

LA CULTURA POPULAR EN EL ECUADOR

TOMO II
COTOPAXI
Tercera Edición

Abril de 1996

Coordinador de la investigación Marcelo Naranjo V.

CENTRO INTERAMERICANO DE ARTESANIAS Y ARTES POPULARES

La presente publicación es el informe de la investigación de la cultura popular en el Ecuador, provincia de Cotopaxi, realizada en el año 1983, cuando era Director Ejecutivo del CIDAP el Sr. Gerardo Martínez Espinosa y Director Técnico el Dr. Claudio Malo González.

El trabajo de campo y los textos fueron realizados por los investigadores Marcelo Naranjo, Lilian Benítez y Carmen Dueñas.

La coordinación general de la investigación de la cultura popular en el Ecuador está a cargo del Lcdo. Juan Martínez Borrero.

ISBN 84 -89420-09-2

INDICE

Prólogo	7
1. Introducción	9
2. Metodología	17
3. Ubicación geográfica y ecológica	22
4. Ubicación histórica	28
5. Configuración en el siglo XX	33
5.1. Visión histórica	33
6. Caracterización	41
7. Zonificación para el estudio de la cultura popular	47
7.1. Zona A.- Mayor desarrollo capitalista	48
7.2. Zona B.- Mayor desarrollo artesanal	50
7.3. Zona C.- Mayor influencia de la cultura indígena	53
7.4. Zona D.- Enclaves	54
7.5. Zona E.- Colonización	55
7.6. Zona F.- Urbana	56
8. La religiosidad popular	61
9. La fiesta	71
9.1. Zona A.- Mayor desarrollo capitalista	77
9.2. Zona B.- De mayor desarrollo artesanal	85
9.3. El Niño de Isinche	87

9.4.	El pase del Niño	90
9.5.	El abanderado de las almas santas	92
9.6.	Corpus en Pujilí	95
9.7.	Zona C.- Comunidades indígenas	102
9.8.	Zona D.- Enclaves	104
9.9.	Zona E.- Colonización	109
9.10.	Zona F.- Urbana	
	La mama negra	110
10.	Tradición oral	114
11.	Medicina popular	126
11.1.	Origen de las enfermedades	129
11.2.	Diagnóstico	131
11.3.	Tratamiento	131
11.4.	Agentes de salud	132
11.5.	Las enfermedades	133
12.	Organización social	139
13.	Artesanías	146
13.1.	Cerámica	150
13.2.	Alfarería	155
13.3.	Totora	159
13.4.	Productos de cabuya	165
13.5.	Cerería	169
13.6.	Jergas	169
13.7.	Paja	170
13.8.	Pintura	170
13.9.	Madera	177
13.10.	Sombreros	182
13.11.	Hojalatería	182
13.12.	Fajas	183
13.13.	Caucho	183
13.14.	Talabartería	186

14. Ferias	187
15. Arquitectura	194
16. El vestido	200
17. La cocina popular	205
18. Actividades lúdicas	212
19. Algunas manifestaciones de la música popular	217
20. Bibliografía	221

PROLOGO

El proyecto de investigación de la cultura popular en el Ecuador, cuyos objetivos y características se expusieron en la introducción al tomo I, la Cultura Popular en el Azuay, pretende establecer las bases para dos tipos de acciones, fundamentalmente: la investigación en profundidad de temas que revistan de interés especial y la aplicación de contenidos a la educación formal a través del empleo de medios específicamente diseñados para escuelas y colegios urbanos y rurales y que se basen en los resultados de la investigación de la cultura popular.

La investigación realizada en la provincia de Cotopaxi por Marcelo Naranjo, como director del grupo, Lilian Benítez y Carmen Dueñas, nos presenta la compleja realidad de una provincia cuya cultura popular vive en cada acción diaria y en cada rincón; de una provincia rica en manifestaciones artesanales, festivas, religiosas, en la que se vinculan de manera compleja grupos étnicos distintos; de una provincia en la que, en pocas palabras, la cultura popular constituye el núcleo de sus relaciones.

Muchos son los elementos que pueden destacarse en este trabajo, entre ellos, sin duda, la aproximación a una tipología regional que toma en cuenta factores básicos que caracterizan áreas homogéneas desde la perspectiva ecológica social, económica y, por ende, cultural.

Las informaciones recogidas mediante las campañas de investigación de campo son presentadas a lo largo de este libro con claridad y en forma objetiva, lo que refleja la formación académica que caracteriza a los investigadores que colaboran con el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares para este trabajo.

Al presentar este segundo tomo de la cultura popular en el Ecuador, correspondiente a la provincia de Cotopaxi, insistimos en la necesidad de contar con una visión detallada de la cultura popular en todo el país. A través del Convenio existente entre el Centro Interamericano de Artesanías y Artes populares y el Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador confiamos cumplir con este objetivo.

Juan Martínez Borrero

1. INTRODUCCION

La reflexión en torno a la “cultura” ha ocupado a muchos antropólogos y científicos sociales en general. La dificultad encontrada por todos quienes se han referido al tema ha sido notoria y se podría decir que existen tantas definiciones de cultura como personas que se han preocupado por investigar la materia. No obstante la gran cantidad de literatura producida al respecto, podríamos afirmar que en todas las definiciones que sobre cultura se han elaborado, elementos de la noción Tayloriana de cultura aún están presentes, lo que nos muestra que su legado conceptual ha sido significativo. El autor mencionado (Taylor, 1973: 29) a propósito de cultura nos decía:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte y la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y

capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.

Es interesante notar que, no obstante la gran variedad de definiciones, en todas ellas existen elementos que se repiten y que parecen ser los esenciales cuando al término cultura nos referimos, así, por ejemplo, la idea de que a la cultura se accede a través del conocimiento, de que el estudio de la religión es uno de sus temas fundamentales, de que se trata de un fenómeno social y no individual son entre otros algunos de los elementos que constantemente se repiten y que parecen ser los componentes sustanciales de la definición de cultura.

El enfoque adoptado para referirse al fenómeno cultural puede ser de variada índole y, precisamente, de él depende la complejidad mayor que vaya adquiriendo su estudio. En este

sentido, si nos referimos a cultura solamente a través de sus manifestaciones visibles, la composición en torno a su reflexión únicamente se reduciría al mayor o menor detalle con que registremos los diversos elementos que la integran; pero si ponemos este tipo de manifestaciones dentro de un contexto mayor, el contexto de la formación socio-económica de un estado determinado, es obvio que aumenta la riqueza y por consiguiente la complicación de su estudio, ya que éste deberá incluir una serie de variables que una vez conjugadas nos facilitarían la comprensión del hecho cultural. Estas variables que aluden a los procesos históricos, los constreñimientos ecológicos, las bases materiales, etc., nos permitirán contextualizar el hecho cultural y de esta manera ir más allá de su manifestación visible, para entenderlo en su totalidad, obligándonos al mismo tiempo a profundizar en el análisis sin perder de vista el objetivo fundamental: los sujetos sociales, hacedores y poseedores de la cultura.

Desde otro punto de vista, la referencia a la “cultura” en el contexto de una formación socio-económica, también nos abre una interrogante categórica ¿de qué cultura estamos hablando? ya que es de suponerse que en una sociedad de clases existen al menos dos

tipos de manifestaciones culturales: las de la clase dominante y las de la clase subordinada, con todos los matices y divisiones que aquella macroclasificación entraña. Precisamente, la preocupación en el informe que nos ocupa se deriva de esta división del fenómeno en varios segmentos, uno de los cuales, el denominado Cultura Popular será materia de este estudio.

Si la definición de “cultura” entrañaba dificultades, cuando hacemos referencia a “Cultura Popular” el problema se torna aún más complejo, no sólo por lo visto anteriormente sino por la caracterización que el término popular implica, lo cual obliga a delimitar su ámbito.

La denominación “Cultura Popular” nos lleva a ubicarla como la manifestación cultural de un segmento social determinado, el mismo que, por oposición, estaría contrapuesto al ámbito de lo “no popular”, fracción que debería tener su propia manifestación cultural. No obstante la oposición aludida, seguimos en el nivel de las generalidades y, por ello, debemos acudir nuevamente a la consideración de una sociedad estratificada en clases, dentro de la cual todo lo que dice relación a “popular” no coincidiría, precisamente, con la clase dominante. Esta detenta el poder y, por su

misma naturaleza y planteamiento ideológico, será la portadora de un mensaje de clase, que a momentos y cuando de cultura se trate, representará el modelo ideal, el arquetipo al cual todas las manifestaciones culturales deberán tender. Este patrón cultural al que hacemos referencia se implementa a través de diversos mecanismos y de una política oficial, que en lo atinente al problema que nos ocupa vendría a ser la política cultural.

Dentro de estas consideraciones, ya tendríamos elementos que nos permiten identificar a la Cultura Popular: el hecho de que sus gestores y portadores son miembros de las clases subalternas y que este mismo carácter de clase hace que su cultura esté subordinada a la cultura dominante, pero subordinada no por su mensaje o por su contenido intrínseco, sino por la estructura de clases imperante. Sin embargo, hay que señalar que a pesar de su carácter dependiente, en determinadas circunstancias, la cultura popular puede adquirir un carácter contestatario, como sucede por ejemplo con ciertas manifestaciones de la música, en leyendas, etc.

Si bien hemos discriminado estos dos ámbitos de las manifestaciones culturales: cultura dominante, cultura

popular, no es menos cierto que en la práctica esta división se torna problemática, ya que existen una serie de elementos compartidos. Esto es mucho más claro de observar en sociedades como la nuestra, en donde la presencia de residuos de antiguas formas de producción permite que una serie de “reminiscencias” (léase elementos culturales) pasen a formar parte del patrimonio cultural de la nueva formación social y dentro de un proceso, con el transcurso del tiempo y de una serie de circunstancias, se convierten en cultura popular. Tal sería el caso, por ejemplo, de la costumbre de nombrar priostes, quienes anteriormente provenían de la clase dominante, mientras que en la actualidad su uso se restringe cada vez más a los sectores populares.

Habíamos aludido a aquel modelo arquetípico de cultura preconizada por el estrato social dominante, al respecto deberíamos añadir, que los grupos subalternos siempre en el marco del proceso ideológico consciente o inconscientemente también tienden a estar insertos en aquel modelo ideal de cultura que tienen como referente. En este sentido, el papel jugado por la ideología tiene una fuerza muy grande. Precisamente esta carga ideológica se posibilita por la transmisión de la ideología a través de muy diversos

mecanismos: los medios de comunicación colectiva, por la propaganda que realizan los gobiernos valiéndose de los más diversos medios, pero fundamentalmente por el rol desempeñado por la escuela y la institución educativa en general, a través de la cual se transmiten del modo más violento y acrítico los contenidos de la ideología dominante, lo cual tiene efectos extremadamente graves para los educandos, quienes en virtud de su edad y de sus conocimientos no están en condiciones de tamizar toda esta información y, por tanto, tienden dentro de un proceso a proyectar cada vez más y a aspirar al arquetipo de la cultura dominante.

Por otra parte, si el grupo elitista ha elaborado un arquetipo de lo que tiene que ser cultura, también se han encargado de asignarle a la cultura popular una serie de connotaciones estereotípicas que pretenden identificarla, así, el poco valor estético, en cierto sentido la vulgaridad, el empleo o uso de materiales y técnicas poco sofisticadas, las temáticas que dicen relación a lo rural, son entre otros los elementos constitutivos de la cultura popular, según la perspectiva del sector dominante.

En una investigación sobre el tema que nos ocupa y en un país como

el Ecuador con un pasado indígena notable, no podríamos tomar como elemento de análisis exclusivamente la variable clase social, sino que, al referirnos a la Etnicidad se torna un imperativo.

Consideramos que dentro de la gran categoría de Cultura Popular se aglutinan una serie de manifestaciones culturales las mismas que, de acuerdo al proceso de subordinación frente a la cultura oficial (como se dejó anotado en líneas anteriores), han pasado a ser subalternas. Ahora bien, en esta constelación de manifestación cultural que le da un carácter heterogéneo a la Cultura Popular, podemos reconocer un corpus de cultura indígena, el mismo que, no obstante los cuatrocientos años de proceso de conquista y de todo el mestizaje bajo el cual ha estado sometido, aún conserva una serie de elementos que le hacen reconocible y que también hoy en día se van reproduciendo generacionalmente, modificados, refuncionalizados, pero con una matriz indígena indiscutible. Lo mismo que decimos del grupo indígena podríamos decir de otros conglomerados sociales reunidos en la categoría de Cultura Popular. Esta condición y este proceso vivido es el que hace necesario referirnos al problema de la Etnicidad cuando de Cultura Popular hablamos

ya que él ha aportado y aporta una serie de matices a las diversas formas como se presenta la Cultura Popular en el Ecuador.

Desde otro punto de vista, los diversos matices que hemos señalado para la Cultura Popular no son exclusivos para tal o cual grupo social, sino que existe un activo flujo de ideas y elementos culturales, no solamente entre las diferentes modalidades de la Cultura Popular, sino entre éstas y la cultura dominante, de tal manera que no se trata de encontrar una división en compartimentos estancos, sino, por el contrario, -y la praxis así lo enseña-, las prestaciones, reinterpretaciones, adopciones, imposiciones, etc., culturales se dan al interior de los componentes de la Cultura Popular y entre ésta y la Cultura Dominante, así como el proceso inverso, fundamentalmente por las razones anotadas al principio de esta introducción. Este intrincado proceso de relaciones es el que hace muy difícil el tratar el problema de la etnicidad, más aún cuando no existen parámetros categóricos que nos permitan poner ciertas “barreras” étnicas a los diversos conglomerados sociales existentes en la provincia de Cotopaxi.

Si el notar los diversos matices que se presentan al interior de la Cul-

tura Popular como categoría general y la cultura de los grupos étnicos es importante, no lo es menos la consideración del ámbito de la Cultura Popular dentro de un espacio rural o urbano. En este punto deberá quedar bien claro que no estamos incurriendo en el error de tratar a aquellos dos espacios de acción de los sujetos sociales como que tuvieran una autonomía propia, cuando ellos representan dos expresiones de una misma realidad. Se trata más bien de puntualizar una serie de matices que adquiere la Cultura Popular cuando su “escenario” ha sido el medio rural o urbano, con sus particularidades, las mismas que, precisamente, van a marcar una serie de diferencias a todo nivel.

Por lo anotado anteriormente podemos aludir al hecho de que la Cultura Popular no es homogénea, la heterogeneidad es una de sus notas distintivas, la misma que deberá ser entendida en el amplio contexto de los “hacedores o artífices” de esta manifestación cultural, en su praxis social, con sus particularidades específicas no solamente en su ámbito geo-espacial determinado, sino fundamentalmente en un contexto histórico-social peculiar que va marcando las diferencias. En este sentido también podemos notar la profunda contradicción existente entre la cultura popular que

por principio es heterogénea y la cultura oficial dominante que tiende a la uniformidad de su contenido y praxis, uniformidad que no la ha conseguido porque ella también de hecho presenta matices, aunque claro está, posee un arquetipo que sí pretende homogeneizarla.

También es menester señalar la dimensión histórica que tiene la cultura popular, la cual corre paralela al proceso de reproducción del grupo social en cuanto tal. Además, siendo la cultura popular parte del Ethos de un pueblo, toda la tradición de la que está investida, con los cambios que se han ido operando en su interior, refuerzan su carácter histórico, el mismo que debemos entenderlo en su contenido dinámico, de proceso y no como una fosilización del pasado. Recuérdese que el gestor y artífice de la cultura popular, en primera instancia, es el ser humano, el mismo que tiene una praxis esencialmente dinámica, cambiante.

Dentro de la Cultura Popular existen manifestaciones que por su naturaleza y contenido del mismo tienen mayor antigüedad y muchas veces, a nivel de su apareamiento éste se pierde en el pasado, tal sería el caso de algunas modalidades de la tradición oral, por ejemplo. Ahora bien, el hecho de

que su génesis sea tan anterior no le da un carácter estático, por el contrario, siendo el ser humano tan cambiante, la Cultura Popular (uno de sus productos), también estará dotada de la misma característica. La Cultura Popular está en un permanente proceso de creación y recreación, no obstante debemos señalar que existen determinados aspectos de la cultura que cambian con mayor lentitud que otros, por ejemplo, la cosmovisión, el idioma, etc.

Por otro lado, hay que hacer la distinción entre la Cultura Popular y la cultura de masas, la misma que está dada por la génesis. En la cultura de masas la génesis de su apareamiento está dada por el mensaje ideológico de la clase dominante, el cual sutilmente es impuesto a las clases subalternas, mientras que, la Cultura Popular nace y se desarrolla al interior de un conglomerado social que no tiene correspondencia exacta con las clases dominantes. El hecho de que tal o cual elemento cultural (generalmente esteotipado) ya sea de pintura, música, danza, etc., se “popularice” o más bien se masifique no quiere decir que se constituya en una típica expresión de la cultura popular, de esta confusión nace el equívoco, ya que se ha tomado a la cultura desde el miope punto de vista estadístico, de ponderación del número y no desde el punto de vista

de su génesis y momento histórico de su aparecimiento. Ahora bien, no obstante lo dicho, se puede dar el caso de que ciertas manifestaciones de la cultura de masas, a través de la refuncionalización del contenido, avallizado por un conglomerado social, pasen a ser patrimonio de la cultura popular, pero en este caso, como ya se ha dejado establecido anteriormente, la condición fundamental está dada por la modificación que ha sufrido el contenido de esa manifestación cultural que le ha permitido, precisamente, adquirir ciertos matices que pueden caer dentro de los lineamientos de la Cultura Popular.

Si todo lo dicho anteriormente consideramos que es importante, la capacidad de *reproducción* de la Cultura Popular creemos que es fundamental. Esta propagación (como un corpus y no como elementos aislados) le dará vigencia y le permitirá existir y proyectarse al futuro y correrá paralela a la reproducción social de sus portadores y de este carácter dependerá su existencia misma.

Como se podrá anotar, este proceso reproductivo no será algo intangible, inmaterial o simplemente volitivo, sino que la difusión de la cultura popular está íntimamente ligada con las bases materiales que sirven de pilares para

la reproducción de un grupo social en cuanto tal. Al eliminarse o alterarse drásticamente las condiciones materiales de una sociedad determinada, su proceso creativo estará en peligro y, la Cultura Popular de un modo particular. Esta necesidad o esta característica de la Cultura Popular nos remite a la consideración del fenómeno cultura (la Cultura Popular para el caso que nos ocupa), como algo global, íntimamente integrado con las bases mismas sobre las cuales se asienta una sociedad dada, descartando de una vez por todas cualquier consideración de la Cultura Popular como un epifenómeno para la sociedad en la cual está presente, o como una entidad autocontenida cuyos límites están en ella misma.

FOLCLOR:

Hemos dejado para tratar en la última parte de esta introducción el tema concerniente al folclor por cuanto consideramos que, a diferencia de la Cultura Popular en la cual hablamos de un todo estructurado, con un corpus que nos permite hablar de cultura bajo los lineamientos antropológicos del término, al referirnos al folclor, tan sólo podemos hacer alusión a elementos culturales cuya génesis se remonta a un lejano pasado y que

posiblemente han sobrevivido gracias a su mayor capacidad de condensar significados importantes de la cultura. De ahí que se presenten bajo la modalidad de arcaísmos, lo cual no excluye la posibilidad de que sufran modificaciones, dependiendo en muchos casos del conglomerado social en el cual se dan.

Desde otro punto de vista debemos puntualizar que el folclor -como categoría analítica- tiene validez desde el punto de vista del observador o para quienes adjetivan de esa manera los aspectos más tradicionales de una cultura. Desde la perspectiva vista de los participantes, el folclor forma parte integral de su propia cultura y no permite ser aislado en una categoría diferente.

El mismo vocablo, cuya validez como categoría analítica no se cuestiona, ha sido degradado y en muchas ocasiones se le ha dotado de una connotación exclusivamente comercial y turística, por lo cual de folclor ha pasado a folclorizante, con un contenido distorsionado respecto a su significado inicial. Lo más lamentable es que no solamente los miembros de la cultura dominante han incurrido en

ese error, sino que en muchas ocasiones los propios sujetos involucrados han explotado esta deformación con fines comerciales y turísticos con lo cual, quizás a nivel personal han obtenido algún rédito, pero en el ámbito de su cultura ha representado un hecho perjudicial de muy serias repercusiones para su grupo en cuanto tal. Hay además que señalar que los nuevos contenidos asignados a estos hechos culturales denominados folclor, responden frecuentemente a estereotipos de lo que se “supone” debieran ser. Vestimentas de indígenas estereotipadas son entre otros, los modos como se “representan” los hechos folclóricos, que de este modo van adquiriendo características folclorizantes.

Desde otro punto de vista, las labores de “rescate” cultural, desafortunadamente, en muchas ocasiones solamente se refieren o acentúan su preocupación por este tipo de manifestaciones culturales descuidando, por un lado, que los mismos son el producto final de la praxis de sujetos sociales y, por otro, que estas manifestaciones forman parte de una cultura que merece también ser respetada. ■

2. METODOLOGIA

De acuerdo a los objetivos propuestos en esta investigación sobre la Cultura Popular en la provincia de Cotopaxi, y acorde con la concepción teórica que sobre Cultura Popular hemos planteado, partimos de una revisión exhaustiva del material bibliográfico existente y que alude a los procesos históricos que han influido en la configuración actual de la provincia, así como del que se refiere a aspectos culturales específicos ya tratados por otros autores. Entre los primeros, se revisaron censos, monografías históricas, estudios socio-económicos, material estadístico y cartográfico. Su lectura nos permitió apreciar las diferentes modalidades de desarrollo en cuanto a tenencia de la tierra y tipos de unidades de producción a que ha dado origen la evolución del complejo latifundio-minifundio en la provincia. El segundo tipo de

lecturas, que hacen referencia a temas tales como las fiestas, artesanías, ferias, etc., nos permitió tener una idea de las diferentes manifestaciones culturales de la provincia y tener un marco de referencia para abordar el trabajo de campo, a fin de profundizar los aspectos en que justamente estos estudios se manifestaban más débiles.

Conjuntamente a la revisión bibliográfica, se realizaron salidas de relevamiento del terreno, las mismas que nos permitieron compaginar el material revisado, con la observación visual. Estas salidas de relevamiento nos dejaron apreciar algunas diferentes importantes tales como la existencia de zonas urbanas frente a grandes extensiones rurales donde se advierten múltiples tamaños de la propiedad, diversidad ecológica, gran variedad en el desarrollo técnico empleado en la agricultura, diferente composición

étnica de la población fácilmente apreciable por el uso del vestido y del idioma, y elementos culturales de variada índole, como fiestas, ferias, artesanías, etc., todo lo cual nos hablaba de la diversidad que existe en la provincia.

En esta conformación de la provincia, los procesos históricos vividos en general por el Ecuador, de acuerdo a su inserción en un contexto más amplio, relacionados claro está, con factores ecológicos, han sido de vital importancia, tanto para la disposición del tamaño de las propiedades, como para el grado de desarrollo técnico.

Ya que históricamente en el Ecuador se dio el encuentro asimétrico de dos culturas, la occidental, hispanohablante y cristiana, con la indígena quichuahablante, nos parecía que la conformación de la Cultura Popular en sus varias modalidades, debía estar íntimamente relacionada con este proceso histórico y con el grado y tipo de inserción que los diferentes grupos mantienen en la actualidad en la formación socio-económica del país, en donde el modo de producción capitalista es el dominante. Así, los grupos que tienen una mayor vinculación, presentarían características culturales diferentes de aquellos que tienen una menor. En este sentido, en

el sector rural el acceso a la tierra, al agua y a otros medios de producción (todo ello históricamente dado) es uno de los aspectos importantes a tomarse en cuenta en la provincia. El tamaño de la tierra, su calidad, la posibilidad de acceso al riego, inciden en las actividades de sus propietarios, los mismos que adoptan diferentes estrategias para sobrevivir, bien sea dedicándose a la agricultura solamente; combinando ésta con el trabajo asalariado, empleándose sólo como asalariados en las haciendas o industrias vecinas o en diferentes lugares a través de la migración; o, dedicándose a las actividades artesanales que a veces se combinan con una moderada actividad en la agricultura.

Estas diferentes formas de trabajo hacen entrar a los individuos en varios grados y modos de inserción en la sociedad nacional a través de diversos tipos de relaciones sociales lo que da lugar a su vez a una diferente forma y frecuencia en el contacto con la sociedad nacional, gestando culturas populares con especificidades propias. Por otro lado, el medio ecológico y la distancia a las vías de comunicación y centros de poder ha influido en el desarrollo histórico asumido en la provincia, y en el momento actual incide en la manera en que los diferentes grupos se vinculan a la sociedad

nacional. De allí que creímos necesario zonificar la provincia para realizar el trabajo de campo, de tal manera que esta zonificación nos permita apreciar las diversas modalidades que adopta la Cultura Popular en la provincia y, dado lo anteriormente expuesto, esta zonificación fue hecha tomando en cuenta la variable histórica, el grado y tipo de inserción en la formación socio-económica, la situación ecológica, el mayor o menor grado de aislamiento físico y la configuración étnica de los grupos sociales, estableciéndose siete zonas que diferían entre sí en estos aspectos (claro está que estos factores se hallan íntimamente relacionados). Estas zonas no tenían correspondencia exacta con regiones geográficas y estaban basadas en tendencias predominantes, de ninguna manera absolutas.

Una vez realizada la zonificación, se emprendió el trabajo de campo en cada una de las siete fajas, el mismo que estuvo encaminado a profundizar en las variables antes mencionadas, a fin de lograr un mayor conocimiento de territorio e inquirir sobre los aspectos culturales específicos que estos grupos han generado. Ahora bien, como la amplitud de la cultura es tan grande, creímos conveniente poner el énfasis de la investigación en los aspectos diagnósticos de las zonas, es

decir, en los que dan las características peculiares tanto a la zona como a la provincia de Cotopaxi.

Debido a que cada una de las zonas era lo bastante extensa y compleja como para que amerite una investigación de varios meses por sí sola, debíamos de alguna manera operativizar la investigación. Para ello decidimos trabajar en cada una de las zonas los tres integrantes del equipo, de manera que la información obtenida por cada uno fuera puesta a discusión en reuniones que nos permitieran tener una visión más global y completa.

En cada zona buscamos material bibliográfico del lugar, pues consideramos que no puede ser pasado por alto el trabajo que han hecho previamente otras personas, el mismo que da luces a una investigación, en donde por la extensión de la provincia y del tema, el tiempo siempre resulta corto.

Por otro lado, procedimos a mantener entrevistas informales con autoridades y representantes del gobierno: Teniente Político, médico rural, profesores, párroco, funcionarios de varias instituciones como el DRI, CAAP, etc., pues evidentemente, al estar estas personas por más tiempo en el lugar tienen un mejor acceso y nos

proveen de una información importante que desde luego debe ser tomada con las reservas del caso (hay ocasiones en que puede demorar varios meses el entablar contacto con ciertas comunidades indígenas, como el caso de Salamalag Grande, Salamalag Chico, Tamborurucu, etc.). Además, mantuvimos entrevistas con directivos de las comunidades, presidentes de asociaciones barriales, comités pro mejoras y con ciudadanos que por sus actividades específicas se constituyen en informantes especiales como es el caso de sacerdotes, jochantes, artesanos, comerciantes, dueños de alquiler de ropa para fiestas, músicos, curanderos, etc.

Las entrevistas fueron hechas en base a una guía elaborada para el propósito, en la cual se contemplaban temas generales, lo que nos permitió dejar abierto el diálogo a fin de que en la conversación surjan nuevas perspectivas, de tal forma que no quedemos restringidos a lo que nosotros conocíamos o intuíamos; desde luego, en entrevistas a personas especializadas en diversos campos, ésta se centró más en su actividad, pero tratando de relacionarla siempre a un contexto más amplio.

Como en Cotopaxi la actividad comercial a través de las ferias es in-

tenso y el calendario de fiestas profuso, se trató de asistir personalmente, dentro de lo posible, al mayor número de ellas con el fin de que mediante la observación participante se pueda recoger información. De la misma manera, en las visitas a los artesanos se observó el proceso de producción de los diversos objetivos y en los casos pertinentes, se procedió a la recolección de material fotográfico y/o grabaciones respetando siempre ante todo el deseo de los actores.

Toda la información recogida en el trabajo de campo fue cuidadosamente escrita en un diario al cual fueron transcritas las entrevistas grabadas. Luego se bajó el diario de campo a fichas codificadas por tema.

Una vez concluido el trabajo de campo que nos permitió un conocimiento más profundo de la provincia, en reuniones mantenidas por los integrantes del equipo, vimos la necesidad de que, para el análisis de datos, se introduzcan algunas modificaciones a la zonificación anterior. Así, por un lado, se procedió a agrupar tres zonas iniciales (páramo sur-oriental, páramo sur-occidental, Cusubamba) en una sola, la zona C. Esto se realizó, en vista de que a pesar de que los procesos históricos (especialmente los que se refieren a la disolución del

latifundio-minifundio) y las condiciones ecológicas (principalmente altura y fertilidad del suelo) difieren, se encuentra en todas ellas un predominio importante de la cultura indígena lo que permite manifestaciones culturales semejantes, las mismas que se aprecian en la organización comunal, cosmovisión, utilización del quichua, costumbres, etc. A la vez, el predominio de la organización comunal en estas zonas hace que el tipo y grado de inserción que mantienen con la sociedad nacional tenga características peculiares que son parecidas en las tres zonas.

Por otro lado, se vio la necesidad de tratar de manera particular a ciertos lugares bastante circunscritos, en donde por el predominio de relaciones precapitalistas, se encuentra una problemática particular y manifestacio-

nes de la cultura popular que ya no son detectables en otros lugares, tal es el caso de Angamarca y Sigchos. Finalmente, quedaron conformadas para el análisis seis zonas cuyas características se describen más adelante.

Para el informe, los diversos temas de la Cultura Popular (que no lo agotan): tradición oral, arquitectura, música, fiestas, ferias, artesanías, religiosidad popular, medicina popular, alimentación, actividades lúdicas, vestidos y organización social son presentados en relación al contexto dado por las diferentes zonas. De esta manera, a más de describir los hechos, se ilustra la diversidad existente en la provincia, y se explica su presencia como producto histórico gestado por actores sociales frente a determinadas situaciones. ■

3. UBICACION GEOGRAFICA Y ECOLOGICA

Cotopaxi es una de las provincias que se encuentra ubicada en el callejón interandino, aunque tanto sus extremos occidentales como orientales se salen de los límites impuestos por las cordilleras. La provincia de Cotopaxi está limitada al norte por la de Pichincha; al sur por la de Tungurahua y Pichincha, al oeste por la de Los Ríos y al este por el Oriente (Enock, 1981: 249-250). Debido a la distancia que separa de un punto a otro de la provincia no es correcto dar una posición astronómica general (Barriga López, nd, 7). Según el último censo de población, Cotopaxi cuenta con 279.622 habitantes y su extensión alcanza los 6.248 km².

Políticamente la provincia de Cotopaxi está dividida en cinco cantones: Latacunga, Pangua, Pujilí,

Salcedo, Saquisilí. Cada uno de ellos tiene sus respectivas parroquias y anejos (Terán, 1966: 341).

De acuerdo a la clasificación general de las regiones físicas del país, a la provincia de Cotopaxi se le ubica en la sierra septentrional (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 19). Precisamente, por tener tal ubicación, la variabilidad de su temperatura se manifiesta en forma notoria. Siguiendo la información contenida en el mapa de Isotermas Medias Anuales (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 20), en la provincia de Cotopaxi podemos encontrar al menos cuatro zonas en materia de temperatura. La región paramuna con una temperatura media inferior a 11 grados centígrados; la región central con una temperatura promedio que oscila entre 11 y 14 grados centígrados; la zona

aledaña a la provincia de Los Ríos y la zona colindante con Santo Domingo de los Colorados con una temperatura promedio de 17 a 23 grados centígrados. Esta variabilidad de la temperatura incidirá como uno de los elementos fundamentales para la producción agrícola de esta provincia.

En relación con la precipitación pluviométrica que observamos en la provincia de Cotopaxi, siguiendo el Mapa de Isoyetas Medias Anuales (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 21) podemos señalar que esta es una zona sumamente seca. La parte central registra un promedio de 500 mm. anuales. El flanco último de la cordillera oriental recibe entre 1.500 y 2.000 mm. anuales y la región de la costa la misma cantidad como promedio anual. Precisamente, de esta reducida cantidad de lluvia que la provincia recibe anualmente, en la evaluación de los requerimientos de riego en base a la humedad disponible, se clasifica a Cotopaxi como una zona muy deficiente y deficiente, esta última categoría tomando en cuenta los meses de las supuestas lluvias (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 22). Estas condiciones de humedad y precipitación pluviométrica impiden en forma notoria la actividad agrícola y hacen necesario el tomar acciones concretas a nivel infraestructural para

poder resolver el problema que, en ciertas zonas de la provincia ya tiene el carácter de alarmante.

Ubicación astronómica, temperatura media, precipitación pluvial, son entre otros los factores que nos van a permitir hacer una demarcación por zonas ecológicas dentro de la provincia. Así, de acuerdo al Mapa Ecológico (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 25), en Cotopaxi al menos podemos encontrar las siguientes zonas:

- Bosque muy húmedo montano, el cual corresponderá a la zona de Laso, parte de Guaytacama, parte de Tani-cuchí y parte de Mulaló.
- Bosque muy húmedo sub-alpino, el cual es diagnóstico de las zonas de páramo.
- Bosque Pluvial Montano el cual correspondería a los Flancos de la cordillera oriental en su descenso al oriente.
- Bosque Seco Montano bajo dentro del cual se ubicaría la mayoría de la parte central de la provincia.
- Estepa Montana dentro de la cual están las estribaciones altas de las grandes montañas.

Como se podrá apreciar, esta es una configuración ecológica general, se podría ir al detalle si se requeriría la utilización de micro regiones ecológicas pero que para los objetivos de este trabajo no son necesarios.

La conformación climática de la provincia viene a confirmar lo expuesto anteriormente en el sentido de que Cotopaxi, a nivel general, es una región árida. La clasificación que para esta provincia da el Mapa de Zonas Climáticas (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 24) es el siguiente: Tropical Sabana que correspondería a los declives de la cordillera oriental y occidental cuando ya caen al oriente y occidente; y seca en todas sus formas, región en la cual se ubica la mayor parte de la provincia.

En su configuración Fitogeográfica la provincia de Cotopaxi también ofrece una interesante variabilidad. Así, podemos identificar algunas formaciones: Piso Altiandino Gélido (Nevados); páramos y pajonales, Mesotérmino Templado Interandino; Formaciones Xerófilas Interandinas; Bosque Andino Sub-Mesotérmino (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 27). Como se ha venido señalando anteriormente, esta configuración del paisaje ecológico de la provincia ha posibilitado o no la actividad agrícola

y concomitantemente ha permitido los asentamientos humanos. En este sentido, es interesante mirar a la densidad de población, igualmente, es importante el observar en qué lugares se van desarrollando los centros urbanos. La región de páramo registra una densidad de 0-2 habitantes por km²; las zonas intermedias entre la parte central y los páramos tienen una densidad de 40-80 Ha. por km². No es una coincidencia que los centros urbanos se hallen en la región central de la provincia y que la menor densidad ocurra en las grandes alturas (Atlas geográfico del Ecuador, nd.: 29).

No es difícil imaginarse que las condiciones ecológico-geográficas de la provincia influyan, a la par que otros factores, en el proceso emigratorio e inmigratorio que se puede observar en la provincia.

Al revisar las estadísticas que para este proceso se tienen respecto a Cotopaxi, vemos como el índice de inmigración va del 0 al 15%, mientras que la Tasa de Emigración va del 20 al 30% (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 33). Las características físicas de la provincia a las que hemos hecho referencia adquieren más importancia y en cierto sentido se magnifican cuando relacionamos con el índice de distribución de la población

por ocupación económica. En referencia al área urbana vemos que hay un predominio casi absoluto del sector terciario y casi ninguna incidencia del sector secundario. En cuanto al área rural, el sector fundamental y predominante es el Primario. El sector terciario tiene una incidencia reducida y casi ninguna el sector secundario (Atlas Geográfico del Ecuador, nd.: 34).

Si miramos con algún detenimiento las estadísticas mencionadas coincidiremos en el hecho de que si no se mejoran las condiciones de tenencia de la tierra y del riego en la provincia de Cotopaxi, la actividad agrícola se hará cada vez más difícil de implementarse, zona que, por otra parte, es el asiento de una población numerosa dedicada casi exclusivamente a la agricultura. ■

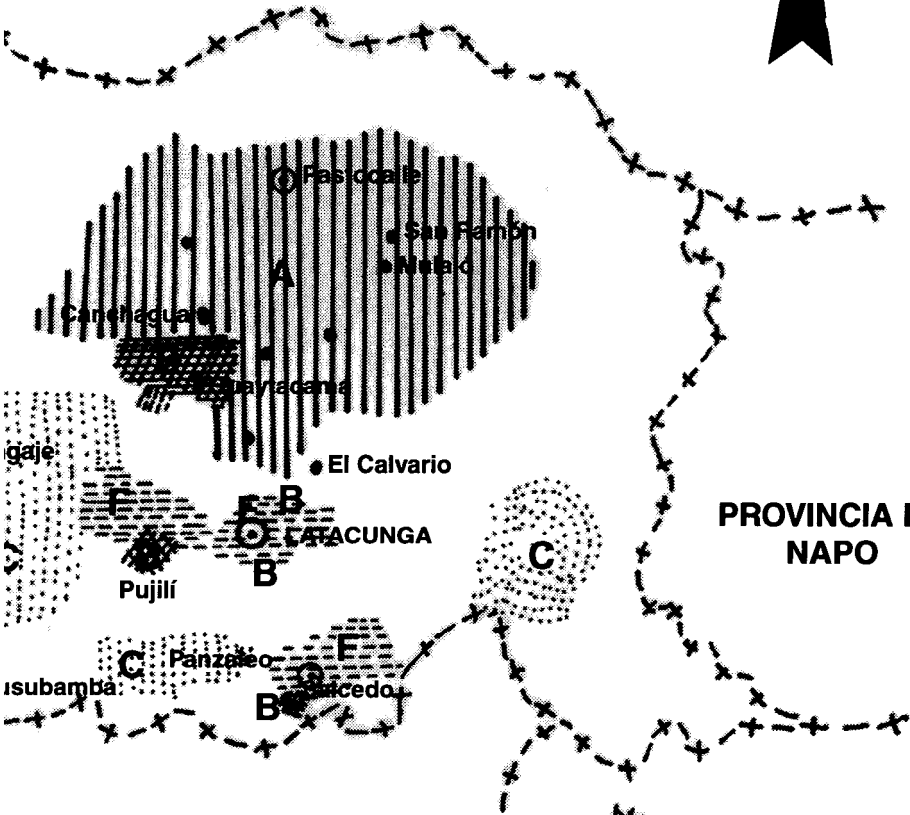
PROVINCIA DEL COTOPAXI

PROVINCIA DE
LOS RIOS

PROVINCIA DE BOLIVAR

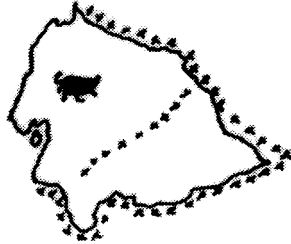


PROVINCIA DEL PICHINCHA



**PROVINCIA DE
NAPO**

PROVINCIA DE TUNGURAGUA



REPUBLICA DEL ECUADOR

4. UBICACION HISTORICA

El territorio de la actual provincia de Cotopaxi estuvo habitado por una serie de parcialidades indígenas las mismas que, según el Padre Velasco (Velasco, 1978: 84) alcanzaban el número de diez y seis tribus como él las denomina. El origen de estas parcialidades indígenas es poco claro y aún hoy día existen diversos criterios para explicar la presencia de estos conglomerados humanos en la que posteriormente sería la provincia de Cotopaxi. Rivet, citado por Zúñiga (Zúñiga, 1936), establece una notable diferencia entre los Tacungas y los Puruhaes a quienes les da como lugar de procedencia la región oriental. Otra de las etnias cuya procedencia se discute es la de los Panzaleos. Barriga López citando a Jijón y Caamaño (Barriga López, 1976: 11) clasificó a los Panzaleos como herederos de los Proto-panzaleos I-II-III, en cambio,

Aquiles Pérez (Barriga López, 1976: 11) acota que la denominación de los Panzaleos es equivocada y él prefiere llamarlos Quitus del centro. Sea cual fuere la más conveniente manera de clasificarlos, lo más importante es destacar el hecho de que fue una zona indígena densamente poblada. Dentro de las etnias que allí habitaron merece mención particular la de los Puruhaes ya que ellos ofrecieron una fuerte resistencia a la conquista incásica (Zúñiga, 1936).

Una vez producida la invasión de los Incas, la composición étnica de esos habitantes se vio alterada, especialmente por la presencia de una serie de mitimaes y yanaconas que vinieron a poblar estas comarcas por decisión del inca (Zúñiga, 1936).

Es importante señalar que estos grupos indígenas alcanzaron un grado

tal de desarrollo que les permitió convertirse en una región de cacicazgos, los mismos que fueron liderados por famosos caciques que han pasado a la historia, especialmente por su resistencia al proceso de conquista europea. Estos cacicazgos perduraron hasta los albores de la república. Los nombres de los Duchicela, Hacho, Ati Latacunga entre otros, tuvieron tanta importancia que la corona española les reconoció una serie de privilegios.

