le asigna que en una fuente testimonial inclusive se le da una mujer: Loreto Francia, quien en su calidad de tal, y de acuerdo a las circunstancias, servirá de elemento positivo o negativo en referencia con el fenómeno del restablecimiento o pérdida de la salud e inclusive la vida; Loreto Francia es la imagen de una gran curandera errante, de las virtudes curativas llevadas a su límite máximo, a su expresión culminante (Rosero, et. al, 1986:361-362).

La presencia de los malos espíritus también es interpretada como que las fuerzas del mal están siempre presentes y en actitud de alerta para poseer el espíritu de las personas y causarles el mal:

"entonces un longo me empujó a cocha de agua y esa tarde vine temblando, de ahí me llevó a hacer curar y dijo que me ha quitado el espíritu la quebrada, que ha sido bravísima, o sea que a mi espíritu dizque le ha partido. Entonces ese urco Taita, Taita Imbabura, me tocaba, o sea que con mano me golpeaba en espalda decía shurín shurín con eso curaba el espanto pues, entonces me sané... Taita Imbabura nomás (tiene espíritu), que está por Quito oí

decir la otra vez nomás... que está curando mejor que en hospital contaban. La gente le quiere a Taita Imbabura aquí, le buscan los brujos" (ibid.:362-363).

Este mal puede ser personificado también por seres míticos como el Chusalongo cuyo lugar de residencia se lo ubica "en el bosque" pero que se manifiesta también en lugares como quebradas, pogyos, árboles grandes, etc. (ibid.:360).

En líneas anteriores nos hemos referido a los agentes de salud, ellos son verdaderamente la piedra angular en donde se perpetúan los conocimientos y prácticas médicas tradicionales. Para el área que nos ocupa, la figura del "yachac" está íntimamente ligada al conocimiento médico y a la posibilidad de restablecer la salud de los pacientes. Pese a que contemporáneamente el lugar central de actividad de los yachac es la población de Ilumán, parece ser que cada zona y cada centro poblacional de la provincia tiene sus concedores, sus especialistas en esta medicina tradicional, en cada lugar se asume que éstos tienen "vínculos" especiales con los espíritus.

Aunque los datos etnohistóricos no mencionan a Ilumán dentro de sus múltiples referencias a Otavalo, probablemente porque no fue uno de los pueblos más importantes, no faltan opiniones que hacen de Ilumán un centro ceremonial y ritual al que se asigna importancia regional por su posición

geográfica: sobre la falda del Imbabura y rodeado de otros cerros sagrados como el Mojanda, el Cotacachi, el Cayambe. La presencia de numerosos yachac en la población de Ilumán parece remontarse más allá de la memoria de los actuales pobladores y de los mismos curanderos quienes recuerdan no solamente a un número grande de curanderos ya fallecidos, sino también la fama adquirida por muchos de ellos, fama que ha sido resultado quizás de la exagerada forma de ponderar el hecho que los yachac de antes han sido mejores y menos numerosos que los que actualmente se encuentran en el pueblo. Entre estos antiguos yachac famosos por sus conocimientos se nombra a Manuel Carrascal, Antonio Cuyapi, entre otros (Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda, 1985:211-217).

Si bien hemos aludido a la importancia de Ilumán como centro de actividad de los yachac, vale recalcar que ello no quiere decir que en otras comunidades la presencia de los curanderos no se dé. Probablemente Ilumán es a donde han accedido como pacientes mayor número de mestizos y blancos y por eso su popularidad ha crecido, pero esto no excluye la presencia de yachacs en prácticamente todas las comunidades y cuya clientela sea particularizada a los enfermos de su comunidad. La Calera, Gualsaquí, Intag, Imantag, entre otros, también son lugares en los cuales existen curanderos de reconocida fama y de gran prestigio. Inclusive se da el caso de que en

algunas comunidades las mujeres oficiaban de curanderas.

En la actualidad hay 51 yachac oficialmente reconocidos e inscritos en la "asociación de yachac de Ilumán" - repartidos entre fitoterapeutas, sobadores de cuy, sopladores, brujos - lo que no excluye que otras personas, de modo más general, desempeñen prácticas curativas. En este sentido, bien podríamos afirmar que existe un conocimiento, una sabiduría popular generalizada dentro de la cual, no solamente indígenas sino mestizos, mujeres y varones, actúan como agentes de salud; para citar sólo un ejemplo, enfermedades como el espanto o el mal de ojo podrían ser curadas por una gama de personas que no requieren ser yachac en sentido estricto; por otro lado, esta sabiduría médica popular se extiende al conocimiento del valor terapéutico de las hierbas medicinales que es altamente difundido entre la población indígena y mestiza.

De los 51 yachac anteriormente nombrados, tres son mujeres y la distribución espacial de estos agentes de salud se da de la siguiente manera: 3 yachac en Ilumán centro, 14 en Carabuela, 11 en San Juan Pogyo, 5 en Angelpamba, 3 en Pinsaquí y 15 en Gualpo; el mayor número de yachac en ciertos asentamientos se podría explicar por una tradición de mayores conocimientos y mejores prácticas curativas heredadas del prestigio adquirido a través de famosos yachac que hicieron

verdadera escuela entre la población de estos lugares (ibid:515).

Los agentes de salud que están siendo motivo de nuestro análisis rechazan el adjetivo popular de curanderos, no solamente por la acepción negativa que el vocablo en sí implica en el hablar mestizo -especialmente-, sino porque la palabra tiene un sentido extraño y ajeno dentro de los parámetros de su propia lengua, en la cual sería representada por la voz jambic que no comunica ni la ideología ni la labor que el yachac realiza. Si la palabra curandero no es aceptada, la connotación de «brujo» es aún más violentamente rechazada por el repudio social que la expresión trae consigo, inclusive dentro de la misma sociedad indígena; por otro lado, la caracterización de brujo no tendría una correspondiente semántica en quichua ya que se diría "mana allita rurai cai yachac" (este yachac ya no hace el bien), concepción que está reñida con el mismo concepto del yachac que es quien sabe, quien hace el bien, ya que curar en el contexto cultural de los indígenas otavaleños connota categóricamente la acción de "hacer el bien" (ibid:516).

Es importante notar que a diferencia de otros lugares del área andina en donde a los agentes de la medicina tradicional se los llama jambic (curador), aquí el término utilizado es yachac (el que sabe) que denota un sentido mucho más genérico. Este saber más amplio podría incluso estar relacionado con el conocimiento propio de los an-

cianos y que además abarcaría los conocimientos y prácticas terapéuticas pero, del mismo modo, el yachac sería el depositario de un conocimiento cultural dentro del cual se manifiestan no sólo las enfermedades sino el amplio espectro de una serie de prácticas curativas en las que intervienen creencias, mitos, leyendas, rituales e inclusive formas de control social. Siendo así, el yachac no sólo que estaría capacitado para curar males del cuerpo sino también del espíritu ya que su saber le permite cubrir también tales dominios (ibid:517).

El ejercicio de la profesión de yachac como ocupación a tiempo completo es bastante raro. Solamente una minoría muy reducida de personas no tiene otra ocupación y otros ingresos a más de los obtenidos a través de las curaciones. La gran mayoría de yachac de Ilumán combinan ocupaciones como la agricultura, la artesanía y el comercio con su actividad de curanderos. El mayor o menor tiempo dedicado a atender enfermos está en relación con la clientela que tengan, clientela basada en el prestigio de cada uno y en la fama de sabio que ya ha trascendido los límites del pueblo. Hay autores como Creamer (1987), Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda (1985) que ven en el ejercicio del papel de yachac y en los ingresos por ello percibidos, una verdadera estrategia económica de subsistencia que tendría el carácter de complementaria respecto al volumen total de ingresos. En este contexto se

podría entender la proliferación de yachac en esta época contemporánea.

El hecho de haberse ampliado el número de yachac y la profesionalización de la medicina tradicional ha traído como consecuencia una disminución en el ámbito de la especialización así como también un bajón en la competencia de muchos de ellos. Estos problemas se han presentado por cuanto no se han seguido las necesarias secuencias del período de aprendizaje o también por cuanto tampoco se han respetado las tradiciones y muchas veces hereditarias formas de transmisión de los conocimientos terapéuticos. El proceso de entrenamiento para convertirse en yachac es un período sumamente exigente el cual demanda inclusive una serie de viajes a otros lugares del país como Santo Domingo de los Colorados o la región de Canelos en el Oriente, con el objeto de adquirir conocimientos, técnicas de curaciones y aprovisionarse de objetos como piedras y talismanes que les servirán para ejercer su profesión de la mejor manera. Es un proceso relativamente largo que antiguamente se tomaba con mucha seriedad pero que en la actualidad, por las nuevas direcciones que va tomando esta actividad, ha disminuido en rigurosidad.

No obstante lo dicho, los rumbos que va tomando la medicina tradicional ha generado una nueva modalidad de socialización de las prácticas culturales de la medicina indígena y ha contribuido y sigue contribuyendo a que

persista un sistema de salud tradicional, que además de su eficacia específica, continúa desempeñando un papel importante como factor de cohesión social e identidad cultural (ibid:519-520).

La actitud represiva que la sociedad nacional tenía frente al fenómeno del curanderismo y prácticas afines tuvo su interrupción en el año de 1978; aquella actitud convirtió a la medicina tradicional en una actividad clandestina y, por lo tanto, arriesgada, lo que, sin dudas creaba muy pocos incentivos para continuar con la vocación y ejercicio de yachac. Después de esa fecha se notó una proliferación de yachac en Ilumán lo cual se tradujo en una relativa disminución de los grandes especialistas. El fenómeno producido ha sido explicado a través de dos factores principales; uno de ellos se refiere al «olvido» paulatino de la población, al interior de las familias y sobre todo en las mujeres de los conocimientos medicinales y terapéuticos tradicionales lo que dio como resultado que ese conocimiento, en lugar de perderse, se vaya restringiendo a grupos familiares pequeños o a personas individuales generalmente relacionadas con algún famoso yachac, a través del cual se adquiriría la vocación y aparecerían los nuevos cultores de la cura tradicional. El otro gran factor que podría servir de explicación para la proliferación de los yachac en Ilumán estaría ligado a las condiciones socioeconómicas y productivas del sector y, en ámbito general, a la crisis económica que vive el país.

Tomando en cuenta que la práctica de la medicina tradicional se ha convertido en una actividad bien remunerada, se entiende que ello la ha convertido en una verdadera estrategia económica familiar la misma que, teniendo el carácter de complementaria, ayuda a completar el ingreso de las unidades familiares (ibid: 524-525).

Otro de los agentes de salud que se inscriben dentro de la Medicina Tradicional son las denominadas parteras o comadronas. Estas se encuentran en todos los lugares; bien se podría afirmar que no existe comunidad en la cual no se encuentre alguna persona con conocimientos para la atención de partos. Inclusive en los lugares en que se encuentra alguna posta médica o dispensario, los campesinos prefieren hacerse atender con las parteras, quienes asisten a las mujeres no solamente durante el alumbramiento mismo sino en los procesos anteriores a que esto suceda. Cuando a la mujer le llegan los dolores le hacen tomar una taza de morrocho con clara de huevo hervida o, en su lugar, un taza de agua de culantrillo (Obando, 1986:275). La composición de las sustancias que tienen que ser ingeridas varía de acuerdo a las preferencias de la curandera que asiste al parto ya que cada una de ellas es portadora de secretos tendientes a que el alumbramiento se realice sin dificultades.

Una vez que se ha producido el parto, para lo cual ha estado en posición cucullas, la partera procede a cortar el cordón umbilical, al tiempo que

pone cebo de vela o manteca de borrego y ceniza sobre la herida (ibid). Toda la operación del alumbramiento está impregnada de elementos mágico-míticos, por ejemplo una vez cortado el cordón umbilical, éste, junto con la placenta, son enterrados debajo de la tulpa o fogón (centro térmico y de fertilidad de la casa) con el fin de que a la madre no le duela el útero posteriormente con el frío, y también para garantizar su capacidad reproductiva (Ramón, 1985:139).

Una vez consumado el parto, en ciertas ocasiones, la comadrona ayudada por el marido y miembros íntimos de la familia, levantan el cuerpo de la mujer por sus pies y le sacuden enérgicamente con el fin de que salga "toda la madre" (Carlos Coloma, comunicación personal, 1988), es decir que expulse toda la placenta y que el útero quede bien colocado. Después de esta operación a la parturienta se le faja (encadera) fuertemente con una bayeta, la cual tendrá que usar todo el tiempo que dure la dieta que se prolonga por un período de 40 a 45 días en los cuales la mujer permanece en la casa bajo una estricta dieta.

Cuando ha concluido el período de la dieta, familiares cercanos acuden al cuarto con una preparación a base de hierbas: hoja zanahoria, pumamaqui, yurapanga cachichagsho, pubián, yerba de zorro, etc., las cuales se hacen hervir en un recipiente grande. La mujer bebe una taza de esta preparación y con el resto le bañan; luego de

ello la mujer podrá poco a poco salir de su cuarto y reiniciar sus labores cotidianas (Obando, 1986:245-277). Las hierbas utilizadas en la preparación del agua, también varían de acuerdo a los conocimientos de quienes asisten a la parturienta; si bien hay hierbas básicas, hay otras que varían de acuerdo a la zona o a la partera.

En el caso de las mujeres negras del valle del Chota, la presencia de las comadronas también es fundamental pues son ellas las que asisten la mayoría de los partos que se producen; junto a la partera estará siempre presente el marido. Una vez producido el parto, la partera corta el ombligo, baña y viste al infante; un pedazo de cordón es enterrado inmediatamente dentro del cuarto frente a la puerta de entrada, con la creencia de que a través de este procedimiento el niño en el futuro no tendrá dolores de estómago. Nacido el niño le hacen lactar inmediatamente; sólo cuando ha ingerido el "agua de fuente" le dan de beber, durante un mes, agua de comino para que se purgue y no se enferme. El recién nacido dormirá en la cama de sus padres hasta cuando sea bautizado. El tiempo que dura la dieta de las mujeres del Valle del Chota es 60 días, tiempo que permanecerá en el cuarto bajo una estricta dieta alimenticia. Al cabo de este lapso la mujer sale y se va a bañar al río por primera vez; luego de ello se irá reintegrando a sus actividades habituales (IEAG, 1953).

Una vez que hemos realizado un análisis de los principales agentes de salud en el contexto de la medicina tradicional, pasaremos revista a algunas enfermedades, deteniéndonos en los aspectos de su diagnóstico y tratamiento. Si bien es verdad que las enfermedades a las que nos referiremos tienen una mayor recurrencia entre la población indígena de la región, no es menos cierto que la población mestiza acepta y padece en ciertas ocasiones de este tipo de enfermedades.

- a) Mal aire: ésta es una enfermedad que con algunas variaciones se presenta en la mayor parte de la sierra e inclusive en algunos lugares de la costa. Si bien los síntomas nunca están claramente establecidos, lo más común es que aparezca decaimiento, calentura, diarrea y que el enfermo se vaya poniendo amarillento. El origen de la enfermedad tampoco es claro ya que el acercarse a árboles lecheros o viejos, a quebradas y ciertos caminos en donde moran ciertos espíritus o fuerzas sobrenaturales, puede darse el mal aire. Para curar este mal el curandero consigue tabaco, huevos de gallina, ramas de chilca y a veces un cuy. Con todos estos elementos trata el cuerpo del enfermo al que envuelve en el humo del tabaco al mismo tiempo que eleva oraciones especiales, exhortaciones a los espíritus para que dejen libre el cuerpo del enfermo; en estas imploraciones siempre entran como ingredientes fundamentales súplicas al

Taita Imbabura y demás montes de la región. Una vez concluido el ceremonial, todos los implementos que fueron utilizados en él son arrojados al fuego, menos el cuy al que se mata y luego se entierra (Obando, 1986:104-105). Se supone que el huevo y/o el cuy sirven para diagnosticar el mal, por ejemplo, si hay una afección al hígado en el cuy, luego de ser sobado contra el cuerpo del paciente y abierto, aparecerá un hígado negreado o afectado. Una variación del mal aire es el denominado huayrashca; para librar al enfermo de este mal se le soba con ortiga y un cuy, al mismo tiempo que se rezan oraciones en quichua; en caso de que la enfermedad se niegue a salir del cuerpo, el enfermo invariablemente muere, se trate de un niño o de un adulto (ibid). En el tratamiento del mal aire es también efectivo quemar ramas benditas de Semana Santa: bagazo y sahumerio, acompañados de rezos.

- b) Mal de ojo u ojeado: se afirma que ocurre cuando alguien que tiene la mirada muy fuerte expresa admiración por un niño que tiene una gracia especial, entonces éste se llena de granos y manchas; la cura se obtiene identificando a la persona que sin querer causó el mal a la que se le solicita que escupa al niño ojeado con lo cual se curará; esta enfermedad es muy "difundida" entre indígenas, mestizos y negros. Para los indígenas hay una variación en tanto es el daño causado por la

mirada de una persona mala o que está poseída por el demonio; ya que se conoce la existencia de varios de estos individuos, los niños son protegidos de las malas influencias colocándoles pañuelos o cintas de colores fuertes (especialmente rojos); igualmente se aspira a alcanzar protección de los malos espíritus mediante medallas y cruces benditas que se colocan en el cuello de los niños (Villavicencio, 1973). Estos elementos que actúan como protección para no ser alcanzados por el mal, también son utilizados por las mujeres embarazadas para prevenir el mal de ojo en el niño que está por nacer.