Previa a la llegada de los conquistadores, Tacunga se había convertido en un tambo incásico y esta condición aún la mantuvo hasta años después de 1573 (Zúñiga, 1936). Las poblaciones de Sigchos, Angamarca y Mulaló descollaron por su crecimiento. Hacia finales de este siglo se ubica a Tacunga como un pueblo principal habitado por muchos indígenas. Por esta misma época se observa un fenómeno interesante, ante el avance español con todo lo que ello significó, se notó un agrupamiento de la población indígena hacia las estribaciones de la cordillera tanto oriental como occidental. Era evidente el temor y desconcierto que la conquista española causó en la población nativa.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI en estos territorios se ha implantado el sistema de latifundios y

haciendas o estancias como también se los denomina, y las parcialidades indígenas han sido sometidas al régimen de encomiendas y mitas, así como también al trabajo forzado en los obrajes. Las estancias eran de grandes extensiones en cuyos territorios existieron grandes rebaños de ganado vacuno, lanar y caballar. Entre los primeros estancieros no podríamos omitir el nombre de Rodrigo Núñez de Bonilla y de Juan Díaz Hidalgo para sólo nombrar a dos de los principales (Zúñiga, 1936). La zona de Sigchos también fue asignada a españoles quienes se erigieron en grandes propietarios y entre los cuales se destacó Juan de la Puente por enorme extensión de sus tierras (Zúñiga, 1936: 21).

Hacia finales del siglo XVI toda la provincia ya había sido repartida entre los conquistadores, así, Tanicuchí le correspondió a Núñez de Bonilla y Sánchez de la Carrera. Angamarca a Juan Porcel, Sigchos a Juan de la Puente, Mulaló a Pedro Martín Ramírez y Diego de Sandoval quienes también eran propietarios de los obrajes allí existentes (Zúñiga, 1936). Los obrajes adquirieron una importancia muy grande y llegaron a una muy estimable producción de bayetas, paños, frazadas, sombreros, sogas, jergas, soyal, mantas, ponchos, cobijas, lienzo de algodón, etc. (Paredes Ortega, 1980).

Todas las designaciones respecto a los derechos de propiedad, así como para la concesión de la administración de los obrajes se lo realizaba desde el Cabildo de Quito, ya que Latacunga formaba parte de la provincia de Quito. Además, todos estos lugares fueron muy codiciados por sus condiciones naturales proclives a la actividad agrícola, así como también por su cercanía a Quito. La futura provincia de Cotopaxi pasó a ser el lugar de residencia de parte de la nobleza de Quito, así, en 1773 Don Clemente Sánchez de Orellana establece el Marquesado de Villa Orellana, hacia 1772 ya estaban asentados en la zona la familia Maenza, Marqués de Miraflores, y otros miembros de la nobleza. Por esta misma época se erige el Corregimiento de Latacunga y se nombra a Vicente Mártir de Latacunga como su capital, la misma que constaba de cuatro parroquias: Sigchos, Angamarca, Mulaló y Mullihambato (Zúñiga, 1936).

Se hace menester señalar que las mitas y los obrajes tienen una gran importancia en la zona, a tal punto que desde el año de 1544 se registran datos en los cuales se da cuenta de la venida de mulatos y negros para la explotación de las minas de Angamarca, Sigchos, así como para las de Guacayos y Sarapullo (Zúñiga, 1936: 38). Como es obvio suponerse, este nuevo

componente étnico sirve para modificar la tradicional composición de la población de este lugar. Para finales de este período la sociedad del corregimiento de Latacunga estaba estratificada del siguiente modo: Masa India; Mestizo, Mulato y Zambo; Nobles, Burócratas. Esta estratificación era muy rígida y la pertenencia o no a tal o cual grupo presuponía una serie de derechos y deberes que cumplir en forma absolutamente vertical.

Como no podía ser de otra manera, el proceso de conquista español también tuvo el ingrediente de la conquista religiosa. Para cumplir con estos objetivos hasta el corregimiento de Latacunga llegaron varias misiones religiosas. En 1550 se establecen los Agustinos en Latacunga. En 1608 los Dominicos, en 1687 los Carmelitas descalzos, en 1763 llegaron los Jesuitas. A más de las labores de índole misional, a las comunidades religiosas se les asignan enormes cantidades de tierras las mismas que se convierten en haciendas prósperas. A modo de ejemplo, los jesuitas poseyeron: Cotopilaló, Isinliví, Tilipulo, Tiobamba, Tigua, etc., etc., los agustinos contaban con Angamarca, Salache, Sigchos, Zumbagua, etc. Los dominicos poseyeron extensas zonas en la región oriental (Zúñiga, 1936).

Por una serie de circunstancias entre los siglos XVI y XVII se advierte cierta prosperidad del corregimiento. Los obrajes de los religiosos y españoles funcionan con eficacia e inclusive se señala que ciertos grupos indígenas, los involucrados en la industria textil, también participan de cierta bonanza. Durante esta época se advierte una gran producción agrícola, ganadera y minera.

Una de las industrias de gran importancia en el corregimiento de Latacunga fue la de la pólvora, la cual se estableció por contrato real desde 1587. Las múltiples erupciones del Cotopaxi habían dejado al descubierto materiales como el salitre, azufre, carbón, etc. necesarios para su fabricación. Esta industria va tomando mucha importancia hasta tal punto que en el año de 1623 se produce un levantamiento de los trabajadores por el hecho de que de los 18 pesos anuales que ganaban por su trabajo, les retenían 10 como tributo (Gaceta Municipal, 1980: 80). Esta abundancia de salitre existente en la provincia ha servido para que aún hoy, en la actualidad, poblaciones como San Buenaventura y San Felipe continúen dedicados a la fabricación de pólvora para voladores, castillos, camaretas, etc. (Gaceta Municipal, 1980: 83).

La situación de prosperidad a la que se aludió anteriormente comienza a decaer y esta decadencia se acentúa a finales del siglo XVIII época que coincide precisamente con la etapa de la independencia, en donde a Cotopaxi, y más concretamente a Latacunga, le toca jugar un papel activo y destacado en la lucha libertaria. Los nombres de próceres como Páez, Iturralde, Toledo, Maenza deberán ser recordados como gestores de las campañas libertarias.

En época de la Gran Colombia la Villa de Latacunga pertenece al Departamento de Quito. hacia 1851 se crea la provincia de León cuya capital es Latacunga (solamente desde 1938 se llama Cotopaxi) (Enock, 1981: 299) y dentro de su jurisdicción se encuentra el cantón Ambato, situación que perdura hasta 1860.

Con los procesos de independencia la composición social que tradicionalmente había mantenido esta región del país se altera y así se configuran nuevos sectores sociales. Para Zúñiga (1933), la composición social era la siguiente: Aristocracia de Latifundio, empleomanía, sector religioso, sector militar gran masa popular conservadora.

El siglo XIX no aporta mayores

cambios para la vida misma de la provincia de Cotopaxi, se puede afirmar que el ritmo de la nación que en este tiempo era lento fue seguido por esta provincia. A nivel urbano era una vida verdaderamente conventual en la cual los artesanos tuvieron un rol importante al igual que el clero religioso. Las alternativas de la vida política que en ciertas épocas fueron virulentas en la capital de la república, aquí casi no tuvieron ninguna repercusión, por esos años Latacunga aún era un lugar distante del centro mismo de los acontecimientos. En relación con el área rural estaba en plena consolidación el proceso dicotómico del latifundio y minifundio que años más tarde iba a tener una serie de consecuencias. Casi a finales del siglo XIX,

con el advenimiento de las ideas liberales que en última instancia iban a posibilitar el acceso del general Eloy Alfaro al poder, la nación como un todo inicia un proceso de transformaciones y cambios los mismos que tuvieron enorme eco no sólo a nivel de las principales ciudades donde la revolución se gestó sino del Ecuador en general. Precisamente, en función de esta importancia de la revolución liberal, en las líneas que siguen a continuación daremos cuenta de esos procesos y del impacto que ellos tuvieron en la provincia de Cotopaxi, procesos que vinieron a configurar de modo diverso la tradicional estructura que había sido mantenida por esa provincia. ■

5. CONFIGURACION EN EL SIGLO XX

5.1. Visión Histórica

La inserción del Ecuador a partir de la segunda mitad del siglo XIX en el mercado capitalista mundial, como proveedor de materias primas, determina que el régimen agro-exportador de la costa se constituya en el eje más dinámico de la formación social ecuatoriana. La burguesía agro-exportadora costeña obtiene hegemonía a nivel político y económico, hecho que se acentúa con el ascenso del Liberalismo al poder en 1895.

Las reformas liberales que se implementan a partir de entonces, inciden en la evolución económica y social de las provincias de la sierra, así por ejemplo, la Ley de Patronato de 1899 y la Ley de Cultos de 1904, colocan a la Iglesia bajo la égida del Estado,

limitando su poder político, económico e ideológico (Hurtado, 1978: 124).

En 1908, el general Alfaro promulga la Ley de Beneficencia, mediante la cual se nacionalizan o expropián los bienes de la Iglesia, llamados también Bienes de Manos Muertas. En la provincia de Cotopaxi muchas de las propiedades de la Iglesia pasan a poder de la Asistencia Social y otras instituciones del Estado, como es el caso, por ejemplo, de las grandes propiedades de jesuitas y agustinos en Zumbagua. El estado, a su vez, cede en arrendamiento estas propiedades a particulares, en su mayoría provenientes de la clase terrateniente local. Sin embargo, la disminución del control ideológico de la Iglesia, permite que surjan una serie de enfrentamientos entre estos nuevos arrendatarios y las comunidades aledañas, que de esta manera

reivindican el acceso a la tierra y a los recursos de la hacienda.

La supresión de la prisión por deudas en 1918, busca eliminar el concertaje, que ligaba a una fuerza de trabajo crónicamente endeudada con el dueño de la hacienda, y que dadas las condiciones de escasez de tierras, se vía abocada a vivir en un huasipungo en terrenos de la hacienda. La abolición del concertaje devela en mayor grado la relación huasipunguera, que en adelante se acentúa como relación de producción (Martínez, 1980: 16-17).

Estas medidas tendían también a liberar fuerza de trabajo, que de esta manera migraba hacia los centros productores de la costa, atraída por mejores salarios. En la provincia de Cotopaxi, esta migración generaba una cierta escasez de mano de obra, dando origen a que muchas de las haciendas emprendan un proceso de parcelación de terrenos no utilizados, mediante ventas a sus trabajadores, asegurándose de una fuerza de trabajo, ahora convertida en pequeños propietarios.

La construcción del ferrocarril torna asequible la producción agrícola y ganadera de la sierra a los centros de consumo costeros. Esta apertura de mercados impulsa un incipiente proceso de modernización en algunas

haciendas de la provincia, especialmente aquellas que se encuentran cercanas al ferrocarril y que se ven favorecidas por mejores condiciones ecológicas (Arcos y Marchán, Revista de Ciencias Sociales, Vol. II, Nº 5: 34). Este proceso de modernización gira sobre todo en torno a la producción de harina de trigo, y en zonas como Guaytacama, a la producción de quesos, mediante técnicas artesanales. Sin embargo, este incipiente proceso de modernización se ve frenado por la crisis de los años treinta, y es recién activado a partir de la década del cincuenta, con el auge de las exportaciones bananeras y el desarrollo del modelo capitalista en el Ecuador, que entra en su fase de industrialización.

En 1964 se dictan las leyes de Reforma Agraria que buscan modernizar la deficiente estructura agraria que obstaculiza el desarrollo del modelo capitalista, mediante la abolición de relaciones precarias, tales como huasipunguero, yanapero, etc. que hasta entonces mantenían plena vigencia, y una mejor distribución de la tierra. Los procesos anteriormente anotados determinan que el impacto de la Reforma Agraria sea de diversa índole en la provincia, diferencia que se expresa por ejemplo, en un mayor o menor grado de minifundización, en varios modelos de organización

social, y en estrategias y formas alternativas que debe buscar la población campesina involucrada para asegurar su propia reproducción.

Así por ejemplo, en zonas donde se había iniciado un temprano proceso de parcelación de la gran propiedad mediante la venta a trabajadores de la hacienda o a representantes de la pequeña burguesía local como en La Victoria, 11 de Noviembre, la Reforma Agraria sólo aceleró un proceso en marcha ya iniciado (Orstom/MAG, 1979: 76). En la zona alta oriental de la provincia, en donde hasta 1950 el latifundio extendía sus fronteras, manteniendo un alto índice de terrenos subutilizados, la presión de las antiguas comunidades por recuperar sus tierras obligó a una parcelación forzada, acelerada por la Reforma Agraria, permitiendo que el tamaño promedio de las parcelas campesinas tengan una extensión de 10 Has. (Orstom/MAG, 1979: 77). En la zona de páramo occidental (donde habían dominado las grandes propiedades de la Iglesia, y que en las condiciones antes anotadas se había convertido en escenario de grandes levantamientos, por parte de una población mayoritariamente indígena), la Reforma Agraria legalizó y aceleró el proceso de descomposición del latifundio (Ibid: 51). Dada la estructura étnica de estos grupos, ha

prevalecido en esta zona la organización comunal.

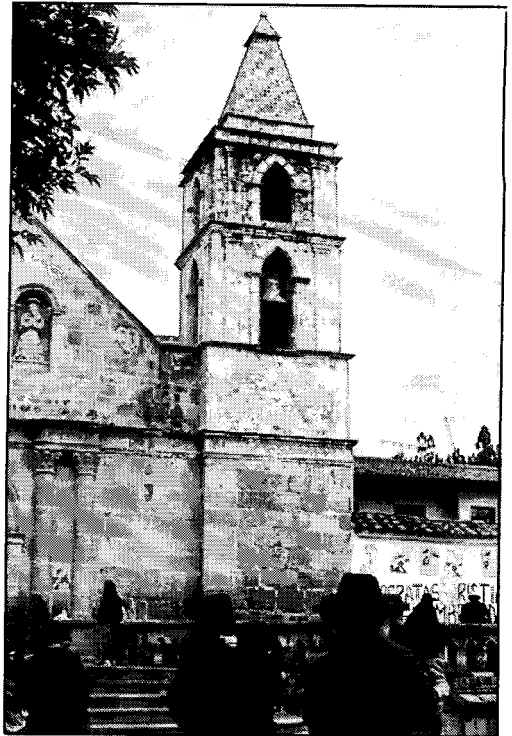
En el valle central, al norte de la provincia, las haciendas siguieron un proceso de evolución empresarial, para lo cual se vieron favorecidas por mejores condiciones ecológicas y por su cercanía a vías de comunicación, como la carretera Panamericana y el ferrocarril. Estas haciendas iniciaron una reforma agraria anticipada, mediante la entrega de parcelas a ex-precaristas, que ahora constituyen una fuerza de trabajo asalariada.

En la ceja de montaña, al occidente de la provincia, el impacto de la Reforma Agraria fue mínimo, ya que se trata de una zona de colonización, en que predomina la finca de tamaño mediano. La evolución de la tenencia de la tierra en la provincia de Cotopaxi y las consecuencias de la Reforma Agraria resultan importantes por cuanto su población es eminentemente rural, sin embargo, con los procesos expuestos de ninguna manera se ha pretendido agotar su problemática, sino simplemente señalar determinadas tendencias que inciden y ejercen sus efectos en las formas que adopta la cultura popular. En esta perspectiva se entiende, por ejemplo, que el aceleramiento del proceso de minifundización, tanto por efectos de la Reforma Agraria

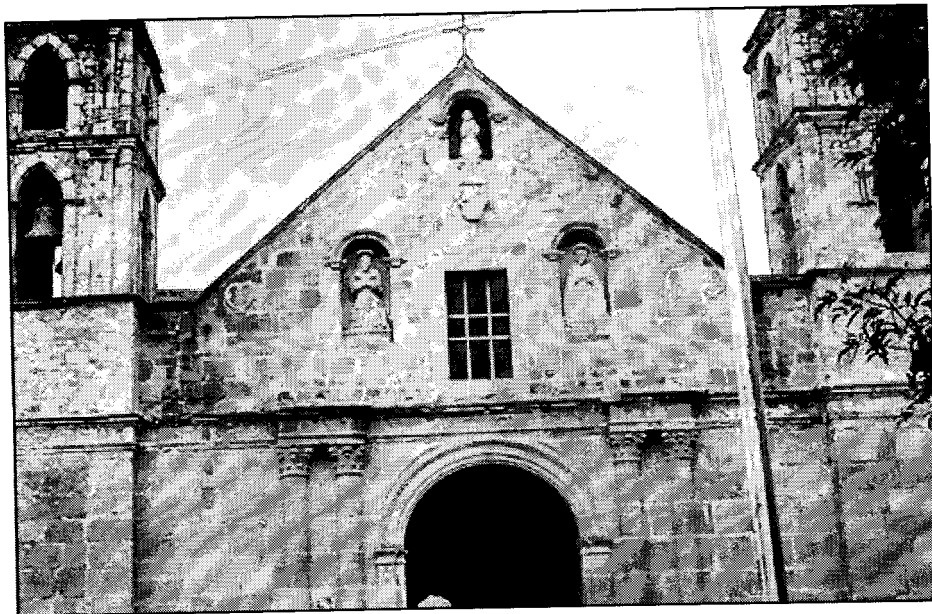
como por el crecimiento de la unidad familiar, necesariamente entraña la migración forzada de vastos sectores de esta población y con ello transformaciones a nivel de su cultura. La minifundización en áreas ecológicamente deterioradas puede conducir a un gradual abandono de la agricultura, e incentivar antiguas prácticas artesanales. En otros casos, pueden reactivarse y privilegiarse prácticas tradicionales que favorecen la solidaridad y reciprocidad del grupo, o lo contrario, tornarlas impracticables. Y no menor importancia tiene, para efectos de cultura popular, la persistencia de relaciones precarias, que exigen relaciones ideológicas correspondientes, la importancia del capital comercial y usuario en cabeceras

parroquiales y cantonales, la mayor o menor penetración del capitalismo, etc., todo lo cual será visto en la medida en que se vaya zonificando la provincia, conforme a los criterios expuestos en la metodología y desarrollando el tratamiento de los diferentes temas.

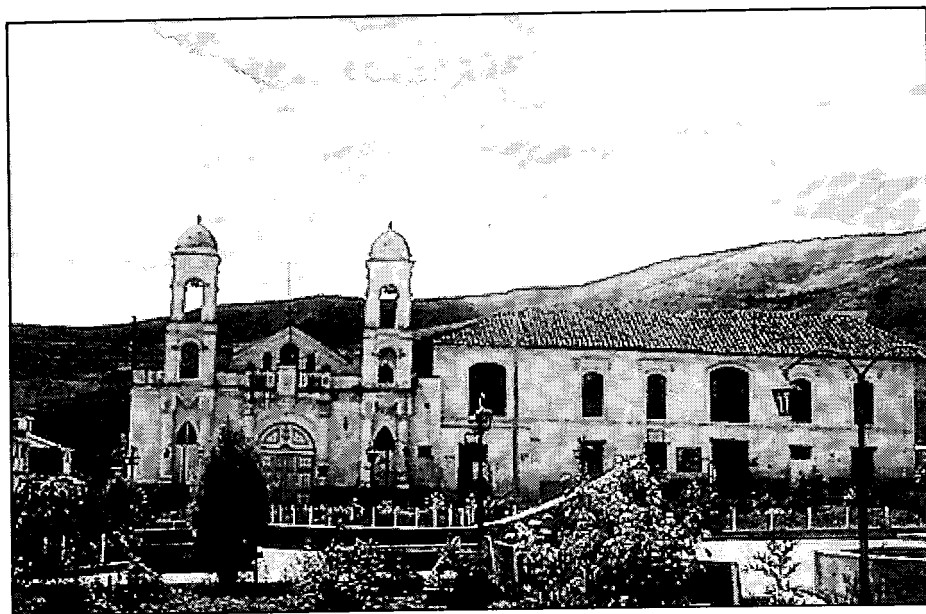
De igual manera, resulta pertinente señalar en la provincia los efectos del proceso de industrialización que vive la formación social ecuatoriana, y que se dejan sentir con mayor énfasis en las zonas que se ubican al norte de la misma, y en su centro urbano más importante, Latacunga, que actúa además como centro administrativo. ■



Iglesias de Pujilí



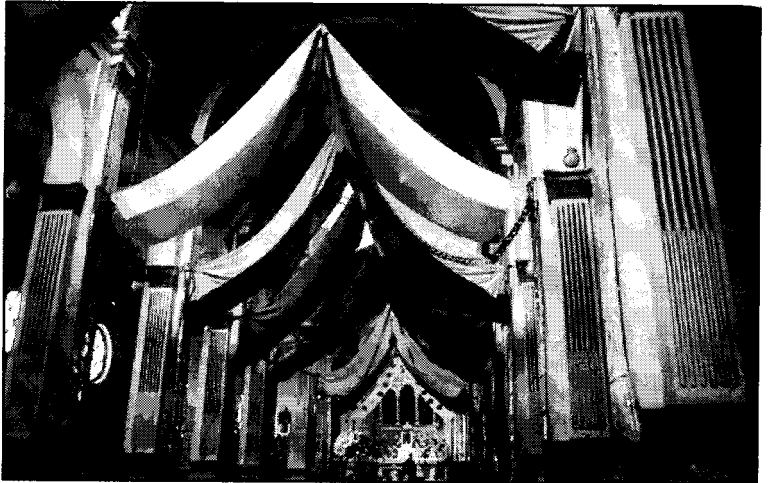
Iglesia de Pujilí



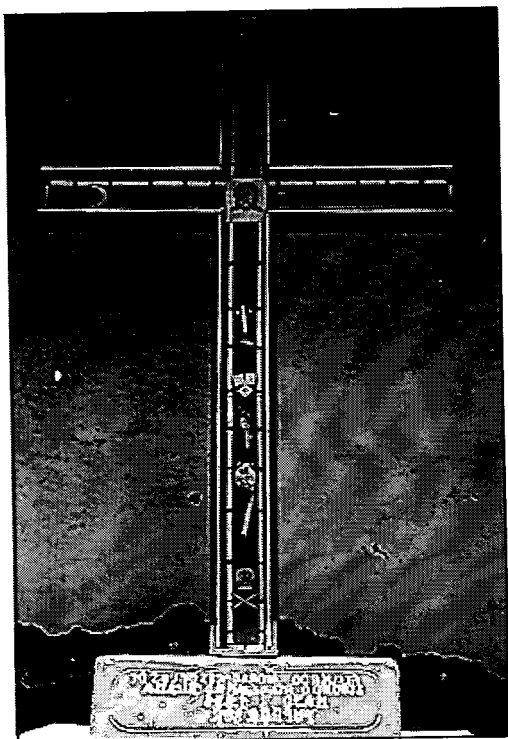
Iglesia de Sigchos



Iglesia de Isinche



Iglesia de Guaitacama



Cruz de la Pasión



Cementerio

6. CARACTERIZACION

La provincia de Cotopaxi tiene una población económicamente activa de 100.741 habitantes, la mayor parte de la cual se halla ubicada en el sector rural (89.315 hab.). En la zona urbana se encuentra apenas el 8.8% (11.430) de lo que se deduce la importancia que el área rural tiene en la provincia (CONADE, 1982: 14).

En el sector rural, la distribución de la tierra en el año 1974, según la encuesta agrícola realizada por el MAG (Orstom/MAG, 1979: 86), era la siguiente:

- Propiedades de más de 100 has.: 163.800 has. distribuidas en #200 propiedades.
- Propiedades entre 20 y 100 has.: 43.300 has. distribuidas en #1.300 propiedades.

- Propiedades de 0 a 20 has.: 92.000 has. distribuidas en #40.200 propiedades.

De acuerdo a estos datos, esta misma fuente caracteriza a la provincia de Cotopaxi como provincia serrana tradicional con fuerte importancia del minifundio y muy fuerte de las grandes explotaciones (MAG, 1979: 85). Cabe anotar además el gran número de propietarios minifundistas que existe frente al número de propietarios de haciendas de más de 100 has. y de propietarios de haciendas de entre 20 y 100 has.

Las principales actividades a las que está dedicado el sector rural son la ganadería y la agricultura. Según el censo de 1974, la superficie cosechada en la provincia era de 195.042 has. de las cuales 142.300 has., o sea el 72.95% del total cultivado, corresponden a pastizales y 52.742 has. que

representa el 27% se dedican a la agricultura. Esto nos da la medida de la importancia de la actividad ganadera en la provincia de Cotopaxi.

Esta ganadería en su mayor parte es lechera y se desarrolla especialmente en las haciendas del norte del valle interandino (San Sebastián, Pilacoto, San Pedro, San Mateo, San Agustín, La Avelina, etc.), las mismas que tienen una tecnología avanzada, así por ejemplo, en algunas de ellas, para mejores resultados en los pastizales, se combina el quicuyo con ray grass y trébol, y muchas cuentan con irrigación artificial y ordeño eléctrico. La abundancia de la producción lechera ha permitido que se establezcan plantas procesadoras de la misma que como en el caso de La Avelina se halla ligada.

En estas haciendas se utiliza mano de obra asalariada de los poblados vecinos como Tanicuchí, Guitacama, Mulaló, etc. (Trabajo de campo).

A la agricultura están dedicadas algunas haciendas como las del páramo sur-oriental (con gran producción de papas), las de Cusubamba, zonas vecinas a Salcedo, fincas en las estribaciones occidentales de la cordillera y el sector minifundista, que por el tamaño de las parcelas, la mala calidad

de los suelos y la falta de riego obtienen únicamente pequeños excedentes que son vendidos por lo general a revendedores quienes son los encargados de hacer circular los productos en las diferentes ferias de la provincia.

En este sector agrícola se cultiva, sobre todo, papa, cebada, maíz, quinua, mashua, mellocos, cebollas y habas en la sierra y caña de azúcar, café y cítricos en las regiones más bajas. (Trabajo de campo).

En las grandes y medianas propiedades se utilizan pocos trabajadores asalariados de carácter permanente, contratándose por semana o mes la fuerza laboral necesaria para el deshierbe o cosecha y de lo que se pudo observar en estos casos no se paga el salario mínimo vital establecido por Ley. (Trabajo de campo).

Los pequeños parcelarios por lo general cuentan con unos pocos animales tales como: toros, cerdos, gallinas, llamas, etc., los mismos que constituyen un fondo de reserva para las ocasiones en que tienen que hacer erogaciones especiales, tal es el caso de priostazgos, jochas, matrimonios, enfermedades, muerte, etc. Únicamente en los páramos, sobre todo de Apahua, Tigua y Zumbagua, se encuentran rebaños de ovejas de hasta

200 unidades, pero también en estos casos los animales constituyen una reserva para casos de necesidad.

En muchos lugares, especialmente en la sierra, el minifundio está avocado a divisiones alarmantes debido al aumento demográfico de la población, lo que da lugar a la migración y a la venta de las parcelas muy pequeñas.

A más de la agricultura y la ganadería, en la provincia existen un total de 20 empresas clasificadas por la Ley de Fomento Industrial, las mismas que dan empleo a 1.195 personas (CONADE, 1970-1980: 67) y 37 empresas clasificadas como pequeña industria con un total de 191 trabajadores (Ibid).

Las industrias se hallan ubicadas en gran parte al norte de la provincia junto a la carretera Panamericana y algunas de ellas como La Avelina e Indulac son procesadoras de leche, en otras se fabrican artículos varios como el caso de Ecuatubex, Necchi, Bujías NGK, Orbea, etc., etc.; a más de éstas hay algunos aserradores. Los trabajadores de estas fábricas son en su mayoría de las poblaciones vecinas. (Trabajo de campo).

En Cotopaxi existen además un gran número de artesanos que se dedican a diferentes ramas como zapate-

ría, costura, carpintería, hojalatería, talabartería, cerámica, tejeduría, etc., etc., así como personas dedicadas al comercio, transporte y servicios en general.

A más de las autoridades seccionales de la provincia, en los lugares donde existe población indígena, ésta se encuentra en gran parte organizada en comunidades y en un pequeño número de cooperativas cada una de las cuales tiene sus autoridades propias. La población mestiza rural, demuestra también una fuerte tendencia a la organización en barrios cuya máxima autoridad es el Presidente. A través de estas organizaciones y mediante mingas se promueven mejoras tales como la construcción de casas comunales, alcantarillas, tendido de líneas para luz eléctrica, limpieza de canales de riego, etc. La formación de estas organizaciones se ve estimulada en muchas ocasiones por sacerdotes de diferentes agrupaciones y a través de ellas así como de las comunidades indígenas se aporta con dinero, materiales y mano de obra, relevando de esta manera al Estado, de parte de sus obligaciones. En varias de las cabeceras parroquiales se organizan Juntas Pro Mejoras con sus respectivas autoridades, las mismas que cumplen funciones parecidas a las anteriores y son las encargadas de organizar las

fiestas patronales del lugar y otras actividades.

En cuanto a lo que se refiere a la infraestructura, la provincia está provista de una red vial de 1.931 km. de los cuales sólo 372 km. corresponden a carreteras asfaltadas. Existen también 1.533 km. de caminos vecinales que comunican pequeños centros poblados. Las principales carreteras son: la Panamericana que le vincula con Pichincha y Tungurahua y la vía Latacunga-Quevedo que hasta la construcción de la carretera Quito-Santo Domingo constituía el principal acceso de la Sierra Norte a la Costa.

De acuerdo a los datos de 1976 (JUNAPLA, 1979), la provincia disponía de 8.484 Kw. Parte de esta energía proviene de la red de distribución que atraviesa la provincia desde Pastocalle al norte hasta Tigualó al sur en el límite con Tungurahua. El resto de energía eléctrica proviene del uso de plantas hidráulicas y térmicas locales (Atlas Eléctrico del Ecuador, INECEL, 1980). Muchas de las poblaciones así servidas no disponen de luz eléctrica durante el día, sino por horas según el horario establecido localmente.

Para 1976, la población concentrada (52.372) que accedía al servicio de agua potable era de 44.657 hab., lo que constituye el 85% del total de esta población; en cambio, de los habitan-

tes dispersos (119.244) sólo el 11% recibe este servicio (JUNAPLA, 1979). Gran parte de esta población está servida por agua entubada, mientras que vastos sectores de la misma acarrearán este elemento muchas veces de sitios distantes.

El 31% de la población concentrada dispone de redes de alcantarillado, en cambio, la población dispersa carece en su totalidad de este servicio, para suplir el cual se han construido letrinas en varios lugares, y en otros se alienta su construcción mediante promociones que realiza el Departamento de Educación para la Salud.

En Latacunga existe un hospital base y hay centros de salud-hospital en el Corazón, Pujilí y Salcedo; un centro de Salud en Saquisilí y Latacunga; 34 subcentros de salud en diferentes lugares, en ellos ejercen médicos rurales; 11 puestos de salud que cuentan con auxiliares de enfermería y 22 micropuestos de salud en donde atienden promotores para la salud quienes no trabajan a tiempo completo y en su mayoría son personas de la misma comunidad que han recibido un mínimo de instrucción y son los encargados de promover las campañas de vacunación, de la construcción de letrinas y de cumplir el tratamiento indicado por el médico. ■



Fiesta del Niño de Isinche



Fiesta del Niño de Isinche



Fiesta de Guaitacama



Fiesta de Guaitacama



Ballet Folklórico de Guaitacama



Ballet Folklórico de Guaitacama

7. ZONIFICACION

En tanto nuestro interés es la Cultura Popular en la provincia de Cotopaxi, y dado que ésta se manifiesta de diversas formas y con distintas tendencias, por razones metodológicas surge la necesidad de zonificar la provincia. A ello se agrega la exigencia, expuesta en la Introducción y en la Metodología de este informe, de abordar el estudio de la cultura con un enfoque contextual.

Este encadenamiento implica conocer las bases materiales que sustentan a los gestores de las manifestaciones culturales, sin que por ello se pretenda una correspondencia mecánica entre bases materiales y cultura popular, lo que equivaldría a negar la complejidad misma del concepto de cultura. Sin embargo, como vía metodológica, se impone tomar éste como el punto de partida.

Estas bases materiales son el resultado de procesos históricos y como tal, están sujetas a constreñimientos ecológicos. Ellas determinan el grado de inserción y tipo de vinculación de los sujetos gestores y portadores de la Cultura Popular en el momento actual de la formación social ecuatoriana, hecho que a su vez incide y repercute en las transformaciones y modalidades que adopta su cultura.

Dada la composición étnica de la provincia, también producto histórico, resulta necesario adoptar el factor étnico como criterio para la zonificación, con todas las complejidades que ello entraña. En la provincia de Cotopaxi hay una vasta población indígena que comparte una cultura propia. Su inclusión en la Cultura Popular se justifica por su grado de nexo histórico, más aún si en el momento actual de la formación social ecuatoriana, este

grado de vinculación se ve ampliamente acrecentado. Esto reviste importancia no solamente para la propia cultura indígena, sino también para los diferentes matices que adopta el resto de la Cultura Popular en la provincia y que se manifiestan en un mayor o menor grado de mestizaje cultural.

De ahí que los criterios utilizados para esta zonificación hagan referencia a procesos históricos, a constreñimientos ecológicos, a la composición étnica del grupo, y a las bases materiales que determinan el grado y tipo de vinculación de estos sujetos en la formación social más amplia.

Como ha sido señalado, esta zonificación no se circunscribe a espacios geográficos delimitados, si bien alude a ellos de manera general. El énfasis recae sobre tendencias y procesos manifiestos y predominantes, lo cual impide una caracterización absoluta de zonas rígidamente demarcadas tanto en términos económicos, sociales como culturales. Cabe también aclarar que esta zonificación no pretende hacer compartimentos de la provincia, de suerte que los procesos internos asomen desvinculados entre sí, lo cual sería negar la articulación no solamente de la totalidad social en la provincia, sino de la formación social ecuatoriana.

7.1. Zona A.- Mayor desarrollo capitalista

Esta zona comprende el valle interandino norte y corresponde en parte a las parroquias de Guaitacama, Tanicuchí, Pastocalle, Mulaló, entre otras, pertenecientes al cantón Latacunga. Su altura promedio es de 3.000 metros sobre el nivel del mar. Sus partes bajas están irrigadas por los ríos Punacunchi y Cutuchi (ver mapa), hecho que facilita el uso de riego artificial. La zona está bien servida por vías de comunicación, como la carretera Panamericana, el ferrocarril Quito-Guayaquil, y una red de caminos vecinales, lo cual facilita la comercialización de sus productos.

Su producción es eminentemente lechera, por el aporte de haciendas que han seguido una vía empresarial, y cuyo proceso de modernización se inicia a principios de siglo, si bien se intensifica recién a partir de la década del cincuenta. En estas haciendas hay una gran inversión de capital, que se evidencia en la presencia de sistemas de riego artificial, uso de pastos especiales para ganadería de leche, ordeño eléctrico, etc. La producción lechera ha dado origen a la creación de agroindustrias como La Avelina e Ilesa.

La presencia de buenas vías de comunicación, la cercanía a Quito y los beneficios de una tarifa eléctrica conveniente, entre otras razones, he permitido que en esta zona se cree un parque industrial, que aglutine un buen número de fábricas, como por ejemplo, fábrica de tuercas, Ecuatubez, Compac, Necchi, etc. De igual manera se ha industrializado la madera en la zona cercada a Pastocalle. Junto a este sector de haciendas empresariales y de industrias, se encuentra un sector de campesinos minifundistas, resultantes del proceso de disolución de la gran propiedad, grupo que proporciona fuerza de trabajo a estas haciendas y empresas, o emigra hacia diferentes zonas del país. En Pastocalle, por ejemplo, se estima que un 80% del total de la población masculina económicamente activa se desplaza hacia diferentes ciudades del país. (Orstom/MAG, 1979: 116). Puesto que el minifundio se ubica en zonas ecológicas más favorecidas, especialmente por el riego, la alta migración se debe a la imposibilidad de la familia campesina de subsistir en base a la parcela, cuyo sueldo se halla además deteriorado por el cultivo intensivo de la misma. En Tanicuchí, el promedio de la parcela campesina es de una cuadra (Monografía de Tanicuchí, mimeografiado, 1981). La alta migración mas-

culina determina que estas parcelas, destinadas a un cultivo de subsistencia y a un pequeño excedente para el mercado, sean trabajadas por las mujeres, ancianos y niños. El deterioro de la tierra ha obligado a utilizar en mayor grado insumos, como abonos químicos, pesticidas, etc., lo cual ha generado un nuevo tipo de dependencia del campesino sobre el comerciante local, quien se ubica preferentemente en las cabeceras parroquiales. Esta dependencia se canaliza por el endeudamiento, que acelera un proceso de diferenciación entre el campesino minifundista y la pequeña burguesía local, que incrementa sus propiedades agrícolas.

La población de la zona está inserta predominantemente en relaciones salariales, bien sea en las empresas locales o en los lugares donde migran, lo cual no excluye la presencia de relaciones precarias entre los medianos propietarios, representantes de la pequeña burguesía local y campesinos con poca tierra. La planta administrativa a nivel medio, de estas empresas, proviene frecuentemente de los centros poblados, como por ejemplo, Tanicuchí.

Estas condiciones han influido en las manifestaciones de la Cultura

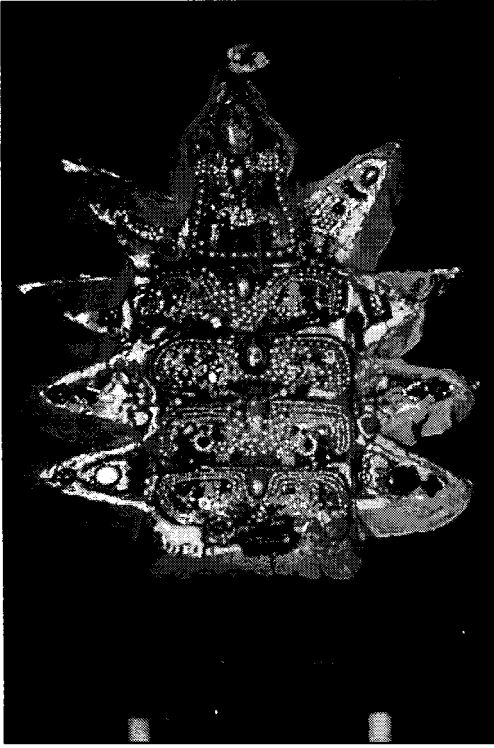
Popular, que denota un mayor grado de transformaciones y, muchas veces, tiende más bien hacia los valores de la clase dominante. Más aún, en poblaciones como Tanicuchí, en la cual hay un alto porcentaje de migración no solamente a otros centros del país sino al exterior (en particular a Estados Unidos), sin que ello signifique una emigración definitiva ni una desvinculación con la familia. Prevalece el monolingüismo, casi no se habla quichua, y quienes lo hablan, frecuentemente niegan hacerlo. La transformación se manifiesta en el vestido, en la fiesta, la arquitectura, etc., sin que ello excluya la presencia de características más tradicionales en ciertos anejos que mantienen menor grado de nexo con el proceso dominante.

7.2. Zona B: Mayor desarrollo artesanal

La zona B se encuentra hacia el occidente del valle interandino. Es una región quebrada con poco riego y terreno arenoso en donde crece en abundancia la cabuya. Debido a un proceso de parcelación temprana de las haciendas y a la acción de Reforma Agraria, se evidencia una gran minifundización de las zonas ecológicas menos favorecidas. Se halla cruzada

de muchos caminos de segundo y tercer orden que la conectan con la carretera Panamericana y la vía Latacunga-Quevedo. Debido al tamaño, a la mala calidad de la tierra y a la falta de riego, se ha desarrollado la artesanía como actividad principal, aunque en muchos casos se combina con una agricultura incipiente para el autoconsumo de las unidades domésticas. La artesanía se practica al interior de la familia y sus conocimientos han sido aprendidos de sus antecesores. Esta actividad artesanal gira principalmente alrededor de la alfarería en El Tejar, La Victoria y El Calvario; de la totora utilizada en la fabricación de cestas, esteras y otros artículos en la zona de Papaná Sur (gracias a la presencia de riachuelos y agua a poca profundidad); de la reutilización del caucho en Chan cerca de Latacunga y de artículos elaborados con cabuya.

Por el carácter de su producción, esta zona se halla ampliamente vinculada al capital comercial y a los centros de comercialización con los cuales se establecen contactos relativamente frecuentes que inciden en las manifestaciones culturales tradicionales. Dado su grado de unión, las manifestaciones culturales difieren en mucho grado de la zona anteriormente descrita lo que se manifiesta en un mayor apego a las costumbres tradicio-



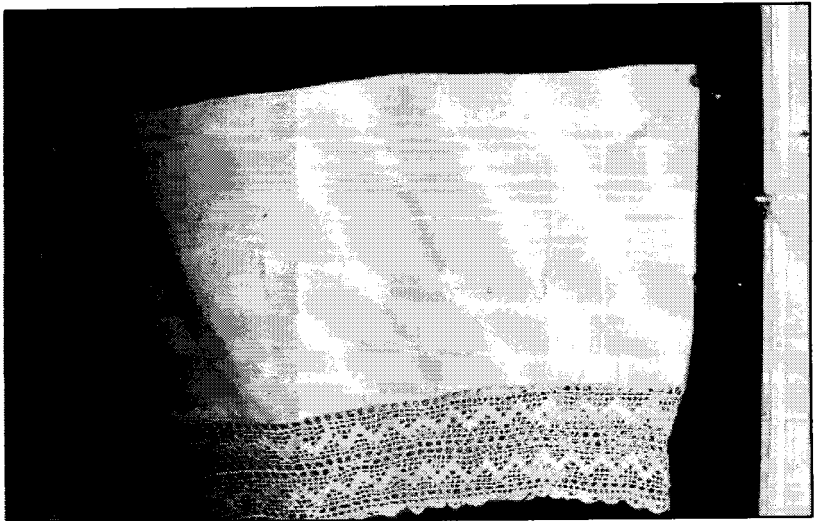
Cabeza de Danzante



Cabeza de Danzante



Cabeza y cola de Danzante



Manga de Danzante

nales, como el vestido, y en la utilización del quichua, aunque todos estos aspectos se encuentran sufriendo un rápido cambio, tanto por la diferenciación social a que la introducción del capital comercial y usuario está dando origen, como por el contacto cada vez más frecuente con la cultura hegemónica, a través de representantes de diferentes instituciones estatales, profesores, sacerdotes y agentes de la política. Su población está compuesta por “mestizos” cuyos padres hace una o dos generaciones hablaban quichua.