En la zona del valle del Chota, cuando un niño continúa orinándose en la cama, se supone que está pasado de frío. Dentro del tratamiento curativo al que se somete a este infante, se hace que orine sobre un ladrillo caliente o también le soban el estómago con "espuma de palo o espina de leña"; cualquiera que sea el procedimiento utilizado, el niño mejorará (IEAG, 1953). Otra enfermedad muy popular es el espanto que ocurre cuando un niño llora mucho sin razón.

Habiendo señalado que el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades estaba rodeado de una serie de elementos mágico-religiosos que eran materializados en las ceremonias de curación llevadas a cabo por los yachac preferentemente, a continuación vamos a reseñar una sesión de curación en la

cual, a más de realizar el diagnóstico de la enfermedad, se procedió a darle un baño de suerte al paciente. Se deberá puntualizar que ésta es una de las formas de proceder, no la única; cada yachac tiene su forma de trabajar y si bien se dan elementos similares también hay notas distintivas.

Al paciente se le había recomendando que concurra donde el yachac un martes o viernes por la noche pues éstos eran "los mejores días para curar". Debía llevar consigo dos claveles, uno rojo y uno blanco, una media botella de aguardiente (del fuerte que siempre se compra en Otavalo), una esperma grande y una cajetilla de cigarrillos negros sin filtro. A las seis de la tarde todavía era muy temprano, la curación comenzaría a las ocho y media de la noche. Llegada la hora convenida y habiendo sido entregados los objetos solicitados, el paciente fue sentado sobre un banco al lado izquierdo de uno de los cuartos de la casa; frente a aquel asiento había una especie de altar en el cual se podía ver con dificultad (debido a la penumbra en la que estaba el cuarto) dos piedras negras de regular tamaño, una lanza de chonta, un rosario y algunos montones de hierbas unidos entre sí. El yachac señaló que primero iba a curar y luego a dar el baño de limpieza y de suerte, a continuación hizo encender al paciente la vela que tenía en la mano, la cual desde un inicio empezó a chisporrotear lo que fue interpretado como un mal presagio: "Está jodido, hay espíritus que están en contra, y son de esos jodidos,

pero les vamos a mandar sacando", sentenció el yachac. Colocó la vela encendida sobre el altar y cogió un manojo de hierbas al mismo tiempo que tomó un gran sorbo de la botella de aguardiente, parte del cual arrojó al cuerpo del paciente y otra alrededor del cuarto. Al inicio de la ceremonia también había encendido un cigarillo y su humo lo esparcía por el cuarto y sobre el paciente. En este momento comenzó a pronunciar una serie de oraciones en quichua mientras "limpiaba" al paciente con el atado de hierbas. Esta parte del ritual fue breve. Culminado este primer paso, el yachac dijo que pensaba hacer el diagnóstico con el huevo, pero como la vela seguía chisporroteando, decidió hacerlo con el cuy, pues ese era más fuerte y no se equivocaba. Se ordenó al paciente subirse a una cama y quitarse la camisa. Del mismo cuarto tomó a un cuy y sujetándolo por la cabeza comenzó a frotarlo vigorosamente por el cuerpo del paciente, en especial la región del abdomen. Mientras realizaba esta operación seguía tomando sorbos de alcohol en su boca y esparciéndolo por el cuarto y sobre el paciente, del mismo modo, seguía rezando en quichua; el humo del tabaco era un elemento siempre presente. La operación con el cuy tardó algún tiempo y al paciente le hacía darse la vuelta para frotarle el cuy por la espalda. Durante este procedimiento parecía a momentos que el yachac caía en trance. Finalizada esta parte del ritual y con una destreza extraordinaria, dio muerte al cuy desnucándolo con sus manos; inmediatamente abrió

el vientre del animal haciendo que su sangre chorree en un recipiente. Con el animal abierto quedó mirando sus vísceras con mucho detenimiento y después de algunos minutos acotó: "Están complicados el hígado y los riñones porque están negros; es enfermedad de mal deseo, hay enemigos poderosos que quieren enfermar pero ya les hicimos pendejos, ya te vas a curar". Después de un momento, durante el cual siguió ingiriendo licor y dándole al paciente para que él también tome, prendió otra vela que ya no chisporroteaba por lo cual con evidente satisfacción dijo: "Ya ves, ya les mandamos, ya no brinca la llama". Mantuvo la vela encendida por unos minutos mientras arrojaba el humo del cigarrillo al paciente y al cuarto, luego de ello apagó la vela y la pasó por todo el cuerpo del paciente con el objeto de darle la última limpieza, a la vez seguía fumando y soplando aguardiente al paciente y a su entorno. Esta operación fue relativamente rápida, luego de ello dijo: "Te voy a dar un refuerzo" para lo cual tomó los dos claveles y al rojo le sacó los pétalos y los depositó en un recipiente que contenía agua; valiéndose del blanco los mezcló con el agua y comenzó a salpicar al paciente con el agua de clavel; finalmente sacó un pétalo del clavel blanco y le dijo al paciente que lo comiera. Para concluir la sesión arrojó grandes bocanadas de humo al paciente y también le sopló aguardiente diciéndole que ya se podía ir tranquilo. Entre el inicio de la sesión y su culminación habían pasado unas dos horas, después de las cua-

les el yachac estaba visiblemente excitado y cansado.

En general, las enfermedades no sólo atacan a los hombres sino también a los animales, los cuales son sometidos a una serie de tratamientos para prevenirles de las enfermedades o para restablecerles la salud. En las áreas indígenas, se acostumbra colgar en el gallinero una vejiga de zorrillo para que a las gallinas no les entre el mal, también en algunos animales domésticos se ponen cintas rojas. En el caso de los habitantes del valle del Chota, sus animales enferman con cierta frecuencia del achaque, se les cura mediante sangrías o administrándoles aguardiente con "orinas menores"; de igual modo es bastante frecuente la enfermedad del torzón, que se presenta cuando han ingerido un arbusto denominado "araña", el tratamiento para curar esta enfermedad consiste en dar de beber agua tibia al animal y luego introducirles la mano en el "ocote" (el colon) (IEAG, 1953).

Todos los procesos de restablecimiento de la salud tienen como base fundamental un muy rico conocimiento de las propiedades curativas de las plantas. En el siglo XVI ya se hace mención al conocimiento de las plantas medicinales en la región: "hay en el distrito deste corregimiento muchas yerbas de grandes virtudes con las que los indios se curan y no les saben otros nombres más de que en la lengua general del Inga se llaman yuyo hambinga, que quiere decir 'yerba para curar'..." (Paz Ponce de León, citado en

Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda, 1985:511-512). La farmacopea indígena es muy extensa y el conocimiento de las particularidades de cada "hierba" es materia de transmisión de padres a hijos; sólo a manera de ejemplo, el haumizi se siembra en una pared cercana a la casa y con él se curan los nervios; los claveles rojos son utilizados para la buena suerte; el ají es fundamental en el tratamiento de las heridas; la lengua de vaca (huagracallu o diablo fuerte) es utilizada para combatir las hinchazones. A algunas hierbas no se les atribuye solamente poderes para curar enfermedades sino inclusive para prevenir la acción de las "malas voluntades" o malos espíritus. En este sentido no es raro ver en las puertas de entrada de las casas de mestizos o indígenas a la penca conocida como sábila tigrencillo o yuyanguilla, a la cual se hace crecer para que impida la brujería, la acción del demonio o que la mala suerte entre en casa (Obando, 1986). En algunas ocasiones el escogitamiento tiene que ser preciso para que surta el efecto deseado; por ejemplo, en el caso de inflamación se recomienda usar chilca blanca, no cualquier chilca. El conocimiento de las virtudes de ciertas hierbas y su uso son muy difundidos a todo nivel, en la mayor parte de las casas se reserva un lugarcito para tenerlas sembradas y hacer las "aguas de remedio" cada vez que sea preciso, así con la manzanilla, toronjil, llantén, taraxaco, amapola y otras.

A más de los vegetales, otros elementos de la naturaleza tienen propie-

dades curativas de males físicos o morales, por ejemplo, para combatir el sufrimiento hay que beber agua fría en las mañanas: "la agüita que cae de una agua corriente y que forma unas perlititas, también poniendo en cabeza caliente mientras se piensa en Dios".

En la actualidad y por iniciativa de una de las organizaciones indígenas de la provincia, se ha organizado una especie de dispensario médico "natural", el Jambi Huasi, que intenta rescatar la sabiduría indígena de cara a la atención de la salud. Como parte de este dispensario se encuentra un almacén de productos naturales que está vendiendo hierbas de muy distinto tipo para el tratamiento de las enfermedades. A futuro este Jambi Huasi atenderá hospitalización para tratamiento de enfermedades, embarazos y partos.

No podemos terminar este capítulo sin realizar algunas acotaciones relativas a la clientela de los yachac y a la natural competencia que ya se viene dando entre ellos. El primer elemento a considerar es el relativo a su reconocimiento profesional, el cual no procede tanto de su propio grupo, espacio en el que este tipo de prácticas está instituido, sino del mundo exterior, de los puntos extraños a la comunidad que son quienes verdaderamente están marcando su prestigio. La clientela de los yachac no solamente está constituida por población mestiza sino por indígenas de otras comunidades y de otras regiones del país que reconocen el prestigio de los yachac de Ilumán;

además, de acuerdo con ciertos criterios establecidos, es más seguro atenderse la salud en un lugar lejano al que se vive.

En los últimos diez años, debido a una cierta apertura hacia la medicina no-occidental que se ha experimentado en el país, un buen porcentaje de pacientes son blancos o mestizos provenientes de zonas urbanas del país quienes acuden en búsqueda de técnicas curativas y una medicina alternativa. De tal forma que la persistencia del modelo o de salud andino se ha visto reforzada no solamente por la permanencia y vigencia de estas ideas en el medio indígena sino por el reconocimiento de su eficacia entre la población no-indígena que ha llegado a un punto de aceptación tal que actualmente no es raro que los yachac de reconocido prestigio se trasladen con sus amuletos, piedras, hierbas, etc. a las diversas ciudades en donde se demanda su presencia, aunque la mayoría de clientes acuden a la propia casa del yachac porque han comprendido que el contexto del cual está rodeado el yachac en su propio lugar es el mejor. Por término medio se calcula que un yachac puede tener unos siete pacientes semanales, aunque los de más prestigio reciben hasta quince (Sánchez Parga, José y Rafael Pineda, 1985).

El ejercicio de la profesión y el manejo de la clientela entre los diversos yachac no está libre de tensiones. El factor competitividad está presente y a momentos adquiere formas deslea-

les que están reñidas con el comportamiento ético; esta conducta se reporta con más frecuencia entre los aprendices de yachac quienes han recurrido inclusive a los "arranchadores" o a los intermediarios para interceptar la clientela de los vecinos. La comunidad ha reaccionado negativamente frente a estas prácticas y existe una verdadera censura hacia ellos, no obstante lo cual este tipo de acciones se siguen dando (ibid: 520).

Siguiendo con el tema de la clientela, creemos importante señalar que existe un sistema de "derivar" pacientes entre el sistema médico formal y el sistema de medicina tradicional. Aunque la mecánica de estas derivaciones se da de distinta forma ya que es el paciente blanco-mestizo de la medicina occidental quien al no ver otra alternativa para su dolencia acude a los agentes no formales de salud, en cambio, y muy apegados a lo que podríamos llamar una ética profesional generalizada, el yachac, cuando se da cuenta de que el mal que aqueja al cliente sale de su competencia tradicional o se trata de dolencias graves ("cuando el mal está avanzado") deriva sus pacientes al médico o al hospital. Este proceso de derivar pacientes nunca se da entre yachacs ya que ello implicaría el reconocimiento tácito de mayor jerarquía o de mayores conocimientos, lo cual estaría reñido con la "ideología de las fuerzas curativas" que supone que la eficacia del ritual terapéutico es la misma en todos los yachac (Ibid: 522).

Intimamente relacionado con el factor clientelar está el factor «honorarios». Este asunto ha creado más de un problema y un verdadero estado de tensión y de conflicto entre los yachac de Ilumán. Al no haber un parámetro certero en torno al cual puedan establecerse tarifas, éstas han pasado a ser motivo de controversia. Un criterio explícito y otro de orden táctico parecen estar llamados a normar -dentro de lo que cabe- este asunto. El tipo del mal atribuido, en el primer caso, y el nivel socioeconómico atribuible al cliente son tomados en cuenta; no obstante ello, existe una crítica muy fuerte por parte de la comunidad por los precios exorbitantes que muchos yachac jóvenes y sin experiencia están cobrando. El factor mercado clientelar ha influido notablemente en este aspecto.

De igual modo, es muy criticado el comportamiento de ciertos yachac nuevos que obligan al paciente a sesiones de "control", actuando de este modo como los médicos mishus (ibid:524-525).

Podemos recalcar que a diferencia de épocas pasadas donde la figura del yachac-curandero era ocultada cuando no virulentamente atacada, en la actualidad hay una notoria apertura para este tipo de prácticas. Los rumbos que esta medicina tradicional tomará a futuro no son fáciles de predecir, pero a diferencia de otros elementos culturales tradicionales que están seriamente amenazados y comprometidos en su existencia, aquella se ha fortalecido y es plenamente vigente. ■

16. Arquitectura Popular

Enmarcado en el contexto de la Cultura Popular, no podemos considerar el fenómeno arquitectónico única y exclusivamente desde una perspectiva en la cual la correcta utilización de espacios y volúmenes sea la única directriz a ser tomada en cuenta para la construcción de la vivienda. Al ser la casa, el espacio del hogar, residencia de la familia, su elaboración trasciende el mero plano de la técnica constructiva y cae en otros dominios como el cultural, ideológico (cosmovisión), ecológico, entre otros elementos que van a ser diferenciados de acuerdo al conglomerado social al que nos estemos refiriendo. Siendo así, en las líneas siguientes vamos a realizar unas cuantas reflexiones de cara al fenómeno que nos ocupa: arquitectura popular, pero desde una perspectiva mucho más amplia e integrativa.

En el caso de la vivienda indígena, el proceso constructivo empieza con la realización de una minga, lo que claramente nos está señalando la caracte-

rística social y no individual de este acontecimiento; Obando acota que:

La construcción de la casa es una tarea demasiado grande para una sola familia; por eso los indígenas organizan una fiesta de trabajo comunal. De todos los rincones de la comunidad vienen a esta minga en la que son bien atendidos por los dueños de la casa nueva, y así terminan en muy poco tiempo (Obando, 1986:41).

A esta minga, cuyo objetivo fundamental es alistar los materiales, siguen una serie de etapas que dicen relación a la construcción misma de la casa. En primer lugar se realizará el trazado que es rectangular o cuadrado y las líneas de las paredes; a continuación se colocarán los cimientos de piedra y mezcla; como tercer paso viene el levantamiento de las paredes de tapial cuya técnica constructiva está enraizada en conocimientos que datan de la época prehispánica. Para la elaboración del tapial se colocan las



*Huayunga, San Pablo.
Arquitectura tradicional*



*Chalguayán, Valle del
Chota. Arquitectura
tradicional*



*Calle y casas tradicio-
nales en Cochasquí*

tapialeras vertical y paralelamente, a una distancia considerable,

Se usan 6 tirantes de madera que son colocados frente a frente, para sostener las tapialeras. 6 bolillos, 3 a cada lado, cruzan las tapialeras sosteniendo las compuertas; unos cabestros ajustan los tirantes; dos pisones de madera sirven para compactar la tierra; palas, barras y azadones sirven para preparar y arrojar la tierra: un cordel asegura la dirección horizontal y la plomada la vertical, un adobón va a continuación de otro, trabándose unos a otros (ibid:89).

Una vez que el tapial está concluido se colocan los pilares sobre piedras bases en los corredores. Como actividad siguiente se hacen los zapatos (espigas) para colocar las soleras y solerillas, madera horizontal que resiste la cubierta; en la cubierta van las tijeras que descansan sobre otras soleras. A continuación se ponen las vigas que van de pared a pared para asegurar la cubierta y, en la parte superior de las tijeras se colocan las costaneras horizontales. Luego de ello se realiza el recubrimiento de la casa, el cual puede ser de carrizo continuado. Finalmente se procederá al entejado, actividad en la cual se realizan ceremonias especiales de las que daremos cuenta más adelante (ibid).

El modelo de vivienda descrito puede tener variaciones dentro de la misma población indígena, lo cual muchas veces es una muestra de la si-

tuación económica de sus propietarios o de las condiciones que permite la ecología. Albuja expresa que

... la casa indígena es una vivienda elemental, una choza de paja con una sola pieza para dormitorio y cocina, con paredes de varenga, de adobón o de «mano» ...las paredes de la casa no tienen ningún revestimiento, la cubierta no tiene tumbados, y las ventanas no existen porque no tienen necesidad por pasar todo el día en el campo (Albuja, 1962:282).

Para el caso de la población de San Rafael se acota:

... sus contrucciones en general son bastante pobres: casas de adobe con vigas, ventanas y puertas de madera. La mayoría de las casas presentan un enlucido de cal muy desgastado. Existen dos o tres excepciones de casas construidas con ladrillo y cemento; se trata, por lo general, de los comerciantes más importantes (Andrade, et. al., 1982:275).