7.3. Zona C: Mayor influencia de la cultura indígena

En esta zona hemos agrupado a varios lugares que si bien difieren en algunos aspectos de su historia particular y en las condiciones ecológicas en cuanto se refiere a la altura, calidad del suelo, etc., resultan afines por la ausencia de un proyecto consolidado de un sector exógeno, de manera que las comunas se han rearticulado sobre sus propias formas organizativas “y por tanto se da una cierta separación entre ellas y los procesos estructurales a nivel zonal” (CAAP, 1981: 11), lo que hace que presenten un predominio

de la cultura indígena la misma que se manifiesta en una determinada cosmovisión, utilización del quichua y otras prácticas que la diferencian de otras manifestaciones de Cultura Popular.

Esta zona incluye el páramo oriental de la provincia, la zona de páramo occidental (Tigua Guangaje, Zumbagua, páramos de Sigchos), estribaciones de la cordillera cercanas al valle interandino (Jachahuango, Jatun Tigua, Allpamalag) y la zona Cusubamba.

Las diferencias en los procesos históricos se manifiestan por ejemplo en que, en la zona de Tigua y Zumbagua, predominó el gran latifundio de la Iglesia que pasó luego al Estado, el mismo que arrendó a particulares. La lucha por la tierra en estos lugares fue intensa y hubieron varios levantamientos indígenas, hasta que se logró legalizar los títulos comunales a partir de la Reforma Agraria. En Cusubamba y zonas aledañas, las haciendas empezaron una incipiente modernización a partir de los años cincuenta, y se produjo una minifundización tardía y el establecimiento de relaciones salariales con la aplicación de las leyes de Reforma Agraria. El carácter tradicional de estas haciendas en las cuales no se ha dado una fuerte inversión de

capital (a diferencia de la Zona A) y la ausencia de industrias que absorbieran fuerza de trabajo, ha llevado a que haya exceso de mano de obra y como consecuencia una depreciación de los salarios y la mantención de relaciones precarias al margen de la ley. En el sector campesino minifundista, prevalece una economía de tipo mercantil simple, con posibilidades de acumulación. La organización comunal se ha fortalecido, y dada la composición eminentemente indígena de sus pobladores se habla el quichua más frecuentemente y persisten muchas de sus tradiciones culturales.

En el páramo oriental, como ya se ha mencionado, el acceso a la tierra se dio a través de enfrentamientos violentos y el grado de minifundización es menor que en las otras zonas, pero la composición étnica de sus pobladores (indígenas) permite asimilar esta zona a las dos anteriores.

Como vemos, el rasgo diagnóstico común de esta zona es la fuerte influencia de la cultura indígena. Creemos acertado tratar a la cultura de estos grupos como una manifestación más de la cultura popular debido a que se hallan desde hace cuatro siglos insertos en la formación socio-económica ecuatoriana y enfrentados, por lo tanto, a la cultura hegemónica. La

perduración de las características de la cultura indígena es el producto de los procesos históricos vividos por estos grupos, a su articulación particular a la sociedad nacional y constituyen una respuesta en el enfrentamiento a la cultura dominante.

7.4. Zona D: Enclaves

Hemos considerado la necesidad de referirnos de manera específica a sectores muy delimitados en donde dado el grado de aislamiento han subsistido en forma predominante relaciones de producción precapitalistas, que permiten el sometimiento de una población indígena por parte de sectores que mantienen el poder económico y político, lo que les permite la manipulación de prácticas tradicionales que favorecen la reproducción de las mismas relaciones sociales.

En esta zona se incluyen, Sigchos y Angamarca, pero por razones logísticas la investigación se realizó en esta última.

Angamarca es parroquia rural del cantón Pujilí y se halla al suroccidente de la provincia a una altura de 1.998 m. En la población de Angamarca, residen 700 “blancos” y “mestizos” cuyos orígenes datan de hace mucho tiempo.

Este lugar está rodeado de tierras fértiles en donde alrededor de 5.000 indígenas mantienen con los habitantes de Angamarca relaciones precarias como la aparcería, el pago en especies, etc. Los pobladores de Angamarca mantienen antiguas costumbres y creencias que permiten extender los mecanismos de explotación a los indígenas.

7.5. Zona E: Colonización

Esta zona se halla localizada en la ceja occidental de montaña que linda al norte con la provincia de Pichincha, al occidente con la provincia de Los Ríos y al sur con la de Bolívar. Es una zona de colonización con producción subtropical, especialmente de caña de azúcar, café y cítricos. Se caracteriza por la ausencia de grandes latifundios, predominando más bien las fincas de tamaño mediano y los asentamientos poblacionales relativamente recientes.

La zona es extensa y por ella pasa la vía Latacunga-Quevedo que sirve únicamente a un sector muy pequeño: La Maná, La Esperanza, Pilaló; el resto de la zona se halla comunicada por rutas de segundo y tercer orden lo que hace difícil el acceso a muchos lugares. Los habitantes, provienen de la

región interandina que han migrado atraídos por las facilidades de acceso a la tierra, y por residentes de diferentes provincias de la costa. Prácticamente no existe bibliografía sobre esta región y los datos socio-económicos son escasos por lo que los datos de la zona en este sentido se deben en su mayor parte a trabajo de campo.

Dada la extensión de la zona y las dificultades logísticas, la investigación se centró en el cantón Pangua, que por otro lado, debido a su grado de aislamiento, podía presentar manifestaciones culturales específicas a diferencia de otros lugares como La Maná, La Esperanza que se encuentran menos aislados por su cercanía a la carretera pavimentada.

La principal actividad en la zona es la producción de aguardiente, la misma que se realiza a nivel de empresas familiares, sobre todo en Ramón Campaña y sus contornos, en donde se estima que hay alrededor de 2.000 trapiches ilegales. La comercialización de este producto, vincula diferentes sitios, a veces muy distantes entre sí, a través de complejas redes [de comercialización en donde] la pequeña burguesía comercial asentada en la cabecera cantonal, el Corazón, y otros poblados, desempeña un papel preponderante. Por la complejidad del

problema, es necesario que se realicen estudios en profundidad a este respecto.

Otra de las actividades es la agricultura. Se produce naranja, café y cacao, los mismos que son vendidos a comerciantes que recorren los difíciles caminos para llegar a los lugares de producción. Si bien la región no tiene buenas vías de comunicación, se halla ampliamente vinculada al capital comercial.

La población es eminentemente mestiza, no hay quichuahablantes y en las manifestaciones culturales se han abandonado muchas de las prácticas tradicionales de sus lugares de origen, sin que todavía se hayan generado formas culturales específicas compartidas, que de alguna manera cimenten su identidad. Esto se entiende por la heterogeneidad de origen de los pobladores, el tiempo relativamente reciente de los asentamientos y por los procesos económicos y sociales que sustentan a esta población. Seguramente la producción del aguardiente y el contrabando de éste debe haber generado expresiones culturales especiales a nivel de lenguaje popular, las canciones, las leyendas, los chistes, así como en la organización social y política.

7.6. Urbana

En nuestra zonificación hemos creído conveniente referirnos por separado a la zona urbana que estaría constituida por la capital provincial: Latacunga, así como por las poblaciones de Pujilí, Saquisilí y Salcedo. Como en otra parte de este documento se señaló, cuando hablamos de lo “urbano” no lo hacemos como posición a lo rural ya que entendemos a estos dos ámbitos como dos momentos a través de los que se explicita una formación social, de cara a las exigencias del capital. Bajo este criterio fundamental aparece la capital provincial: Latacunga como el primer centro urbana ya que en él no solamente se centran las actividades en torno al capital comercial, sino que, por su calidad de capital es el centro de la actividad administrativa y burocrática de esta región del país. Estas características de la ciudad de Latacunga le van a relacionar más con las actividades a nivel nacional en donde la ciudad de Quito vendría a ser el modelo al que se pretende imitar, trayendo como consecuencia que la intensidad del mensaje de la cultura oficial en Latacunga es mucho mayor que en otros lugares de la provincia, lo cual provoca, como es obvio, que la cultura popular esté permanentemente asediada por la cultura

oficial. Ya en el ámbito de la investigación de temas de Cultura Popular en Latacunga, la tarea se hace mucho más difícil no solamente por la extensión especial de la ciudad y su número de habitantes, sino, fundamentalmente, por cuanto existe la tendencia generalizada de reproducir los modelos culturales de Quito y, concomitantemente, de ver a las expresiones de Cultura Popular propias como de “segunda categoría” y que por lo mismo tienen que olvidarse cuanto antes mejor. Pese a lo anotado, no se vaya a pensar que en Latacunga no se encuentren genuinas expresiones de Cultura Popular, que sí las hay y notables, sino que hay una tendencia a encubrirlas por cuanto ya se las ve con un contenido peyorativo.

En relación con las poblaciones de Saquisilí, Salcedo y Pujilí que también las hemos escogido como componentes de la zona F, podemos señalar que la razón fundamental para ello ha sido la configuración que han adoptado especialmente como consecuencia de las acciones del capital comercial. Estas ciudades menores son notables por sus ferias que llevan adelante semanalmente (algunas de ellas más de una vez por semana) en las cuales una serie de actividades “urbanas” se concentran, las mismas que están cargadas de mensajes de cultura oficial urbana.

Es fundamental también señalar el papel que estas poblaciones cumplen como ejes articuladores de una serie de poblaciones pequeñas cuyos miembros se concentran allí con ocasión de la feria. No solamente que la feria cumple el papel de elemento articulador en donde se pone en contacto a vendedores y compradores, sino que la feria como actividad en sí misma es portadora de una serie de mensajes que se difunden, los mismos que son recogidos por los participantes en ella, quienes, como ya señalo, vienen de diversos lugares de la provincia. Es obvio indicar que el bombardeo ideológico modernizante producto de estas actividades estará presente, el mismo que tiene una honda repercusión entre los asistentes.

La tipificación de estos lugares como urbanos no solamente está dada por sus actividades comerciales, sino que, la actividad cotidiana que se lleva adelante en estas ciudades nos hace que las identifiquemos como centros urbanos. Todos ellos también son centros administrativos de alguna envergadura y allí se han radicado agencias de varias de las instituciones burocráticas existentes en el país. Por otro lado, también son centros en donde las actividades educativas han adquirido importancia. Colegios, escuelas, jardín de infantes, etc., existen

en estos lugares, dando cabida a la actividad de los maestros cuyo número es alto en estas poblaciones. En este sentido, es importante señalar que Pujilí cuenta inclusive con un Conservatorio de música, el mismo que se estableció en virtud de la gran tradición musical de esta población; Pujilí tiene también un hospital.

En estas poblaciones se llevan adelante ciertas actividades artesanales, las mismas que han adquirido características peculiares, tal es el caso de los artífices del trabajo de cerámica en Pujilí, quienes realizan esta labor a tiempo completo y cuya producción está encaminada a satisfacer las demandas no solamente a nivel local, sino en los diversos mercados en Quito. Claro está que aquí ya estamos hablando de producción artesanal como mercancía y con una dedicación a tiempo completo que lo diferencia notablemente de otras zonas de la provincia como Pupaná Sur, el Tejar, Isinche, etc., lugares en los cuales o la actividad está complementada por trabajo agrícola, o los centros de producción no reúnen las características de zonas urbanas como las mencionadas.

Cuando aludimos a la ciudad de Latacunga y mencionamos dificultad de investigar a la Cultura Popular por una serie de motivos, ahora, en rela-

ción con estos centros urbanos los problemas también se manifiestan por una serie de motivos, entre las razones podríamos referirnos a:

- a) La enorme riqueza de la cultura tradicional del lugar, la misma que ha sido integrada y, muchas veces, cambiado su contenido por el “proceso de oficialización” al que ha sido sometida, tal sería el caso de la Fiesta de Corpus en Pujilí llevada adelante por el Concejo Cantonal.
- b) El afán de ocultamiento consciente o inconsciente de los pobladores de estas zonas de su cultura, la misma que le quieren dotar de los mismos contenidos de la cultura oficial arquetípica a la cual, en virtud de un proceso ideológico operado entre ellos, le consideran superior.
- c) La gran extensión y numerosa población de estos centros urbanos, lo que dificulta el trabajo si tomamos en cuenta la variable tiempo disponible.
- d) La ocupación de los pobladores resta posibilidades a la investigación ya que o están ocupados en sus tareas específicas o están en sus casas descansando, es decir, no existe una disponibilidad de tiempo para colaborar con la investigación. ■



Procesión de Corpus



Procesión de Corpus



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo

8. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Parece apropiado iniciar esta fase del trabajo con una referencia, por breve que ella sea, a las formas que adopta la religiosidad popular en la provincia. Tal consideración obedece a varias razones fundamentales. En toda sociedad tradicional y precapitalista (y tal es el caso de vastos sectores de la provincia de Cotopaxi), la religiosidad condensa en mayor grado al ethos y la visión del mundo de este conglomerado social, hecho que a su vez permite que lo religioso se manifieste en un amplio espectro de la cultura. En la provincia de Cotopaxi, por ejemplo, lo religioso se manifiesta en el concepto de enfermedad, en la fiesta, en ciertos ritos de pasaje, que tienen como fin cimentar la cohesión del grupo, y aún en el mismo proceso productivo, como cuando se atribuye a un poder sobrenatural la helada, la lluvia, etc., y se ve la necesidad de

celebrar una Misa o una Novena para obtener una buena cosecha.

Por si esto fuera poco, la historia colonial y republicana de la provincia acentúa la influencia de la Iglesia. Llamada a desempeñar un papel importante en la reproducción de la ideología en la formación social más amplia, en la provincia de Cotopaxi esta función se acentúa, por cuanto la Iglesia conjuga el poder ideológico con el poder económico, toda vez que era dueña de grandes haciendas, obras, ganaderías, etc.

Este predominio de la Iglesia hace que lo religioso impregne, por decirlo así, en mayor grado la totalidad de la cultura.

Sin embargo, la religiosidad que emerge en el contexto colonial no es solamente el resultado de la acción

evangelizadora. La nueva religión es internalizada e interpretada en el contexto de la cultura, y combina además antiguas creencias de la cosmovisión indígena, en un proceso denominado como sincretismo (Manuel Marzal S.J., *Antropología Religiosa*, #4, PUCE), el cual supone una superposición de elementos de la religión cristiana con otros de la religión nativa. Este hecho añade particularidad a la religiosidad popular en la provincia, y a más de aclarar muchas de las creencias y costumbres que a continuación se describen, facilita la discusión de otros aspectos de la cultura.

El tema de la religiosidad popular exige un nivel de investigación y profundidad de análisis que escapa del todo a este trabajo, puesto que no es ese su objetivo. De ahí que se haya preferido abordar el tema de una manera amplia y general, antes que utilizar la zonificación propuesta. La religiosidad es un aspecto de la cultura que se modifica muy lentamente y establecer las diferencias entre una y otra zona exigiría un análisis tan afinado, que de hecho implicaría una investigación más extensa en esa dirección.

Una de las características sobresalientes de la religiosidad popular en la provincia y por cierto muy difundida, es el culto a imágenes que según la

tradicción, fueron “encontradas” en sitios tan diversos como un árbol, un fardo de algodón, una plaza comunal, etc., sin que medie una explicación racional para tales encuentros, que son vistos como de carácter milagroso. El hecho de que el árbol fuera frecuentemente un quishuar, árbol sagrado según la cosmovisión indígena, y que el obraje al cual estaba destinado el fardo de algodón fuera propiedad de una orden religiosa, hace pensar que estos encuentros no eran sino estrategias utilizadas por los mismos doctrineros para impactar a una población indígena, demasiado inclinada a retomar sus antiguas creencias.

Pero igual podría ser que la leyenda fuera más bien producto del folclor y la imaginación popular, independientemente de la intencionalidad de quien en primer lugar trajera la imagen o la hiciera tallar.

Como quiera que fuere, la devoción a estas imágenes es muy generalizada y profunda y se manifiesta en peregrinaciones, fiestas, en los milagros que se les atribuyen, etc.

El Niño de Isinche, por ejemplo, es una imagen del Niño Jesús, tallada en madera, de origen posiblemente europeo, siglo XVIII. En la actualidad reposa en la Iglesia de la Hacienda

de Isinche, a pocos kilómetros al sur de Pujilí. Según la leyenda, la imagen asomó milagrosamente dentro de un fardo de algodón destinado al obraje de Isinche, entonces en poder de los jesuitas. El fardo era transportado a Isinche por un comerciante; en determinado momento, el animal que portaba el fardo se negó a seguir e instándolo el comerciante, se dio cuenta que del fardo había caído una hermosa imagen del Niño Jesús. Otra versión asegura, en cambio, que la imagen asomó en el patio Isinche, en donde era secado el algodón. Como quiera que sea, la devoción al Niño de Isinche está muy difundida, y se extiende por toda la región comarcana de Pujilí.

El Señor de Cuicuno asomó milagrosamente en un quishuar, en el campo cercano a Guaytacama. En la actualidad, la imagen se encuentra en el Santuario de Cuicuno (Fotos) y su devoción trasciende las fronteras de la provincia. El Señor de Macas o Maquitas, como también se lo conoce, fue encontrado en terrenos de la comunidad de Macas. Su posterior traslado a la Iglesia de Poaló, pueblo de mestizos, se hizo posible tras no pocas disputas entre el pueblo y la comunidad indígena, que finalmente debió acceder a su traslado.

Estos ejemplos son los más

significativos en la provincia, pero de ninguna manera los únicos. En la actualidad se han encontrado otras imágenes que han suscitado también nuevos cultos y devociones. En los bajos de una casa particular en Saquisilí, hay una pequeña capilla que cuenta con unas pocas bancas y un altar. En ella se venera al Corazón de Jesús del Arbol, imagen igualmente “encontrada” y tallada en un tronco de árbol. A diferencia de las obras, sin embargo, la imagen denota un tallado relativamente reciente. Su dueño explica que los campesinos del lugar se inhibían de mirar al interior del árbol, por cuanto éste despedía llamaradas por las noches. Este comerciante de Saquisilí se arriesgó, y encontró la imagen, habiéndola trasladado a la pequeña capilla improvisada en los bajos de su casa. Dice profesar gran devoción por la misma, pero además ésta le representa ciertos ingresos. La imagen, a la cual se atribuye algunos milagros, atrae a un buen número de devotos, quienes depositan ofrendas en dinero u otros objetos, y espermas adquiridas en el lugar.

Las autoridades religiosas han intentado frenar (hasta aquí sin mayor éxito) este tipo de cultos, que representa además un buen ejemplo de la explotación económica que los acompaña. En un barrio de Latacunga existe otra

imagen, el Señor de la Calera, que igualmente asomó milagrosamente y en torno a la cual se ha organizado el culto, y la que además ha dado lugar a toda suerte de leyendas y creencias.

La devoción a estas imágenes alude a otra de las características que distingue a la religiosidad popular en la provincia: la importancia de la imagen, o tanto como símbolo, sino como un ser vivo, revestido de cualidades y de personalidad propia.

El Niño de Isinche nuevamente ejemplifica lo dicho. Según los habitantes de Isinche, sin duda alguna, el Niño ha crecido desde que fuera encontrado; para ello basta comparar el tamaño de la urna, que cada vez le resulta más pequeña. Se asegura también que hay mañanas en que el Niño sale a recorrer los campos y asoma con limo en sus pies. Ha dejado también sus huellas cerca de la Iglesia de San Juan. Demuestra su desagrado cuando se han transgredido las buenas costumbres en los alrededores de Isinche; hay quienes aseguran haberlo visto llorar; pero puede también que sonría en señal de aprobación.

En Angamarca, en cambio, existen tres imágenes del Niño Jesús, cada una de las cuales cuenta con sus fieles devotos particulares. Estas imágenes

han permanecido durante varias generaciones en poder de tres familias del pueblo. Para celebrar el Pase del Niño y solicitar la imagen, es menester dar un “agrado” en dinero o en especies a la familia, dueña de la imagen. Tal situación, que puede resultar gravosa para una población campesina empobrecida, persiste, a pesar de que el sacerdote les ofrece el Niño Jesús de la iglesia (en la actualidad, sin necesidad de “agrado” alguno), e insiste en que todas las imágenes del Niño cumplen con igual propósito.

En Saquisilí se pudo observar una comunidad indígena que celebraba la recuperación de la imagen de Nuestra Señora de Natividad o “Mama Natividad”, como mejor se la conoce, mediante una vuelta a la plaza, con música de pingullo y tambor. El problema se suscitó cuando la familia propietaria de la imagen y miembro de la comunidad, decidió trasladarse a terrenos distantes y llevarse la imagen consigo. La intervención del Teniente Político impidió que el problema alcance consecuencias más graves, decidiéndose que la imagen debe permanecer en la comunidad, aunque estará bajo custodia de las hermanas de la Casa Campesina, hasta que la comunidad construya su propia capilla. Los gestos y demostraciones de afecto con que jóvenes, ancianos y

niños se despiden de la imagen, denota no solamente el grado de afectividad que le profesan, sino que para ellos la imagen de Mama Natividad personifica a un ser vivo, al cual se le atribuyen toda serie de cualidades particulares.

Otra imagen muy popular entre las comunidades indígenas es San Francisco o “Taita Pancho”, quien es “todo para los indígenas”, según una hermana de la Casa Campesina en Saquisilí. Efectivamente, tanto en eventos de carácter festivo como aquellos que requieren el peso y la presencia de toda la comunidad, San Francisco, San Vicente, San Buenaventura, estarán presentes, frecuentemente bien protegidos del frío con gorro y bufanda de lana.

En Latacunga, en cambio, se dice que la imagen de la Viren de la Merced (llamada también La Peregrina, porque sale en procesión) es muy celosa. Quien se ha negado a servir de prioste para la fiesta de la Mama Negra, que se celebra justamente en honor a la Virgen de la Merced, ha quedado expuesto a una serie de infortunios y contratiempos.

No solamente se atribuyen cualidades personales a cada una de estas imágenes, sino que en determinados

casos, como el de las comunidades indígenas, la imagen parece representar la unidad de la comunidad.

El sincretismo religioso se manifiesta en una tradición que parece circunscribirse a la zona entre Pujilí y Guaytacama. A la entrada de la iglesia matriz en Pujilí puede verse una cruz de madera, de aproximadamente tres metros de alto, que muestra en bajo relieve los instrumentos de la Pasión. Pintados en colores vivos asoman los clavos, un martillo, un playo, las treinta monedas, una calavera, una jarra, los dados, el látigo, el manto, la corona, un cáliz, una escalera, el gallo y un cuchillo. En los extremos del crucero, quien la talló no tuvo inconveniente en añadir dos elementos importantes en la cosmología indígena, el sol y la luna.

Según la tradición, la Cruz de la Pasión fue donada por los primeros misioneros, quienes vieran cuan pronto los indígenas de la zona se olvidaban de la doctrina. La cruz se repite en muchos de los pueblos de los alrededores, y generalmente se ha construido para ella una pequeña capilla denominada El Calvario (Fotos). Asoma también en la bandera de once metros de largo, utilizada para las fiestas del Abanderado de las Almas Santas.

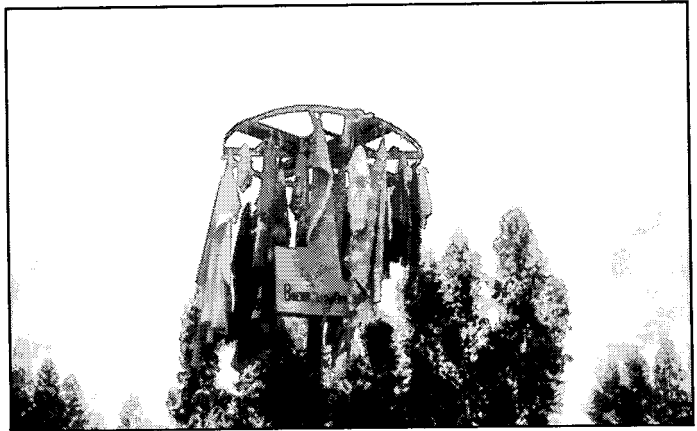
Entre las comunidades indígenas de Guangaje, Tigua y Zumbagua, el sincretismo se manifiesta en el culto a la Rumi Cruz. Esta piedra, sagrada para los habitantes de la región, será llevada en procesión desde la iglesia, siempre que la helada o la sequía amenacen los campos. La cosmovisión indígena se manifiesta, en cambio, en la costumbre de atribuir los fenómenos de la naturaleza a poderes sobrenaturales, y por otra parte, en la creencia de que determinados sitios, como quebradas, ríos, casas abandonadas, poseen poderes sobrenaturales y son capaces de provocar ciertas enfermedades, como el mal aire. Tales creencias denotan un pensamiento mágico, compatible con el grado de dominio sobre la naturaleza. Pero posiblemente una de las manifestaciones en donde se expresa con mayor claridad el sincretismo religioso es en las costumbres para el entierro. En la zona de Zumbagua y en Angamarca, a más del rito católico, se cumplen tales prácticas como vestir al difunto con su mejor ropa, colocar junto a él sus herramientas de trabajo, y a veces, algún objeto valorado por el difunto, como por ejemplo, un radio, que bien puede ir transmitiendo desde el ataúd. Es también costumbre llevar al difunto a despedirse de la chichería, mediante una vuelta alrededor de la

misma, con la participación de toda la comunidad. Hay que recordar la importancia de la chichería para el campesino indígena por la variedad de “servicios” que le ofrece. En otras ocasiones, el difunto es velado por toda la comunidad, y cada uno de sus miembros se acerca para enviar un mensaje a algún ser querido que le ha precedido al más allá.

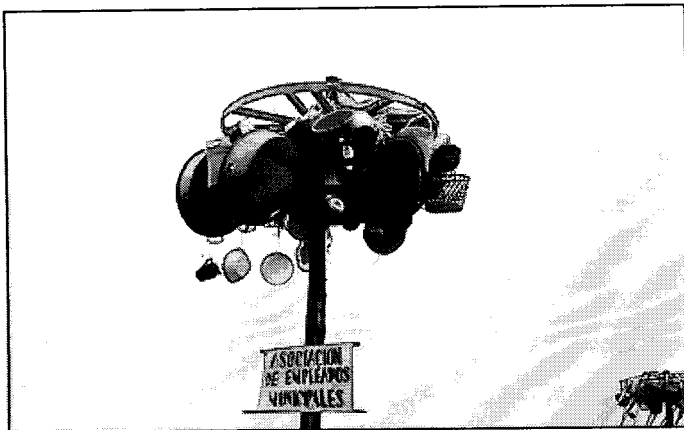
Evidentemente que estas costumbres se acentúan entre la población indígena, pero no es menos cierto que en zonas como Tanicuchí y Latacunga, en donde muchos aspectos de la cultura se han modificado considerablemente, sorprende la vigencia de muchas creencias que tienen su origen en una cosmovisión diferente. La Iglesia, por otra parte, está empeñada en desalentar este tipo de manifestaciones, algunas de las cuales anteriormente fueran más bien estimuladas por ella. Esta labor se acentúa particularmente por parte de sectores progresistas a su interior, quienes desean fomentar una conciencia religiosa que promueva una visión crítica de su realidad. La religiosidad popular en la provincia parece destinada a sufrir algunas modificaciones, a lo cual se añaden los problemas que surgen en la actualidad por la difusión de nuevas sectas religiosas, que frecuentemente no

hacen sino producir graves divisiones y disturbios en las comunidades, como sucediera en fecha reciente en la provincia. También resulta innegable

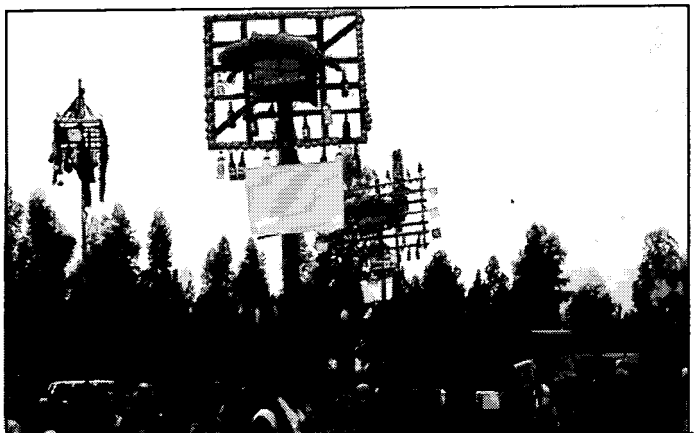
la tendencia hacia una secularización de la cultura en zonas de mayor desarrollo capitalista.■



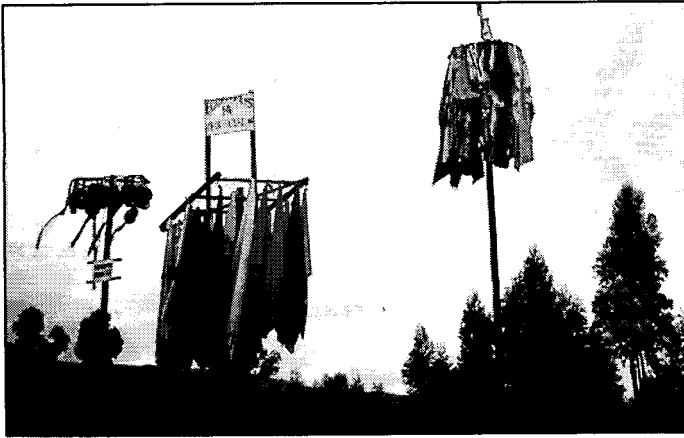
Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Octava de Corpus, Castillo



Desfile de la Octava de Corpus



Desfile de la Octava de Corpus



Desfile de la Octava de Corpus

9. LA FIESTA

A semejanza de otros conglomerados sociales en la región andina, la fiesta en la provincia de Cotopaxi no puede ser desligada del pasado colonial. La acción evangelizadora que entraña la dominación española, con no poca frecuencia prevee la refuncionalización de prácticas rituales y festividades indígenas, con miras a viabilizar su propio proyecto. Los danzantes, de cuya presencia dan fe tempranos testimonios de la época (César Naranjo, 1981; Ricardo Muratorio, 1982), pasan a formar parte del corpus de celebraciones del santoral cristiano, y otro tanto sucede con determinados símbolos, con la música e instrumentos nativos como el pingullo, la flauta y el tambor.

Justamente serán aquellas celebraciones que coinciden con fechas importantes del calendario indígena,

como por ejemplo, la fiesta de Corpus Christi, cercana al solsticio de verano, las que adquieren mayor resonancia y raigambre popular. 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.

La importancia de la fiesta se acentúa, toda vez que la Iglesia está llamada a desempeñar un papel Bajo el auspicio de la Iglesia, la fiesta se convierte en el hecho social por excelencia, que condensa y expresa los diferentes niveles de la realidad social.

La fiesta, por ejemplo, permite la internalización del orden establecido, tanto de la sociedad colonial como republicana. De manera bufa y contestataria, se asumen los roles de personajes representativos del orden autoritario, y en la toma simbólica de la plaza, momentáneamente se anulan las contradicciones. Junto con los yumbos, los negros, las chinas y otros personajes de atracción popular, asoman el capitán, los tenientes, el mayordomo, el diputado y demás, según lo determine la tradición para cada caso particular. Y así mismo, coexisten de manera nada problemática, figuras representativas de la liturgia cristiana, como el santo patrono, los reyes magos, el ángel de la estrella, junto a otras de las simbologías indígenas: curiquingas, huacos, diablillos, etc.

Sin embargo la fiesta expresa no solamente valores simbólicos e ideológicos. En tanto hecho social total, por sobre todo, expresa el carácter de las relaciones sociales vigentes, que resultan ser su matriz estructural; no solamente las expresan en la medida en que trasciende la celebración misma y, entraña una larga actividad preparatoria la fiesta activa las relaciones sociales y favorece su reproducción. De ahí que las nociones de reciprocidad y mutualidad propias de las comunidades andinas dieran pie al

sistema de cargos, con sacerdotes y jochantes. En el contexto de relaciones sociales comunitarias, estos cargos, que merecían un algo grado de sanción social y cuya obligatoriedad no podía ser violentada, activaban una red de reciprocidad y redistribución al interior de la misma comunidad. Pero en el contexto cambiante de relaciones de producción, la fiesta puede dejar de lado su función de redistribución y servir más bien para crear o confirmar un status privilegiado, que permita un manejo provechoso de las mismas relaciones sociales, o lo que sucede con mayor frecuencia, puede viabilizar el traspaso de un excedente generado en la comunidad hacia sectores totalmente ajenos, generalmente ligados al capital comercial y usuario. De ahí la imposibilidad de abordar la fiesta como una entidad abstracta y atemporal, o simplemente como un reflejo de la tradición, hoy amenazada en mayor grado por la modernización acelerada de la sociedad. Cualquier investigación seria sobre la fiesta requiere que se la imbrique en el conjunto de relaciones sociales que le sirven de trasfondo y sólo de esta manera se logrará explicitar su racionalidad y funcionalidad, sin caer en nuevas reificaciones. El presente trabajo de ninguna manera pretende alcanzar este objetivo. Simplemente se desea señalar las bases teóricas que se consideran

adecuadas para abordar su problemática, y hacer la descripción de algunas de las fiestas más importantes en las diferentes zonas que para efectos de este informe, han sido reconocidas en la provincia de Cotopaxi. Antes de abordar los casos particulares, vale la pena señalar las constantes y algunas de las diferencias que caracterizan al complejo de fiestas en la provincia, y que son las que añaden riqueza y solidez a estas manifestaciones de la cultura popular.

A pesar de que en determinadas zonas se asiste a un proceso de secularización, la fiesta aún requiere la legitimación de la Iglesia, de ahí que frecuentemente se inicie y culmine con un acto religioso: la procesión, la misa, la novena, la devoción a una imagen religiosa es todavía el motivo con mayor frecuencia citado para explicar la participación en la fiesta.

Permanecen las comparsas, las yumbadas, la vaca loca, los animales de caza mayor como el oso, el tigre, el león, la voletería, los castillos, los globos, toros de pueblo, la banda de música, pero no es menos cierto que en muchas fiestas las comparsas han perdido todo su rico contenido tradicional, y ahora más bien expresan una imagen estereotipada y deformada de "lo indio", realidad devaluada, que se

considera totalmente ajena y que momentáneamente se ve reificada en la fiesta.

El sistema de priostes, con excepción de las comunidades indígenas, se ha modificado considerablemente. El prioste se ofrece voluntariamente, ahí donde anteriormente fuera designado como tal por el grupo o la comunidad. Dado el alto costo que entraña "pasar la fiesta", el prioste proviene frecuentemente del sector acomodado. La jocha tiende a desaparecer, por lo menos en su expresión formal. En la provincia de Cotopaxi, la jocha se manifiesta en la ayuda otorgada al prioste por otros miembros del grupo o de la comunidad, en dinero, comida, con el alquiler del vestido para personajes de la fiesta, la banda de música, etc., que luego deberá ser reciprocada en forma equivalente.

En la actualidad el prioste, frecuentemente un miembro acomodado de la población, recibe la ayuda de amigos y parientes, pero sin la obligación futura de sufragar el equivalente. Evidentemente que en estos casos existe la expectativa de recibir algún tipo de retribución por la ayuda otorgada, pero difiere del sistema tradicional de jochas, por cuanto no recibe la sanción del grupo, y como tal expresa un carácter menos institucio-

nalizado. En cualquiera de los casos, el cargo del sacerdote confiere prestigio, pero las ventajas e implicaciones en el manejo de las relaciones sociales y en el campo económico varían según difiere la articulación interna del grupo.

Por otro lado, las entidades públicas y administrativas, en algunos casos, se han apropiado de la fiesta, sobre todo por cuanto ven en ella la posibilidad de atraer al turismo y generar nuevos ingresos para la localidad. Es dable suponer que en el futuro, como sucediera en otras provincias del país, la fiesta adquirirá un carácter cada vez más comercial. En esta perspectiva, la fiesta pierde gran parte de su espontaneidad, y se transforma en un proyecto de la cúpula administrativa, que tiene además tareas ideológicas que cumplir.

La Iglesia, por otro lado, ha asumido una actitud crítica y en no pocos casos abiertamente contradictoria a la fiesta, hecho comprensible a la luz de las transformaciones al interior de la misma, a partir del Concilio Vaticano II. Se objeta a la explotación económica y a la utilización de símbolos religiosos con tales fines. La situación, sin embargo, es bastante compleja, por cuanto a la vez que se pone fin a dicha explotación, se corta de raíz un conjunto de costumbres y tradiciones que

forman parte importante de la cultura popular, y como tal son altamente valoradas por los sectores involucrados.

La fiesta se ha transformado y seguirá transformándose, tanto en su imagen como en su contenido. Cada vez adquieren mayor importancia los encuentros deportivos, los reinados, los actos culturales, etc. Dichas transformaciones son comprensibles a la luz del planteamiento anterior, el rol cambiante de la fiesta en el trasfondo también cambiante de relaciones sociales, que a su vez, se vinculan al momento de la formación social.

Sin embargo, la fiesta sobrevive todas estas transformaciones y permanece como la celebración popular más importante. Se vive y trabaja en otras ciudades del país, pero se regresa al pueblo una vez al año para participar en la fiesta, a pesar de que las condiciones económicas, entre otros factores, puedan afectar negativamente dicha participación, sobre todo entre las comunidades indígenas. En la fiesta de Corpus en Pujilí, por ejemplo, se pudo observar la escasa participación de las comunidades. Habría que ver hasta qué punto ello se debe a condiciones económicas deterioradas, o al hecho de que la fiesta de Corpus se ha convertido en un proyecto oficial. Por otra parte, esta menor participación en



*Octava de Corpus
Cuturivi Chico*



*Octava de Corpus
Cuturivi Chico*



*Octava de Corpus
Cuturivi Chico*



Fiesta de Guaitacama



Fiesta de Guaitacama



Fiesta de Guaitacama

fiestas que tienen lugar en cabeceras parroquiales y cantonales, podrían haber reactivado la fiesta al interior de la misma comunidad.

En cualquier caso, la tarea a realizarse entraña no solamente el registro y la divulgación de este rico legado de costumbres. Se requiere también develar, cuando tal fuere el caso, la explotación económica y la manipulación ideológica que frecuentemente acompaña a la fiesta, de tal suerte que los mismos sujetos involucrados puedan discernir y seleccionar críticamente aquellos aspectos de la tradición que conviene mantener.

9.1. Zona A: Mayor desarrollo capitalista

Las fiestas más importantes en esta zona, caracterizada por un mayor desarrollo capitalista, evidencian un mayor grado de secularización e institucionalización, de suerte que expresan más bien el carácter de festividades cívicas, antes que religiosas, a pesar de que con frecuencia se conmemore la fiesta patronal. Esto no significa que el rito religioso está ausente; la novena, la misa, la procesión forman parte importante de la celebración, pero igual importancia adquieren otros actos de

carácter secular, como pueden ser encuentros deportivos, elección de reinas, torneos de citas, fogatas, kermesses, etc., que junto a manifestaciones más tradicionales, como las comparsas, castillos, juegos pirotécnicos, corridas de toros, van a conformar un programa, que por término medio, tiene una duración de tres y cuatro días.

El grado de secularización se manifiesta también en el hecho de que la fiesta pueda ser trasladada a días no laborables, como sábados y domingos, o alguna fecha patria cercana, si tal fuere el caso, con miras a no entorpecer el proceso productivo. Tal consideración sería inadmisibile en una comunidad más tradicional. Y su grado de institucionalización se torna evidente cuando se observa que la tarea organizativa recae sobre todo en las autoridades civiles, y en las directivas de diferentes agrupaciones formales y no formales. La legitimación por parte de la Iglesia es todavía requisito importante, pero su participación en la organización misma de la fiesta es reducida. En muchos casos, el sistema de sacerdotes y jochantes ha desaparecido o se ha transformado considerablemente. En Guaytacama, por ejemplo, este año fueron sacerdotes los barrios aledaños y las colonias de residentes en otras provincias del país.

En otros casos, se mantiene el sistema de priostes, pero la jocha ha desaparecido. El prioste recibe la ayuda de amigos y parientes, sin la obligación de retribuir de manera equivalente la ayuda recibida.

En forma coordinada con el comité Pro-fiestas, el o los priostes se responsabilizan de determinados aspectos de la celebración.

El mismo comité Pro-fiestas es el encargado de imprimir con la debida antelación invitaciones y programas. Las primeras serán repartidas entre los diferentes barrios, a través de sus directivas, y enviadas a las colonias de residentes en otras provincias, con miras a obtener su participación y cooperación en algún aspecto de la fiesta. Como se ha podido entrever en uno de los párrafos anteriores, los programas también han sufrido modificaciones considerables, y cada vez contienen un mayor número de eventos ajenos a la tradición de la provincia. Sería sin embargo erróneo planear que las fiestas de carácter más tradicional han desaparecido de la zona. En muchos de los barrios y anejos, el sistema de priostes y jochantes tiene vigencia, a pesar de que la población está inmersa en relaciones sociales de tipo capitalista, y las mismas cabecezas parroquiales sirven como escenario

para fiestas más tradicionales, como por ejemplo fiesta del Abanderado de las Almas Santas en Tanicuchí. Lo que quiere señalar es la tendencia dominante, que ha podido ser observada de manera clara en poblaciones como Tanicuchí, Guaytacama y Paoló, y en los mismos anejos, en los cuales la fiesta puede que haya adquirido un carácter más privado, aún cuando cuente con la participación de priostes y jochantes. Además de que en estos anejos ciertos aspectos de la fiesta tienden a desaparecer, como por ejemplo los disfrazados. A continuación se describen tres fiestas que fueran presenciadas por el equipo de investigación en esta zona de la provincia.

La cabecera parroquial, San Lorenzo de Tanicuchí, con una población aproximada de 980 has., muestra el trazado típico de los pueblos de la sierra: calles empedradas que conducen a una plaza central, en la cual la estructura dominante es la iglesia. Sin embargo, las casas de dos pisos que rodean la plaza son de construcción reciente, tales fueron los efectos del terremoto de 1976.

La población cuenta con luz eléctrica, agua entubada, unas pocas manzanas con alcantarillado, con un colegio secundario y una escuela. El

idioma predominante es el castellano, el quichua es hablado en ciertos barrios como San Pedro, y sólo por los mayores. Frecuentemente quienes lo hablan, niegan hacerlo “por vergüenza” (Teniente Político, comunicación personal). En la parroquia no existen comunas legalmente reconocidas, al contrario, se rechaza tal tipo de organización por la connotación de indígena que entraña. De cierta manera, la monografía de Tanicuchí, elaborada localmente, expresa de manera elocuente la desvalorización de lo indígena.

Los derechos humanos en esta parroquia se puede considerar que van en buen camino, ya que el indio ya no es considerado como tal... (mimeografiado).

La fiesta más importante es la de su patrono, San Lorenzo, bajo cuya protección se fundó la doctrina de San Lorenzo de Tanicuchí, en el siglo XVI. En la actualidad, la fiesta tiene una duración de tres a cinco días y ha sido trasladada para que coincida con las fiestas patrias del Diez de Agosto.

En Tanicuchí se mantiene la costumbre de nombrar priostes, quienes se ofrecen voluntariamente como tales, debiendo anotarse ante el síndico o “dueño de la imagen”, con un año de

anticipación. El sistema de jochas ha desaparecido y dado el alto costo de la fiesta, el prioste necesariamente requiere de un respaldo económico sólido; generalmente los priostes provienen del sector acomodado de la población. Una informante recuerda que antes “lo hacían a un prioste, y a veces, hasta por maldad”. Esta misma informante, propietaria de un local de expendio de bebidas, se ofreció como prioste en 1976; pasar la fiesta le significó un desembolso de 80.000 sucres. En este año ha sido prioste un pariente suyo, quien es camionero para una de las empresas locales; pasar la fiesta le ha significado la suma de 200.000 sucres. La informante explica que se es prioste por devoción, y para satisfacción de ella y de sus hijas presentes, quienes en la actualidad estudian en Quito, recuerda que “todos tuvieron suficiente comida y bebida”. Frecuentemente se comparten los costos y preparativos de la fiesta entre dos priostes. Ellos deberán responsabilizarse del arreglo de la iglesia, la banda de música, las yumbadas, chinas y caporales, y las entradas de las doñas, quienes portan canastas y bandejas de frutas y caramelos para repartir entre los presentes, y lo más importante, la comida y la bebida. La ayuda recibida se limita a jóvenes, quienes se ofrecen para disfrazarse en

las comparsas, pero los sacerdotes deben proporcionar la ropa, que generalmente se alquila. Los caporales llevan blusa y pantalón de algodón blanco, con franjas tejidas en crochet, poncho y sombrero. El vestido de las chinas consiste en anaco, blusa bordada, chalina y collares. Los yumbos, personajes infaltables en las fiestas de la provincia, y que parecen representar a los indígenas que habitaran las zonas subtropicales de la cordillera occidental, llevan enagua, anaco, capa, peluca de mujer y, frecuentemente, el rostro y el cuerpo pintado con franjas.

Los preparativos para la fiesta comienzan con un año de anticipación, y entre otras cosas preveen la compra y crianza de aves y cerdos para ser consumidos en la fiesta. El trabajo de varios días que entraña la preparación de comida “para todos los que vengan” y la elaboración de la chicha de jora, se hace con la ayuda de parientes, compadres, vecinos y amigos.

El Comité Pro-mejoras conformado por el Teniente Político, el Cura, el Presidente del Comité de Padres de Familia, entre otros, habrá mientas tanto elaborado el programa y las invitaciones, asegurando la participación y, de ser posible, cooperación de los diferentes barrios de la parroquia y residentes en otras ciudades del país.

Las fiestas de Tanicuchí se inician con las consabidas salvas y dianas. Cada noche se celebran las vísperas, que incluyen el rezo del Rosario en la iglesia, y luego, juegos pirotécnicos, con voladores, camaretas, castillos iluminados.

En los días subsiguientes se elige y corona a la reina de Tanicuchí en un gran baile de gala. Se celebran muchos encuentros deportivos, particularmente fútbol y ecuavolley, entre equipos locales y aquellos formados por residentes en otras ciudades. Hay también eventos culturales, como presentaciones del ballet y grupo de teatro de la Casa de la Cultura de Cotopaxi. El día domingo, la misa es solemnizada con la presencia de los sacerdotes, y en la plaza hacen su entrada las comparsas de yumbos, chinas, caporales y las doñas, ataviadas con falda y blusa bordada, reparten frutas y caramelos, todo ello amenizado por una o más bandas de música. Luego de esta celebración, todos van a casa de los sacerdotes para comer y beber en abundancia.

Sin embargo, el evento más importante de la fiesta de Tanicuchí se relaciona con las corridas de toros, que tienen lugar en la recién construida plaza de toros, que fue donada por uno de los hacendados locales.



Día de Corpus, Salamalag Grande en Saquisilí



Día de Corpus, Salamalag Grande en Saquisilí



*Día de Corpus, Salamalag
Grande en Saquisilí*



*Día de Corpus, Salamalag
Grande en Saquisilí*



*Día de Corpus, Salamalag
Grande en Saquisilí*

La primera corrida es con toros del pueblo, domados por hacendados de la localidad. Se denomina también corrida de las colchas, por cuanto en ella se ofrecen hermosas colchas bordadas localmente para los diestros más valientes, quienes se arriesgan a extraer una cinta colorada, colocada alrededor de los cuernos del toro. En esta ocasión, intervino además un grupo de paracaidistas del Ejército con sus perros amaestrados y no faltó la presencia de la banda de música y de la reina de Tanicuchí. La segunda corrida marca el final de las fiestas, y para ella se contratan toreros profesionales, de ahí que cuente con numeroso público no solamente de la provincia, sino también de la capital.

Una investigación más profunda debería explicar cuál es el significado del cargo de prioste, en una población como Tanicuchí, que evidencia un alto grado de inserción en la sociedad nacional. Más allá de la expresada devoción, cuáles son las implicaciones a nivel económico e ideológico, que estimulan el gasto de ingentes sumas de dinero para pasar la fiesta, aunque ello no entraña más una activa red de reciprocidad.

Aunque ésta es la fiesta más importante de Tanicuchí, se celebran también otras festividades como el

Pase del Niño en Navidad, las fiestas de Jesús del Gran Poder, la Virgen de Tránsito, y el Abanderado de las Almas en Semana Santa. Sin embargo, en muchas de estas fiestas, el pueblo no es más que el escenario para celebraciones cuya dinámica procede de otro contexto social, de ahí que se las deje de lado, o se las retome en un contexto que se considere más apropiado.

La fiesta más importante de la parroquia de Guaytacama es la de San Juan, su patrono. A pesar de que tienen lugar diversos eventos a lo largo de la semana, el día propiamente de la fiesta ha sido trasladado al domingo siguiente a la fecha del calendario cristiano.

En este año fueron priostes de la fiesta los barrios de la parroquia y las colonias residentes en otras provincias. Así, por ejemplo, la colonia de Guaytacameros residentes en Imbabura auspició un programa que incluía encuentros deportivos, toros de pueblo, juegos pirotécnicos, quema de chamizas, la vaca loca, así como almuerzos, desayunos y meriendas campestres. La vaca loca, costumbre muy popular en las fiestas de la provincia, evoca una corrida de toros de carácter bufo. Una persona se introduce al interior de un armazón forrado de tela bordada

y papeles de colores, que simula una vaca con cuernos, y de manera bufa intenta atacar a los presentes.

La fiesta culmina con la celebración de la misa, en la iglesia ricamente engalanada con banderas, flores y cirios (Fotos). En este año, el programa incluyó presentaciones del ballet de la Casa de la Cultura de Cotopaxi (Foto) y una exposición artesanal con especial énfasis en los tejidos de tatora, que provienen de algunos barrios de la parroquia.

La importancia de Poaló, de escasos quinientos habitantes, ubicada a pocos kilómetros al sur de Saquisilí, se debe a que actúa como centro administrativo, en tanto cabecera parroquial, para una vasta población indígena que habita las estribaciones cercanas de la cordillera occidental.

La población es eminentemente mestiza; muchos de ellos son pequeños propietarios agrícolas, pequeños comerciantes, transportistas o trabajan como asalariados en las haciendas cercanas. Hay un alto índice de migración, por efectos del minifundio y otros factores.

Los locales que rodean la plaza central, con excepción del colegio de ciclo básico y ciertas dependencias

administrativas, están destinadas a atraer a la población indígena. En ellos se combinan servicios como el expendio de bebidas, comida, tinterillo, espacio de bodega, y préstamos con intereses de usura. Las chicherías funcionan incluso como sala de velaciones para los indígenas, quienes deben transportar sus muertos desde el páramo hasta el cementerio de Poaló.

El pueblo cuenta con luz eléctrica, agua entubada desde las estribaciones cercanas, no tiene alcantarillado y su plaza principal consiste en un espacio vacío, sin ningún tipo de ornamentación. A un costado se encuentra la iglesia que aloja al Señor de Macaitas, muy venerado por la población indígena.

La fiesta de Poaló, en honor del Señor de Macas, se celebra en la semana de septiembre 11 a septiembre 18. En este año no hubieron sacerdotes; su organización estuvo a cargo de las autoridades parroquiales y diferentes agrupaciones como la sociedad de choferes. En su contenido el programa no difirió de aquel que tuviera lugar en Guaytacama y Tanicuchí: vísperas, salvas, dianas, bailes populares, vaca loca, quema de chamizas, toros de pueblos y castillos, donados por hacendados vecinos.

Estos castillos consisten en tableros o carruseles colocados en postes de gran altura, que contienen premios, como alimentos, granos, papas, cebollas, cuyes, aves, borregos y en otros casos, telas, objetos de plástico, etc. Los premios deberán ser alcanzados por quienes logran trepar el poste enebado.

En el pregón de la fiesta que tuvo lugar el domingo anterior, el desfile fue encabezado por el presidente de la Junta Parroquial, quien portaba el guión, como símbolo tradicional del sacerdote. Seguían las diferentes comparsas, representadas en este caso por estudiantes de la localidad: parejas de “otavaleños”, “cholas cuencanas”, doñas, portando las bandejas de frutas y caramelos; diablillos; la comparsa de animales de Salache y otras representando escenas picarescas. La comparsa de animales de Salache, así denominada porque los disfraces se alquilan en Salache, comunidad indígena al sur de Pujilí, consiste en representaciones de animales como el tigre, el oso, el león, seguidos por un cazador, quien simula disparar contra el público. Acompañaba el desfile una jinete vestida a la usanza de los administradores de hacienda, con sombrero, chaleco, botas y pantalón de montar.

Se observó la presencia de una comunidad indígena que participaba con el baile de las cintas o San Juanito. Un grupo de seis hombres vestidos con pantalón blanco, poncho liviano a rayas, sombrero y careta de malla, bailan alrededor de un carrusel del cual penden cintas de variados colores, que son entretejidas por los danzantes.

La corridas de toros populares, con animales donados por los hacendados locales, se celebran en la plaza principal, cerrada para ese efecto.

Las fiestas de Poaló resultan un buen ejemplo de aquello señalado como una reivindicación de lo indígena, de sus costumbres y tradiciones, ahí donde en la realidad se tiene un concepto altamente devaluado de los “naturales”, como se los denomina. En Poaló, el peso de la discriminación recae sin duda alguna sobre la población indígena.

9.2. Zona B: De mayor desarrollo artesanal

El paisaje de la Zona B, que incluye las tierras bajas del cantón Pujilí y Saquisilí y barrios cercanos a Lata-

cunga, es más bien de pequeñas y medianas parcelas campesinas, nítidamente demarcadas por linderos de cabuya, que frecuentemente resultan ser el único contraste frente al blanco arenoso de la tierra.

Con excepción de algunas comunidades indígenas, como Salache, Jachaguango, ubicadas al sur de Pujilí, la población es eminentemente mestiza, con toda la carga ideológica que este término conlleva. “Los mayorcitos hablaban quichua, ahora sólo lo hacen los naturales” es la información que con mayor frecuencia se recaba, con lo cual quedan auto excluidos de la categoría indígena. No obstante, sus habitantes mantienen una forma de vida que se diferencia si no en términos cualitativos, sí en términos cuantitativos de otros sectores de la provincia. Esta forma de vida que se expresa en el vestido, en la arquitectura, en la fiesta, etc., y que en definitiva corresponde a su vía particular de evolución, tiene como característica importante el apego a la tradición.

La mayoría de sus habitantes se dedican a la faena agrícola, que frecuentemente se combina con alguna práctica artesanal. Otros se dedican al pequeño comercio, incentivados por la presencia de dos grandes ejes comerciales y sus ferias semanales y

bisemanales en Saquisilí y Pujilí.

Hay un buen número de profesores, dada la cercanía del Normal Belisario Quevedo en Pujilí, otros son músicos, y muchos están involucrados en la fiesta: el alquiler de vestidos, de ornamentos, etc. Pero, lo que es cierto para todos, aunque tiende a cambiar en las nuevas generaciones, es que la profesión viene determinada generacionalmente. Se es alfarero, carpintero, músico, comerciante, porque así fueron sus mayores.

En ninguna otra manifestación como en la fiesta se expresa con mayor claridad este apego a la tradición, que se torna evidente en la fidelidad y el respeto con que se reproduce cada vez la celebración. Participan los mismos personajes, los vestidos deben satisfacer ciertas normas, incluso el orden en que desfilan estos personajes ha de respetarse. Eso no significa que la fiesta permanezca imperturbable ante los cambios que introduce el momento de la sociedad nacional. Las cabezas de danzantes, en vez de relicarios y camafeos, puede que exhiban objetos plásticos, focos de colores (Fotos), la tela de los disfraces de payasos y de otros personajes tal vez sea menos pesada y brillante; los priostes también se ofrecen voluntariamente y la jocha tiende a desaparecer. Pero

siempre que las condiciones lo permitan, los participantes se mostraron inclinados a celebrar la fiesta tal y como lo prescribe la tradición, con el menor grado de transformaciones posible. Aún en Pujilí, en donde la fiesta de Corpus se ha convertido en un proyecto oficial, auspiciada y organizada desde hace cinco años por el Concejo, mantienen vigentes manifestaciones tradicionales paralelas, como por ejemplo la misa y procesión solemne, con intervención de sacerdotes, seguidos de los alumbradores y sahumeriantes. Las comunidades indígenas y sus danzantes, aún se toman la plaza, de manera aislada, antes de que se inicie el desfile oficial. Su carácter más tradicional se evidencia también en la importancia que tiene la celebración religiosa; la fiesta denota un menor grado de secularización. Y por fin, en la amplia red de relaciones sociales que involucra. Existen especialistas dedicados por entero a la fiesta: alquiler de vestidos y ornamentos, cantoras, loantes, compositores, como se denomina a quien conoce bien el vestido y los ornamentos que deben portar cada uno de los personajes de la fiesta.

Las fiestas más importantes en la Zona B son las celebraciones de diciembre en Isinche, los Pases del Niño, que pueden realizarse en cualquier

época del año, el Corpus Christi, que a pesar de celebrarse en un escenario urbano, amerita su inclusión en este acápite porque involucra a una población rural no solamente en la zona B, sino también en la Zona Indígena.

Otra fiesta importante es el Abanderado de las Almas Santas y los Reyes Moros en Saquisilí.

Aquellas fiestas celebradas fuera del calendario de investigación elaborado para este proyecto, serán descritas a partir de una seria investigación bibliográfica, y en base a entrevistas con informantes del lugar, registro de vestidos, ornamentos, etc.

9.3. El Niño de Isinche

Los devotos y feligreses de Isinche aseguran que no hay mejores fiestas que aquellas que se celebran en honor al Niño el 24 y 25 de diciembre. Y a juzgar por la belleza del escenario y el entusiasmo y fervor de sus participantes, bien podría ser ese el caso.

Las fiestas tienen lugar en una hacienda colonial, la hacienda de Isinche, cuyo conjunto arquitectónico principal se levanta al pie de una colina, y mira hacia una hondonada que se abre a una extensa planicie, irrigada

por el río de Isinche. Sin duda alguna, el edificio más importante de este conjunto es la iglesia. Construida a finales del siglo XVIII, en el barroco italiano que introdujeran los jesuitas en América, la iglesia ostenta una hermosa fachada en piedra, cuya tonalidad contrasta con los blancos muros de los edificios circundantes. A continuación de la iglesia, alrededor del patio central, se encuentran las habitaciones de la planta administrativa, los establos, y en el otro extremo, la casa de hacienda, con un amplio corredor que mira hacia el patio central.

A más de la importancia que adquiere este lugar como escenario de las festividades de Isinche, y aparte del valor histórico de la hacienda (que fuera propiedad de personajes estrechamente vinculados a la historia nacional), la belleza del conjunto ameritaría que sea declarado patrimonio nacional, impidiendo así que se deteriore un hermoso ejemplo de la arquitectura rural colonial.

Las festividades de Isinche, que dada la diversidad y el boato de los personajes, el contenido religioso de la fiesta, las loas, adquiere las características de un auto sacramental, atrae a los devotos del Niño, desde Pujilí y otros sectores aledaños, quienes marchan en procesión hasta Isinche,

durante los días que dura la celebración. Precedida por toros de pueblo, que tienen lugar en la plaza exterior de la hacienda, la fiesta cuenta con globos, volatería, castillos, banda de músicos, cánticos y celebraciones religiosas y, sobre todo, las comparsas, que a más de las consabidas chinas, yumbos y caporales, cuenta con la presencia de los Reyes Magos, cada uno representando con todo el lujo y boato que la imaginación popular les reconoce.

Un informante de la localidad y su esposa, quienes con arduo trabajo, combinando varios oficios a la vez, han logrado construir una pequeña casa en su parcela, con gran orgullo muestran las fotografías de la “montura” que donaron para las festividades de Isinche en el año anterior. Esto significa que el informante debió gastar la suma de 25.000 sucres para cubrir los gastos de un rey mago, a caballo, vestido con manto bordado, con un séquito de cuatro negros, dos palafreneros y dos estriberos, y acompañado de un ángel de la estrella. Debieron además cubrir los gastos de la comida y bebida para los participantes en la comparsa y todos sus acompañantes. Sin embargo, el informante explica que él donó esta comparsa, sin entrar en el sistema de jochas, pues la carestía del costo de

vida torna riesgoso aceptar una jocha que deberá ser devuelta posteriormente. El y su esposa hicieron esta donación al Niño de Isinche por los numerosos favores recibidos, entre los cuales por supuesto se cuenta la construcción de la casa.

En la actualidad los priostes ya no son nombrados por el Cura, como sucediera anteriormente, y el costo actual de la fiesta requiere la participación de algunos priostes y donantes al estilo del informante anterior.

Las entradas frente a la iglesia permiten que los loantes, negros, reyes y ángeles de la estrella se luzcan, reciten loas como las que siguen:

Firme estoy en este acto
Que dicen es un portal
Con mi oración y mis dones
Igual a mi Majestad.

Tres somos de allá, de Arabia
que juramos la bandera
y seguir todas las huellas
en la otra cordillera.

A la orden de este pueblo
Con toda mi alta atención
Debo dar mis buenas tardes
Al que en Belén nació.

Para saludar a Dios
yo debo izar la bandera
y elevar con honor
con humildad muy sincera.

Con mi boina en la mano
Doy mi gira por doquiera
Saludando a la ligera,
Con mi humilde atención.

Con un himno en la garganta
Doy a Dios mis buenos días
Y voy pasando, pasando
Con mis flores a María.

Y estas otras, recitadas en la casa del prioste:

Quién me dará algún consuelo
Si Jesús me querrá a mi
o tal vez seré negado
porque negrito nací.

No debo ser despreciado
Porque a servir vengo a Dios
como José es mi abogado
El sabe mi gran amor.

Tomadas de páginas Terruñales
(Naranjo, 1981).

Las chinas llevan sus linches con frutas y aguardiente, y los caporales encargados de cuidar el orden, rodean la plaza con exclamaciones y gestos,

llamando supuestamente al trabajo. Además, intervienen pastorcillos, sahumeriantes, payasos, yumbos, yumbos chiquitos, y por supuesto, familiares y amigos de los sacerdotes. Después de la celebración religiosa, todos van a casa de los sacerdotes, donde seguirán las loas, la comida y la bebida.

Indudablemente que la Fiesta de Isinche amerita un estudio más detallado, no solamente para registrar los hechos folclóricos, sino para develar su funcionalidad más amplia, en una sociedad que conserva aún rasgos pre-capitalistas.

9.4. El Pase del Niño

Si bien las festividades de Isinche tienen una fecha fija establecida, el Pase del Niño se celebra en cualquier época del año y con un poco de suerte es posible coincidir con esta hermosa devoción al Niño de Isinche. El Pase del Niño es una celebración de carácter particular, por medio de la cual un devoto del Niño elige ser sacerdote y pasar la fiesta. Con anterioridad es necesario visitar a la dueña de la hacienda para solicitar la imagen del Niño, que será llevada en procesión hasta la casa de los sacerdotes, velada y retornada al

día siguiente para celebrar la misa. La costumbre exige que tal solicitud vaya acompañada de una ofrenda, comúnmente denominada un "agrado", y que generalmente consta de una que otra ave, granos, etc. Dependiendo del "agrado" y de la relación de amistad entre la dueña y el solicitante, aquella dará una orden al sacristán, quien cuida de la imagen, para que permita su salida de la Iglesia, por unas horas, un día, según lo convenido. Dependiendo nuevamente de las posibilidades del sacerdote, el Pase del Niño se hará con mayor o menor número de disfraces, para lo cual puede también que se haya alquilado ropa nueva a un costo más elevado. Esta ropa se arrienda en locales como el Folclor Sandrita, en Pujilí cuya propietaria conoce de memoria la tradición y sabe que personas intervienen en cada una de las fiestas y cuales son las telas, colores, diseño y ornamentos adecuados.

Las cantoras que se contratan, con mayor frecuencia provienen del mismo Isinche, y una de ellas es justamente la esposa del sacristán, de manera que todas comparten la fe y devoción por el Niño. En voz de tiple, entonan cánticos e himnos religiosos, muchos de los cuales provienen de un desgastado libro, editado en 1944, pero cuidado con mucho esmero. Otras de las

canciones son compuestas por ellas, y a pesar de que están disponibles para toda celebración en honor al Niño, todas desempeñan otros oficios a la vez. Una de ellas es profesora en una escuela cercana, la esposa del sacristán mantiene un puesto de expendio de carne en el mercado de Pujilí, y la tercera, habiendo quedado viuda con varios hijos, debe cultivar su pequeña parcela.

Con miras a transmitir la frescura y la belleza de esta celebración en honor al Niño de Isinche, que además es propia de la zona de Pujilí, parece preferible describir el contexto en el cual se observara la celebración, antes que simplemente registrar personajes, vestidos, etc.

A la altura de Cuatro Esquinas, barrio situado al oeste de Pujilí, en la carretera que va hacia la costa, en una mañana de verano, en horas muy tempranas, en que los rayos del sol apenas iluminan tras los bosques de eucaliptos, el eco de los trinos, silbatos, cánticos y banda de música anuncian la presencia de un grupo que festeja al Niño. Efectivamente, a poco tiempo asoma, desde un camino de tierra que conduce a Isinche, una alegre procesión que se dirige a casa de los priostes, en Cuatro Esquinas, portando la imagen del Niño.

Primero los payasos, un grupo de ocho o nueve niños y un adulto, quienes avanzan en fila, bailando al son de la música, de panderetas y silbatos (Fotos). Siguen los Reyes, con sus largos mantos bordados, y luego las tres cantoras, entonando canciones al Niño. Paralelamente un grupo de cuatro negros corre a uno y otro lado de la procesión, llevando a un llamingo. Los negros visten pantalón oscuro y blusa blanca bordada y al llamingo, que va también adornado con una colcha bordada, porta una muñeca rubia y al otro costado, botellas de licor decoradas con lazos de colores. Siguen los priostes con la urna y el Niño, junto a los sahumeriantes y todos visten una larga bata de color blanco, con franjas tejidas en crochet. Les acompañan vecinos, parientes y amigos, algunos de los cuales llevan también fotografías del Niño. Atrás viene la banda de música, con platillos, tambor, clarinete y trompeta y, finalmente, resguardando al grupo, el mayoral, vestido a la usanza de las haciendas, sobre un caballo que lleva también una colcha bordada.

En casa de los priostes se velará al Niño y se festejará con abundante aguardiente y comida. Al siguiente día retornarán a Isinche para celebrar la misa y con ellos los priostes habrán exteriorizado su agradecimiento al

Niño. A pesar del carácter festivo de la celebración se evidencia la solemnidad y el contenido religioso de la misa; en este caso no se trata de comparsas para distracción de un grupo de espectadores.

9.5. El Abanderado de las Almas Santas

Esta fiesta se celebra en Pujilí, pocos días después del Día de Difuntos, y en Tanicuchí, para la Semana Santa. Este año, sin embargo, no hubo celebración de Pujilí, mientras que en Tanicuchí se presentaron siete banderas, pero en fecha anterior al inicio de esta investigación. De tal manera que su descripción se hace más bien en base a informantes, muchos de ellos involucrados con la fiesta; y en base a artículos publicados en revistas de la provincia.

Resulta un tanto difícil explicar el significado de la fiesta del Abanderado, que según se desprende de la información obtenida, es celebrada principalmente por grupos indígenas, o por lo menos más tradicionales. El símbolo es una bandera de once metros de largo, que muestra la Cruz de la Pasión, con todos los elementos descritos, incluyendo el sol y la luna. El

bordado fino, en hilos de plata, dorados y colores fuertes, el uso de lentejuelas y reatas, forman un hermoso contraste sobre el terciopelo oscuro. (Foto).

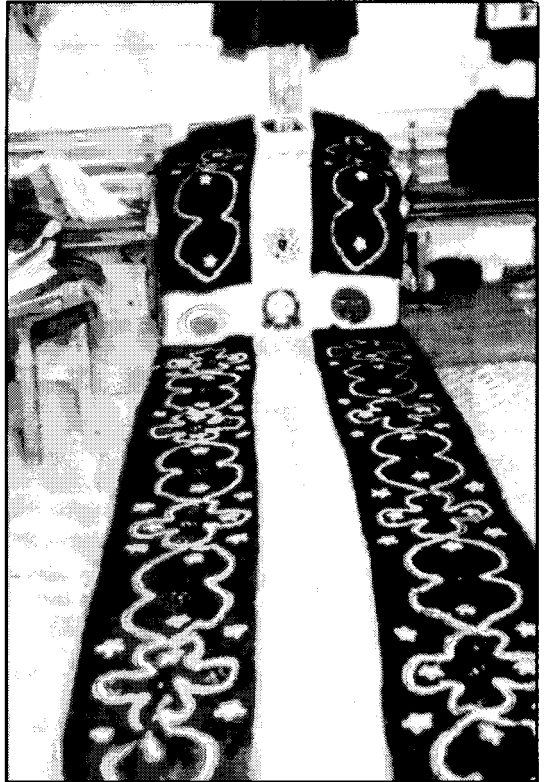
En Saquisilí, un comerciante y su esposa muestran con mucho orgullo dos grandes habitaciones llenas de disfraces de todo tipo y color, ornamentos para decorar la iglesia y las banderas para la fiesta del Abanderado.

La bandera, que en realidad semeja un largo tapiz, debe ser portada por los sacerdotes con la ayuda de seis negros. Junto a la bandera van las Almas Santas, que semejan más bien fantasmas gigantes. Se trata de altos esqueletos de carrizo, portados por personas cubiertas por sábanas blancas. Marchan además cuatro penitentes con sus cucuruchos y hacen los honores un grupo de militares, capitanes y tenientes, todos con vistosos uniformes, gorras y charreteras. El grupo desfila en la plaza, y luego entra a la iglesia para celebrar la misa.

En el desfile de Corpus en Pujilí es posible observar esta comparsa. Sin embargo, la Fiesta del Abanderado tiene un contenido diferente, se trata de una celebración religiosa, que conjuga diferentes símbolos y se lleva a



Fiesta, Niño de Isinche



Manto, Abanderado de las Almas



Desfile, Octava de Corpus, Pujilí



Desfile, Octava de Corpus, Pujilí

cabo con la participación de sacerdotes y jochantes. Los jochantes, por ejemplo, pueden hacerse cargo del grupo de militares, el alquiler de la ropa, la banda de música, o contribuir con la comida o la bebida.

Este informante describe también la fiesta de los Reyes Moros, que según parece se celebra sobre todo en Saquisilí, por campesinos del sector. En ella intervienen solamente los tres Reyes, personajes de la religión cristiana que parecen haber captado en mayor grado la imaginación popular. Los Reyes, acompañados del séquito de negros, entran a caballo a la plaza de Saquisilí, lujosamente ataviados, con banda de música y en medio de salvas y juegos pirotécnicos y luego tiene lugar la misa con sacerdotes.

9.6. Corpus en Pujilí

A pesar de la importancia de las celebraciones descritas, parece indudable que la fiesta más importante en la provincia, por el alcance y extensión de la misma, es la celebración de Corpus Christi, que se festeja también en otras provincias de la sierra central ecuatoriana.

De origen medieval cristiano, Corpus conmemora el Cuerpo de Cristo

en la Eucaristía y tiene lugar un día jueves del mes de junio, que varía de acuerdo al inicio de la Cuaresma. Su coincidencia con fechas festivas del calendario indígena ha sido mencionada como explicación de la trascendencia que adquiere esta celebración desde tempranas épocas coloniales.

Dicha trascendencia hace relación no solamente al boato y realce de la fiesta, que conjuga en mayor grado elementos de la cultura indígena y la cultura blanco-mestiza, sino a sus preparativos que tienen lugar durante varios meses y a la amplia red de relaciones sociales que la fiesta de Corpus activa, involucra y reproduce.

La fiesta de Corpus se celebra en la actualidad en sitios tan variados como Angamarca, Sigchos, Zumbagua, Salcedo, Pujilí, ahí donde antes posiblemente se celebrara en toda la provincia. Sin embargo, es el Corpus de Pujilí aquel que tradicionalmente ha merecido mayor atención, sin duda alguna debido a la presencia de los Danzantes de Pujilí, como se conociera a los indígenas que se trasladaran desde sus comunidades de origen, vestidos con lujoso y llamativo atuendo, para danzar solamente en la fiesta de Corpus en Pujilí. Sin embargo, hay que resaltar también que en Pujilí se

han conservado una serie de costumbres y tradiciones, que añaden singularidad a la celebración de Corpus, como por ejemplo, la plaza llena de castillos, los jardines, los gigantes, etc.

Desde hace cinco años el Concejo Cantonal ha tomado a su cargo la organización de Corpus. Esto significa que la fiesta ha ganado en sus aspectos organizativos y promocionales. La fiesta cuenta en la actualidad con la participación de variados sectores sociales, quienes participan en las diferentes comparsas que intervienen en el desfile.

Recibe además cobertura no solamente provincial sino también nacional, e incluso internacional, como se constata por la presencia de camarógrafos del exterior. En cambio, ha perdido en gran parte la frescura y espontaneidad que le caracterizara, en tanto expresión de cultura popular. Muchos de los eventos programados por el Concejo y publicados en los diarios de la provincia, corren el riesgo de convertirse en imágenes estereotipadas y caricaturescas, cuando no abiertamente cursis, de algo que evidenciara una belleza intrínseca, en tanto manifestación auténtica de cultura. Sin embargo, bien podría ser que en condiciones cambiantes, la fiesta de Corpus estuviera en peligro de

desaparecer, de no contar con el auspicio, si bien en dirección equivocada, de las autoridades y dependencias cantonales. Hay además que señalar que, transformaciones y todo, la fiesta conserva aún el carácter de una celebración popular, si bien con contenidos ideológicos y vivenciales diferentes.

Antes de abordar la descripción de la fiesta como fuera observada por el equipo de investigación en el mes de junio del año anterior, parece necesario hacer referencia a aspectos particulares de la misma.

El atuendo de los danzantes de Cotopaxi, cuyo colorido y belleza resulta difícil describir, muestra el diseño y bordado tradicional de las casullas y ornamentos eclesiásticos. El delantal, por ejemplo, consiste en una tela cuadrangular brillante, que puede ser satín, brocado o damasco, ricamente bordada y decorada con espejuelos, reatas, lentejuelas y, a veces, un borde de papel plateado y flecos. Un relleno de cáñamo o de lienzo grueso, le da consistencia. La cola, el ornamento de mayor tamaño, cubre la parte superior de la espalda del danzante (Foto), de forma rectangular, muestra igual bordado y riqueza de decoración.

Los bordados frecuentemente presentan motivos eclesiásticos como la eucaristía, el cordero, pero también motivos florales y pequeñas figuras de caballitos y jinetes. El yugo y las bandas, piezas rectangulares de menor tamaño, muestran los mismos motivos y decoración. Estas piezas cuelgan de la cintura del danzante, a continuación de la cola, desde una varilla colocada con ese fin, de tal manera que no sólo cubren la espalda inferior y las piernas del danzante, sino que sobresalen a ambos lados. La pechera consta de dos piezas, ambas igualmente bordadas y decoradas (Foto). La pieza superior cubre el pecho del danzante, y la pieza inferior rodea la cintura, a manera de banda. Debajo de esta banda se lleva un cinturón de cuero llamado "tahali". Pero es la cabeza del danzante donde posiblemente se ha recreado en mayor grado la imaginación popular (Fotos). De tela igualmente brillante, y mostrando generalmente la forma de una estrella, la cabeza tiene un relleno de lana y una armazón interna de carrizo que le proporciona solidez. La decoración se centra sobre su cara anterior, que consta de una parte lisa denominada "el campo", y cuatro cuerpos simétricos que sobresalen denominados "borregos" y que muestran una forma que recuerda el cuerpo de

un borrego. En el centro superior de la cabeza hay un cuerpo de menor tamaño denominado "el águila", que igualmente recuerda la forma del águila. Sobre el campo, los borregos y el águila se ha colocado una diversidad de elementos como relicarios, camafeos, monedas, espejuelos, cruces, concha de perlas, figurillas de marfil, es decir, todo aquello que ha llamado la atención y resulta utilizable como elemento decorativo. Por supuesto que en la actualidad utilizan objetos de fácil acceso como figuras de plástico, focos de colores, ahí donde anteriormente se colocaran objetos de valor. (Foto).

De la parte superior de la cabeza cuelgan tres cadenas, sobre ellas se ha colocado una avecilla, que generalmente representa el quinde, símbolo importante en la cosmovisión indígena. Finalmente, penachos de plumas adornan la parte superior de la estrella. Este ornamento que tiene un peso considerable, es portado sobre un sombrero de fieltro del cual cuelgan cuatro o cinco sartas de monedas.

El vestido del danzante, cuyo valor se expresa en la calidad del bordado y decoración y en la belleza del conjunto, se ha mantenido con pocas excepciones en poder de un sector no

indígena. En Latacunga una familia conserva durante algunas generaciones, cabezas y ornamentos de danzantes de singular belleza. Estas cabezas son alquiladas a los indígenas para las fiestas, especialmente de Corpus. El danzante, quien ha participado como jochante en la fiesta, prestando su cuerpo y posiblemente cubriendo el costo del alquiler del vestido, acude a Latacunga para elegir una de las tantas cabezas que su dueña pone en exhibición. La elección de la cabeza de danzante es un asunto serio; cada una de ellas tiene un nombre especial, y es apreciada en su singular belleza. En esta elección participa toda la familia del danzante, de suerte que los niños aprenden desde corta edad la importancia de la fiesta del Corpus y sus danzantes.

En otros casos, en cabeceras parroquiales y cantonales, la propiedad de este atuendo, que para la población indígena tiene un valor ritual, por parte del sector mestizo ha permitido un alto grado de explotación. No solamente por el alto costo del alquiler, que para el indígena muchas veces significa endeudarse o vender sus escasas pertenencias, sino por la variedad de servicios con que se los atrae. Se combina, por ejemplo, el alquiler del traje del danzante con el expendio de licores y colas, muchas veces elabo-

rados localmente sin higiene alguna, molino de granos, préstamos usuarios, etc.

A más de los ornamentos descritos, el danzante debe alquilar la “ropa blanca”, que consiste en pantalones de algodón almidonado y adornados con franjas tejidas de crochet, sobremangas y enagua del mismo material, color y decoración (Fotos). Debe llevar también guantes blancos, una careta de malla con una cara pintada, una peluca, una macana que cubre la blusa bordada, cascabeles en los zapatos, y el alfanje, especie de vara pequeña de madera pintada, que el danzante lleva en su mano. Así vestido el danzante bajará a Pujilí, en donde ejecutará una danza de pasos rítmicos y casi marciales, acompañado de la música del oficial, mientras en su cara muestra una expresión casi de trance, que indica la vivencia y el significado que tiene para él su participación en la fiesta. (Foto).

Ello justamente permite señalar que según difiere el origen social y la condición étnica de los participantes, difiere también el contexto vivencial e ideológico con el cual se celebra la fiesta.

Tal es el caso de la población indígena que baja desde los cerros

cercanos a participar en las fiestas de Pujilí o Saquisilí. A diferencia de otros grupos y sectores sociales, su presencia en la fiesta involucra a una red de sacerdotes y jochantes, cargos que entrañan un alto grado de prestigio, y que son sancionados por toda la comunidad. La participación de la comunidad en la fiesta permite reafirmar los lazos comunitarios; es evidente, por ejemplo, el orgullo con que se acompaña al sacerdote y los danzantes por las calles del pueblo, o con que se levanta al castillo, que además ha sido preparado con el esfuerzo de toda la comunidad. Hay además un trasfondo ideológico, rico y complejo, no solamente con respecto a las fiestas de Corpus, sino a los mismos danzantes, quienes fueran anteriormente equiparados a los ángeles y mantuvieron el privilegio de servirse alimentos en cualquiera de las casas por ellos visitadas (Muratorio). Posiblemente en la actualidad estos privilegios han desaparecido, pero igual, los repasos del danzante, que tienen lugar varias veces en el año, trascienden el carácter de simple ensayo y requieren nuevamente el aval de toda la comunidad, a más de que hay ciertas normas de carácter ritual que deben ser satisfechas.

Otra, en cambio, es la participación del sector campesino mestizo,

como se evidencia en la misa de sacerdotes de Corpus en Pujilí. Como lo indica el uso del idioma español y su vestimenta (falda, sombrero, chalina oscura y blusa para las mujeres), los sacerdotes de la misa de Corpus en este año permiten ser identificados como “mestizos”, antes que indígenas (con toda la arbitrariedad que estos términos entrañan). En este caso, su participación en la fiesta no se hace de manera comunitaria, no hay lazos ni una identidad comunitaria que reforzar. De ahí que, si bien los sacerdotes reciben la ayuda de amigos y parientes, no es a manera de jocha, sino como una ayuda voluntaria, que ciertamente se espera sea recíproca, pero que ha perdido ya su carácter de obligatorio.

Y, por supuesto, otro muy diferente es el sentido de la participación del sector pequeño burgués y burócrata de Pujilí, como profesores, transportistas, empleados públicos, etc. Junto con los estudiantes de establecimientos locales, ellos asumen temporalmente algunas de las costumbres tradicionales y personajes característicos del complejo de fiestas en la provincia, y como tal “se disfrazan” para participar en la fiesta.

El día de Corpus, las festividades se inician con la celebración solemne de la misa, que cuenta con la presencia

de sacerdotes, sus parientes, amigos y fieles en general. Poco antes de la misa, hace su entrada en el Parque Vivero la primera pareja de sacerdotes. En este caso se trata de una pareja joven quienes portan el guión, símbolo que los identifica como sacerdotes (Fotos). Este ornamento de plata, que muestra además un trabajo fino en orfebrería, es un estandarte, en cuya parte superior hay una cruz adornada con piedras de diferentes colores. El guión se alquila en Pujilí, su propietario es un joyero de profesión, quien heredara uno de los guiones de su padre y elaborara el otro para alquilar en las fiestas. El alto valor de los mismos hace que su alquiler deba estar respaldado por una garantía.