Dentro de la tipología a la que podrían dar lugar las características de las viviendas campesinas, creemos que la descripción de una casa de Natabuela realizada por Obando es lo que podría considerarse como una representación típica, no solamente desde el punto de vista de su construcción, sino desde la perspectiva de la funcionalidad que ella está llamada a jugar. El autor manifiesta que:

...casas bastante cómodas e higiénicas, con luz suficiente, porque tienen dos o tres puertas de acceso y una o dos ventanas en cada cuarto, facilitando la claridad y la ventilación. La casa está dividida en cuartos: dormitorio, cocina, granero y un corredor en el cual construyen unos poyos para sentarse. Posee también un horno para hacer el pan. En el corredor podemos encontrar un lugar especial para colocar los poyos de agua y la piedra de moler, implementos que siguen empleándose hasta ahora; en el patio de la casa encontramos árboles de lechero, para que duerman las gallinas. Si la casa tiene un poco de terreno plantan árboles frutales, hierbas medicinales y el ají que nunca falta en sus comidas. Los corrales de los puercos quedan cerca de la casa para facilitar la vigilancia (Obando, 1986:87)

Como habíamos señalado anteriormente, tratándose de la vivienda indígena, la organización espacial interna, llena de elementos simbólicos, es lo más importante. Ramón (1985:138-140) expresa a propósito de la vivienda que ésta presenta dos aspectos diferenciados: el espacio de la familia, la casa propiamente dicha, y el espacio comunal que estaría representado por el patio. El primer espacio está delimitado por la manpostería mientras que el social es abierto, éste es una superficie lisa bien barrida. Al interior, el espacio familiar está organizado alrededor de un punto central representado por la tulla o fogón en donde el fuego es un elemento altamente simbólico ya

que constituye el centro térmico y de fertilidad (véase el capítulo correspondiente a Medicina Popular). Alrededor de esta tulla se organizan todas las actividades dentro de este espacio delimitado por paredes y cruzado por el calor del fuego y del humo ligero, aquí se cocina, se cose, se duerme, se crían los cuyes, se guardan los alimentos y las herramientas, etc. Cada una de estas actividades está perfectamente delimitada no por elementos físicos sino por normas culturales; este espacio interior, muy cerrado y dominio de la mujer, contrasta con el espacio social que es abierto y en el cual se realizan actividades sociales como beber, estar, desarrollar alguna actividad agrícola como el desgranado, trillado, actividades artesanales, etc. En ocasiones en este espacio social existe una banca (tronco de madera) que facilita la ejecución de estas actividades. El patio crece o disminuye en su ocupación en relación al ciclo agrícola y a los rituales que se realizan para festejar un bautizo, matrimonio o celebrar un velorio. Este es el espacio de reciprocidad típica y está controlado por el hombre (ibid).

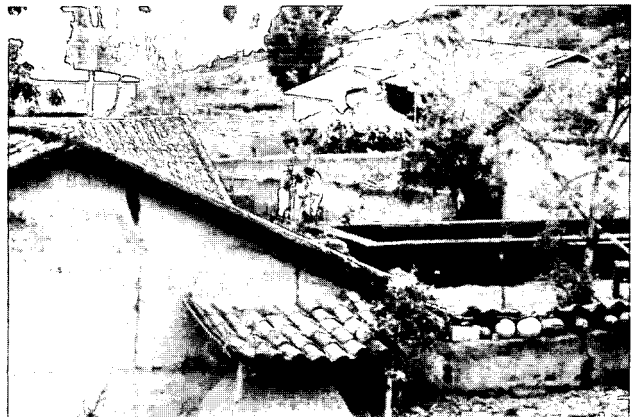
Habíamos dicho que el proceso de culminación del techado de una casa estaba acompañado de un ritual, éste tiene relación con la puesta de la teja nueva, la última, en la casa recién terminada. Para ello se realiza una fiesta en la cual participan familiares y amigos y se nombran padrinos quienes, precisamente, serán los encargados de colocar esta teja nueva, ricamente



*Carpuela, Valle del Chota.
Arquitectura indígena,
adobe y paja*



*Arquitectura tradicional,
ladrillería*



*Casas y tejados
tradicionales en Cachibiro,
Lago de san Pablo*

adornada. Para ubicarla, el padrino sube a la cubierta y desde allí arroja galletas y flores a la gente que está mirando. Después de ello, una pareja de disfrazados de negros proceden a barrer la casa, al mismo tiempo que van botando agua bendita, esta actividad tiene como finalidad el que se vayan todos los espíritus malos que serían enemigos potenciales de las personas que ocuparán esta nueva casa (Obando, 1986:251).

Esta acción de limpiar la casa está enmarcada en el ritual del Huasip'ichay que es una ceremonia mucho más extensa y elaborada (1): el huasip'ichay que es una amalgama de una serie de elementos, tiene por finalidad principal limpiar la casa de los malos espíritus o de otros seres que podrían conspirar negativamente para la buena marcha del hogar; el ritual se realiza en quichua, siendo una invocación al espíritu protector de los montes y de los manantiales, invocación que tiene como objetivo fundamental limpiar la casa de cualquier injerencia maléfica externa. El rito se desarrolla alrededor de un altar en el cual se puede apreciar:

- un pañuelo azul celeste en el suelo
- dos lanzas de chonta, una a cada lado, paralelas al pañuelo
- una piedra gris oscura de regular tamaño en la parte superior del paño

- una cera encendida en la cabecera del paño
- una botella de licor y una cajetilla de cigarrillos (una a cada lado de la piedra)
- una especie de collar de monedas y colgantes de plata al frente de la piedra
- dos matas de chilca ubicadas, igualmente, a cada lado de la piedra que domina el altar.

El ritual lo preside el yachac vestido con una corona de plumas de tucán; antes de empezar una larga invocación en quichua hace prender la vela, después de terminarla toma la botella de licor y comienza a soplarlo primero delante de la vela (con el dramático efecto que esta acción produce) y luego por todo espacio en el cual le es factible caminar, grandes soplos de trago son arrojados por doquier incluyendo a los presentes. Antes de la operación con la vela y valiéndose de las matas de chilca, el yachac procede a limpiar a personas y objetos de la sala, los presentes guardan un tenso silencio. Cuando el yachac se acerca a la gente ya sea con la vela o con las chilcas, quienes llevan sombrero se lo quitan como muestra de respeto por la acción que se estaba realizando. Terminado este largo proceso de limpieza, se da por terminado el ritual.

En líneas anteriores hemos hecho referencia a la Arquitectura Popular

(1) Esta ceremonia fue observada a propósito de la inauguración del Jambi-huasi en la ciudad de Otavalo (1987) (Véase cap. Medicina Popular).

indígena, creemos que es menester ocuparnos, aunque sea en forma sumaria a las expresiones arquitectónicas que se encuentran en los pueblos de la provincia de Imbabura y que, con las limitaciones del caso, corresponderían a las manifestaciones arquitectónicas de los mestizos. Como premisa general podríamos señalar que existe una gran diferenciación entre las casas que están físicamente más cercanas a la plaza central del pueblo (espacio de prestigio y/o modernización) de las que se

encuentran en sus alrededores, las cuales guardan elementos tradicionales no sólo en el diseño sino en los materiales que se utilizan.

En la población de Cahuasquí, por ejemplo, las casas más tradicionales son las de adobe o tapia, de un solo piso y con techado de teja. Las ventanas, cuando las hay, son de dimensiones muy reducidas; la mayoría de ellas tienen un gran patio en su parte posterior. Contrastando con este diseño, las



*Arco de una casa
en Natabuela*



*Arquitectura tradicional
en Natabuela*

nuevas construcciones son de ladrillo, de uno o dos pisos aunque su techado sigue siendo de teja. Entre las contadas casas antiguas de dos pisos que se encuentran en las áreas periféricas de la población llaman la atención los balcones de madera tallada de gran belleza aunque, lastimosamente, en estado de semi-destrucción.

En las poblaciones de Iruguincho y San Blas, igualmente mencionadas a modo de ejemplo, podemos señalar que las casas tradicionales están construidas de tapia o de adobe y techadas de teja; las casas más prósperas tienen una especie de portal en la parte anterior de la casa el cual está dividido por un poste de madera que sujeta el tumbado. Otras casas que son también de un piso presentan una arquitectura más moderna que ha eliminado el portal. La mayoría de las casas antiguas y modernas rematan su tejado en una cruz de hierro forjado a la que algunas veces acompañan figuras de ángeles, animales, etc.