Poco después hace su entrada la segunda pareja de sacerdotes, por el otro costado de la plaza. Ambos sacerdotes cuentan con un séquito de alumbradores, quienes portan cirios encendidos con sahumerantes y, con su propia banda de música. En el pórtico de la iglesia se colocan frente a frente las dos comitivas, a la espera de que el sacerdote los invite a pasar a la iglesia y a ocupar el sitio de honor que les corresponde. Finalizada la misa, tiene lugar la procesión de Corpus, alrededor del parque central. Para este efecto se han colocado los altares

en las cuatro esquinas del parque, muchos de ellos han sido levantados y decorados por amigos y parientes de los sacerdotes. El sacerdote lleva la Eucaristía bajo un palio donado por una de las parejas sacerdotes. Este lleva una inscripción recordatoria del nombre de los sacerdotes y el año en que ejercieron este cargo. Esta costumbre de donar algo a la iglesia se repite en muchas de las fiestas de la provincia. (Foto).

La devoción de los participantes se pone de manifiesto cuando uno de ellos coloca a su tierno hijo sobre el altar donde poco antes estuviera la Custodia. Finalizada la procesión, que cuenta con la participación de hombres, mujeres, niños y ancianos y en la cual se entonan cánticos e himnos religiosos, con el acompañamiento de las dos bandas de música, los sacerdotes se alejan a sus respectivas casas, o si viven lejos de Pujilí, a casa de algún pariente, amigo, o a una "alojería" en donde se celebrará la fiesta. En este caso, el cargo de sacerdote conlleva también un alto grado de prestigio, si bien difiere de las implicaciones que tiene entre las comunidades indígenas. Con un año de anticipación, ellos se habrán acercado a la iglesia para hacerse anotar ante el párroco, sin embargo, las hermanas religiosas de la iglesia matriz informan que éste será el último año

en que la iglesia avalice este tipo de costumbres.

La Octava de Corpus se celebra el día siguiente de la fiesta religiosa. Muy temprano en la mañana se preparan y levantan los castillos en la plaza destinada a este fin (Foto). Con la ayuda de empleados de la Municipalidad, o simplemente con el esfuerzo de todos los miembros de la comunidad, incluyendo ancianos y niños, se instalan castillos muy decorados y engalanados, de manera que prestan un hermoso colorido a la plaza (Foto). No falta el castillo de los jugueteros de Pujilí, con una increíble variedad de figuras y animales, a todo color. Hay también castillos donados por hacendados (Foto), sindicatos, comidas, los barrios, cada uno luciendo de manera original, los premios destinados a quienes logren escalar el poste. Alrededor de los castillos se encuentran los jardines. Estos consisten en pequeños espacios cercados, con muestras de los productos de las diferentes zonas ecológicas del cantón (Fotos). Estos jardines serán tomados por la fuerza, en procura de los productos que exhiben. A un lado, una caseta que simula el “registro civil”, en el que contraen “matrimonio” las parejas de jóvenes capturados en la plaza.

Mientras tanto, el público ha comenzado a congregarse en la Plaza Vivero. Pero aprovechando que aún está semi vacía, una comunidad indígena, Cutirivi Chico, se toma la plaza con sus danzantes (Fotos). Poco parece importar la presencia de curiosos que a corto plazo se reúnen a su alrededor, o las cámaras de fotos y de televisión. Con expresión imperturbable y luciendo con mucha gala su hermoso atuendo, estos danzantes, acompañados del oficial, como se denomina al conjunto de pingullo y tambor que debe acompañar al danzante, ejecutan su danza con pasos hieráticos y majestuosos. La comunidad y el prioste, quien luce en sus manos la vara que lo acredita como tal, y que consiste en un bastón de chonta, con mango e incrustaciones de plata, observan y brindan complacidos; igual que Taita Pancho, quien también ha bajado para celebrar el Corpus (Fotos).

En Saquisilí se ha asistido a un espectáculo semejante. La comunidad de Salamalag Grande ha bajado con sus danzantes, el prioste, el oficial y banda de música (Fotos). Acompañan también jóvenes de la comunidad que se distingue por su vistoso tocado e indumentaria, llevando en sus espaldas las linchas con

cuyes, panes y botellas de trago adornadas con pequeños lazos de colores. En este caso, Taita Pacho lleva también sobre sus hombros un castillo muy elaborado, de trago, frutas y cuyes (Fotos).

El desfile de Corpus en Pujilí se inicia al medio día, en presencia de las autoridades cantonales y provinciales. Encabezan el desfile jóvenes estudiantes como “bastoneras españolas”, seguidas de un carro alegórico que representa una choza indígena, desde cuyo interior una niña de corta edad, la “princesa de Corpus”, vestida de indígena, saluda a la concurrencia (Foto). A continuación siguen numerosas comparsas, algunas alusivas a costumbres propias de la provincia o de la cultura indígena. Unas bien logradas, como por ejemplo la participación de la banda del Conservatorio de Pujilí, la comparsa de animales de Salache, o los gigantes de Corpus (Foto). Estas figuras tradicionales a la fiesta de Corpus en Pujilí, representan una pareja de gigantes, mediante sendas caretas colocadas sobre estructuras de carizo, que cubiertas de tela, ondean a gran altura. A un costado marchan dos “pequeñuelos” que simulan llorar y atraer la atención de los gigantes. En cambio, otras caen en indudable mal gusto o cursilería, como por ejemplo,

estudiantes de corta edad, disfrazados de militares, obligados a declamar discursos estereotipados y fuera de contexto.

Al final de 17 o 18 actos, se programa la participación de las comunidades indígenas, que en este año se limitó a tres comunidades, quienes participaron con sus danzantes y otros actos que contrastaron por su autenticidad y fuerza (Fotos). Justamente sorprende que siendo el desfile altamente alusivo a la cultura indígena, se programa su participación para el final, cuando el público, sea por cansancio o desinterés, comienza a despejarse. Este nuevamente resulta otro buen ejemplo de la reificación de lo indígena.

9.7. Zona C: Comunidades indígenas

Por las razones expuestas más adelante, no fue posible asistir a fiestas al interior de las comunidades indígenas que habitan las estribaciones altas de la cordillera. La composición étnica del grupo exige un tiempo considerable de conocimiento mutuo, para que la presencia del equipo de investigación no resulte intrusiva y aún sea aceptada, en fiestas que

frecuentemente atañen exclusivamente a la comunidad. Como otra razón, pesó también la conveniencia de asistir a la fiesta de Corpus de Pujilí, la que involucra diferentes sectores sociales, incluyendo el sector indígena, antes que a aquellas que se celebran paralelamente en sitios como Tigua, Zumbagua y Guangaje.

Sin embargo, por datos obtenidos de informantes indígenas de la localidad, vale la pena señalar algunas de sus particularidades.

Como se ha mencionado, el sistema de cargos mantiene plena vigencia entre algunas comunidades indígenas. El sacerdote frecuentemente es nombrado por el alcalde de la comunidad, muchas veces a sugerencia del teniente político. El sistema de jochas liga a las partes involucradas mediante lazos consagrados por toda la comunidad. Según un informante de Tigua, resulta imposible negarse a participar como jochante, “si se niega, se lo convence con traguito”. El cargo de sacerdote confiere prestigio a la persona involucrada, quien de esta manera adquiere un status reconocido por toda la comunidad, hecho por demás registrado en la literatura antropológica.

La fiesta de Corpus, en este caso, entraña una serie de eventos y actos

relacionados, que tienen lugar a lo largo de muchos meses. La misma designación del sacerdote y su recepción de la vara de sacerdote se efectúa en presencia de toda la comunidad. Otro tanto sucede con los repasos del danzante y el alquiler del atuendo. Cada uno de estos eventos está investido de un carácter ritual.

Los roles de las personas involucradas están también más rígidamente establecidos. No solamente los sacerdotes y jochantes, sino la persona encargada de la ropa del danzante y de vestirlo, el “uma-marca”, o la persona bajo cuya responsabilidad está la cabeza del danzante, y que por tanto deberá abstenerse de beber licor durante los ocho días que dura propiamente la fiesta de Corpus.

En este año la fiesta de Corpus en Guangaje, según datos obtenidos de otro informante, contó con la presencia de diablillos, vaca loca, castillos, llamings decorados y montados por niños, el baile del San Juanito, cohertera y banda de música. En Zumbagua, en cambio, Corpus se celebra con corrida de toros.

Pero éstas son, por decirlo así, las manifestaciones últimas de procesos más profundos, que guardan estrecha correspondencia con la articulación y

la reproducción social del grupo. Una investigación detenida acerca de la fiesta en la comunidad indígena sacaría a la luz las implicaciones sociales y económicas del engranaje que significa el sistema de priostes y jochantes, que frecuentemente entraña años de trabajo para reciprocarse la jocha. A lo cual hay que añadir el traspaso del excedente generado por la comunidad, a manos de un sector mestizo, ligado al capital comercial y usuario, traspaso que se posibilita mediante el consumo de bebidas intoxicantes, préstamos con intereses de usura para prestar o devolver una jocha, el alto costo del alquiler de vestidos, etc.

9.8. Zona D: Enclaves

Si bien la distancia y el aislamiento han contribuido para que ciertas manifestaciones de la cultura en la zona de enclaves conserven un alto grado de singularidad, el factor más importante parece ser la vigencia de relaciones sociales que conservan hasta el día de hoy su carácter precapitalista. Para efectos de esta investigación se ha elegido como sitio representativo de esta zona, a la población de Angamarca.

Ubicada al sur-oeste de Pujilí, en los Andes occidentales, Angamarca

bien merece el apelativo de “Nido de Cóndores” que según parece le valiera su participación en las guerras de la independencia (Paredes, Gaceta Municipal, 1980). Se accede a ella tras un camino estrecho y serpenteante que parte desde Apagua. Luego de atravesar extensos páramos y lo que parecieran interminables elevaciones siempre cubiertas de niebla, el cruce de la cordillera trae consigo un horizonte despejado, en el cual se divisa el pequeño poblado.

Engastada prácticamente en una ladera, el pueblo de Angamarca, que guarda todas las características de un pueblo colonial, domina una fértil hondonada, en la que contrastan los ocres y verdes de las bien trabajadas parcelas campesinas. Sus calles estrechas y empedradas se amoldan a la topografía irregular, sus casas de muros blancos y balcones de madera, con celosías siempre cerradas; y en lo alto del pueblo, la iglesia y plaza principal, en donde se llevan a cabo las ferias semanales y todo evento de alguna importancia para la población.

Angamarca cuenta con luz eléctrica, agua entubada y, posiblemente su sola construcción moderna sea el Colegio de ciclo básico que ostenta una piscina descubierta, cuya utilidad resulta difícil entender en tales

condiciones de clima. La altura de Angamarca es de 2.955 metros, y su ubicación en el flanco occidental de la cordillera, hace que su temperatura descienda todavía unos cuantos grados debajo de la media normal para esa altura.

Antes que por sus grandes propiedades, el sector acomodado de Angamarca, que además se beneficia por estar la población en la denominada "ruta del trago", se distingue por haber guardado celosamente (y desde la Colonia, según se afirma), su estatus étnico de "blancos"; a juzgar por su fenotipo, tal debe ser el caso.

Inmersos en un sistema que basa las desigualdades en las diferencias étnicas, pero que en realidad encubre diferencias de clase que se originan en relaciones de producción precapitalistas, un grupo minoritario de blancos, que no sobrepasan a unas pocas familias (como se desprende de lo repetido de los apellidos) ha logrado mantener una posición hegemónica frente a un sector mestizo y, sobre todo, a una población indígena mayoritaria.

El carácter precapitalista de las relaciones sociales en Angamarca se expresa en el pago en especies o en trabajo que el campesino indígena

debe hacer al dueño de la tierra, por el uso de la misma. Y se expresa también en las relaciones de clientelaje entre esta población campesina y sectores mestizos y blancos del "centro" (como se refieren a Angamarca), basadas en el expendio y el consumo del trago, introducido desde las tierras bajas del cantón Pangua.

Como es de esperarse, esta situación se refleja en la cultura y en particular en la fiesta. En ninguna parte como en Angamarca se celebran tantas y tan variadas fiestas, muchas de las cuales son además proyecto de la clase dominante, y en ninguna otra parte como en Angamarca se conserva la tradición y una diversidad de costumbres, ya desaparecidas en otras regiones de la sierra ecuatoriana. Las fiestas, particularmente aquellas en las que interviene la clase acomodada, se celebran con un despliegue de lujo y boato no igualado en otras celebraciones de la provincia. Para formarse una idea, el costo del Pase del Niño en 1982, fue de un millón y medio de sucres. Ahí donde en otras zonas de la provincia se prefiere alquilar la ropa, que siempre resulta menos onerosa que hacerla confeccionar, en Angamarca no solamente se usa ropa nueva para la fiesta, sino un vestido diferente para cada uno de los días que dura la celebración.

Una de las fiestas más importantes es justamente el Pase del Niño, que se realiza los días 23, 24 y 25 de diciembre. En esta fiesta participan dos parejas de priostes, una pareja proviene del sector mestizo y otra del sector blanco. Con un año de anticipación, el sacerdote anunciará desde el púlpito de la iglesia los nombres de quienes se han ofrecido como priostes. El Compadre y la Comadre, como se denominan los priostes del Niño, acudirán entonces a un amigo, un pariente o a la persona más allegada, para solicitar su colaboración como "yurac". Este cargo es de importancia clave, pues quien lo desempeñe deberá encargarse de ampliar la red de jochantes, solicitando a terceros su colaboración con el prioste. Así puede nombrarse a un yurac para la comida, otro para la música, bebida, las comparsas de yumbos, caporales, doñas, etc.

Los caporales, lujosamente ataviados, intervienen en número de seis por priostes y acompañan a las chinas, quienes portan las lincas de trago y demás en sus espaldas. Los caporales guían llamings también vistosamente decorados, y se encargan de introducir un poco de picardía y alegría en la fiesta. Cada grupo de caporales cuenta con un recuante, quien lleva un traje llamativo y cabalga sobre un

caballo también decorado. Las doñas son en realidad hombres con peluca y vestido de mujer, les acompaña un "llanta". Un informante quien participó como "llanta" en la fiesta anterior, debió invertir la suma de 18.000 sucres para adquirir los trajes para cada uno de los días de fiesta, especialmente confeccionados en Latacunga.

Todos estos personajes, a más de yumbos, Reyes Magos, pastorcillos, ángeles de la estrella, negros, desfilan desde la casa del yurac hacia la plaza principal. Con la debida antelación, el yurac se habrá encargado de obtener suficientes jochas en comida, como borregos, cerdos, cuyes, aves, granos, papas, bebidas, etc. Huelga decir que en este caso no se trata precisamente de una red de reciprocidad o redistribución. Dado el carácter de las relaciones sociales, el cargo de prioste añade prestigio y poder económico a quien de antemano lo posee, y el sistema de jochas simplemente sirve para reforzarlo.

De ahí que la toma de la plaza, que anteriormente hiciera de manera violenta y con un saldo rutinario de heridos, en la actualidad promueve solamente la competencia en el gasto, en el lujo y la elegancia. Cada grupo intentará sobrepasar al otro, tanto en los atuendos, como en la comida, el

licor, etc. Para los espectadores, quienes provienen de los recientes y comunidades cercanas, se colocan grandes pailas rebosantes de trago en la plaza principal. Se distribuyen también dulces, panes, el champus con mote, dentro de un espíritu de competencia y en un aparente despliegue de generosidad y desprendimiento, que directamente alude a las relaciones precarias y de clientelaje. Quien más gasto y mayor lujo despliega, acrecienta evidentemente su prestigio, hecho que redundan favorablemente en las relaciones que contrae con la población indígena sometida.

El segundo día de la fiesta se repite esta procesión hacia la plaza y luego, a casa de los priostes. Tras varios días de comer y beber en abundancia se celebra la misa y procesión, con la participación de todas las comparsas, los priostes y contando con la presencia del sacerdote. Antes de la misa, los loantes, generalmente niños, exhibirán sus habilidades en la plaza, recitando alabanzas al Niño.

Este año sin embargo, el Pase del Niño no se celebró por diferencias con la jerarquía eclesiástica, cuyo aval es requisito indispensable para celebrar la fiesta. Justamente éste es un ejemplo de la contradicción que entraña preservar un conjunto de tradiciones

que forman parte del legado cultural de la provincia, y al mismo tiempo erradicar formas de coacción extra-económica, que viabilizan la reproducción de sistemas de explotación.

La fiesta de Corpus es celebrada también en Angamarca, por parte de la población indígena, pero exhibe ciertas particularidades. El Teniente Político solicita a cada una de las comunidades que donen un castillo y un disfraz. Esta solicitud, que en otras zonas de la provincia manifiesta el carácter de invitación, dadas las condiciones sociales de Angamarca, conlleva más bien el carácter de una obligación. Anteriormente, según refiere un artículo publicado en la revista del Colegio de Angamarca (1979), las comunidades debían esforzarse por ofrecer castillos atractivos a “taita cura”, “taita teniente político” y “patrón secretario”.

A pesar de que desde hace algunos años no hay danzantes, la fiesta de Corpus es de gran trascendencia para el sector indígena, contando con la participación de priostes y jochantes. Las comparsas incluyen diablillos, monos, animales salvajes, vaca loca, yumbos, negros y dos personajes propios de la zona: guardianes y contrabandistas, quienes se enfrasan en una interminable persecución y

escape. Otra costumbre propia de la fiesta de Corpus es la de colocar un cepo en la plaza principal, en la cual se castigará a quienes son declarados culpables (felizmente de manera bufa). En cambio, se pone a prueba la paciencia del indígena con esta otra costumbre de arrojar sus sombreros a una paila de agua colocada con ese fin en la plaza principal.

La semana santa se festeja también con la participación de las comunidades indígenas. El Domingo de Ramos, las comunidades designadas por el Teniente Político deberán aportar los ramos para su bendición en la iglesia, y la procesión que hace su entrada en la plaza principal, se inicia con la presencia de San Salvador, montado en un burro.

El Jueves y Viernes Santo participan en la procesión las mismas Almas Santas que se describieron en Pujilí y Tanicuchí. Solamente que en este caso se distinguen las Almas blancas de las Almas negras, y las estructuras de carrizo así vestidas, ondean a tal altura que se requiere la ayuda de varios voluntarios, equipados con cabestros y sogas para mantenerlas en pie. En la procesión participan también los “engastadores”, que recuerdan a los soldados romanos, montados a caballo; las tres Marías, cucuruchos,

penitentes y muchas imágenes de santos familiares, que a la manera de la Semana Santa española, son vestidos y llevados en pasos muy decorados. Otra costumbre muy particular a Angamarca es la caseta de “huacha micui”, que se levanta en la plaza principal, en la cual todo forastero que llega al pueblo deberá servirse de doce platos preparados con ese fin, posiblemente en conmemoración de la Última Cena. Estos platos incluyen tales alimentos como ocas, mellocos, habas, gallina, cuy, etc.

Para finados, en cambio, a más de la colada morada, las guaguas de pan y el juego de boliche, el evento sobresaliente es la presencia del Animero. Este personaje, quien ha heredado su oficio de algún pariente, se dirige, poco antes de la media noche hacia el cementerio, faltando una semana para el 2 de noviembre. Luego de rezar el rosario por las almas benditas, saldrá a recorrer las calles de Angamarca, cubierto con una sábana y portando una enorme campana. En cada esquina, para terror de los niños, el animero insta a los fieles a rezar por las almas benditas del purgatorio. La tradición, que en este caso se cumple rigurosamente, exige que nadie asome a la ventana para ver al animero.

A estas celebraciones descritas

hay aún que añadir la fiesta de su patrono, San Agustín, que se celebra el 25 de agosto, y en la cual (igual que en Corpus), se celebran corridas populares. Otra fiesta de reciente creación es la de Jesús del Gran Poder, el seis de diciembre y, por supuesto, hay innumerables fiestas de carácter privado, como pueden ser Pases del Niño, fiestas de santos particulares, etc. No resulta pues exagerado aseverar que Angamarca es la población de Cotopaxi en donde mayor número de fiestas se celebran. No en vano se encuentra en la "ruta del trago".

9.9. Zona E: Colonización

La historia relativamente reciente de los grupos asentados en ella, y la heterogeneidad de origen, hace que las fiestas en esta zona no conserven la tradición que caracteriza a otras regiones de la provincia, aún cuando muchos de los colonos provengan de zonas tan ricas en costumbres como por ejemplo, Pujilí.

Las fiestas expresan más bien el carácter de celebraciones cívicas. Cuentan con la elección de reinas, desfiles de colegios, instituciones y gremios, encuentros deportivos, bailes,

sesiones solemnes de entidades públicas, arreglos florales en las calles principales, pero antes que fechas patronales, se conmemoran fiestas patrias, como por ejemplo, el aniversario de cantonización.

En la población de Corazón, cabecera del cantón Pangua, es posible observar la celebración de una misa con la participación de sacerdotes. Sin embargo, en estos casos, igual que en las zonas urbanas de la provincia, los sacerdotes se limitan a encargarse del adorno de la Iglesia con flores y cera, a cubrir la erogación necesaria para celebrar la misa, y aún cuando se reúnan posteriormente para proseguir con la celebración en su casa, se trata de una fiesta cuyo carácter es estrictamente privado.

Habría que ver si en zonas como Ramón Campaña, dado su grado de aislamiento y su ubicación en el centro mismo de la producción de aguardiente, se han gestado costumbres y formas propias de celebrar la fiesta, amén de otras manifestaciones culturales, que aluden a su principal actividad, la destilación de aguardiente y la comercialización ilícita del mismo.

9.10. Zona F: Urbana

La Mama Negra

Una de las fiestas más populares y mejor conocidas de la provincia de Cotopaxi es aquella de la Santísima Tragedia, o la Capitanía de la Virgen de la Merced, o la Mama Negra, como más comúnmente se designa a este auto sacramental que se celebra en Latacunga, los días 23 y 24 de septiembre. Los orígenes de la fiesta de la Mama Negra se pierden un tanto en la leyenda, y han dado lugar a una serie de polémicas entre folcloristas de la provincia, con respecto a su influencia española, morisca o indígena. (Ver Paredez, Karolyz, entre otros).

La devoción de la Virgen de la Merced data desde épocas tempranas, difundida por los mercedarios, doctrineros influyentes en la provincia.

Durante el siglo XVIII, la frecuencia de las erupciones volcánicas del Cotopaxi parecen haber inspirado una gran devoción por la Virgen de la Merced, bajo cuyo amparo se colocaba el Asiento de San Vicente Mártir de Latacunga, a la vez que se dejaba constancia escrita del compromiso de celebrar su fiesta con la participación de sacerdotes, nombrados entre los más acomodados (Paredez, 1980). La

leyenda dice que habiéndose negado un devoto a participar como sacerdote, se le presentó el demonio en forma de una mujer negra, para felicitarlo por no haber celebrado la fiesta de la Virgen de la Merced. Habiendo relatado este devoto tal aparición a quien debía servir como sacerdote, en la siguiente fiesta se incluyó a la Mama Negra, quien desde entonces es el personaje más importante de esta celebración, que cuenta con loantes, música, dramatizaciones, actos de fe, y una gran diversidad de personajes. Sin embargo, una interpretación actualizada por parte de quienes están directamente involucrados en la fiesta, señala que la Mama Negra es la nodriza del Niño Jesús, y toda la fiesta tiene como fin agradar a la Virgen de la Merced, con el halago que se hace al Niño, representado por la muñeca rubia que porta la Mama Negra.

Para efectos de esta descripción se deja de lado la discusión acerca de su origen español, morisco o indígena. Lo importante es que se trata de una manifestación auténtica de cultura popular, con una larga tradición, que mantiene plena vigencia en la actualidad.

Posiblemente la Mama Negra contiene elementos de todas estas culturas y los ha combinado de una

manera suigéneris, hecho que le confiere su valor. El impacto que la introducción de esclavos tuviera en la provincia es indudable; los personajes negros forman parte de muchas de las celebraciones, como el Pase del Niño, el Abanderado, etc.

Sin embargo, más interesante es el hecho de que la Mama Negra, a pesar de que tiene lugar en un espacio urbano, plenamente incorporado a la sociedad nacional, conserve mucho de su contenido vivencial e ideológico, para quienes participan en ella. Por otra parte, hay que señalar que la fiesta de la Mama Negra es un proyecto de la clase popular, y a ello posiblemente debe su autenticidad. No se trata de una fiesta organizada para el turismo o el público espectador. La Mama Negra, que fuera suspendida por la Iglesia durante algunos años, y desde hace cuatro años es organizada y auspiciada por las vivanderas del mercado de la Merced y del Santo, es una manifestación que conserva toda la riqueza de una expresión auténtica y espontánea de cultura.

Cada año las vivanderas del mercado de la Merced, organizadas en pre-asociación, eligen su directiva, que como tarea importante tiene la coordinación de los preparativos para la fiesta de la Mama Negra. Cada una de

las vivanderas es prioste de la fiesta, y para reducir el costo de su participación, se responsabiliza de la misma comparsa cada año. Así por ejemplo, una es prioste de los curianguines, y se encarga de vestir a todo el grupo, así como de servir comida y bebida a los participantes.

Su intervención como priostes, según explican en el mercado de la Merced, se debe a la devoción por la Virgen, y por supuesto, no faltan los comentarios acerca de las vicisitudes sufridas por quienes se negaron a actuar como priostes. Tienen además mucho orgullo y conciencia del interés que despierta la fiesta y la belleza que le caracteriza. Meses antes de la fiesta, tendrán lugar una serie de reuniones y repasos, tendientes a asegurarse de que la fiesta resulta exitosa.

Los personajes que intervienen y el orden que deben observar es como sigue. En primer lugar, los curianguines, grandes pájaros blancos, todos forrados con plumas de papel, que en alegre danza, inician el desfile. Sigue el ángel de la estrella, un niño vestido de ángel sobre un caballo cubierto con una hermosa manta, guiado por sus esclavos negro. El ángel de la estrella deberá recitar una extensa loa, alabando a la Virgen. Luego viene el Embajador, otro niño a

caballo, quien también deberá recitar loas a la Virgen. Sigue la Mama Negra, en realidad un hombre, con peluca y careta negra, vestido de mujer. Cabalga sobre un caballo también adornado y lleva en sus manos una muñeca rubia a la que arrulla constantemente, cuando no exprime un biberón con leche y agua, con el cual rocía a los espectadores. En las ancas del caballo, en una especie de alforja, van dos negritos, de cara tiznada, hijos de la Mama Negra; y a los costados, marchan los negros que resguardan a la imponente figura. Siguen las cholas, seis hombres y seis mujeres, bailando por las calles, luego los yumbos, las camisonas: hombres vesatidos de mujer, con pelucas y batas sueltas. A continuación los huacos o brujos, cuyo atuendo resulta especialmente llamativo. Consiste en pantalones y blusa blanca, decoradas con franjas tejidas y llevan una máscara blanca, adornada con muchas líneas de colores; sobre su cabeza, un tocado muy elaborado, y en sus manos, como símbolo de su poder, un bastón pintado y una cabeza con cuernos de venado. Los huacos curan a los espectadores, implorando al Taita Imbabura, Taita Cotopaxi, etc., y, luego, escupen trago. La vivencia que significa la fiesta para los espectadores y participantes se manifiesta cuando parejas se acercan a

los huacos con sus tiernos hijos para que los “limpien”.

A continuación de los huacos vienen los Ashangas, cada uno de ellos arreglado y decorado con mayor imaginación que el otro. Estos castillos, cuyo peso es considerable, contiene cuyes, gallinas, frutas, botellas de licor, cigarrillos, todo ello vistosamente arreglado y adornado con lazos y cintas de color. Siguen los engastadores y el abanderado, quienes deberán rendir honores a la Virgen en cada una de las entradas, junto con el Capitán y los Tenientes, y finalmente las doñas, portando bandejas de frutas y caramelos.

Este magnífico conjunto sale desde el estadio, siguiendo un trayecto previamente establecido, que incluye entradas frente a las iglesias de la Merced y el Salto, con honores militares, loas y, por supuesto, la banda de música. En el trayecto, la Mama Negra se habrá cambiado algunas veces de ropa, y toda la comitiva será atendida con comida y bebida en sitios también previamente acordados.

Desde hace años, las vivanderas del Salto organizan también su propio desfile de la Mama Negra, que se realiza al siguiente día de la fiesta del

Mercado de la Merced. Otra Mama Negra tiene lugar el 11 de noviembre, fecha cívica de Latacunga, que conmemora su independencia. Sin embargo de que no se asistiera a esa celebración, a buen seguro no tiene la alegría y colorido de la fiesta descrita, pues se trata nuevamente de una fiesta organizada por el Municipio.

Tal vez, una de las reflexiones que suscita la fiesta de la Mama Negra en Latacunga, es que ha mantenido su belleza y autenticidad, porque es organizada por los mismos sectores populares que la protagonizan, sin la intervención de entidades públicas dispuestas a rescatar e interpretar la cultura popular. ■

10. TRADICION ORAL

Todo grupo tiene no sólo que producir las condiciones materiales de su existencia, sino reproducir, tanto estas condiciones, como las relaciones sociales existentes, por medio de la adquisición de las habilidades y valores que rigen esa sociedad. Este proceso se lo realiza de dos maneras: por un lado, por la endoculturación y socialización del niño al interior de la familia y de su grupo social y, por otro, mediante la educación formal en la escuela y el contacto con otro medio de comunicación.

En las sociedades ágrafas, que carecen de medios formales de socialización, el conocimiento de las prácticas necesarias para su reproducción se las hace mediante la tradición oral, la misma que se halla íntimamente vinculada con la vida práctica diaria.

La tradición oral en estos grupos desempeña, por lo tanto, una función primordial al permitir que los individuos se introduzcan en todas las manifestaciones de la cultura del grupo, lo que implica desde el aprendizaje de actividades tales como la agricultura, el pastoreo, la artesanía, las prácticas religiosas, médicas, formas de comportamiento, deberes, valores, división del trabajo, etc., etc. Todos estos aspectos se ven reforzados por narración de mitos, leyendas, etc.

En las sociedades de clases como la nuestra y cuando la educación se halla institucionalizada, ésta es la encargada de transmitir los conocimientos, normas y valores a fin de conformar a los individuos en los roles específicos que demanda la sociedad y más en concreto la clase dominante (Alberti, 1964: 11-12).

En nuestro país, la tradición oral cumple una función importante en tanto hay vastos sectores que aún no acceden, o acceden sólo en parte a la educación formal. Pero aún más, mediante la tradición oral se transmite la cultura popular pues en la medida que ésta se opone a la oficial, no se la recoge en los contenidos de la educación ni en otras formas de difusión masiva.

La tradición oral se manifiesta de diversas maneras en la vida cotidiana y está íntimamente relacionada en la práctica. Así por ejemplo, cuando el agricultor trabaja la tierra con sus hijos, cuando se prepara una fiesta, cuando la madre cocina, cuando se acude adonde un curandero, se está transmitiendo conocimientos de una forma práctica y oral. Debido a las dificultades que entraña el registro de estos hechos, se recurre para el estudio de la tradición oral a manifestaciones más formales como son los mitos, cuentos, leyendas, chistes, adivinanzas, etc.

Estos géneros de la tradición oral, no son estáticos, pero su dinamismo es menor al de otros aspectos de la cultura. Pueden alimentarse con elementos de otras culturas populares o de la cultura hegemónica, pero en la medida en que estos elementos son refuncionalizados, convalidan conductas, ayudan a

tomar decisiones, dan explicaciones pedagógicas, sancionan transgresiones culturales, establecen relaciones sociales y en el contexto de una sociedad de clases, adquieren connotaciones de aceptación o impugnación.

Dado que en la provincia de Cotopaxi coexisten diversas expresiones de cultura popular cuya transmisión se la hace fundamentalmente por medio de la tradición oral, y por otro lado, se imponen los valores de la cultura oficial mediante la educación formal y otros mecanismos de difusión, es fácil comprender que se produzca un choque entre estos dos mecanismos de socialización, y que la tradición oral y sus contenidos culturales vayan siendo relegados a un segundo plano, perdiendo su vigencia en muchos casos por la transformación de las bases materiales, organización social, política, etc. Sin embargo, la función de reproducción de la tradición oral puede servir para ejercer funciones de autoafirmación e identidad cultural así como de impugnación a la cultura hegemónica.

En las zonas de fuerte vinculación a los centros rectores de poder, en donde existe un mayor grado de escolaridad y acceso a los medios de difusión masiva como el radio, periódico, revistas y en la actualidad incluso la

televisión, no sólo que se ha perdido el espacio de tiempo en donde se crean, recrean y narran los diferentes géneros de tradición oral, sino que éstos van siendo sustituidos por poesías, leyendas, cuentos, etc., ajenos a los tradicionales y que resaltan los atributos de la cultura dominante enfrentándose muchas veces con las condiciones ecológicas y socio-económicas imperantes en estos lugares.

Se mantienen, sin embargo aquí tradiciones que sustentan los aspectos característicos de su cultura tales como los que aluden a la religiosidad popular, relatos de los milagros del Señor de Cuicuno, del Niño de Isinche, del Señor de Macas; los que tienen relación con la medicina popular, señalando así los lugares peligrosos en donde se puede coger el espanto, el mal aire, etc., explicaciones a hechos como la existencia de los de fortunas a través del encuentro de entierros de oro, creencias como la que los albinos tienen huesos de marfil, etc.

En estos lugares se han realizado recopilaciones de la tradición oral como el caso de Tradiciones de Cotopaxi de Eduardo Paredez, Leyendas de Pujilí de César Naranjo, las publicadas en las Revistas de folclor editadas por la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Hay también trabajos inéditos como el de

César Naranjo (de Pujilí) del cual nos permitimos reproducir un verso como muestra del rico contenido de la tradición oral.

La mujer por casarse,
el chagra por ser teniente
y el indio por ser danzante
son capaces de ahorcarse.

Aquí se encuentran tres diferentes aspiraciones que guardan relación con tres tipos de status, relatados con fina ironía. Cada status tiene un ámbito de proyección diferente. Así, la mujer aspira a casarse para cumplir el rol principal que la sociedad le adjudica dentro del marco restringido de la familia. Para el indígena, su marco de referencia es la comunidad en donde el danzante condensa significados religiosos, de prestigio y de cualidades especiales del individuo, pues conocemos que el danzante no es cualquier persona. El chagra se vincula a un contexto más amplio, en donde su aspiración tiene ciertos límites, y se satisface con el poder que la jerarquía militar o policial tiene sobre todo en los pueblos de nuestro país.

En la danza de enclaves (D), en particular Angamarca, en donde existe una rica tradición oral, no conocemos otra publicación que recoja este material a más de la revista del Colegio

Nacional “Angamarca” (Año III, 1979). El material recogido en la investigación de campo fue escaso, ya que aparte de que existía un conflicto entre diferentes sectores sociales de la población, particularmente entre el sacerdote y los “blancos” del lugar, lo cual dificultaba la investigación, el tema mismo exige un tiempo considerable para ser recopilado. Sin embargo, se pudo recolectar algunas adivinanzas que a continuación se transcriben, en las cuales resalta la utilización de palabras quichuas y la agilidad en la doble intención de la adivinanza.

Menéate y menéate
yo también menearé
para el pite que tengo,
todito te meteré.

El candado y la llave.

Donde la goza
en la cama o en el suelo
pegado lanita, lana
con todito el huevo ahí dentro.

El sueño.

Me voy a la plaza
me compro un guambrito
llego a la casa
le saco el ponchito
y lo como todito.

El plátano.

En una cuarta de “abulina”
entra una cuarta y pulgada
de carne gorda.

El pie en el zapato.

Presta tu rajadito
para meter mi lanudito.

La orqueta y la lana.

El taita Kiriquí
los hijos pío pío
la gallina cacarea.

La familia.

Un palito en la mitad
de dos huevitos
en el palito hay
unos dos huevitos.

La nariz y los ojos.

En la zona C, que como ya lo hemos dicho hay un predominio de la cultura indígena, por medio de la tradición oral se transmiten sus conocimientos y pautas culturales. Así, es muy decidor por ejemplo, lo que nos relata una señorita de Latacunga que alquila cabezas de danzantes.

Ellos vienen en familia, todos tienen sus cabezas preferidas, las mismas que tienen nombre. Los niños se sientan y observan lo que sus padres hacen y escuchan con atención y

respeto, mientras yo saco y muestro las cabezas para que ellos escojan.

Así el niño no sólo aprende para cuándo, en dónde se alquila, sino qué cabeza es la preferida por los mayores, por qué la prefieren, cómo se dirigen a la dueña de las cabezas, en qué lengua, con qué actitud, etc.

Igual cosa sucede con otros aspectos de la vida como por ejemplo con los ritos funerarios y el matrimonio lo que nos relata Julián Tucumbi de Jachahuango: *los velorios se celebran cuando muere una persona. Se pide ayuda a los vecinos y familiares, se va y se reza el santo Rosario o alguna oración, damos copita, copita de trago, le ruegan a levantar el muerto y hacen sentar en mesa, ahí ponen espermas, si no hay espermas ese rato hay que ir a comprar a Pujilí, entonces ahí hacen sentar, sombrero, tal como está ahí hacen sentar. Hacen velaciones tres noches, si no está muy rico dos noches, de no tres. En el último momento para llevar se pone en el ataúd, hasta eso no. Encima del muerto ponen papas enteras con col, fritada, pan, plátano, botella de trago, todo eso para que consuma el cadáver y toman toda la noche. Mientras velan, juegan al conotaque... Se sigue jugando estos juegos, de no reclama la gente. Se dice: era jugueton, era*

buen hombre, juguemos para que reciba el alma. Después del entierro van a la posada y toman. Se pone la plata a 5 o 10 sucres para darle a los dolientes. El juego del Huairu-huaru dizque jugaban antes, mi abuelita sabía contar eso...

“Cuando ya se tiene buena mujercita, soltera se avisa. Se tiene que rogar a una persona dando una botella de trago vaya al disimulo no más a conversar con el papá de la novia. Entonces ya medio borrachitos tiene que anunciarse, entonces dice bueno que venga papá y mamá para arreglarse, esto sería distinto. Entonces hay que rogar a la persona que es más respetada, que se llama rimai taita y con él se va a la pedida. Hay que llevar bastantes botellas de trago, anisado, mauorca, crema, vino de botella para que tomen entre mujeres, pan, plátano. Si es que es posible enseguida le hacen casar, sino otra pedida después de 6-7 meses, entonces con más cositas ya se conforman; martes ya está hirviendo la chicha, jueves entregan trago. Viernes ya a las tres o cuatro están tocando música en casa del padrino. Ahí amanece. A la una o dos de la mañana van a la casa de la novia y con el rimai taita le sacan cantando con jaichi de la novia y con el rimai taita le sacan cantando con jaichi huai en quichua. El sábado bajan a Pujilí,

en la tarde les confiesan, domingo de mañana comulgan en misa, en la misa de las 12 casan. Sacan con banda de música, de ahí van a la casa. Hay portero, ropa aparic (cargador de ropa) chucu taita, padrino, madrina, bien ataviados los novios, bien puesto centro, dos pañolones grandes rebozado, en la cabeza 20-25 peines todito bien adornado, hecho churo el pelo y cintas de colores en él.. Hasta para ir a orinar la novia tiene que ir acompañada del papá o portero. Así adorando pasan viernes, sábado, domingo casado, martes día del padrino, miércoles agradecimiento, jueves agradecimiento de la cocina. Siete días tiene que tomarse, sábado descansan, entonces otra vez van a oír la misa el padrino, ropa aparic, portero. Otra vez tiene que tomarse el día lunes, ahí tiene que terminar. Lleva doce cintas de colores en la cabeza la novia, tiene importancia esto por las requisas. Tiene mi esposa por ejemplo sólo en collares 4.500, tiene zarcillo de plata antigua, 7.000. Entonces cargan con los zarcillos, camisa bordada, entonces eso significa que tiene. El novio con poncho de Otavalo, es más bonito que el de aquí y dicen que sólo los ricos se ponen, sombrero de paño, pañuelo aquí (señala el cuello) con gacetera se llama, con sortijas, con pantalón, zapatos, así bien arregladito. Ropa

aparic es el cargador de la novia, tiene que cuidar. El portero se queda en la puerta cuando se acuestan, tiene que cargar al guagua. El chucutaita, en cambio un muñequito, se hace como significación de guagua. A toditos hacen besar y así le dan sucre, sucre, eso lo recogen y lo dan a la mamá de la novia con copita de trago. El padrino, el que hace casar, el que gastó todo, dos mulas de trago saca, 250 litros de trago tiene que dar. De Angamarca tiene que traerse un traguero una carga de mulas, en una esquina se arrincona. Uno se llama servicio, se acaba una botella y se sigue llenando. Servicio se llama sarsa, sabe estar sentado. Se pide servicio para mote, polvo, máchica, pan para música; así chocolate para gente, así tiene que atender. Cocineras en cambio, chichero. Tiene que estar al lado de la pipa sentadito, piden, manda la chi-cha. Cada uno tiene que estar ocu-padísimo". (Transcripción de grabación).

Las costumbres narradas aquí se enfrentan violentamente con las de otras culturas populares y con la oficial y da lugar a muchas formas de explotación. La coexistencia de culturas en muchos aspectos tan disímiles deberán ser motivo de una profunda reflexión en busca de mecanismos

que no la violenten, para lo cual es necesario su difusión y comprensión del significado al interior de estos grupos.

En la zona de Zumbagua se interpretan los sueños así: una gallina significa pelear; montar a caballo, significa pelear con la mujer; soñar en chanco, que se va a tener iras; en papas, enfermedad; en leche que se va a tener gripe; soñar con guagua, que se va a tener plata o grano; soñar con plata que se va a tener frío; en derrumbe, muerte; en dientes, muerte; en hierba, que va a comer carne; en borrachos que va a llorar; soñar en agua, que se debe dejar de hacer lo planeado.

En Maca Grande (gracias a la colaboración de dos estudiantes del Departamento de Antropología, Sonia Vivero y Lourdes Endara, quienes realizan trabajo de campo allí), se obtuvieron las siguientes tradiciones del informante Toribio Choloquina de 75 años aproximadamente.

1. Se cuenta que los de Maca son hijos del Inca Yaya, pues el Chuza-longo que vivía allí, se unió con el Inca dando origen a los hombres que se llamaron Choloquina. Ellos le compraron 12 caballerizas al Rey Felipe chiquito de Aragón y Castilla y des-

pués compraron más tierras al Marqués de Ascázubi y Aranjuez. Los Choloquina siguieron teniendo más hijos y Toribio es la quinta generación (dicen que todavía vive el Chuza-longo, y señalan la quebrada en donde vive).

Esta historia no sólo que da explicación de los orígenes de los pobladores de Maca Grande, sino que legitima el poder que en ella tiene la familia Choloquina, a la vez que avaliza la propiedad de sus tierras. La comunidad de Maca Grande es de las más ricas del lugar y se casan con ricos de Zumbagua y Salamag, pero no con los de Guangaje o Tigua que son pobres, según dice Toribio Choloquina.

2. El Cotopaxi:

El guagua Cotopaxi estaba criando y quería tocar el cielo. Para eso se estiraba mucho y seguía creciendo. El Inca Yaya dijo que nadie podía tocar el cielo y por eso tomó y palo largo de arrayán y le golpeó la cabeza. La cabeza del guagua Cotopaxi se salió y así dejó de criar, por eso ahora sólo se le ve el cuello (la formación rocosa de la ladera suroccidental del Cotopaxi).

Esta leyenda es la explicación de la forma del Cotopaxi (volcán que se

divisa desde la comunidad de Maca Grande) y la ratificación de poder del Inca Yaya.

3. El Quilotoa:

Antes en el cráter había una hacienda muy grande. Allá llegó un mendigo y le pidió al dueño de la hacienda una limosna y alguna comida. Pero el dueño no le quiso dar nada. Como el mendigo no se iba, ordenó que le suelten a un perro bravo. El perro le saltó encima y le mordió. El mendigo le pidió a Dios: “Diosito, taitita patroncito, haz que todo esto se llene de agua por no haberme querido ayudar”. Diosito le oyó y todo se llenó de agua hasta el filo de las montañas. El mendigo se subió a un árbol y el agua subió hasta allí. Por ese lugar pasaron unos vaqueros que le llevaron hasta arriba, pero ahí le robaron. El mendigo para que no puedan tomar el agua cuando pasen por allí, cogió un puñado de sal que llevaba en el saco y le tiró al agua. Por eso es que el agua del Quilotoa es salada, no se puede tomar.

Aquí se encuentra por un lado la visión que se tiene de los hacendados como miserables y crueles (no sólo que le niega la limosna sino que le lanza además el perro) y del vaquero (seguramente mestizo) que se

aprovecha del mendigo, lo que alude a las relaciones entre ricos y pobres, en donde los últimos son siempre objeto de abuso. Por otro lado, la revancha que puede lograr con la mediación de Dios que acude a sus ruegos, ratifica la fe en El para solucionar sus desgracias.

4. El Chasqui:

Los anteriores iban a elegir el sitio para hacer Quito. Para eso tenían que lanzar un cuchillo y tenían que ir hasta donde había caído. Lanzaron el cuchillo y fueron a ver dónde se había clavado. Llegaron al Chasqui. Cuando fueron a ver el cuchillo salió de las piedras una lagartija con dos cabezas. Como vieron que ésto no era bueno taparon la lagartija con las piedras y así se formó el cerro. De ahí volvieron a lanzar el cuchillo que se clavó en el sitio donde se formó luego el Panecillo, entonces hicieron la ciudad de Quito allí.

Aquí, la validez de sus decisiones está respaldada por un acto que señala la bondad del lugar.

5. El Chusalongo:

El Chusalongo no es malo, sino que le gusta probar a la gente. Es un hombre chiquito pero bien fuerte que

vive en un huaico (quebrada) por el que la gente tiene que pasar. Cuando alguien pasa, el Chusalongo sale y le dice que tire de un penco grande hasta que éste salga de la tierra. Pasa un hombre y por más que tira no le puede arrancar de la tierra. Pasa un vaquero y tampoco puede arrancar el penco. Así pasan varios hombres que no logran su propósito. Entonces el Chusalongo les dice que no les va a dejar pasar porque no son fuertes. Después pasa otro hombre que es de Maca, el Chusalongo le dice que tire el penco y él le responde que para qué. Para dejarlo pasar le dice: El de Maca tira y sale el penco suavito. Entonces el Chusalongo le dice que él sí es fuerte y bravo y que sus hijos también han de ser así y le deja pasar.

Aquí son resaltadas las cualidades del hombre de Macas que es fuerte y bravo a diferencia de otros, lo que propicia el orgullo de pertenecer a este grupo.

6. Origen de los lobos:

Había un hombre que tenía una hija y otro hombre (un cristiano) quiso casarse con ella. Le dijo al suegro que era buen trabajador pero que le gustaba mucho comer carne y entonces el suegro mataba cuyes y borregos para darle de comer. El que quería ser

verno le dijo que en qué quería que trabaje y el suegro le mandó a deshierbar un terreno. Pero cuando el suegro se fue se puso a dormir. Cuando regresó y le reclamó el padre de la novia, el enamorado insistió en que era un buen trabajador. Esto sucedió varias veces. Ofrece distintos trabajos pero no cumple. Una vez el suegro le dijo que cave unas papas, pero el futuro yerno empezó el trabajo y se quedó dormido. El suegro con el palo que debía cavar las papas le golpeó y le dijo que era lo que estaba matando cuyes y borregos para darle de comer. Le dio otro golpe y le mató. El yerno se convirtió en lobo. Por eso es que los lobos son vagos y les gusta comer carne de borrego.

Esta historia está relacionada con la costumbre de probar las capacidades de trabajo del futuro yerno, a la vez que es la explicación del origen de los lobos y de sus características.

7. El Solitario:

El solitario (es un pájaro), fue donde el mismo señor que tenía la hija, pero el padre desconfiado de todos los que querían ser sus yernos, decidió encargarles trabajos muy grandes. Por eso le pidió que cave una zanja muy grande. El solitario cogió las herramientas, se las puso al hombro y fue

silbando al trabajo (el narrador silba). El suegro por desconfiado le fue a vigilar y encontró que estaba casi terminada la zanja. Al día siguiente le mandó a cavar una sementera muy gran de papas. El pájaro se puso la pala al hombro y se fue silbando. El suegro fue de nuevo a espiar el trabajo y vio que ya estaba terminado. Le siguió mandando a hacer otros trabajos grandes. Viendo que el solitario acaba todo, dijo que estaba ayudando a la familia y le dijo a su mujer: “éste sí ha sido trabajador, éste sí vale para yerno. Anda y prepara bastante comida porque ha de venir con la familia y no vale recibirles sin comida porque vienen trabajando”. Entonces cuando regresó el solitario le dijo: “vos sí eres trabajador y quiero que seas mi yerno, pero qué es de tu familia porque ellos te han de haber ayudado a trabajar”. El Solitario le dijo que él había trabajado solo sin ayuda de la familia. El suegro aceptó que se case con su hija aunque la comida se desperdicie.

En este cuento la cualidad de ser trabajador le permite al Solitario casarse con la hija de quien le prueba en el trabajo. Tanto los hombres aprenden que el ser trabajador es una cualidad importante para conseguir esposa, como las solteras, cuál es la cualidad que han de buscar en los novios.

8. El Lobo y el Solitario

El lobo viendo que el Solitario sí había podido casarse con la muchacha, y que era un buen trabajador, se le acercó al pájaro y le preguntó que cómo era tan buen trabajador, porque él en cambio era vago y quería ser como el Solitario. Este le dijo que no era secreto, sino que él iba silbando y que por eso podía trabajar. El lobo le pidió que le enseñe a silbar. El Solitario le dijo que bueno pero que tenía que dejarse coser el hocico porque tenía la boca muy grande y no podía silbar así. El lobo dijo que bueno y el Solitario empezó a coserle el hocico. Cuando ya le tenía cosido bastante le dijo al lobo “haber silba” y el lobo sólo pudo silbar bajito (el narrador silba bajito). El Solitario le dijo que estaba muy abierto todavía y que tenía que coserle más y apuró cosiéndole todo el hocico. Por eso el lobo se murió de hambre.

El que es vago no puede cambiar ni aún lo desee. Así el lobo muere antes de poder silbar, que es el requisito para ser trabajador.

9. El Solitario y los recién casados.

El solitario ha sido siempre muy vivo y a veces les molesta a los de la comunidad. Por ejemplo a una pareja

de recién casados que siempre trabajaron juntos en la chacra, el solitario sabía acercárseles y silbar como silban los guambrras a las muchachas. El marido creía que la mujer estaba traicionándole y que antes de casarse, ella había tenido un mozo. Le dijo que todavía seguía con el mozo y que por eso es que le silban, y le pegó hasta sacarle sangre. Pero era sólo el Solitario que sabe hacer eso con las parejas para hacerles enojarse.

La infidelidad es severamente castigada por el esposo, pero también los celos pueden ser infundados.

10. El Solitario y el Huaccho

El Solitario es un pájaro bien vivo. Hay otro que es más vivo que el Solitario, el Huaccho. El Solitario tiene las patas negras y el Huaccho las patas coloradas que son bien bonitas. El Solitario por envidia del Huaccho le preguntó qué hacía para tener esas patas bien bonitas, amarillas y rojas, que le diga para tener él también las patas así y no negras. El Huaccho le dijo que se tenía que parar todos los días en el agua corriente y que por eso tenía las patas bermejas. El Solitario se paró en el agua corriente, pero el Huaccho le dijo que como tenía las patas tan negras tendría que pararse varios días en el agua. El Solitario se

creyó y se paró en el agua y como hacía mucho frío de noche se murió. Por eso es que ahora hay bastantes huacchos y pocos solitarios.

Esta historia es la explicación de por qué existen pocos solitarios, pero a la vez enseña que hay que aceptarnos como somos, lo que puede dar origen a varias interpretaciones.

Como vemos en estas leyendas se da explicaciones sobre el origen (montes y animales), se legitima el poder del Inca Yaya (de Cholo-kingas), se ratifica la fe en Dios, da cuenta de relaciones, sanciona el mal comportamiento (del hijo hacia el padre, la infidelidad), resalta cualidades (valor, fuerza, trabajo), etc., todo lo cual sirve para afirmar las pautas culturales de este grupo.

En esta misma Zona C, en Zumbagua, en donde trabaja un grupo de salesianos, éstos han realizado una recolección mediante grabaciones de diversas expresiones de la tradición oral, las mismas que son transmitidas por Radio Latacunga en idioma quichua, habiéndose también incorporado parte de este material a las cartillas utilizadas en las Escuelas Indígenas de Cotopaxi, que este grupo de sacerdotes dirige. Su experiencia en este campo es importante por

cuanto, en base al trabajo conjunto con los indígenas, se ha cuidado incluso de que el dibujo corresponda a sus concepciones culturales y en base a fotografías se han obtenido las formas típicas de sentarse, de ponerse el sombrero, etc. Claro está que toda esta labor debería ser objeto de una evaluación a fin de que los aspectos positivos se los incorpore en otros programas educacionales, y los negativos, que sin duda los tiene como la exagerada simplificación de algunos hechos históricos, se corrijan.

En todo caso, se adjunta en el

apéndice de este informe las cartillas referentes a cuentos del lugar.

Si bien la mera recopilación de la tradición oral es valiosa, es deseable que el estudio de ésta trascienda esta etapa, más allá incluso de las tipologías temáticas y de los estudios lingüísticos, a fin de profundizar en su significado y en las funciones que cumple, para lo cual habrá que tomar en cuenta no sólo el texto sino el contexto en el que se produce la narración y las relaciones entre lengua, cultura y sociedad. ■

11. MEDICINA POPULAR

Las enfermedades han existido desde siempre, y los hombres tuvieron que enfrentarse a ellas, aún antes de que intentaran otros logros culturales. Así como había causas visibles que ocasionaban enfermedades como la picadura de una serpiente, una caída, etc., habían otras que aparecían sin causa aparente. Estas últimas fueron atribuidas a los espíritus y fuerzas sobrenaturales. Los hombres que con cualidades especiales podían someter a los espíritus tanto para dominar las enfermedades como para producirlas, se dedicaron a esta tarea, y por sus capacidades adquirieron poder dentro del grupo. Ellos mezclaban los procedimientos físicos con los mágicos para lograr su objetivo que era el expulsar el espíritu maligno. Se recurrió así al fuego, humo, agua, ruidos, brebajes, muecas, contorsiones,

enemas, trepanaciones de cráneo, etc. etc.

La medicina, la magia y la religión estaban íntimamente relacionadas y frecuentemente confundidas en la misma persona, siendo éste uno de los rasgos comunes que se encuentra en todos los lugares (Seggiaro, 1969: 14).

Los dioses y hechiceros eran los causantes de las enfermedades y sólo ellos podían curar. Siendo la causa de carácter sobrenatural, el diagnóstico se realizaba por medio de prácticas mágicas y acudiendo al auxilio de los espíritus, consecuentemente, el tratamiento era de la misma naturaleza. Atribuidas todas las enfermedades a embrujos y fuerzas sobrenaturales, los remedios eran eficaces más que por sus propiedades, por el ceremonial que acompañaba a su aplicación, lo que se

manifestaba desde la forma cómo debían recolectarse los medicamentos, la hora, etc.

A fuerza de utilizar medicamentos, muchas veces absurdos, apareció una medicina empírica que poco a poco se fue depurando. Los indígenas americanos no escaparon a este desarrollo de la medicina y fueron conocedores de prácticas médicas y de alrededor de 3.000 variedades de plantas, de acuerdo al herbario recogido por Francisco de Hernández en el siglo XVI, muchas de las cuales como el palo santo, la zarzaparrilla, el tabaco, cacao, quinua, ipecacuana, tienen vigencia en la medicina actual. Desde luego que en cada una de las sociedades americanas la medicina tuvo sus características particulares y su método específico de diagnóstico y tratamiento, debido a que poseen diferentes sistemas interpretativos sobre la salud, la enfermedad y su manejo. Pero lo importante a anotarse, es que estos conocimientos conforman modelos de comprensión y acción articulados de diferente manera en cada grupo, por el orden integrador de la cultura, religión, la cosmología, la naturaleza, etc. Así el arte de curar es parte de instituciones más amplias y se conforman de acuerdo con las relaciones sociales existentes en cada sociedad indígena (Jimeno, 1983: 12).

De esta manera la medicina aborigen adquiere dimensiones para nosotros no siempre comprensibles, en donde ni la enfermedad ni el tratamiento se enfocan como algo aislado sino que involucran activamente a la familia y a la comunidad.

En este sentido, el proceso vivido por las actuales sociedades indígenas con la llegada de los españoles y la imposición de un nuevo ordenamiento socio-económico y político, tuvo repercusiones importantes en lo que a la medicina aborigen de refiere. La evangelización realizada por la Iglesia Católica levó a un sincretismo religioso que habría de manifestarse así mismo, a nivel de las concepciones sobre el origen de las enfermedades y su respectivo tratamiento. A todo esto hay que añadir la influencia de las prácticas de medicina popular que trajeron los españoles, todo lo cual dio origen a la medicina popular, la misma que en su desarrollo ha recibido unas veces con mayor intensidad que otras, el influjo de los avances de la medicina occidental.

La medicina occidental es la oficial y sus atributos en su mayor parte ciertamente irrefutables, es la oficial. En nuestro país, este servicio se ha ofrecido a través de instituciones

estatales como los de la Asistencia Social, el IEOS y de la práctica popular. Los servicios ofrecidos por el Estado han sido deficientes entre otras razones por el alto costo de la infraestructura; de las medicinas que participan de la racionalidad que rige en el mercado, la ganancia y de los servicios de los profesionales. De esta manera, hasta hace pocos años la asistencia médica estatal se ofrecía con grandes limitaciones en los centros urbanos, quedando marginados de ésta, grandes contingentes de la población rural.

Con la expansión del capitalismo en el campo, ha llegado a él como último “servicio”, los planes de salubridad preventiva y curativo, la instauración del año de medicina rural y algunas obras de infraestructura que siguen siendo deficitarias.

Este proceso ha llevado a un enfrentamiento con las prácticas tradicionales tanto en su concentración sobre la enfermedad, tanto por su tratamiento individualizado, por la segmentación anatómica que hace, como por la relación con el poder de los agentes de salud que apoyan en su alta especialización y desarrollo tecnológico frente al curandero tradicional, cuyas prácticas son severamente reprimidas.

Todo esto se ve agravado por el alto costo de los servicios médicos, de las medicinas, la distancia a los centros de salud con la consecuente incidencia económica que representa y la experiencia de relaciones de explotación y discriminación en el contacto con médicos, enfermeras, boticarios, etc.

En resumen, se puede decir que en la provincia de Cotopaxi se encuentra una medicina popular fruto del encuentro de dos culturas en donde han tenido gran influencia las concepciones de la religión Católica, de la medicina popular española y recientemente de la medicina occidental a través de los programas estatales. Esta medicina popular manifiesta diferentes formas de articulación entre los conocimientos médicos y religiosos tradicionales con la medicina occidental y la religión católica, en donde a veces prevalecen las creencias y prácticas más antiguas y, en otros, los conocimientos de la medicina actual pero siempre matizados con los primeros.

Desgraciadamente, es muy difícil en una investigación de la naturaleza de ésta, establecer el grado de influencia de los diferentes factores, la refuncionalización que se ha hecho de éstos, la manera cómo se articulan

dentro de la totalidad de su cultura y las contradicciones que han generado, etc. Sin embargo, lo que sí parece fácil de comprender es que en aquellos lugares que tienen una vinculación mayor con la sociedad nacional y que han estado expuestos más asiduamente a su mensaje a través de la educación y otros medios informativos, que se encuentran más cercanos a centros de salud y que por su mayor grado de mestizaje reciben un trato menos discriminatorio es en donde los individuos están más familiarizados con la medicina occidental, mientras que en aquellos cuya articulación es débil o reciente, lo que coincide con los de mayor población indígena, la influencia de la medicina tradicional es más generalizada.

10.1. Origen de las enfermedades

En la Zona A, hay un predominio del reconocimiento de enfermedades atribuidas a agentes patógenos y sólo en pocos casos se atribuyen a causas sobrenaturales (mal aire, espanto, pisada, mal de ojo). La existencia de centros de salud en sus inmediaciones, el mayor grado de escolaridad que existe, la relación más frecuente con los centros urbanos gracias a las

mejores vías de comunicación, el alto índice de migración que les pone en contacto con la ciudad y en general su inserción cada vez más activa y continua con la sociedad nacional ha permitido que las prácticas médicas occidentales se generalicen. En la Zona E sucede algo parecido, aunque seguramente la causa fundamental es la poca influencia indígena y la procedencia de los pobladores que vienen en gran parte de centros urbanos de la costa. También aquí se encuentra el mal de aire, el espanto, la cogida de la pisada y el mal de caballo.

En la zona B, de marcado desarrollo artesanal, muchas de las enfermedades, se conozca su causa o no, se atribuyen a castigos de Dios frente a transgresiones, así por ejemplo, un niño que nació con labio leporino se debe a que su padre le maltrató a la madre (en Victoria), una mujer que se hizo negra, a que es una mala hija (El Tejar). De esta manera, las creencias religiosas actúan como control del comportamiento en donde el castigo se manifiesta en la enfermedad.

En la zona D de enclaves, en donde existe una religiosidad muy acentuada con tintes mágicos, la atribución de la causa de las enfermedades a Dios es muy generalizada y permite utilizar

como un mecanismo de explotación en la relación que mantienen con las comunidades indígenas que le rodea. (Así, el no ofrecer una misa al Niño cuyos dueños son los blancos de Angamarca, esto puede ser una causa de un mal como una enfermedad) y ayuda a mantener las relaciones sociales imperantes. Existe conjuntamente la creencia en el mal de aire, el espanto y la pisada.

La Zona F urbana está provista de mejores servicios infraestructurales tanto para la atención de la salud (Hospital Base en Latacunga, Centro de Salud Hospital en El Corazón, Salcedo y Pujilí, Centro de Salud en Saquisilí) como para la educación y difusión de conocimientos, por lo que es fácil comprender que en esta zona predomina el conocimiento y práctica de la medicina occidental. Sin embargo, debido a la gran influencia que ejerce la religiosidad popular, también aquí, se atribuye con frecuencia a Dios el origen de las enfermedades.

Si existen otras creencias, son difíciles de detectarlas porque no son tan comunes o por la valoración peyorativa que tienen se trata de ocultarlas.

En la Zona C, en donde es mayor la influencia de la cultura indígena, como Zumbagua, Guangaje, Cusu-

bamba, las enfermedades se atribuyen cuando tienen causas aparentes a Dios y cuando no, a otros agentes por efecto de algún maleficio. Aquí se habla el influjo de la religiosidad popular junta con la perduración de antiguas creencias mágicas y religiosas, el cerro, el Cuyadín, el Quilotoa, la Cueva de la Mama Taba, el arco. Se teme el poder de los curanderos y se acude a ellos para hacer un maleficio. En las enfermedades atribuidas a un maleficio se encuentran tras ideas fundamentales, la pérdida del ánimo como por ejemplo en el espanto, la introducción de un cuerpo extraño (un espíritu maligno) cuando coge el cerro y la emanación del poder de una persona en el mal de ojo.

Para evitar estas enfermedades, dado su origen sobrenatural, se recurren a prácticas mágicas tales como la costumbre de quemar haciendo humo cuando llega un extraño. En la zona de Zumbagua cuando hay una mujer dada a luz y llega un extraño se quema pelo de gente y lana de animales (reunión con promotoras de las Huahuacunapc Huasi). Julián Tucumbi de la comunidad de Jachahuango dice que todas utilizan un acchalaja (lajero) para que no molesten cuando se anda solo en la noche utilizándolo como un acompañamiento. Las mujeres colocan el acchalaja sobre los

niños cuando los cargan. El acchalaja consta de tiras de lana negra torcida sostenidas por una arandela de madera en el centro. En las puntas de la lana se ponen borlas de colores. Se utiliza algo de color rojo o se cuelgan una sábila para evitar el mal de ojo en varios lugares.

Si bien en las otras zonas antes aludidas se encuentra enfermedades semejantes, su incidencia es más bien escasa y la idea que se tiene sobre ellas es vaga.

11.2. Diagnóstico

El diagnóstico está íntimamente relacionado con la concepción que se tiene sobre las enfermedades. Así, en sitios como Saquisilí, Pujilí, Guaytacama, Angamarca, Corazón, etc., es el médico el que realiza el diagnóstico en primera instancia y el que determina el tratamiento.

En cambio en la Zona C, de mayor influencia indígena, prácticamente toda comunidad tiene su “cui pichai” o pasador de vela (varios informantes coincidieron en esta aseveración). A ellos se recurre en primer lugar y son los encargados de determinar si se trata de una enfermedad que proviene de Dios o de un maleficio. El diagnós-

tico está encaminado a encontrar al causante de la enfermedad y de acuerdo a esto se lo remite al médico si es de Dios o al curandero cuando es por un maleficio. Para efectuar el diagnóstico, el “cui pichai” utiliza un cuy, el mismo que lo pasa cuidadosamente por todo el cuerpo del enfermo hasta que muere el animal como producto del estrangulamiento. Luego se lo abre y se busca donde se halla el derrame que causó la muerte, lo que se manifiesta en forma de un coágulo. De acuerdo a este el cui pichai emitirá el diagnóstico y remitirá al enfermo sea donde el médico, sea donde el curandero. Incluso en el caso de acudir adonde el médico, el enfermo llega diciendo “tengo coágulo en la garganta” o “tengo coágulo en los riñones” (Dr. José Castillo, Dr. Rodrigo Paredes). El diagnóstico se puede hacer también utilizando una vela (informantes de Maca Grande), y tiene la misma función.

11.3. Tratamiento

El tratamiento de las enfermedades guarda relación con el tipo de enfermedad y con el agente de salud que lo practique. Como es fácil de comprender, en los casos en que se acude al médico, él es el encargado de

dar el tratamiento de acuerdo a lo indicado por la medicina occidental. Como se ha anotado, se acude más frecuentemente donde el médico en zonas de mayor articulación y contacto con la sociedad nacional y sólo cuando el *cuy pichai* lo ha indicado, en la zona C.

El cumplimiento que se haga del tratamiento señalado por el médico depende en gran medida de los medios económicos con que cuenta (hay que pagar la consulta, los remedios, el transporte, etc.); de las facilidades de acudir a los centros de salud (si quedan lejos implica uno o más días para cada consulta, con el consecuente abandono del trabajo, más aún si el enfermo por lo general no va solo); de los conocimientos que se tenga del tiempo de evolución de la enfermedad (por ejemplo en la zona de páramos donde la tuberculosis es endémica, cuando se sienten mejor descontinúan el tratamiento); de la alteración que el tratamiento ocasiona en sus labores (es inútil decirle a un tejedor de totoras o a un ceramista que evite la humedad, pues implicaría abandonar su medio de vida); y de la confrontación con sus pautas culturales y creencias (en la zona situada al sur de Tigua, se valora grandemente la sangre, lo que ocasiona que sean reticentes a la inyecciones intravenosas, transfu-

siones, etc. El Dr. Paredes manifiesta que para poder obviar este problema hay que cuidar del lugar y la forma como se lava la jerinquilla, siempre delante del enfermo y sin que la sangre se derrame).

Cabe indicar que en las zonas A, B, D, E y F, cuando el tratamiento médico no da resultado, o conjuntamente con éste, se recurre a misas, novenas, mandas, romerías, etc. Basta visitar iglesias como la del Señor de Cuicuno, el Señor del Arbol de Saquisilí, la Iglesia de Isinche, etc., para constatar cuan frecuentemente se recurre a Dios para lograr la mejoría de los enfermos. En unos casos se trata de intermediaciones y en otros de utilización mágica de la religión.

En estas zonas se emplean además los remedios caseros en base a infusiones o tizanas elaboradas con diferentes hierbas que se consiguen en las ferias, se acude al fregador para casos de fracturas o luxaciones y se recurre en ocasiones especiales o en los pocos casos de mal de ojo, espanto o mal aire, a curanderos a cuyo tratamiento nos referimos más adelante.

11.4. Agentes de Salud

A más del médico, enfermeras,

auxiliares, están los promotores de la salud (que son personas de las comunidades a cuyo cargo está el control que se continúen los tratamientos, promover la vacunación y la construcción de letrinas) y las Colaboradoras Voluntarias Rurales (CVR) que con mujeres a quienes se les ha provisto de un mínimo de conocimientos de asepsia y fisiología para la atención de partos. Ellas remitan al médico los casos que se presentan con complicaciones. Todos estos agentes de salud corresponden a la práctica de la medicina occidental, pero junto a ellos se encuentran los *cui pichai* antes aludidos y los curanderos encargados bien sea de curar o de realizar maleficios.

En las Zonas A, B, C, D y F existen una clase especial de curanderos, quienes recurren a tratamientos en donde se mezclan las propiedades medicinales de algunas hierbas, ciertas prácticas mágicas como soplar el trago, fumar un cigarrillo, hacer humo, etc., y productos médicos industriales como el alcohol, éter, alka seltzer, benzoparegóricas, etc. Estas personas preparan infusiones, recurren a baños, frotaciones y otras prácticas como acomodar al niño cuando se presenta el parto, tratan la “madre” (útero) baja con compresas, etc.

Sobre todo en la Zona C, se encuentran los brujos también conocidos como yumbos cuyo poder es temido por su capacidad de producir maleficios. Cuentan con una gran clientela de la zona pero a ellos acuden mestizos y blancos pues su fama trasciende los límites de la provincia (hasta un torero mexicano acudió donde ellos). Entre los más conocidos está Segundo Iza que vive en La Cocha a 15 minutos de Zumbagua). El mantiene relaciones con el centro de salud e incluso en ocasiones recurre al médico (Dr. José Castillo) para pedirle que ponga algunas inyecciones a sus pacientes pero siempre indicándole la dolencia específica de que se trata. César Cuyo vive en Chami y es conocido porque utiliza piedras calientes en el tratamiento. Este tipo de curanderos utilizan hierbas, cigarrillo, alcohol, etc., pero lo que les diferencia de los anteriores, a más de su poder, es el uso de disfraces, máscaras, danzas y otras prácticas mágicas. Dado lo delicado del tema y la complejidad que entraña su estudio, conocer sus prácticas y función dentro de la sociedad, requiere de una investigación especial.

11.5. Las enfermedades

En este espacio nos referimos úni-

camente a las enfermedades causadas por fuerzas sobrenaturales.

El espanto es una enfermedad muy temida cuya causa inmediata es la pérdida del espíritu cuando se ha tenido un susto o una caída. La pérdida del espíritu (no corresponde al aliento vital) es una creencia muy generalizada en el área andina y corre paralela a la concepción de almas múltiples (Jean Velard, 1958). Los síntomas son diarrea, falta de apetito, desgano, dolor de cabeza o estómago y el tratamiento está encaminado a la recuperación del espíritu perdido para lo cual es necesario recurrir a un curandero. Los informantes se mostraron muy reservados, y a pesar de existir una literatura extensa sobre diversos procedimientos para recuperar el espíritu o incluso reemplazarlo, no se pudo obtener datos de las prácticas empleadas en la provincia.

Cogida de la Pisada

Si bien el espanto se debe a la pérdida del espíritu por causas sobrenaturales, la cogida de la pisada implica esta misma pérdida pero debido a la acción de una persona por rencor o envidia. Es una creencia muy generalizada en todos los lugares (Zumbagua, Angamarca, Moraspunto,

Pupaná Sur, San Silvestre, etc.) y según los informantes, la persona que quiere hacerle el daño recoge la tierra donde se ha pisado y la lleva adonde San Gonzalito en Ambato. En esto se halla una práctica de magia contagiosa y la concepción de divinidades buenas y malas aún dentro de la religión católica. Una informante dijo que ella vio el momento que cogía un hombre la pisada de su padre, la misma que fue cuidadosamente envuelta en un papelito y guardada en el bolsillo. Entonces ella avisó a la policía inmediatamente y recuperó la pisada (San Silvestre). A la madre de otra informante (Angamarca) le cogieron la pisada. Mandó entonces a decir una misa para anular la acción. Sin embargo, el medio más recurrido para recuperar la pisada es ir hasta Ambato donde San Gonzalito (en donde se encuentra el nombre de la persona cuya pisada fue robada) a pagar alrededor de S/. 2.000. La persona afectada por el robo de la pisada manifiesta un gran decaimiento que le lleva inexorablemente a la muerte según manifiestan los informantes.

Aparentemente la función de este mal es el de mantener el conflicto a nivel bajo, pues todos evitarán el provocar envidias o rencores, sin embargo, nos atrevemos a pensar que hay también una utilización de la

tradicional creencia en el espanto con fines lucrativos, lo que desde luego deberá ser objeto de una investigación más profunda.

El mal aire

Esta enfermedad se conoce en la Zona C como “cogido del cerro” (asichina en el cerro) y está relacionada con la introducción de un cuerpo extraño, en este caso, un espíritu maligno. Hay lugares peligrosos, por donde al pasar se puede coger el mal aire, como un pozo (Tanicuchí), el cementerio (Angamarca), una casa botada (Isinche), etc., también las personas traen mal aire, los borrachos (Angamarca) y en la zona de Zumbagua se teme a los extraños sobre todo si es en la noche, para lo cual acostumbran hacer humo en la puerta de la casa y se utiliza el acchalaja ya mencionado.

Cuando una persona ha cogido el mal aire hay que recurrir al curandero cuya terapia de “limpiar”, está encaminada a la expulsión del espíritu maligno. Estas prácticas varían, de un lugar a otro.

En Maca Grande dicen que todos saben limpiar con cuy o vela y cuando no da resultado se acude adonde un especialista muy bueno que hay en

Maca Chico y en Cuicuno. Una curandera de San Silvestre cura el mal aire aplicando éter y colonia con un algodón por todo el cuerpo del enfermo. Luego se salpica colonia en tres hojas de papel periódico al que prende para con el humo producido pasar por todo el cuerpo hasta que salga el mal aire.

En Angamarca limpian con hierbas, tabaco y trago, en la zona de Zumbagua se acostumbra comprar un “recadito” en la feria (recadito: trigracillo cari y huarmi, clavelito cari y huarmi, congona, floripondio y mejorana) con lo cual se va donde el brujo quien masca las hierbas y con trago escupe por todo el cuerpo. Las hierbas utilizadas varían y así por ejemplo, también se emplea huarmi maci, medio yuyungo, Santa María, Tsímbalo y malvita olorosa entre las que hemos podido conocer.

Por el Dr. Rodrigo Paredes hemos podido conocer que también se utiliza para la limpieza: marco, tijeras, huevo y ají, así por ejemplo, se pasa por el cuerpo 3 o 4 ajíes largos y luego se tiran al fuego en donde explotan.

Otra de las enfermedades conocidas es el mal de ojo, el mismo que se produce por la mirada dañina de otra persona con cuyo poder causa la

enfermedad. Aquí existe aparentemente la creencia de emanación y para curar se recurre también al curandero. Para evitar el mal de ojo se acostumbra a llevar una cinta roja y en algunos lugares dicen que la sábila colgada en la puerta de la casa evita también el que se adquiera la enfermedad.

De lo que hemos podido observar, el “mal del arco iris” o “uichi” no es una enfermedad muy conocida en Cotopaxi, sin embargo en la zona de Maca Grande a él se le atribuye la muerte de los animales y el embarazo de las mujeres cuando éstas se hallan en quebradas donde las aguas se cruzan y forman un haz en forma de arco.

Para evitar que los animales mueran por la acción del arco, cuelgan una cabeza de burro en los corrales y según la creencia, ésta silba cuando hay peligro.

Si bien la concepción de estas enfermedades, su diagnóstico, tratamiento y los agentes de salud están profundamente vinculados con las condiciones materiales y ecológicas, con la organización socio-política, con las concepciones religiosas y en general con la cosmovisión del grupo, es indudable que en el contexto actual de su inserción en la formación

socio-económica ecuatoriana, la concepción sobre estas enfermedades actúa a nivel ideológico propiciando la resignación y ocultando los orígenes socio-económicos de muchas de ellas. Sin embargo, tanto estas enfermedades, como las prácticas terapéuticas con las que se las trata, pueden adquirir matices de autoafirmación étnica o de carácter contestatario frente a la ineficacia de los servicios de la medicina occidental en estas regiones.

Los remedios

En base a la información obtenida de curanderos, de la práctica casera y de la experiencia de médicos, señalamos a continuación la afección y los remedios utilizados más comúnmente en la provincia de Cotopaxi.

Para la tos: agua de borraja con limón, agua de tilo.

Para la gripe: flor de clavel para que se huela o con leche de tomar.

Para el corazón: cuando arde por el trago: agua de melloco, para ataque al corazón: agua carmelitana, patacunyuyo, alverjilla macho y hembra, esta agua se toma en ayunas. Para el mal cardíaco cuyos síntomas son que

se hace negro el paciente y se hincha: se da a beber agua preparada con caballo chupa, llantén, alcachofa, linaza y paja blanca. Se debe comer sin color y evitar la carne de chancho.

Para colerín o ataque por iras: jugo de tamarindo con agua y azúcar, agua de toronjil.

Para la diarrea: agua de caballo chupa, escansel, orégano, manzanilla, enedo escansel. Frotaciones con sebo, manteca de cacao, aguardiente alcanforado, riñonada (grasa de res o borrego con vinagre).

Para reumas: matico machacado, llantén, caballo chupa, clavel real blanco, frotaciones de belladona con agua de azahares.

Para el rascabonito (escabis): baño de agua caliente con sauco.

Para el cólico: cilantro, cebolla blanca y roja, nahuecita de ruda, jugo de tamarindo con agua y azúcar.

Purgantes: purum mashua, achi-coria.

Para inflamaciones: linga, choclo, paja blanca.

Para el sarampión: agua de achis

(horchata de maíz tostado), agua de piquiyuyo o niguas, tizanas (tixana), flores de violeta y pensamiento, sapayuyo o camayuyo, piquichis, milac o milin, paja blanca.

Para dormir: lechuga verde o guayaba, máchica de mano y panela.

Para el estómago: frotaciones con sebo, manteca de cacao, aguardiente alcanforado, riñonada (grasa de res o borrego con vinagre). Preparación de aguardiente alcanforado, carmelitana, jugo de llantén, mantequilla de nata, 2 huevos enteros, aceite de ricino, leche de gente y harina de castilla, todo lo cual se mezcla y se bate, luego se deja decantar y se pone caliente en la piel y se cubre con papel de estraza.

Para tumores ciegos: se pone vela de sebo y se tapa con hoja de sigchán, cuando colorea se acomoda una al lado de otra sobre el tumor. También se utiliza en vez del sebo cutso pelado.

Para cuando e aire le coge la cabeza (enfermedades síquicas, “siempre que sea a tiempo”): hoja de cebolla blanca, cebolla colorada, hoja de papa, hoja de haba, ortiga de comer puercos, hojita de zanahoria todo lo cual se soasa, se pone trago alcanforado y puero, un poquito de cigarrillo y caliente,

se frota en la frente recostando al paciente.

Preparación para todo mal: calla serraja, canayuyo, sangurache, llantén milín blanco, clavel rojo, clavel blanco, rey de valeriana, raíz de amapola, borraja, pelo de choclo, caballo chupa. En la farmacia se compra linaza, goma, tamarindo, pepa de melón y cuando ha hervido 5 minutos se añaden las hierbas anteriores más dos ramas de orégano de sal y una de apio, luego se pone alka seltzer, medio frasco de aceite de almendras, 6 jarabes que se piden en la farmacia y

agua carmelitana. Se toma tres veces al día acompañado en la mañana y en la noche de una pastilla de buscapina compuesta.

Además atienden a las parturientas y acomodan al niño bien sea con las manos o poniendo a la enferma sobre una sábana en la que le hamaquean con fuerza hacia los lados.

Atienden otras enfermedades de señora como la “madre baja” (útero descendido) para lo cual se introduce en la vagina compresas empujando el útero hacia arriba con fuerza. ■

12. ORGANIZACION SOCIAL

Cuando nos referimos a la organización social de una sociedad determinada, estamos aludiendo a los modos como ella se estructura o, diciéndolo de otra manera, al modo como sus diversos segmentos componentes interactúan unos con otros para permitir su funcionamiento, su vida misma. Es importante señalar que en este proceso el sujeto, pero entendido en el contexto de la sociedad entera, es el elemento en torno al cual gira la problemática de la organización social.

La mayor o menor complejidad que revista una organización social, depende, entre otros factores, del desarrollo de las fuerzas productivas, el mismo que ha posibilitado que una sociedad determinada se organice de tal o cual forma y adquiera tal o cual grado de complejidad.

Bajo este panorama general y en nuestro caso concreto de la provincia de Cotopaxi, el proponer una categoría teórica respecto de la “organización social provincial” sería un contrasentido ya que coexisten una diversidad de formas sociales con distinto grado de articulación a la sociedad nacional lo cual les otorga características peculiares. En virtud de esta variedad y como ha quedado ya expuesto en el planteamiento teórico metodológico, nos referimos a la organización social por zonas sin por ello desconocer la articulación que mantienen estas diferentes zonas entre sí.

En la zona de mayor influencia indígena, en donde prevalece la organización comunal, el núcleo de la organización social está constituida por la familia. Esta adopta las características de la familia extendida ya

que ello permite funcionar como una verdadera unidad de producción, donde todos sus componentes, aún los niños de tierna edad tienen un papel importante que cumplir. En este tipo de organización social las relaciones de parentesco, tanto reales como ficticias, juegan un papel importante por las funciones que asumen. A este respecto cabe anotar que sería necesaria una investigación más profunda para establecer con exactitud cuáles son estas funciones, tanto al interior de la familia, como del grupo social más amplio, sin embargo, puede aventurarse que como parte de estas funciones está la de garantizar la reproducción económica y social no solamente de la familia extensa, sino del grupo en su totalidad.

La importancia del compadrazgo se manifiesta en las características que adoptan tanto las relaciones en la dáda padrino-ahijado como entre compadres. Estas relaciones están regidas por una serie de derechos y deberes, que se mantienen con mucha seriedad y con frecuencia, adquieren tanta importancia como aquellos que surgen del parentesco consanguíneo.

La permanencia de la familia ampliada depende de los nuevos matrimonios y de la celeridad con que éstos se efectúan, ya que en muchos

sentidos el matrimonio tiene una motivación marcadamente económica, puesto que posibilita el incremento de fuerza de trabajo disponible, como se ha detectado, por ejemplo, en la comunidad de Maca Grande (Endara, Vivero, 1983: Comunicación personal). En 1949, un estudioso de la cultura indígena, el presbítero Leonidas Rodríguez, afirmaba que:

Una de las obligaciones que los padres tienen para con sus hijos es la de procurar que éstos se casen tan pronto como están en condiciones de hacerlo... La sociedad parece que no aprueba que los jóvenes, especialmente los hombres no entren al estado del matrimonio tan pronto como puedan hacerlo. (1949: 19-21).

Esta característica mantiene plena vigencia en la actualidad.