Es importante señalar que a diferencia de las casas de los indígenas cuyo interior es lo más relevante por su carácter simbólico, en las construcciones pueblerinas mestizas existe una tendencia clara que denota una preocupación por la parte externa, por lo que se ve de ella. En este sentido la utilización y sobrecarga de elementos -sustentamente de prestigio- que muchas casas nuevas manifiestan, es notoria. Al respecto, un caso muy ilustrativo es el de San Antonio de Ibarra en donde la utilización de los elementos más conspicuos para las fachadas de las construcciones parece no tener límites.

Como habíamos señalado en líneas anteriores, muchas veces el factor ecológico, sin ser determinante, juega un papel muy importante dentro del aspecto de la arquitectura a adoptarse, tal es el caso, por ejemplo de la zona de Intag en donde las condiciones ecológicas peculiares dan lugar a otro tipo de arquitectura popular, donde



Casas tradicionales en Peguche

predominan otros materiales y otra disposición del ordenamiento físico. Probablemente porque muchos de sus habitantes provienen de las zonas altas, se encuentran una especie de chozas con paredes de carrizo y techo de plantas de hoja larga que se consiguen en la región. En otras ocasiones también se utiliza la paja como techado; éstas serían las construcciones de las familias más pobres de la zona. También se encuentran varias casas de madera, de diferentes clases, las más "toscas" son las viviendas de la población negra allí asentada, las cuales están esparcidas por el camino. En el pueblo mismo se utiliza otra clase de madera, igualada, pulida y pintada, siendo la iglesia de García Moreno un buen ejemplo de este tipo de construcción y que se ha conservado por varios años. La madera es dispuesta sobre una armazón de palos, dependiendo del modelo que vaya a tener la casa, si de un piso, de dos, con balcones, etc. Las ventanas generalmente tienen cubierta de madera; se utiliza también teja dentro de la construcción del techo. La madera es el material preferido porque aísla el interior de la casa de los rigores ambientales, en este caso, la casa se mantiene fresca pese al ambiente húmedo y caluroso.

La culminación de la construcción de una casa entre la población mestiza también es festejada, inclusive se ha adoptado el mismo nombre quichua de la fiesta, el huasip'ichay; obviamente que el contenido de esta celebración es altamente diferenciativo de su equiva-

lente indígena. Aquí es el señor cura quien bendecirá la casa, acto después del cual se realiza la fiesta; dentro de ella la abundancia de comida y bebida ofrecida por los flamantes propietarios de la casa, será la muestra del prestigio de la familia y de la casa misma.

Esta arquitectura popular pueblerina también ha sido alterada por varios planes de vivienda dentro del tristemente célebre Plan Techo que no ha respetado ni el diseño ni la funcionalidad de las viviendas de la zona. Desde esa perspectiva, su presencia no solamente que rompe con cualquier armonía estilística sino que será generadora de problemas por su mal diseño y construcción, problemas que ya se han detectado en otros lugares del país donde tal programa ha sido implementado.

La arquitectura popular del valle del Chota también reúne características particulares; las casas tienen forma rectangular, las paredes tienen siempre dos metros de altura, carecen de cimientos y todos los pisos son de tierra; generalmente cuentan con dos cuartos cada uno con su puerta de entrada; de estas habitaciones la una sirve de dormitorio y la otra, separada por un bahareque y una entrada sin puerta, es utilizada como cocina. Las paredes cuentan con armazón de madera de "espina larga", forrada de barro y los pilares son de la misma madera o de algarrobo; las tijeras que conforman la cubierta son de sauce, los mantaqueros de "espina larga" o "chaguarquero". Sobre estos mantaqueros superponen



*Casa tradicional con
blacón, Cotacachi*



*Casa de bahareque,
Cotacachi*



*Casa tradicional con
balcón, Cotacachi*

carrizos. El tejado es de paja de caña de azúcar, la "recobijan" cada tres años; las construcciones carecen de tumbados, con excepción de las secciones situadas debajo de los aleros en la parte frontal. El tumbado de carrizos que cubre el corredor sirve de bodega o «soberado». La madera utilizada en las construcciones no es preparada ni está pulida; las puertas están hechas de chaguarqueros, son cruceros de sauce y amarrados unos a otros con retazos de cabuya blanca (IEAG, 1953:18-19).

La mayoría de las familias viven en casas de dos cuartos; todas las familias tienen cocina aparte. Las construcciones no guardan simetría, ni entre ellas ni con las calles; edifican indistintamente, las casas están situadas en medio de un pequeño espacio al que denominan "plaza". El dormitorio es considerado el lugar más importante de la casa y como tal es el más mantenido y adornado; el piso es de tierra ya que existe la creencia de que es más fresco. El interior de las casas es muy obs-

curo por la creencia de que no es bueno que haya luz en las casas porque el sol da calor y con él vienen enfermedades. Pese a ello, las puertas se abren para ventilación entre las 12 y las 4 de la tarde (ibid:20-21).

Las cocinas constituyen poyos bajos de cangahua y barro y se hallan ubicados en las esquinas de las habitaciones destinadas para ese objeto; a un lado del poyo fijan en la pared esteras en donde cuelgan instrumentos de cocina. A un lado de esta habitación tienen dos pequeñas tarimas superpuestas que sirven para colocar ollas de barro y los alimentos que van a ser preparados. El fogón está prendido todo el día, el fuego es perenne y por la noche los tizones son hundidos y cubiertos de ceniza a fin de que se puedan utilizar el día siguiente. A diferencia de las construcciones indígenas en las cuales la ayuda mutua es parte necesaria del proceso constructivo, los habitantes del valle del Chota sólo piden ayuda cuando se trata de colocar el



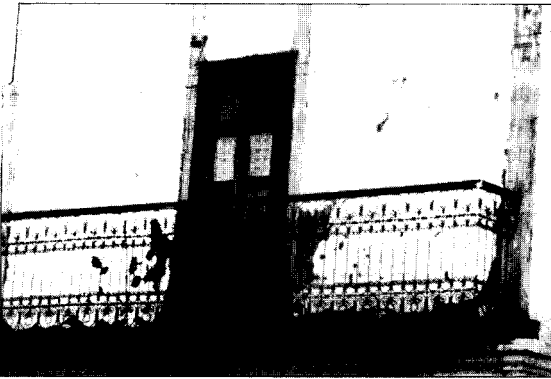
*Casa tradicional
García Moreno*

techo con las hojas de caña, solicitan-
do a los amigos el "empuje" para ter-
minar la construcción (ibid:67).

Esta forma tradicional de arquitec-
tura se sigue manteniendo en varias
casas de la población de El Juncal, aun-
que también se advierte que de las ca-
sas nuevas, varias son construidas de
bloque y algunas son de dos pisos.
Varias de estas nuevas construcciones
tienen el techo de eternit aunque algu-
nas siguen conservando el techo de teja.
A diferencia de otras poblaciones del
valle, Carpuela se muestra relativamen-
te próspera y prueba de ello es la pre-
sencia de nuevas casas construidas de

ladrillos, de una o dos plantas. Las po-
cas viviendas tradicionales con techa-
do de paja o teja y que están en mal
estado ya han sido abandonadas. El
cambio que se experimenta en materia
de construcciones ha sido posibilitado
por las mejores condiciones económi-
cas que va adquiriendo el pueblo gra-
cias a su actividad agrícola la cual se
ha visto favorecida por la construcción
de un canal de riego que ha convertido
a la zona en una área de gran produc-
ción.

En lo que se dice relación con la
ciudad de Ibarra, fundamentalmente,
pese a que en su acelerado proceso de



Casa tradicional con Balcón



Tejado Tradicional

modernización no se ha generado un estilo arquitectónico definido y reconocible -como sería el caso de la ciudad de Cuenca, por ejemplo - no es menos cierto que aún se encuentran algunos elementos arquitectónicos, especialmente en casas antiguas, que estarían dentro de un modelo español, al que se han sumado las variaciones locales. Esta tradición arquitectónica peninsular en la provincia proviene de épocas anteriores, como reporta Lebret para el siglo XVIII:

Las numerosas piezas de habitación de una casa estaban dispuestas alrededor de un patio central, daban sobre un pasillo y tenían comunicación todas entre sí. Frecuentemente en el interior de la casa se había habilitado un pequeño oratorio o hasta una pequeña capilla que estaba adjunta al cuerpo de la construcción... Cada casa disponía además de un cuarto para amasar con su correspondiente horno (Lebret, 1981:78).

Los criterios que venimos manteniendo en relación con esta tradición hispánica en la arquitectura -para el caso que nos ocupa la ciudad de Ibarra-, son corroborados por Albuja (1979: 147) quien manifiesta que la ciudad conserva el espíritu del pasado, el estilo estrictamente español que viene de su fundación de origen y que se refleja en los templos, parques, en las edificaciones de las instituciones y de varias construcciones familiares que cuentan con amplios patios, grandes corredores y arquerías, surtidores de agua, pilas y

flores, elementos que están profundamente impregnados del espíritu español en sus estilos morisco y mudéjar.