Siguiendo el patrón andino de residencia, ésta es patrilocal, es decir, los recién casados van a vivir a la casa del padre del novio, quien les proporciona un pedazo de tierra, siempre que sea posible, y les ayuda a construir su casa. Existen circunstancias en las cuales por la favorable situación económica del padre de la novia, se cambia el lugar de residencia, pero esto constituye más bien la excepción. Esta nueva familia recién constituida pasa a formar parte del grupo familiar con todos los derechos y deberes que ello implica.

Retomando el marco de nuestro análisis, debemos detenernos un momento en la reflexión sobre la organización indígena. Al respecto, debemos señalar que para nosotros aún no es meridianamente clara la diferenciación (en términos no formales) entre Comuna y Comunidad ya que el uso que de esos dos vocablos hacen los indígenas, es confuso y a veces aún contradictorio. Por comuna más bien entendemos la organización jurídicamente reconocida, la misma que aglutina a una serie de miembros (comuneros) quienes tienen ya sea título de propiedad a nivel individual y terreno comunal, o título global; dejando a la "comunidad" como la agrupación de personas de esa comuna. Sea cual fuere la denominación, lo importante es señalar la trascendencia que ha tenido y tiene esta institución dentro de la organización social de los indígenas. Al interior de la comuna existen una serie de cargos que forman la jerarquía de la organización y que se estructuran en torno al cabildo. Estas autoridades, nombradas por los propios indígenas, intervienen en los asuntos internos de orden económico y social de la comunidad, a la vez que sirven de mediación entre ésta y la sociedad más amplia. En muchas circunstancias (como en el caso de Zumbagua) hay campesinos indígenas que son verda-

deros caciques y que controlan la vida económica, política y religiosa de los pobladores del lugar y quienes sistemáticamente se oponen a las elecciones que podrían terminar con su jefatura (Xavier Errán, 1983: Comunicación personal).

A partir de los procesos que siguieron a la Reforma Agraria y con el fin de facilitar el acceso de los indígenas a las antiguas haciendas, se creó una nueva figura jurídica denominada cooperativa la cual estaba pensada para convertir a la hacienda tradicional en empresa agrícola. Varios indígenas accedieron a las tierras bajo este sistema (Amilcar Albán, 1983: comunicación personal), pero, al no ver los beneficios de este nuevo modo de organizarse han abandonado el sistema cooperativo y han vuelto a una organización de comuna; a tal punto ha llegado este proceso que en la actualidad parece que existen en Cotopaxi solamente cuatro cooperativas funcionando y con serios problemas.

Igualmente, a partir de la Reforma Agraria los huasipungueros de la hacienda de Isinche constituyen un "sindicato" el mismo que funciona dentro de los cánones de la comuna tradicional. De igual modo, en la región de Pupaná, otros ex-huasipun-

gueros están dubitando respecto de si les conviene más organizarse en comuna o barrio. La conveniencia o no de tal o cual organización está dada tanto por la posibilidad de acceso a la tierra, así como por la conveniencia del agrupamiento para actividades como la minga, el prestarse la mano, el trabajo al partir, etc.

Cuando nos referimos a otras zonas de la provincia de Cotopaxi, podemos observar que a pesar de que difieren los modelos de organización social, instituciones como la familia manifiestan una tendencia similar a aquella descrita por la zona indígena, si bien con ciertas modificaciones. En zonas de fuerte concentración campesina, sin organización comunal, y cuya población puede ser descrita como “mestiza”, la familia se mantiene como unidad de producción y las relaciones de parentesco real o ficticio desempeñan un papel aún importante, aunque más limitado que en el caso de las comunidades indígenas. Sin embargo, en este caso se trata de la familia nuclear, y no de la familia extensa, la cual tiende a desaparecer como unidad de producción, a pesar de que en zonas como Pujilí, Salcedo, San Buenaventura, etc., se pudo apreciar la preferencia a vivir en espacios contiguos, así por ejemplo, en parcelas aledañas viven los padres,

hijos casados, cuñados, etc. En las zonas urbanas, en cambio, se encuentra con menor incidencia la familia ampliada y con mayor frecuencia la familia nuclear. En estos casos las relaciones de parentesco mantienen importancia desde otra perspectiva. Ellas no encubren relaciones de trabajo, como sucede con la familia extensa en las zonas de mayor influencia indígena; tienen más bien la función de vincular a diferentes familias nucleares, de crear ciertas alianzas y de viabilizar estrategias conjuntas de supervivencia, o lo que puede suceder también, estrategias que adelanten la ubicación económica y social de las partes involucradas. Igual sucede con el compadrazgo, relación que puede cimentar alianzas entre equivalentes tendientes a reforzar estrategias de supervivencia, o puede también permitir un manejo sospechoso de relaciones asimétricas. Tal sería el caso, por ejemplo, cuando se elige padrino dentro de un estrato económico y social “superior”. Sin embargo, hay que resaltar que esta relación asimétrica puede ser aprovechada por cualquiera de las dos partes involucradas. En Tanicuchí, por ejemplo, se eligen padrinos dentro del sector representante de la pequeña burguesía local. Una informante, con una posición económica bastante buena, manifiesta tener algo más de 90

ahijados. La institución del compadrazgo está muy enraizada entre los diferentes grupos sociales de la provincia y, sin lugar a dudas, es uno de los pilares sobre los que se asienta la organización social.

El matrimonio, como institución, manifiesta también otras características en aquellas zonas de la provincia en donde está ausente la organización comunal y la familia extensa como unidad de producción. En estos casos, el matrimonio ya no cumple con la función de promover la fuerza de trabajo para la familia ampliada constituida en unidad de producción, de suerte que entran en juego otro tipo de consideraciones, lo cual tampoco significa restar importancia a la cooperación económica que se da al interior de la familia nuclear campesina o la familia de sectores populares urbanos. En este sentido, bien vale una aclaración: no estamos haciendo una diferenciación entre el matrimonio indígena y no indígena desde un punto de vista valorativo, ético, sino que nos referimos a dos *racionales* que hacen cambiar notablemente el contenido de la institución del matrimonio. A nivel de residencia no existe una regla o siquiera una tendencia y, más bien se nota que, dentro de lo posible, los recién casados tratan de vivir separados, aunque dentro

de espacios contiguos, como ha sido señalado.

Como elemento de la organización social de la provincia de Cotopaxi, hemos podido observar que la organización en “barrios” tiende a asumir algunas de las funciones que anteriormente desempeñara la comunidad. Estos barrios (no desde el punto de vista urbano propiamente dicho) tienden a ser apéndices de poblaciones mayores y con el tiempo, pueden devenir en parroquias o ser subsumidos por la población más cercana.

Este fenómeno es reiterativo y se diría diagnóstico de la provincia de Cotopaxi. Los barrios tienen una Junta Directiva que asume las funciones de introducir mejoras como por ejemplo traer el agua entubada, construir una escuela, la capilla, etc. para lo cual se organizan mingas. Además, existen en otros casos agrupaciones sociales como las Juntas Parroquiales, Comité Pro-Mejoras, Comité de Padres de Familia y los siempre presentes Clubes Deportivos.

Estas organizaciones asumen tareas políticas y son las encargadas, especialmente de las gestiones encaminadas a obtener bienes y servicios de los organismos locales, o de

preparar las fiestas de trascendental importancia en todos y cada uno de los asentamientos humanos del Cotopaxi.

En el ámbito propiamente urbano, es decir Latacunga, Pujilí y en menor grado Saquisilí y Salcedo, al haber autoridades locales nombradas, sea por voto popular o por nombramiento, la importancia de estas organizaciones adhoc ha crecido, aunque los comités pro-mejoras, pro-fiestas o clubes deportivos también son esenciales en el ámbito ciudadano.

Si tendríamos que hacer una proyección hacia el futuro en relación con lo que podrá ser la organización social en la provincia de Cotopaxi, bien podríamos afirmar que conforme siga penetrando el sistema capitalista en las poblaciones indígenas, los cambios que se podrán ir dando entre ellos serán mayores. Bien se podría argumentar que ya son 400 años de conquista y que han resistido al cambio en muchos sentidos, pero, por otra parte, no es menos cierto que el embate del capitalismo en esas zonas nunca ha sido tan fuerte como hoy. Además, no debe dejarse de lado el papel que juegan una serie de instituciones estatales o no trabajando en esas regiones, las cuales, en su ma-

yoría directa o indirectamente están contribuyendo al cambio. En este sentido, no pretendemos decir que el campesino indígena debe quedarse donde está, sino que él debe ser quien decida respecto de su futuro.

En el ámbito de las zonas de menor influencia indígena, es evidente que existe una tendencia a la estandarización de la organización social en base a un modelo arquetípico que para esta provincia representa la zona urbana de la capital de la República. Cuan lento o apresurado este cambio sea, dependerá de las condiciones concretas que se estén viviendo.

Nos hemos detenido en el problema de la organización social por cuanto consideramos que la manera como las personas se organizan repercutirá definitivamente en el modelo o modalidad que la Cultura Popular vaya adquiriendo en un lugar determinado o desde otra perspectiva, de la organización social podrá depender la modalidad y la existencia misma de la Cultura Popular. Para señalar solamente un caso nos referiremos a la actividad de la minga entre las poblaciones indígenas de la provincia. Esta institución seguirá viviendo en tanto en cuanto el modelo de comunidad y trabajo comunitario

esté presente, así como también la idea de familia extendida por unidad de producción. Si esta organización

social se altera, la minga ya no encontrará sentido y su existencia misma pasa a ser cuestionada. ■

13. ARTESANIAS

Históricamente, la aparición del artesano como grupo corresponde a un momento de desarrollo de las fuerzas productivas y a la división social del trabajo que este desarrollo implica. Sólo el momento que se logra la obtención de un excedente agrícola es posible que parte de la sociedad se dedique exclusivamente a las labores artesanales.

El artesano está caracterizado por el dominio que tiene sobre el proceso de trabajo y por la unidad que mantiene con sus instrumentos. Así, la calidad y el rendimiento de su trabajo dependen de la habilidad personal y del tiempo disponible para realizarlo.

En el Ecuador y más concretamente en la provincia de Cotopaxi, en la medida de que existen grupos con diferente grado de inserción en la

sociedad ecuatoriana, y se encuentran diversos grados de desarrollo de las fuerzas productivas, existen artesanos con diferentes características en lo que atañe a la organización de la producción, a la división del trabajo, al destino de su producción, a las relaciones que establecen, etc., etc.

En los lugares en donde el grado de vinculación a la sociedad nacional es débil y el desarrollo de las fuerzas productivas incipiente, como el caso de los páramos de Cusubamba, Zumbagua, Sigchos, etc. (zona C de mayor influencia indígena), las unidades productivas están constituidas en general por la familia (nuclear o extensa). Esta es la encargada de producir y el trabajo se organiza en base a una división del trabajo por sexo y edad. A más de los productos agrícolas, se produce fundamentalmente para el auto-consumo instrumentos de

labranza, vestuario como ponchos, debajeros, fajas, etc., etc., y se recurre a un intercambio mercantil simple para adquirir los productos que les hace falta para cubrir sus necesidades. Las técnicas de trabajo son rudimentarias y los instrumentos muchas veces elaborados por ellos mismos. Tanto los conocimientos técnicos como la división del trabajo y las relaciones sociales se transmiten de padres a hijos mediante la socialización al interior de la familia y la comunidad.

Sin embargo, la tendencia a un mayor grado de vinculación, el contacto más frecuente con los valores de la sociedad nacional a través de diversos mecanismos, entre ellos los comerciantes que acuden a las ferias, así como el prestigio que implica el uso de las mercancías ofrecidas por ellos, hace que se tienda a dejar de elaborar muchos artículos y que en su reemplazo se compren los confeccionados en otros lugares o industrialmente. Por ejemplo, el poncho de Otavalo es muy valorado y se lo utiliza en eventos importantes como el matrimonio, es notoria la venta y uso de blusas y enaguas de nylon, faldas, aretes, collares, cintas, vinchas, etc., lo cual antes era elaborado por los mismos consumidores (observación ocular: ferias de Saquisilí, Pujilí, Salcedo, Zumbagua, Angamarca).

En esta zona se observa que algunos artículos originalmente producidos como valores de uso para consumo personal, se van convirtiendo en mercancías debido a varios factores tales como la necesidad cada vez más apremiante de contar con dinero (al participar más activamente en una sociedad mercantil), a la ingerencia de promotores de diversa índole, al contacto con comerciantes y turistas y al poco rendimiento de la tierra bien sea por escasez, deterioro o por las condiciones ecológicas de la misma. Esto implica que al interior de la unidad productiva (la familia nuclear o extensa) se produzca una nueva división del trabajo en donde parte de los agentes de la producción se dedican a las labores agrícolas y parte a las artesanales como complemento de las primeras. Estos artesanos se los encuentra en diversos lugares como por ejemplo los pintores en Tigua, Quilloa, Chami y Guanu Turupata; los canasteros de paja en Zumbagua, etc. Tanto para comprar los materiales necesarios como para elaborar y vender sus productos abandonan las faenas agrícolas y en este sentido habría que investigar las consecuencias que tiene este hecho en la unidad productiva. Ellos recurren a técnicas más elaboradas y a nuevos diseños en la medida que sus productos entran a competir en el mercado y están

destinados a satisfacer el gusto de diferentes consumidores.

En otros lugares, debido a varios factores, entre otros, la gran minifundización de la tierra, la mala calidad y erosión de ésta, la artesanía ha ido reemplazando a la actividad agrícola dando lugar a la formación de un grupo de artesanos en la acepción general del término. Este proceso se ha visto incentivado por el acceso más fácil al mercado y a los turistas y por la acción de instituciones que promueven la artesanía.

La familia sigue siendo la unidad productiva que labora en la ejecución de artículos artesanales, la misma que como complemento, trabaja por lo general una pequeña parcela. Los conocimientos artesanales básicos han sido heredados de sus antecesores, pero en la actualidad se recurren a nuevas técnicas que favorecen la productividad (ejemplo, el torno en el caso de ceramistas): la creatividad del artesano está regida por nuevos patrones, es decir, técnicas y diseños están encaminados a buscar la competitividad en el mercado.

Por otro lado, al interior de este grupo artesanal se empieza a dar una especialización, pues aquellos que conocen técnicas particulares, de

vidriado por ejemplo, compran en rústico la producción de sus colegas, a fin de darles el terminado final.

Surge así una notable diferenciación al interior del grupo de artesanos, pues aquellos que tuvieron la “oportunidad” de asistir a cursos de capacitación artesanal o de vincularse a intermediarios, logran mayores éxitos en sus ventas, llegando en ocasiones a convertirse en pequeños empresarios o en comerciantes más que en productores (tal es el caso de los tejedores de totora y de los alfareros). El capital comercial juega un papel importante en estos lugares incentivando la producción y sus dueños obtienen buenas ganancias que favorecen la acumulación y diferenciación social. Este tipo de artesanos se los encuentra en lugares “turísticos” más conocidos de la provincia y en los de fácil acceso como son La Victoria, El Tejar, Pujilí, Pupaná Sur, Cuicuno, etc. (Zona B), aunque cabe anotar que su producción no es sólo para turistas como el caso de las tejas de El Calvario y El Tejar, de las jergas de Cuicuno y de las esteras de Pupaná Sur.

Otro grupo de artesanos está constituido por aquellos que han surgido de la gran división social del trabajo propia de la sociedad en que

vivimos y de los centros urbanos. Tal es el caso de los carpinteros, zapateros, talabarteros, sombrereros, hojalateros, joyeros, etc., etc.

Aún en el caso de que hubieran tenido tierras, ellos se hallan separados de las labores agrícolas y viven fundamentalmente de las actividades artesanales. Si bien es cierto que un gran porcentaje de estos artesanos heredaron los conocimientos de sus padres, otros aprendieron su oficio en algún taller trabajando como oficiales.

Existen aún más; otro grupo de artesanos, cuyos productos son de consumo ocasional o más restringido como es el caso de la cohetería, la cerería, las máscaras, la confección de disfraces, etc. Estas personas combinan su trabajo artesanal con otras actividades y se ubican en su mayor parte en centros urbanos adonde acuden sus compradores.

Si bien las diferentes destrezas artesanales se manifiestan como herencia familiar, se nota una tendencia a que los hijos de los actuales artesanos no continúen con la actividad de sus padres sino en muy raras ocasiones. Para esta situación, coadyuvan varios factores como las condiciones penosas en las que tienen que realizar

muchas de estas actividades (en el trabajo de alfareros hay una gran incidencia de ceguera y parálisis, los jugueteros de Pujilí trabajan en cuartos oscuros, la cerería favorece enfermedades reumáticas, etc., etc.); el poco reconocimiento social que se da a las labores artesanales frente a las que requieren estudios especiales, las expectativas creadas en torno al bachillerato o universidad (muchos de los hijos de los artesanos son profesores o profesionales en diferentes ramas), la poca retribución económica que recibe el productor directo de las artesanías, etc.

En resumen, en la provincia de Cotopaxi, el proceso que sigue la división del trabajo es fácilmente detectable gracias a la existencia de una variedad de formas y tipos de articulación a la formación socio-económica ecuatoriana. Este proceso va desde una división elemental del trabajo por sexo y edad al interior de la unidad productiva hasta la total separación de las actividades del campo y la ciudad, en donde los artesanos como grupo son la expresión de un momento.

La inserción cada vez más activa de todos los grupos a la estructura económica del país hace preveer que en un futuro no muy lejano, las

actividades artesanales serán reemplazadas por la manufactura o la industria debido a la mayor productividad de éstas y a los mejores precios que esta productividad permite. Así, poco a poco, la actividad artesanal va siendo relegada a la confección de artículos suntuarios como los “folclóricos” cuyo mercado es limitado. Por otro lado, la imaginación del artesano está determinada por los gustos y valores de la sociedad consumidora, perdiendo de esta manera la originalidad en los diseños y colores, a más del significado de su simbología.

A continuación describiremos las técnicas empleadas en las diferentes actividades artesanales de la provincia.

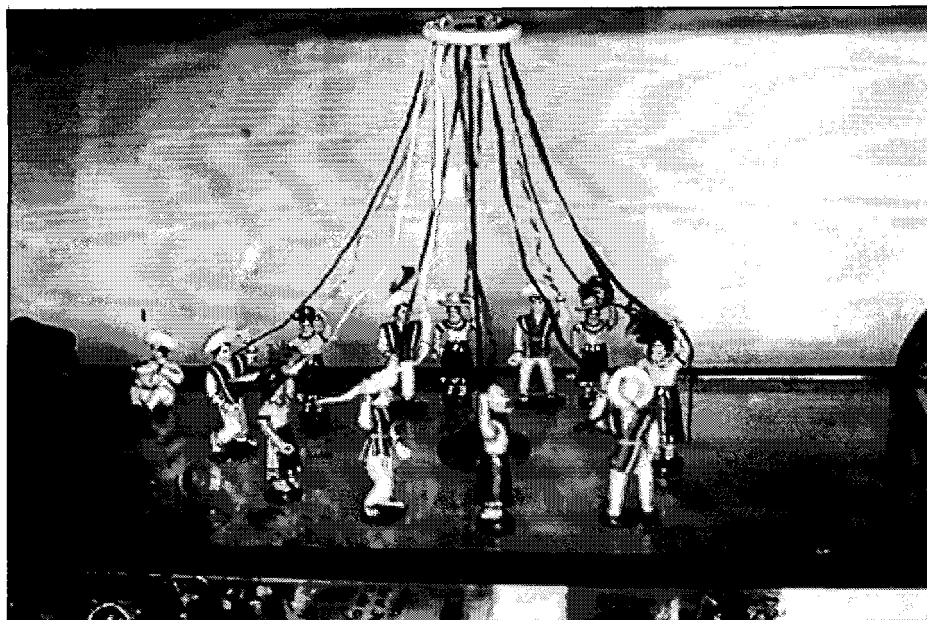
13.1. Cerámica

Los artesanos que trabajan en la cerámica, se hallan ubicados en su mayor parte en Pujilí, La Victoria, El Tejar, el Calvario y zonas aledañas. Cabe distinguir dentro de los ceramistas a los jugueteros y a los alfareros.

Los jugueteros se ubican en su mayor parte en Pujilí y según información proporcionada por el señor José Olmos existen aproximadamente 60. A pesar de estar situados en un

centro de características urbanas, no todos tienen acceso a servicios como el agua potable, alcantarillado, etc., y se nota una gran diferencia entre aquellos que gozan de mas comodidades tanto para vivir como para realizar su trabajo pues poseen casas enlucidas y pintadas, amplio espacio para trabajar en cuartos destinados únicamente a este propósito y aquellos que trabajan en viviendas con pisos de tierra en un solo ambiente, en donde no sólo que modelan la arcilla sino que duermen y cocinan.

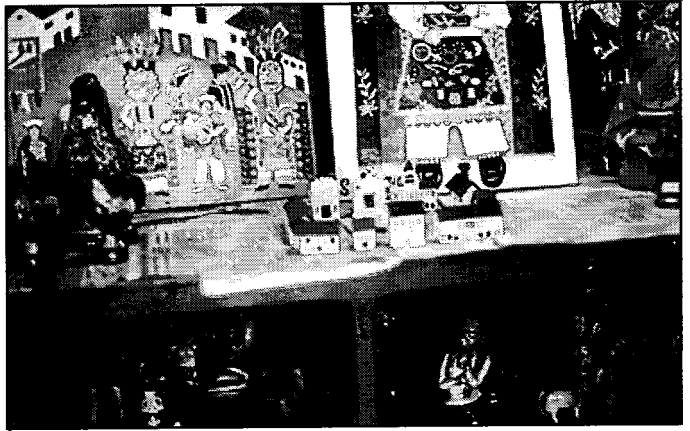
Los jugueteros elaboran una gran variedad de figuras, que varían entre los 5 cm. y los 35 cm. aproximadamente, decoradas con colores brillantes. Hacen alcancías con diferentes formas, especialmente de animales entre las que sobresalen los gallos, gallinas y cerdos; figuras que hacen alusión a las diferentes fiestas como la Mama Negra (Foto), que consiste en una mujer negra montando un caballo; danzantes, con los detalles propios de esta vestimenta lo que incluye las plumas que sobresalen tras de la cabeza y el alfange hecho con notable maestría y que constituye una miniatura; el Abanderado, un hombre con uniforme militar llevando la bandera; negros, yumbos, etc., todos ellos con mucho detalle lo que nos habla de la habilidad de estos artesanos; el



Cerámica de Cotopaxi



Cerámica de Cotopaxi



*Almacén de cerámica,
Cotopaxi*



*Almacén de cerámica,
Cotopaxi*



*Almacén de cerámica,
Cotopaxi*

baile de las cintas (Foto) que está formado por varias piezas que representan las figuras humanas que bailan alrededor de un poste central; mesitas pequeñas con alimentos típicos al igual que las que existen en los días festivos; nacimientos para la navidad con las figuras propias de éste, etc., imágenes religiosas (Foto), flores, etc. Pero, además de estas piezas que están relacionadas con la cultura del lugar, se encuentran otras, en donde la influencia externa es notoria y los temas ajenos a su realidad como es el caso de toreros en traje de luces, majas, leones, Cantin-flas, Chapulín Colorado, etc. En el caso del señor José Olmos, encontramos que elabora casitas de diferentes tamaños; iglesias que son réplicas de algunas del lugar o de Quito; fuentes de agua, etc., motivos que los realiza a sugerencia de la dueña de una casa de folclor. De manera general se puede apreciar que las figuras hechas por los jugueteros van cambiando en relación con las que elaboraban sus padres o abuelos. Este cambio se manifiesta no sólo en los motivos (Fotos), correspondientes a figuras hechas en molde por José Manuel Olmos hace 30-40 años, sino en la técnica y en los colores, lo que se puede apreciar fácilmente en la colección de gallos que tiene la señora

Gloria de Pérez. Estas variaciones corresponden en gran parte a los cambios socio-económicos y culturales operados en el grupo.

El trabajo de cerámica aprendieron los artesanos actuales de sus antecesores y lo realizan los miembros de la familia de acuerdo a su constitución (aunque no todos los hijos participan), sentados en el piso de un cuarto bastante oscuro que permite mantener la humedad y buena consistencia del barro. En la mayoría de casos, el barro es traído desde El Tingo en camiones bien sea por los dueños de los terrenos, o por los mismos ceramistas que van hasta allá. Este barro se lo extiende en el patio de la casa para que se seque al sol. Luego se desmenuzan los terrones utilizando para ello un palo y una vez que la arcilla está bien suelta, se procede a añadir agua hasta formar una masa que es pisoteada a fin de que adquiera la consistencia deseada. Finalmente, este barro se lo cierne en cedazo de alambre con lo que se asegura la obtención de una masa sin grumos y de consistencia homogénea, lista para ser trabajada.

Si bien antes las figuras eran elaboradas a mano (punchiras que es una especie de lavacaras, jarritas,

tazones, etc.) en la actualidad se utilizan moldes de barro, los mismos que según el informante señor Guanotasi, los introdujo el señor Manuel Olmos ya fallecido. Los moldes se hacen de barro cocido, están formados de dos partes que se complementan y los modelos se obtienen de las figuras de plástico compradas en el mercado y de las revistas. No todos los jugueteros saben “tallar” los moldes y de esta habilidad depende en gran parte el éxito de su trabajo. En ocasiones, sobre todo cuando son figuras comunes, los moldes se prestan, pero cuando son motivos exclusivos, no lo hacen por razones fáciles de comprender.

Para realizar las figuras, el barro ya preparado se coloca un tiempo que varía entre dos y cuatro días de acuerdo al tamaño de la pieza y a las condiciones ambientales. Al cabo de este tiempo, se saca la figura del molde (Foto) y con la ayuda de un poco de agua, una brocha y la mano se pulen los bordes y se perfeccionan los detalles pequeños que no salen en el molde o que se han dañado al momento de sacar la pieza. Para que se complete el secado, se colocan las figuras formando hileras al sol. Luego se les mete en un horno abierto hasta que estén coloradas, entonces se tapa el horno con ladrillos y paja. La cocción

dura alrededor de tres horas. Una vez frías las figuras se sacan del horno y con una brocha se las limpia del polvo y de la ceniza. Finalmente, se procede a decorar las figuras utilizando para ello pinceles comprados en la ciudad y pintura de caucho y anilinas (Foto). En la actualidad, ésta es la parte más original del trabajo del juguetero pues en ella interviene el gusto del artesano tanto para la utilización de colores fuertes como el rojo, verde, negro, azul, amarillo, rosado intenso, café, etc. Según un informante, su padre le enseñó algunas combinaciones de colores, pero ahora juega su imaginación y su gusto. Sin embargo, en ocasiones los colores responden al pedido del cliente como en el caso de las casitas e iglesias que son blancas con el techo color terracota. Una vez terminada la decoración se da una mano de barniz a las figuras con lo cual quedan listas para ser vendidas.

El número de figuras que logran hacer en un día varía de acuerdo al tamaño de éstas, del tiempo dedicado y de las interrupciones que tenga el artesano. Un informante que trabaja de 7 am. a 6 pm. “parando” sólo para comer, hace 36 figuras como término medio; si se “levanta” hace 24 él y 24 su esposa. Con este promedio de tra-

bajo él utiliza quince quintales de barro al mes.

La venta de los productos de su trabajo la realizan la mayor parte de artesanos en su casa y son pocos los que salen a la feria. Algunos tienen en su casa un pequeño almacén para los turistas que llegan hasta allí, pero son los comerciantes los que compran en grandes cantidades para venderles en diferentes lugares de la sierra y de la costa, en donde tienen gran acogida. Localmente se realiza una gran venta en la época de finados, cuando existe la costumbre de comprar y regalar "juguetes", tanto entre los indígenas como entre los mestizos.

Hasta hace algún tiempo los ceramistas estaban agrupados en sindicato, pero en la actualidad no pertenecen a ninguna agrupación. Sin embargo se unen en ocasiones especiales como por ejemplo este año para donar un castillo en la fiesta de Corpus Christi.

Los precios de los productos obtenidos por nosotros, no los incluimos debido a que el hecho de aparecer ante ellos como turistas o posibles comerciantes de la ciudad, no refleja la realidad.

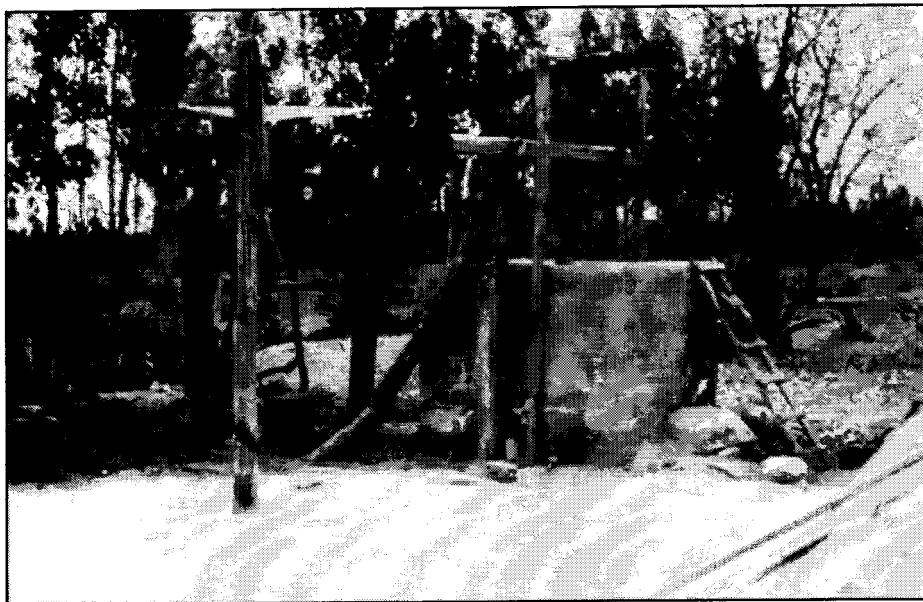
13.2. Alfarería

En La Victoria, El Tejar, El Calvario y sus alrededores, se encuentra una gran cantidad de alfareros dedicados a la elaboración de tejas, baldosas, mosaicos, macetas, vajillas, ollas, tazones, pundos y juguetes pequeños en base a los modelos anteriores.

Viven básicamente de este trabajo y la unidad productiva la constituye la familia, aunque en las zonas más cercanas a la carretera se encuentran verdaderas empresas en donde se utiliza mano de obra asalariada. Algunos tienen pequeños sembríos de maíz, haba y uno que otro animal, pero esta producción sirve únicamente para consumo de la familia.

Se trabaja a la intemperie en el patio de la casa, en donde existe un lugar para elaborar el barro, un molino cuando se realiza el vidriado y uno o más hornos para quemar utilizando como combustible el aserrín que lo traen en camiones de diferentes aserraderos.

Para trabajar las tejas se utiliza como molde un marco rectangular de latón. Allí se coloca la bola de barro a la que se estira con una especie de



Alfarería, Cotopaxi



Alfarería, Cotopaxi



Alfarería, Cotopaxi



Alfarería, Cotopaxi



Alfarería, Cotopaxi

bolillo o palo de madera que la masa cubra todo el espacio vacío del molde. Enseguida se retira el molde y con una paleta de latón de forma convexa (montura) se levanta la plancha de barro que toma la forma de la montura. Inmediatamente se coloca a la intemperie en el suelo formando hileras y se retira la paleta. Las tejas quedan en el suelo para secarse manteniendo la forma característica. Una vez secadas al sol, se las cuece, durante dos horas aproximadamente, en un horno en donde se quema aserrín y eucalipto. Una vez frías se las retira del horno y se las limpia. Algunos alfareros terminan aquí su trabajo y venden la teja en este estado a los comerciantes o a otros alfareros. Otros realizan ellos mismos el vidriado.

Para vidriar se utiliza plomo (en ocasiones se obtiene de las baterías de los autos o de las pilas de radio) que se funde en grandes recipientes al que se añade estaño, marmolina y pedazos de carbón, lo que se muele en molinos accionados unas veces manualmente y otras con energía eléctrica. La mezcla que se obtiene es color gris claro y de consistencia espesa. En esta mezcla se introducen las tejas (Fotos) para luego quemarlas en el horno nuevamente.

En el vidriado de la teja y otros

artefactos se obtienen coloraciones diferentes (amarillento, verdoso) mediante el uso de óxido de cobre y óxido de hierro.

El proceso del vidriado ha producido entre los artesanos muchas afecciones a la vista y tullidos debido a la acción tóxica del plomo, motivo por el cual algunos prefieren vender en colorado.

Las tejas se venden a comerciantes que acuden al lugar o a ingenieros y arquitectos que compran directamente para sus construcciones, muchos de los cuales vienen incluso desde Quito.

Otros alfareros se dedican a la elaboración de macetas, ollas, tiestos, vajillas de mesa, tazones, cazuelas, etc., utilizando un torno de pie. Las macetas y tiestos pueden ser simplemente colorados o vidriados, el resto de objetos son todos vidriados. Las técnicas y mezclas que se utilizan se guardan celosamente y muchas de ellas han sido aprendidas en cursos de capacitación realizados en diferentes lugares. El vidriado que se logre da la originalidad al producto. Sobre todo en la zona de El Calvario se elaboran pundos de diferentes tamaños (hasta de un metro) utilizando la técnica del acordelado. Los pundos más grandes

se hacen sobre pedido y su precio es mayor no sólo por la cantidad de barro y el tiempo utilizado sino por el riesgo de que se produzca una fisura cuando ya está bastante alto, lo que representa la pérdida de varios días o semanas de trabajo.

Entre los alfareros se nota una gran diferenciación económica que se manifiesta a simple vista en sus viviendas e instrumentos de trabajo. Así, algunos poseen casas de cemento de dos pisos, entabladas, con ventanas grandes y muchos artículos electrodomésticos como tocadiscos, televisión, etc., mientras otros poseen humildes moradas construidas de adobe junto a una pequeña huerta en donde cultivan maíz, habas y zambos para su consumo. Así mismo, algunos alfareros cuentan con varios hornos para quemar la cerámica, molinos (para el vidriado) accionados con fuerza eléctrica y en estos casos, la magnitud de su trabajo es tal, que emplean mano de obra asalariada por lo que su actividad prácticamente escapa a la clasificación de artesanos constituyéndose más bien en empresarios de industrias pequeñas.

La gran mayoría de los alfareros aprendió este oficio de sus padres o abuelos y en la actualidad ellos enseñan a los familiares que les ayudan.

Sin embargo, son pocos los hijos de alfareros que se dedican en la actualidad a este trabajo, pues una vez que asisten a la escuela sus aspiraciones varían.

Dada la rentabilidad que tiene la producción de tejas, seguramente debido a la expansión de la industria de la construcción en los últimos años, hay personas que habiéndose dedicado a otras actividades, en la actualidad producen tejas, lo que les ha permitido en pocos años, obtener ahorros significativos.

Proyectándonos un poco hacia el futuro, creemos que los artesanos de la alfarería, en poco tiempo se verán relegados por los conocimientos técnicos y la productividad de aquellos que han asistido a cursos de capacitación o cuentan con instrumentos de trabajo más sofisticados, los mismos que por las necesidades propias de la competencia mercantil van transformando sus talleres artesanales en las pequeñas industrias a las que hemos aludido.

13.3. Totorá

En Pupaná Sur y zonas aledañas a Guaytacama hay un numeroso grupo de artesanos que se dedican a la



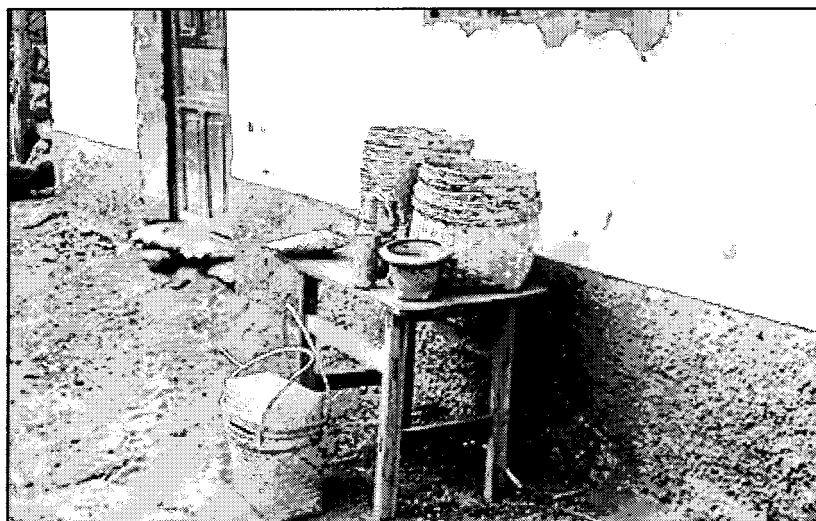
Cocha de totora



Fibras naturales, materia prima para la elaboración de cestería



Tejiendo totora



Canastos de totora



Canastos de totora



Canastos de carrizo

elaboración de “tazas” y esteras de totora. Esta actividad se ve favorecida en este lugar por la existencia de pequeños ríos como el Pumacunchi y acequias o corriente de agua a poca profundidad lo que permite la formación natural o artificial de cochas para el cultivo de la totora (Foto).

La unidad productiva es la familia, sobre todo mujeres y hombres de edad, pues los varones jóvenes se dedican a otras actividades como la sastrería, han migrado o encuentran ocupación en los poblados vecinos gracias a su cercanía. La mayoría de artesanos tienen sus casas en terrenos pequeños cercados de pencos en donde cultivan productos agrícolas que sirven para complementar su subsistencia.

Las cochas en donde se siembra la totora pueden ser de propiedad de los mismos tejedores o alquiladas a otras personas. Hay también casos en que se compra la totora a los dueños de las cochas.

Se distingue el chicche que es un tipo fino de totora. Este se siembra bajo el agua y demora en crecer de cuatro a seis meses, al cabo de este tiempo, se lo arranca con la mano. El chicche se lo utiliza para tejer las tazas en diferentes formas y tamaños,

desde unas pequeñas de alrededor de 10 cm. de diámetro hasta las más grandes de aproximadamente 30 cm. Las tazas se las utiliza en la feria como medida para la venta de granos secos. Pero gran parte de la producción está en la actualidad encaminada a otro tipo de consumidores en los mercados fuera de la provincia. Por lo tanto, se incursiona en nuevos modelos y artículos tales como carteras, portabilibros, portamacetas, etc. (Fotos).

A fin de que el chicche no se seque y mantenga su flexibilidad, se trabaja en el interior de las habitaciones (Foto). Para trabajarlo se lo aplasta con un pedazo de madera, de tal forma que quede plano como un cuchillo. Entonces se empieza a tejer comenzando por la base y para darle la forma se utiliza algún objeto como una botella o una maceta, lo que sirve como guía para señalar cuando empieza a subir el tejido. Se hacen diferentes tipos de tejido, tales como el cruzado, diagonal, “guiche”, etc.

La totora es más gruesa y se siembra también bajo el agua junto al chicche. Demora en crecer un año y se la corta con hoz. Con ella se tejen las esteras y aventadores que tienen gran demanda pues se utilizan las primeras en paredes, pisos, tumbados y bajo el

colchón y para aventar el fuego en los numerosos fogones, las últimas. La utilidad que tienen estos artículos es permanente dadas las condiciones materiales de vida de muchos pobladores no sólo de la provincia sino de otros lugares.

Las esteras, aventadores y tazas, se venden en las diferentes ferias de la provincia, sobre todo en la de Saquisilí, adonde salen los productores directos que se ubican en la plaza Gran Colombia (Foto). Las carteras, portabotellas, portamaceteros, etc., se venden a comerciantes que compran en grandes cantidades para llevar a diferentes ferias del país.

Entre los artesanos de la totora, se manifiesta un gran malestar por el hecho de que hay un grupo conocido de personas de Pupaná Sur que poco a poco han dejado el oficio (el que sólo lo realizan con fines de propaganda y exhibición) para dedicarse fundamentalmente a comercializar los productos que compran a los productores directos. Esta es una preocupación generalizada en varias personas que manifestaron el deseo de establecer contactos directamente con instituciones o almacenes a fin de obtener mejores precios para sus productos.

Los artesanos de la totora no

pertenecen a ninguna agrupación, sin embargo, el problema antes anotado hace que mantengan conversaciones tendientes a superarlos.

En este mismo lugar, en unos pocos casos y, sobre todo hacia el sur de Latacunga, se elabora con el carrizo canastas del tipo que se utilizan para el mercado, para guardar ropa, para llevar pan, cunas, moisés (Fotos), roperos, lámparas, etc. En esta artesanía trabajan tanto hombres como mujeres y generalmente se complementa con otra actividad como la agricultura u otros oficios. Algunas personas cultivan allí mismo el carrizo, otras compran a razón de S/. 100.00 la carga. Las canastas se empiezan a tejer por la base utilizando el carrizo tierno que previamente se la ha cortado en tiras y se le ha quitado la parte interior para adelgazarlo. En el borde de la canasta se emplea una tira de carrizo más ancha a la que se le pasa en forma de espiral. Lo mismo se hace para formar la manija de la canasta. En ocasiones se utilizan "cinchones" para sujetar como por ejemplo en el caso de las cunas. Es muy característico de estos artículos el estar decorados con algún carrizo de color, rojo o verde, para lo cual pelan el carrizo a fin de que "pegue el tinte". Según un informante, en media hora se hace un canastito chico y en medio día uno

grande. Estos artículos los venden en sus casas, en la feria y todos los días en el lugar llamado Tiobamba en la salida sur de Latacunga (Foto).