Si bien parte de la ciudad de Ibarra es representativa de una arquitectura con elementos ibéricos popularizados, creemos que la población de La Esperanza sería el ejemplo más típico de una arquitectura de este estilo realmente popular que tomando como elementos estructurales ciertos rasgos hispánicos ha producido una versión local de los mismos. El advenimiento de esta arquitectura popular fue posibilitado por un hecho circunstancial: el terremoto de 1868 que llevó a una gran cantidad de pobladores de la ciudad vieja a vivir temporalmente a La Esperanza antes que se produjera el retorno. En su obligada estancia en esta población, sus habitantes dejaron para la posteridad este tipo de arquitectura popular.

Pese a no constituir una arquitectura popular en sentido estricto, creemos que se hace necesario destacar la presencia de una arquitectura tradicional hacendaria que aún se conserva en varias partes de la provincia. Estas edificaciones generalmente son reconstrucciones que se hicieron después del terremoto que asoló la región.

Los rasgos distintivos generales de esta arquitectura están dados por los siguientes elementos: el patio central, al medio del cual se advierte una pila de piedra, una gran cruz o incluso una palmera. Alrededor de este patio se observan los corredores o pasillos, generalmente de piso de piedra, en cuyo

frente y a intervalos se levantan las pilastras de madera cuya base es de piedra. En la actualidad estos corredores han sido cubiertos. Los corredores dan acceso a las diferentes construcciones que se disponen alrededor del patio central, éstas son: la casa de vivienda, los trojes, cuartos de servicio, etc. Las habitaciones de la casa de vivienda son de gran tamaño, piso de madera, tumbados sumamente altos y ventanas segmentadas. Las paredes son de adobón de un metro de ancho, motivo por el cual entre la ventana y el interior de la habitación hay una especie de muro del ancho de la pared. Los trojes son de piso de tierra y de grandes dimensiones, allí se guardan los productos de las cosechas. Los cuartos de servicio son igualmente grandes pero de condiciones modestas, destacan la escribanía, la cocina con el horno de pan, etc. Las puertas de acceso a los cuartos son de madera tratada y también llevan vidrios que tienen cobertura de madera. El color de las construcciones es el típico blanco cal y todo el

maderamen es de color caoba o azul. Varias de las habitaciones de la casa de vivienda cuentan con claraboyas.

La cocina tradicional era el fogón pero posteriormente se cambió por una cocina de hierro empotrada; el combustible utilizado era la leña. Junto a la cocina se encuentra una bodega; en el cuarto destinado a amasar y hornear el pan se encontraban grandes pailas, artesas y demás instrumentos necesarios para tal labor.

Como construcciones adicionales pero pertenecientes al conjunto arquitectónico hacendario, se levantaban la pesebrera, corrales de terneros, cuartos de monturas, cuartos de herramientas, garages y viviendas de los empleados. Estas construcciones también eran pintadas de color blanco. Actualmente las características anotadas tienden a ser reemplazadas por otras que, guardando en principio el estilo, han incorporado elementos que dicen relación a épocas modernas. ■

17. Bibliografía

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer,
1974 "Reciprocidad andina: ayer y hoy", en : Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos, Lima, IEP.
- Albuja Galindo, Alfredo,
1962 Estudio Monográfico del Cantón Cotacachi, Quito, Ed. Talleres Gráficos Minerva.
1979 Imbabura en la Cultura Nacional, Ibarra, Imp. Municipal.
- Almeida V., José,
1981 "Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso", en: Campesinos y haciendas en la Sierra Norte, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 30.
- Andrade Galindo, Luis,
1977 "La Jora y San Pedro", en: Revista de la CCE, Núcleo de Imbabura, Tomo XII, No. 21, Ibarra, CCE.
- Andrade, Martha, Alexandra Moya y Teodoro Bustamante,
1982 "Informe de las visitas realizadas a la fiesta de Corazas en San Rafael", en: Rueda, La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.
- Ares Queija, Bertha,
1988 Los Corazas, Quito, Ed. Abya-yala.
- Barahona, Marco,
1982 "Biografía de un prioste: señor José Tituaña", En: Rueda, La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.
- Bonilla, Patricia y María E. Enríquez,
1987 El Juguete Popular, Cuenca, CIDAP, Cuadernos de Cultura Popular No. 12.
1987b Informe final del proyecto El Juguete popular en el Ecuador, Cuenca, CIDAP, mecanografiado.

- Bosmediano, Jorge y Rafael Pasquel,
1937 La comarca de Intag y sus genuinos pobladores, Ibarra, Imp. El Comercio.
- Caillavet, Chantal,
1980 "Tribut textile et caciques dans le Nord de L'Audience de Quito, en Mélanges de la Casa de Velázquez, Tomo XVI, s.l.
1981 "Etnohistoria Ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico", en Revista Cultura, No. 9, Quito, BCE.
1981b "Le sel d'Otavalo (Equateur): continuités indigènes et ruptures coloniales, en Mélanges de la Casa de Velázquez, Tomo XV.
1982 "Caciques de Otavalo en el siglo XVI: Don Alonso Maldonado y su esposa", en Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, No. 2, BCE.
1983 "Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador", en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Tomo XII, No. 3-4.
1985 "La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio: territorio Otavalo - Ecuador", en Revista Andina, No. 2, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.
- Carrasco, Eulalia,
1982 "Descripción y breve análisis de la fiesta religiosa andina» en: Rueda, La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.
- Castelnuovo, Allan y Germán Creamer,
1987 La desarticulación del mundo andino. Dos estudios sobre educación y salud, Quito, PUCE/Abya-yala.
- CIDA (Centro Interamericano de Desarrollo Agrícola),
1962 Estudio de caso de algunas haciendas en Imbabura, s.m.r.
- Coba, Carlos Alberto,
1979 "Instrumentos Musicales Ecuatorianos", En Sarance, No. 7, Otavalo, IOA.
1980 Literatura Popular Afroecuatoriana, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 43.
1985 "Danzas y bailes en el Ecuador: ritualidad y control social", en Revista Cultura, vol VII, No. 21a. Quito, BCE.
- Creamer, Germán,
1987 "Migración y salud: un estudio de caso en la sierra ecuatoriana", en: Castelnuovo y Creamer, La desarticulación del mundo andino, Quito, PUCE/Abya-yala.
- Chávez, Jaime y H. Moreno,
1930 Cotacachi, No. 1, Cotacachi.
- Cháves V., Virgilio,
1979 Tradiciones y costumbres de Otavalo, Quito, Ed. Benalcázar.
- Dávila T., César,
1985 El Brujo y el Diablo. Leyenda Otavaleña, Quito, Fundación Hallo.

- Deler, Jean Paul,
1983 El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas Claves, Quito, CEDIG.
- Echeverría A., José,
1985 "Localizaciones culturales del área norandina del Ecuador", en Revista Cultura, vol VII, No. 21a, Quito, BCE.
- Espinosa Soriano, Waldemar,
1983 Los cayambes y carangues, siglos XV-XVI. El testimonio de la etnohistoria, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 61-62.
- Farga, María Cristina,
1981 "Semiproletarización y estrategias de reproducción campesina: el caso de una comunidad de ex-huasipungueros de la provincia de Imbabura", en Campesinos y Haciendas de la Sierra Norte, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 30.
- Fuentealba, Gerardo,
1980 Sobre la producción textil o manufacturera de distintos contextos históricos de la formación social ecuatoriana y en particular de su forma artesanal, Quito, PUCE-Antropología/Tesis.
- Gondard, Pierre y Freddy López,
1984 Inventario y cartografía del uso actual del suelo en los Andes ecuatorianos, Quito, PRONAREG-ORSTOM.
- Guerrero, Andrés,
1975 La hacienda precapitalista y su inserción en el modo de producción capitalista en América Latina: el caso ecuatoriano, Quito, U. Central-Sociología.
1984 Haciendas, capital y lucha de clases andina, Quito, El Conejo.
- Herrera, Amable,
1909 Monografía del Cantón Otavalo, Quito, Imprenta Salesiana.
- HH. EE. CC.,
1929 Geografía de la provincia de Imbabura, Ibarra, Imp. La Salle.
- IEAG (Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía),
1953 Pusir, una comunidad de cultura negra en el cañón de El Chota, Informe No. 2, Quito, Instituto Nacional de Previsión.
- Jara, Fausto y Ruth Moya,
1982 Taruca. La Venada, Quito, C. P. P.
- Knapp, Gregory,
1981 "El nicho ecológico llanura húmeda en la economía prehistórica de los Andes de altura: evidencia etnohistórica, geográfica y arqueológica", en Sarance, No. 9, Otavalo, IOA.
- Lamas, Viviana,
1985 "La alfarería tradicional utilitaria en el área de Otavalo y sus inmediaciones", en Sarance, No. 10, Otavalo, IOA
- Larraín, Horacio,

- 1980 Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI. Estudio etnohistórico de las fuentes tempranas (1525-1600), Otavalo, IOA, Pendoneros No. 11-12.
- Larrea Andrade, Hugo,
1961 Monografía sintética del cantón Ibarra, Ibarra, Ed. Victoria.
- Lebret, Iveline,
1981 La vida en Otavalo en el siglo XVIII, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 22.
- López, Freddy y Gustavo Sotalín,
1987 El uso actual del suelo en el Ecuador. Identificación, delimitación y caracterización de áreas agropecuarias, Quito, MAG, División de Regionalización Agraria.
- Males, Antonio,
1985 Villamanta ayllunapac punta causai. Historia Oral de los Imbayas de Quinchuquí 1900-1960, Quito, PUCE-Antropología/Tesis.
- Mandorf, María Cristina,
1985 "Artesanía y Ecología de la totora (scirpus sp.) en la Provincia de Imbabura, Ecuador", en Sarance, No. 10, Otavalo, IOA.
- Martínez de la Vega, Luis Alfonso,
1978 Tradiciones Imbabureñas, Ibarra, Talleres Gráficos Proaño.
- Marzal, Manuel María,
1971 ¿Puede un campesino cristiano ofrecer un "pago a la tierra"?, en Allpanchis Phuturinga, V, Instituto de Pastoral Andina (IPA), Cuzco.
1972-73 Investigación e hipótesis sobre la religiosidad popular, Lima, Min. de Educación, INIDE.
- Meier, Peter C.,
1982 "Artesanía campesina e integración al mercado", en Estructuras agrarias y reproducción campesina, Quito, PUCE.
- Mendizábal, Tannia,
1982 "Informe etnográfico sobre la fiesta de San Juan en el área de Cotacachi-Imbabura", en Rueda, La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.
- Mora, José y Feddy Rivera,
1984 "Las comunidades indígenas de Otavalo: la problemática de su situación", en Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis, CAAP, Quito.
- Moreno, Segundo,
1978 Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, Quito, EDUC.
- Moreno, Segundo y Udo Oberem,
1981 Contribución a la etnohistoria ecuatoriana, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 20.
- Moya, Ruth,
1981 Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino. El Quichua en el español de Quito, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 40.

- Murra, John,
1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima, IEP.
- Naranjo, Marcelo, Lylian Benítez y Carmen Dueñas,
1984 La Cultura Populr en el Ecuador. Cotopaxi, Cuenca, CIDAP.
- Naranjo, M La Cultura Popular en el Ecuador. Esmeraldas, Cuenca, CIDAP.
- Obando, Segundo
1986 Tradiciones de Imbabura, Quito, Abya-yala.
- Oberem, "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI):, en Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 20.
- Orellana, Delfín,
1920 Comarca de Intag, su clima, riquezas y agricultura, Quito, Imp. Nacional.
- Portocarrero, José Luis,
1976 Informe final sobre las ferias de Otavalo y Pimampiro, Otavalo, IOA.
- Ramón, Galo,
1985 "La vivienda andina: espacio, simbolismo y ritualidad en Cangahua", en Revista Cultura, vol VII, No. 21a, Quito, BCE.
- Reyes, Ricardo I.,
1941 Monografía de Urcuquí, Ibarra, Imp. Cultura.
- Rosero, Fernando, et. al.,
1986 Informe final del proyecto El papel del trabajo femenino en las economías campesino comunales, Quito, CONUEP-PUCE/Instituto de Investigaciones Económicas.
- Rueda, Marco Vinicio,
1982 La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.
s.f. Encuentro del cristianismo español con las religiones precolombinas, Quito, PUCE-Antropología (mecanografiado).
- Salomon, Frank,
1980 Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas, Otavalo, IOA, Pendoneros No. 10.
- Sánchez-Parga, José y Rafael Pineda,
1985 "Los yachac de Ilumán", en Revista Cultura, vol VII, No. 21b, Quito, BCE.
- Sandoval, Patricio,
1987 "Música Andina", en OPUS 10 Revista de la Musicoteca del BCE, Quito.
- Stutzman, Ronald,
1976 La gente morena de la sierra ecuatoriana como grupo étnico, Quito, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Silva, Paola, Noris Araque, et. al.,
1982 "La Semana Santa en Tunibamba», en Rueda, La Fiesta Religiosa Campesina, Quito, EDUC.

Tamayo José,

1970 Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión del indígena quechua, en Allpanchis Phuturinga, V, Cuzco, IPA.

Terán, Francisco,

1975 "Otavalo y la artesanía textil", en Boletín IPGH, n2 7-8, Quito

Tobar Bonilla, Guadalupe,

1985 "Natabuela: un caso de resistencia y adaptación cultural de la indumentaria indígena", en Revista Cultura, vol VII, No. 21a, Quito, BCE.

Vaca Bucheli, Rocío,

1984 Legitimación de cacicazgos en el siglo XVIII, Quito, PUCE-Antropología, 1984 (mecanografiado).

1985 Estructuras de poder y diferenciación campesina: un caso de estudio en la región de Otavalo, Quito, PUCE-Antropología/Tesis, 1985.

1986 Etnias, comunidades y haciendas en la Historia regional", en Rosero, et. al., Informe Final, Quito, PUCE-CONUEP.

Villavicencio, Gladys,

1973 Relaciones interétnicas en Otavalo ¿una nacionalidad india en formación?, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Villegas, Rodrigo,

s.f. "La nación caranqui", s.m.r. ■

Anexo

Lista de informantes

Alberto Andrade	Cotacachi
Alfonso Molina y Laura de Molina	Ibarra
Amada de Guzmán	Ibarra
Arturo Recalde	Cotacachi
Biblioteca Municipal de Urcuquí	Urcuquí
Camilo Gómez	Natabuela
Carlos Elías Vinueza A.	Quiroga
Centro Artesanal de Ambuquí	Ambuquí
Crisanto Recalde	Atuntaqui
Elena Cando y Matilde Salazar	La Compañía
Eliecer Espinosa	El Chota (Caldera)
Estanislao Narváez	Otavalo
Gabino Ruiz	Atuntaqui
Gerardo Farinango	Tunibamba
Gerardo Palacios	Atuntaqui
Gonzalo Montesdeoca	San Antonio
Gonzalo Suárez	San Roque
Gustavo Rojas	Illumán
Herlindo Benavides	Ibarra
Informantes varios de Carabuela	Carabuela
Jaime Ruiz	Ibarra
José García Bolaños	Cotacachi
José María Villacreses	Otavalo
Julián Muenala Conejo	Peguche

Leonardo Alvear
Lorenzo Abadeano
Luis Alfredo Encalada
Luis Enrique Alvarado e hijos
Luis Enrique Quishpe
Luis Potosí
Marcos Conterón
Mario Polo
Miche Flores
Miguel Camuendo y familia
Operarios del taller de José Chuquín
Pedro Benedicto
Pedro Manuel Córdova
Rafael Morales
Rosa Lema
Rosa Ochoa de Espinosa y
Sr. Espinosa
Segundo Grijalva
Segundo Márquez
Tabor Escalante
Taller de Bordados
Tejedores de Cabuya
Teniente Político de Cahuasquí
Unión de Artesanos de San Roque
Vicente Tobar
Augusto Vaca Moreno y
Elvira B. de Vaca

Cotacachi
Ibarra
Otavalo
San Roque
Zuleta
San Antonio
Ilumán
El Chota (Caldera)
Zuleta
Otavalo
San Antonio
Calderón El Chota
Aqualongo de Paredes
Agato
Otavalo (Peguche)

Caranqui
La Esperanza
San Roque
Urcuquí
Hda. Zuleta Zuleta
Cahuasquí
Cahuasquí
San Roque
Pimampiro

Otavalo ■

CULTURA POPULAR DEL ECUADOR: PROVINCIAS INVESTIGADAS Y PUBLICADAS

- Tomo I** **AZUAY**
Año de publicación, 1984
Reimpresión, 1993
- Tomo II** **COTOPAXI**
Año de publicación, 1986
Reimpresión, 1996
- Tomo III** **BOLIVAR**
Año de publicación, 1987
- Tomo IV** **ESMERALDAS**
Año de publicación, 1988
Reimpresión, 1996
- Tomo V** **IMBABURA**
Año de publicación, 1989
Reimpresión, 2002
- Tomo VI** **CAÑAR**
Año de publicación, 1991
- Tomo VII** **TUNGURAHUA**
Año de publicación, 1992
- Tomo VIII** **LOJA**
Año de publicación, 1999
- Tomo IX** **MANABI**
Año de publicación, 2002