13.4. Productos de cabuya

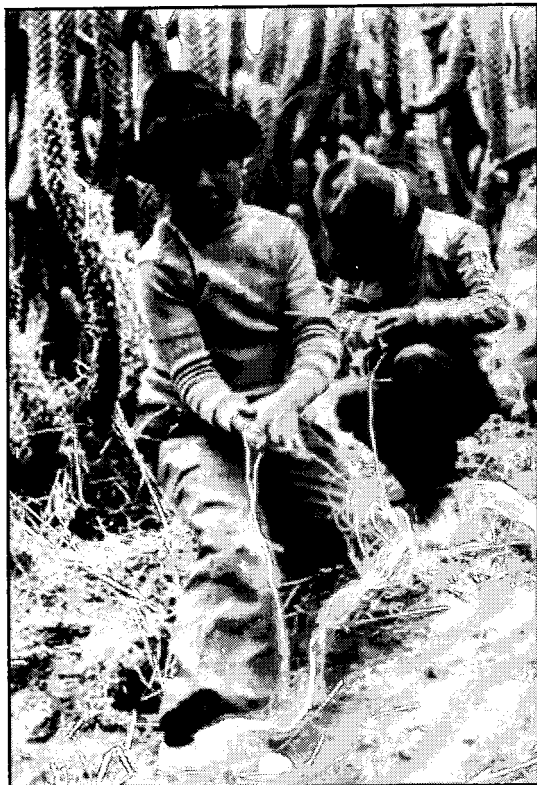
El penco (ágabe americano) crece en abundancia en la provincia de Cotopaxi, de él se extrae la cabuya que se la usa con diferentes propósitos. Así, sirve de cerca en los terrenos, de alimento para los animales, de combustible cuando está seca, de jabón para lavar la lana, con dulce cuando se extrae la miel (la misma que se utiliza para el tsawar mishqui) y de materia prima para la elaboración de sogas, jáquimas (especie de bozal) para los animales, treviñas para tirar cargas pesadas (especie de manija hecha de sogas y un pedazo de madera para que no corte la mano) y shigras.

La confección de shigras está a cargo de las mujeres y es una actividad complementaria que la realizan las indígenas, mientras caminan, pastan, conversa, etc. Sin embargo, dada la demanda que existe sobre todo por parte de un mercado turístico, hay personas, especialmente en los poblados, que dedican gran parte de su tiempo a esta actividad. Originalmente las shigras se utilizaban únicamente

para llevar cargas a la espalda y para la venta de productos en las ferias. Estas son de color natural y realizadas en puntada gruesa (Fotos).

La cabuya se compra en las diferentes ferias, bien sea en blanco para tinturarla o ya coloreada. Llama la atención observar como las compradoras escogen los colores a su gusto personal obteniendo un conjunto de hermoso colorido. Las hebras de cabuya se tuercen a mano y de acuerdo al número de hebras que utilicen se obtiene hilos de diferente grosor lo que redundará en la mayor o menor finura del tejido. Con aguja común y puntada de ojal se empieza a tejer la shigra empezando por la base y continuando en círculos.

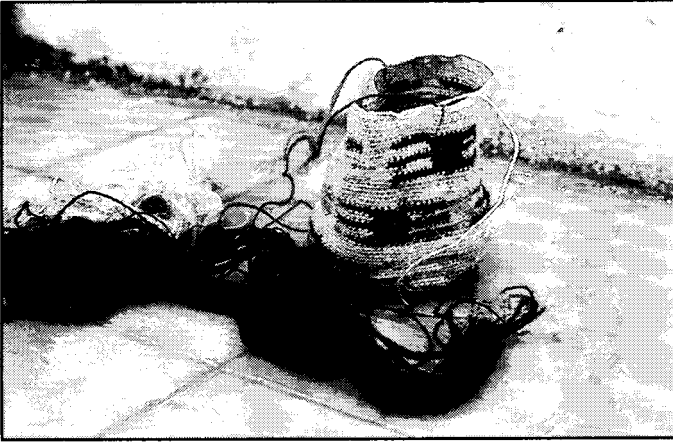
Para los diseños (por lo general geométricos) se van intercalando los diferentes colores de acuerdo a patrones aprendidos de sus madres y que los mantienen hábilmente en la memoria. Sin embargo, las personas que en la actualidad se dedican a esta tarea con fines comerciales ensayan nuevas figuras sugeridas en revistas, por clientes o por promotores que además les enseñan a tejer con crochet, lana y a bordar (Isinliví). Las shigras varían de precio de acuerdo a su tamaño, diseño y finura, alcanzando algunas los S/. 900.00 (Fotos).



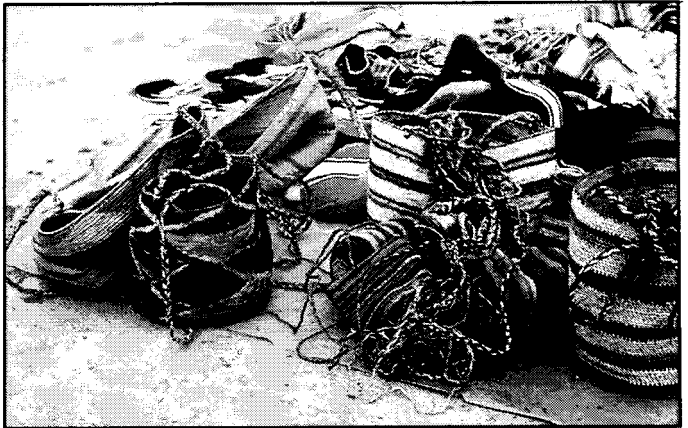
Obtención de la materia prima



Tejiendo shigras



Shigra y su material



Shigras de diferentes tipos



Shigra



Shigras terminadas

13.5. Cerería

En la actualidad hay pocas personas dedicadas a la elaboración de ceras y tuvimos la oportunidad de hablar sólo con una informante, la señora Rosenda Aguilera que vive en Latacunga. De ascendencia de próceres (según nos indicó) sus antecesores también se dedicaron a la cerería.

La parafina, el pabilo para las mechas y las anilinas utilizadas en la elaboración de ceras las compra en Ambato y en ocasiones en Latacunga.

Para elaborar la cera, se introduce el pabilo en la parafina derretida en fuego de leña. Alrededor del pabilo se forma una capa de parafina, cuando ésta se ha endurecido se vuelve a sumergir tantas veces como sea necesario hasta lograr el espesor requerido de la cera. Luego se procede a hacer los adornos para lo cual utiliza moldes de madera (que los hace Leonardo Tejada, pintor) cuya parte tallada se introduce por pocos segundos en la parafina, inmediatamente de lo cual, se los sumerge en tinas de agua fría, allí se desprende por sí sola la parafina con la forma adquirida en el molde. Luego se procede a adornar las velas colocando un poco de parafina derretida en la base para que se peguen los adornos.

Los modelos que ella hace son llanas, torneadas, floreadas de frente y floreadas de farol y las vende en 100, 200 y 300 sucres de acuerdo a su tamaño y diseño. Por lo general, son los priostes de alumbrado los que le encargan las velas y en un jubileo de las cuarenta horas dice que se gastan entre 200 y 300 ceras.

Nuestra informante trabaja en su casa, pero en muchas ocasiones la llevan a lugares tales como Tanicuchí, Pastocalle, Guamote, etc., a fin de que elabore las ceras en el sitio donde va a tener lugar la fiesta para evitar los inconvenientes del traslado. Este trabajo resulta molesto por el peligro de incendio de la parafina, el humo y gases que recibe, así como por el hecho de tener que pasar las manos de la parafina caliente al agua fría.

La disminución de fiestas ha hecho que conocidos artífices de la cera de San Silvestre y otros lugares ya no ejerzan su oficio.

13.6. Jergas

En la zona de Cuicuno existen varios tejedores de jergas y su actividad la realizan entre los miembros de la familia. La jerga es un tejido de trama abierta, color beige con bandas

bordadas de color negro en unos casos y en otros rojo y azul.

La lana que se utiliza es de borrego, cuy y cabra, y se la compra en las ferias de Saquisilí y Latacunga. Esta lana se prepara en un urdidor para luego ovillarla y finalmente tejerla en un telar de pedales de alrededor de 90 cm. de ancho. Este producto se vende en S/. 48.00 la vara a comerciantes que llevan sobre todo a la costa en donde se la utiliza para poner bajo la montura del caballo. También se la emplea como trapeadores, para tapizar muebles, confeccionar cortinas, etc. En la zona de Cuicuno se dedicaban también al tejido de bayetas para anacos, pero debido al éxito que tiene la venta y uso de faldas confeccionadas, esta actividad ha desaparecido prácticamente.

13.7. Paja

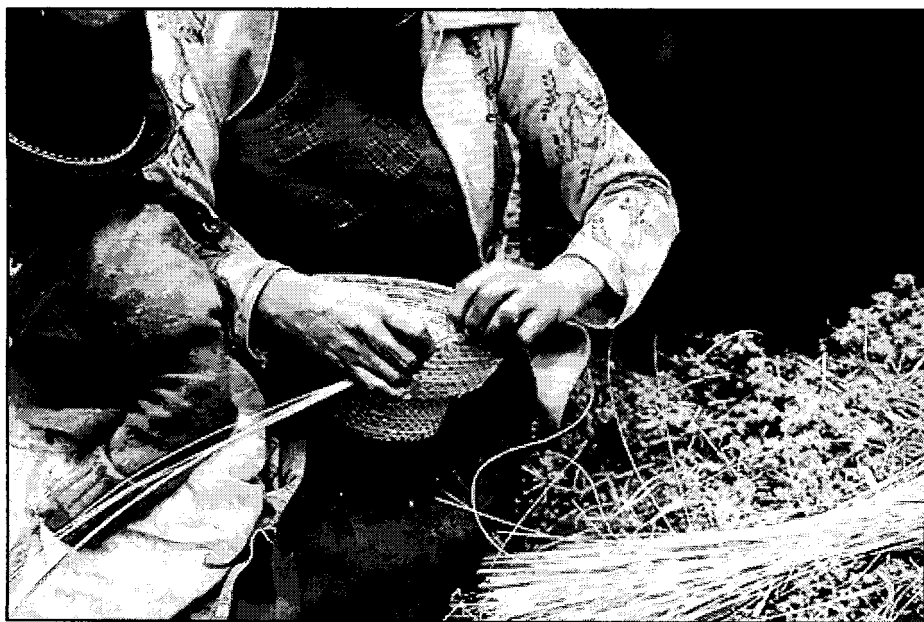
La paja se utiliza de diversas maneras, sobre todo en la zona de páramo, así por ejemplo en la elaboración de adobes, a fin de que éstos tengan más consistencia; en la construcción de los tejados por las cualidades térmicas de la paja (aunque poco a poco se la va reemplazando por la teja o el zinc); y recientemente en la confección de ca-

nastas y otros artículos. Se distinguen dos tipos de paja, la “sara ucsha” que se utiliza en los tejados y la “puca ucsha” en las canastas. Para éstas, se van uniendo pequeños atados de paja con hilo de color engarzado en una aguja. Se empieza por la base en círculos (Foto) para luego irle dando la forma. Hay varios tipos de canastas, desde unas pequeñas de aproximadamente 15 cm. de diámetro hasta unas de 40 cm. Varía su altura y su forma siendo redondas, ovaladas, con tapa, sin tapa, aribaloides, etc. (Fotos).

Al tejido de las canastas se dedican tanto los hombres como las mujeres en sus momentos libres. Es el tipo de artesanía implementada por promotores, se las vende sobre todo a los turistas y debido a que su demanda es limitada sirve de complemento de las actividades agrícolas a las que se dedican fundamentalmente los moradores de las regiones de páramo como Zumbagua.

13.8. Pintura

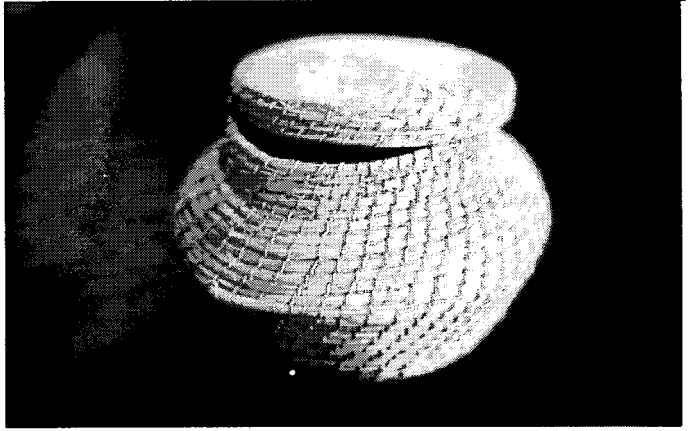
Especialmente en las comunidades de Chami, Tigua, Quiloa, Guanú Turupata, etc., en los últimos años se ha desarrollado la pintura de cuadros. Los habitantes de esta región son en su



Proceso de cestería



Proceso de cestería



Canasta con tapa



Detalle de canasta



Canastas de paja

gran mayoría campesinos indígenas cuya actividad principal es la agricultura, la misma que se ve afectada por la creciente minifundización que existe; por la necesidad de períodos largos de barbecho debido a la altura en donde se encuentran sus terrenos y por la necesidad de emplear insumos químicos a fin de lograr una mayor productividad de la tierra.

En estos lugares, la influencia de la cultura indígena se manifiesta en la persistencia de la organización comunal en la utilización generalizada del quichua y del vestido tradicional y en la existencia de creencias y costumbres propias de la cosmovisión indígena.

Entre los artículos que habitualmente se confeccionan para la celebración de sus fiestas, se encuentran los instrumentos musicales como el tambor, al que lo decoran con pinturas alusivas a su medio ambiente y cultura. Por sugerencia de la señora Olga Fisch, estos artesanos empezaron hace unos años a pintar también sobre pergaminos templados en marcos de madera. El éxito económico obtenido con la venta de estas pinturas ha hecho que en la actualidad sea cada vez mayor el número de campesinos que prueben sus habilidades artísticas en la elaboración de cuadros.

Conforma se ha generalizado esta actividad, se ha desarrollado también el sentido de la competencia, así, las diferentes comunidades a las que pertenecen estos artesanos tratan de promover las obras realizadas por ellos (incluso una de ellas piensa poner un almacén al borde de la carretera). Por otro lado, o ya se había indicado, los pintores de la zona se ven en la necesidad de abandonar las faenas agrícolas tanto para adquirir insumos necesarios como para vender los cuadros. Cabe indicar también que, acuciados por la necesidad de producir, los temas de pinturas pueden degenerar en una elaboración repetitiva donde la imaginación artística se va perdiendo. Desde luego que las consecuencias de estos hechos deberán ser objeto de una investigación más profunda.

Para la elaboración de cuadros, se compra el cuero de borrego en la feria de Zumbagua y se lo deja remojar durante tres días en un recipiente con agua, cal y sal. Al cabo de este tiempo se lo coloca en un bastidor de madera, elaborado por ellos mismos, y se lo deja secar. Una vez que se ha obtenido el pergamino, se lo temple en un marco que luego será decorado con pintura (Foto). Entonces se procede a pintar utilizando esmaltes y pinceles



Pintura de Tigua



Pintura de Tigua

Artesano mostrando pinturas de Tigua

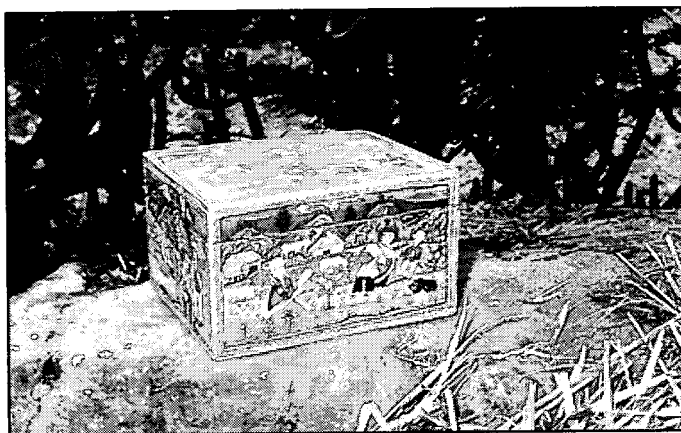
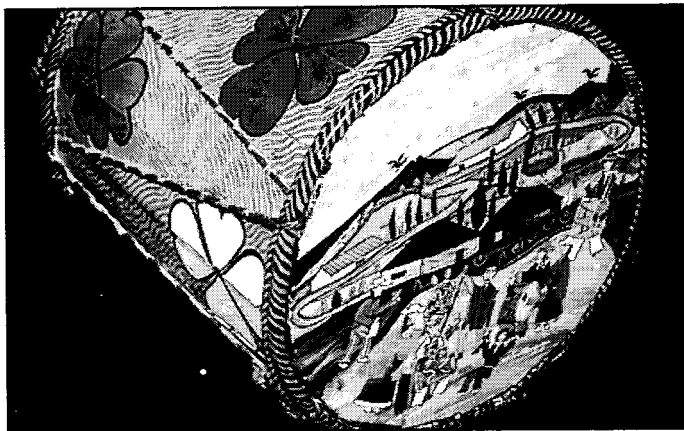


Artesanos mostrando pinturas de Tigua

Pintura de Tigua

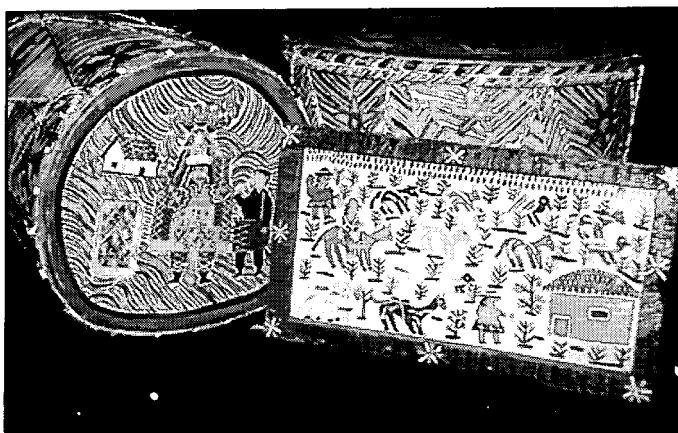


Pintura de Tigua



Pintura de Tigua

Pintura de Tigua



que se compran en Latacunga o en Quito (antes se utilizaba pincel de lana de conejo y anilinas). Las pinturas tienen diferentes motivos, los que hacen alusión a su medio ambiente, fiestas y costumbres a la vez que manifiestan su cosmovisión. Están elaboradas con mucho detalle y en ellas están presentes por lo general el sol, la luna, el Cotopaxi, los danzantes, la vaca loca, el quinde (pájaro sagrado en la cosmovisión indígena), el Espíritu Santo, etc., todos ellos pintados sin dimensión de profundidad y en colores brillantes (Foto). Uno que otro pintor percibe la importancia de la originalidad y gracias al sentido artístico que poseen, logran con las mismas temáticas, nuevas perspectivas como el caso del señor Guanoquiza, hijo de Julio Guanoquiza pionero de esta actividad (Fotos).

El futuro de la pintura de cuadros es difícil de prever, en todo caso esperamos que el sentido mercantil que tiene esta actividad no trunque la rica imaginación de los autores, ni dé lugar a problemas entre los miembros de estas comunidades, que de por sí están ya sujetos a los efectos del capital comercial.

13.9. Madera

Hay algunos artesanos que se dedican a la talla de imágenes religiosas y máscaras de madera. Entre ellos se destaca la familia Hacho, cuyos miembros desde aproximadamente medio siglo vienen practicando únicamente por encargo de acuerdo a la devoción de los clientes, los modelos obtienen de revistas especializadas y su valor varía de acuerdo al tamaño y complejidad de la figura. También máscaras para la venta o alquiler, aunque esta actividad va siendo relegada, seguramente debido a problemas económicos así como por la disminución del número de fiestas.

En las comunidades indígenas hay algunas personas que tallan las máscaras de madera, las mismas que por lo general son alquiladas a los jochantes o priostes en las diferentes fiestas. Estas son zoomorfas y representan tigres, osos, perros, zorros, etc. (Foto). El tamaño de las máscaras es de aproximadamente unos 35 cm. de alto por 25 cm. de ancho. Tienen un agujero en cada ojo y el hocico, en algunos animales muy prominente, muestra los dientes, colmillos y lengua.

Estas máscaras se realizan en una

sola pieza de madera con la ayuda de un formón, dos o tres tamaños de gubia y mazo (Foto). Sólo las orejas se tallan por separado y se pegan con cola en el lugar correspondiente de la máscara. Una vez terminado el trabajo en madera, se procede a dar una mano de cola y yeso y luego a pintar la máscara en colores tales como amarillo, café, naranja y negro. Entonces se dibujan las facciones y detalles tales como cejas, bigotes, etc., en colores contrastantes como el blanco, rojo, negro, etc.

Las máscaras son talladas por hombres y es una actividad complementaria a las labores agrícolas. Fundamentalmente tiene un valor de uso, aunque se aprovecha el interés de un “visitante” para venderlas.

Con la madera trabajan además los carpinteros en toda clase de artículos y entre las cosas especiales se destaca una pequeña casita llamada “cuntrul” (Foto), la que está relacionada con las actividades de los pequeños propietarios pues en ella duermen niños o adultos a fin de cuidar las sementeras o animales de posibles robos.

El “cuntrul” mide 1.50 m. de largo por 1 m. de ancho y se asienta sobre patas de madera de unos 0.60 m. de

alto. Su techo es de zinc y tiene una pequeña ventana y una puerta. En estas casitas se ponen esteras, periódico o cartones para proteger del frío y en ella duermen los cuidadores. Se venden en las ferias como en la de Saquisilí y su valor es de 1.500 sucres.

Volatería

San Buenaventura, un barrio situado al nororiente de Latacunga, es el lugar más conocido de la provincia por la existencia de personas que se dedican a la fabricación de volatería. Los volateros han aprendido desde niños este oficio, el que por su peligrosidad requiere de mucho cuidado, siendo muy frecuentes los accidentes con consecuencias graves, no sólo por quemaduras, sino aun por pérdida de miembros.

Los volateros se dedican generalmente también a otra actividad, choferes, comercio, etc. Sus voladores y castillos son muy requeridos en toda la provincia, pues no hay fiesta en la que por la noche no se quemen estos artefactos.

Tanto los voladores como los castillos son hechos con carrizo, papel de aluminio y pólvora a la que se le agrega cloratos, carbonatos y

sulfatos a fin de obtener diferentes colores cuando se quema. Además, se utiliza hilo de chillo para la mecha y para sujetar los carrizos que dan forma al castillo. Los castillos se construyen en variedad de modelos e incluso algunos tienen movimiento. Un volador cuesta entre 150 y 200 sucres y los castillos son más caros, dependiendo su valor del tamaño y complejidad del modelo. Los organizadores de la fiesta, priostes o jochantes encargan con la debida anticipación la construcción de los castillos, pero son los mismos volateros los encargados de armarlos en el lugar, así como de prenderlos.

Caretas y globos

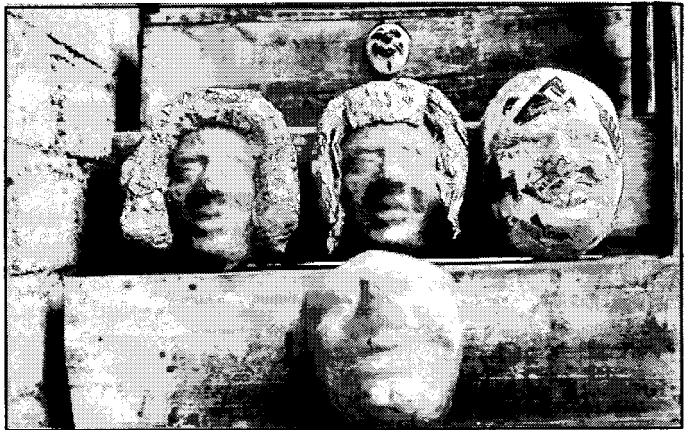
Estos dos artículos están relacionados con la celebración de las distintas fiestas en la provincia. En Salcedo encontramos al globero más conocido de la zona, Alejandro Chiliza, quien se dedica también a hacer caretas. El desempeña estas actividades desde niño, sólo uno de sus nueve hijos trabaja en esto, pero todos viven en la misma manzana donde cada uno se dedica a su oficio. Sin embargo, éstas no son las únicas actividades de este artesano, tiene además una peluquería, la que le representa gran parte de sus ingresos.

Allí cuelga una gran variedad de caretas: negros, payasos, diablos, brujos, animales, personajes de dibujos animados y las que representan a conocidos políticos nacionales. Hay también cabezas de tamaño gigante, de brujas y diablos. Además, "Don Alejo" tiene una tienda donde vende las caretas y alquila disfraces para las diferentes fiestas.

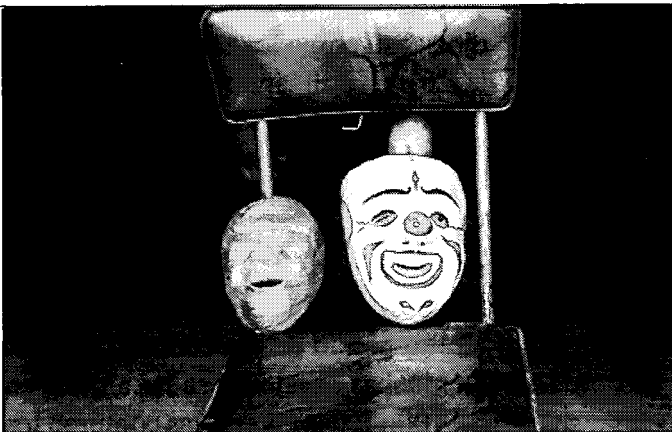
El trabaja en su taller que ocupa algunas de las habitaciones de su vivienda y en un día hace hasta tres caretas. Para esto utiliza un molde de cemento (Foto) hecho por él mismo (antes los moldes eran de cangahua o de barro pero se rompían con facilidad). Sobre el molde se colocan pedazos de papel, cartón o papel cemento y se utiliza engrudo para pegarlos (Foto). Cuando se ha secado al sol y los papeles se han endurecido, se saca la careta del molde y se la hace orificios correspondientes a la nariz y a los ojos, así como los demás detalles de la cara, utilizando para esto un cuchillo y un saca ojos (Foto). Luego se da una base de blanco a la careta, se la pinta con esmaltes y, finalmente, se pone una mano de barniz. Las caretas grandes (cabezas) se venden en S/.1.000 y las chicas en S/. 60. Debido al alto precio de las caretas grandes, en muchas ocasiones se las alquila en S/. 100. Estas caretas las compran los



Máscaras de madera



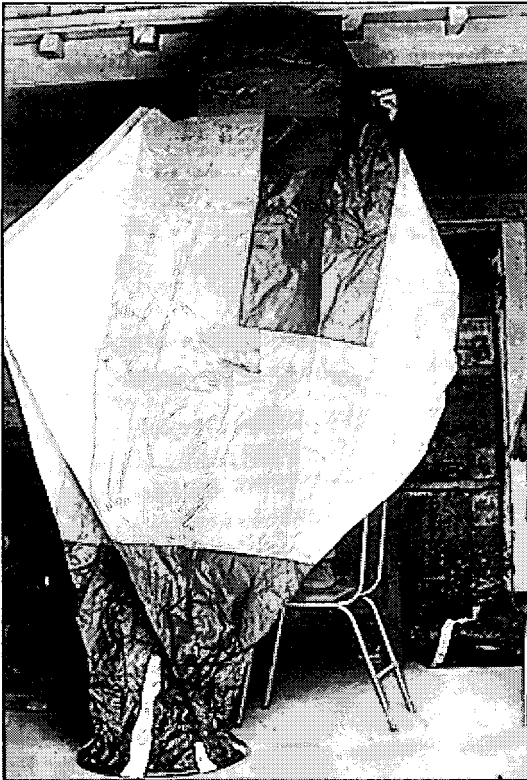
Caretas



Caretas



Sombrerería



Globo

vecinos de la provincia para las fiestas, pero también vienen desde Quito o Ambato los comerciantes que llevan para venderlas sobre todo en la época de Inocentes.

Los globos que construye "Don Alejo" se utilizan en todas las fiestas de la provincia. Para su elaboración utiliza papel cometa de diferentes colores (Foto) que pega con goma sobre una armazón de carrizo y la mecha necesaria para que pueda elevarse al calentar el aire. El caso de este artesano es una muestra de la versatilidad y habilidad de los artesanos de la provincia.

13.10. Sombreros

En varias poblaciones serranas de la provincia tales como Saquisilí, Pujilí, Salcedo, Latacunga, etc., se encuentra una gran cantidad de talleres en donde los sombrereros dan forma o arreglan sombreros. Aunque la preferencia por el color y el estilo varíe, es una prenda utilizada comúnmente por los habitantes de las zonas frías de la provincia. Se lo encuentra en el vestido indígena tanto de hombres como mujeres y niños; los mestizos de ambos sexos hacen uso de él; y los "blancos" en el caso de los hombres.

Algunos sombrereros, sobre todo en Latacunga, dedican todo su tiempo a este trabajo. Otros, en lugares como Saquisilí y Pujilí, complementan esta actividad con otras labores abriendo el taller únicamente los días de feria que es cuando los indígenas "bajan" a realizar sus compras y demás diligencias.

No se confeccionan sombreros. Se compran los capachos, los cintillos y tafiletos en una fábrica de Ambato o los que vienen de contrabando desde Colombia. Se les da la forma humedeciéndoles y planchándoles sobre la horma con una plancha de hierro calentada sobre un reverbero de gasolina. Luego se alisa el ala con una plancha de madera, se la recorta, se cose el tafilete y el cintillo. En el caso de las alas ariscadas se vuelve a humedecer el ala del sombrero para luego con la ayuda de un alambre eléctrico darle esta forma. Algunos poseen instrumentos especiales para realizar este trabajo, pero otros hacen uso de la inventiva realizando adaptaciones a partir de cualquier objeto (Fotos).

13.11. Hojalatería

La hojalatería que existe en la provincia es de orden utilitario. En

Saquisilí existen dos personas que realizan este trabajo, las mismas que tienen sus talleres prácticamente uno frente a otro. Se compra latón en Latacunga o Quito y con él se hacen arneros, rалlos, lamparitas de alcohol, regaderas, etc. Llama la atención la reutilización que se hace de tarros de spray, de latas de pinturas, aceites, etc. a los cuales se les abre y recorta para la confección de baldes, “tíestos”, tanques de agua, etc. (Foto). Los compradores de estos artículos son generalmente personas de escasos recursos que viven en lugares donde no existe agua ni luz eléctrica por lo que la demanda de estos artículos es permanente y es muy común ver personas o animales cargando los tanques de agua para las necesidades domésticas.

13.12. Fajas

Las fajas se elaboran en diferentes sitios y son famosas las de Salache. En Guangaje hay varias personas, todos hombres, que se dedican a su elaboración. Sin embargo, en la actualidad muchos de estos artesanos trabajan durante la semana en Quito por lo que sólo es posible hacer contacto con ellos el día sábado. Las fajas utilizan los “naturales” para envolver a los niños, fajar a las mujeres cuando

están encinta y para sostener el anaco o falda. Las fajas se tejen en telar de cintura utilizando hilo de chillo, lana y lanilla. El telar se cuelga de una pared y consiste de varios pedazos de madera, dos cruceros y un “culur charidor” que sostiene el hilo de color en el centro, una varilla de metal llamada pucsa, todo lo cual sujeta el tejedor con una soga que pasa por la cintura llamada canajata. El tejedor se sienta en el suelo frente al telar y conforme cruza los hilos va ajustando por medio de un peine o calle (Foto).

Los diseños y colores varían y su valor simbólico escapa los límites de esta investigación, pero cabe aclarar que es de las pocas artesanías en donde los diseños no han sufrido mayormente influencia foránea.

De acuerdo a un informante se alcanza a tejer en un día una faja, la misma que se vende entre 50 y 60 sucres. Por lo general ésta es una actividad complementaria aprendida de los mayores que en la actualidad se ve relegada por los cambios que se suscitan en el vestido y por la existencia de fajas de Otavalo en el mercado.

13.13. Caucho

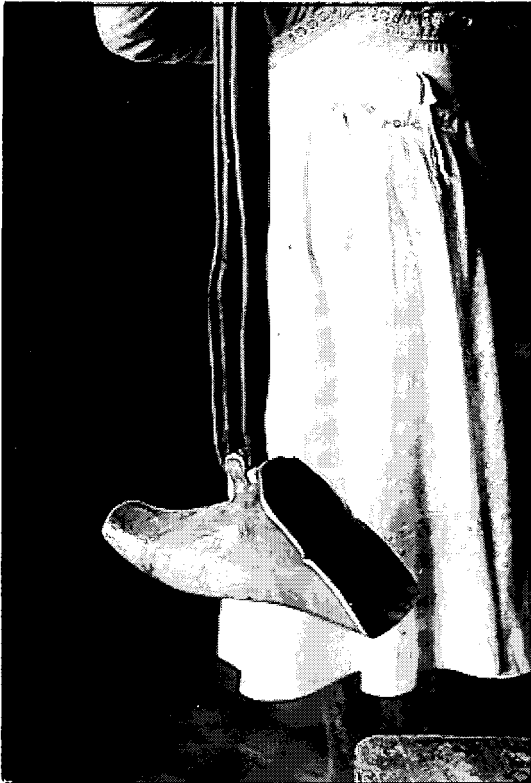
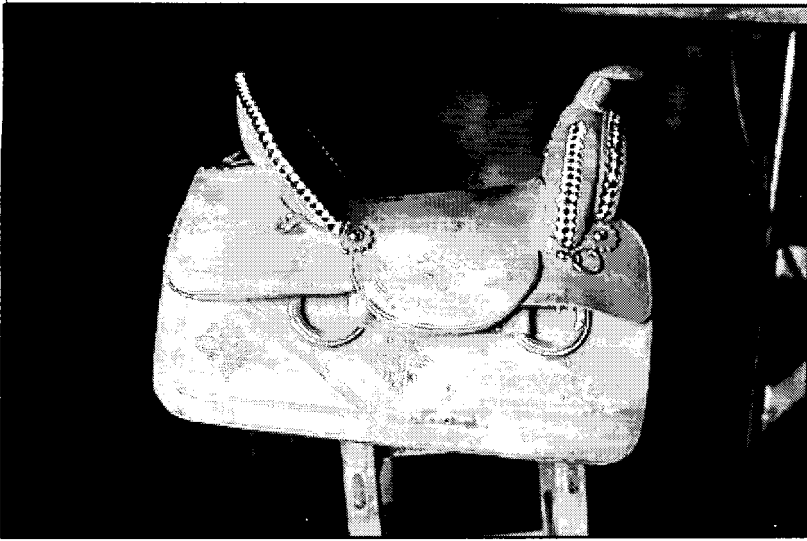
Chan es un barrio situado cerca de Latacunga en donde llama la atención



Artesana tejiendo una faja



Detalle de una faja



Talabartería

la extremada minifundización de las parcelas. Allí se encuentra una gran cantidad de personas dedicadas a la elaboración de diversos artículos a partir de la reutilización de llantas viejas de automóviles y camiones. Seguramente la precaria situación económica debido al tamaño de los terrenos ha impulsado a que estas personas busquen en esta actividad no el complemento, sino la base de su subsistencia. Se elaboran una especie de chancletas de caucho, grandes pailas que sirven para almacenar líquidos o dar de comer a los animales, tiras largas que se utilizan como fuetes o para amarrar a los animales, tazones para recoger agua, etc. Estos artículos se los vende en las ferias como por ejemplo en la de Saquisilí y Pujilí y sus compradores por lo general son personas de escasos recursos económicos.

En relación a los zapatos de caucho, llamados “ozhotas”, se cuenta que la gente de Chan fue a trabajar en el oriente (en los años treinta) en las primeras exploraciones que hacía la compañía Shell. El lodo era terrible y sólo los capataces “gringos” tenían botas de caucho. En vista de que los zapatos de cuero se podían dañar y no había donde comprar botas de caucho, a un trabajador, Joaquín Carate

(del Chan), se le ocurrió hacer una especie de zapatos de llantas.

Este “invento” fue tan bien acogido, que cuando regresaron al Chan siguió fabricando estos artículos con la ayuda de su hermano y su uso se extendió por varias provincias especialmente entre la población indígena (comunicación personal del hermano de Joaquín Carate).

13.14. Talabartería

En Latacunga existen algunos artesanos que se dedican a la talabartería a tiempo completo y, por lo general, cuenta con oficiales para que le ayuden en su taller.

Se elaboran monturas y galápagos, estribos de madera forrados de cuero, pellones, zamarros, arneses y demás artículos relacionados.

En vista de que esta actividad no constituye un rasgo diagnóstico de la zona (ni por los artículos que se producen ni por las técnicas que se emplean) nos limitamos a dejar mencionado el hecho. ■

14. FERIAS

Una de las actividades que siempre se menciona descriptivamente cuando se hace referencia a la Cultura Popular es la vinculada con las ferias. Las relaciones de compra-venta, intercambio, trueque, etc. de productos entre los concurrentes, por múltiples razones han sido vistas como conspicuas representantes de la Cultura Popular. Más allá de los elementos fenomenológicos que posibilitan esta actividad, nosotros consideramos que debemos hacer una reflexión algo más profunda de esta actividad, especialmente refiriéndonos a su proceso y no sólo en su expresión terminal, cual es la feria.

Hablar de la feria sin hacer alusión al proceso paroductivo creemos que es un error y, para el caso concreto, el no tomar a la ecología como una de las variables del proceso productivo

en cuanto a los constreñimientos que ella impone, también creemos que sería equivocado, ya que, dentro de las sociedades andinas la ecología ha jugado un papel importantísimo (al igual que en muchas otras), a tal punto que muchas veces la existencia del mercado (léase feria) ha dependido de ese factor. Para las sociedades andinas con una ecología de Puna, John Murra (1975) ha elaborado una teoría en la cual se afirma que, a través de una intrincada red de relaciones y teniendo como base los diversos productos cultivados en los distintos pisos ecológicos existentes en ese habitat, la presencia de un verdadero mercado no era necesaria, ya que la complementariedad ecológica (con todas las relaciones que ella permitía) cumple en cierto sentido el rol que, en otras sociedades estaba llamado a jugar el mercado. En estas sociedades el intercambio, la reciprocidad eran los

mecanismos a través de los cuales se accedía a los productos. La venta directa no tenía ocurrencia.

No obstante ser el Ecuador un país en cuyo relieve no existe puna, se ha dado y se sigue dando la utilización de pisos ecológicos, como lo ha destacado Oberem (1978), Salomón (1980) entre otros, a la cual le han denominado microverticalidad; ahora bien, esta microverticalidad a diferencia de microverticalidad Peruano-Boliviana sí ha requerido de la existencia de mercados-ferias desde épocas precolombinas (Salomón, 1980). Precisamente, allí está el germen de actividad y lógica de funcionamiento de nuestras ferias, y concretamente de las que encontramos en la provincia de Cotopaxi.

Con la incorporación cada vez mayor de nuestra economía al sistema capitalista, los mecanismos originarios de la feria-mercado han sido drásticamente alterados. La emergencia del capital comercial, el consiguiente afán de acumulación y la relación vía-mercado entre compradores y vendedores han dado un giro a la "tradicionalidad" de la feria. Sin lugar a dudas esta es una actividad fundamental en el quehacer mismo de cada pueblo, de allí que todas las poblaciones por pequeñas que

fueren al menos dedican un día de la semana para la feria. En la provincia de Cotopaxi tienen lugar importantes ferias tanto por su tamaño así por la variedad de productos que se ofrecen y la gran concurrencia que en ellas se encuentra. Entre las ferias más importantes constan la feria de Saquisilí, los días jueves, la feria de Pujilí, los días miércoles y domingo; las ferias de Latacunga que se celebran los días martes y sábado. Entre éstas, a no dudarlo la feria de Saquisilí tiene especial importancia, ya que en esta población simultáneamente se llevan adelante ventas en seis plazas diferentes, cada una de ellas con una especialidad, así:

1. Feria de objetos plásticos.
2. Productos vegetales-comestibles y tiestos.
3. Feria de ropa.
4. Feria de lanas, ponchos y productos artesanales.
5. Feria de papas y esteras.
6. Feria de animales (Foto).

Si bien es verdad que en esta feria se dan cita indígenas ya sea como vendedores directos o revendedores, como en el caso de los revendedores de cebolla de Zumbagua, no se podría afirmar que es una típica feria indígena por cuanto en ella también se dan cita vendedores, revendedores, inter-

mediarios, compradores, etc. Es muy importante señalar que el evento de la feria tiene una serie de matices propios: en primer lugar en el día de la feria, el pequeño comerciante y el productor concurren con su familia al lugar donde ella se realiza, lo que da gran colorido a las actividades por la gran concurrencia y enorme vociferancia dignas de día festivo. Música, por sonoros altoparlantes y la animación misma con la que se llevan adelante las transacciones. Es importante notar que aún subsisten ciertos modos de entablar la relación que ya han sido olvidados en otros lados; por ejemplo, en la feria de Angamarca aún subsiste *el arranche*, abusivo e intolerable modo de proceder de los mestizos en contra del indígena que llega a la feria. De igual modo, en la feria de Saquisilí y en la de Pujilí, entre otras, la actuación del *Chimbador* (persona que de común acuerdo con el dueño del producto le ofrece una cantidad alta por el mismo para que los vendedores interesados suban sus ofertas), es aún uno de los mecanismos reguladores de los precios. Como ya se indicó anteriormente, en la feria se cuenta con la presencia de vendedores directos, pero también de los intermediarios quienes compran los productos para la reventa en las mismas plazas o en otras ferias. Los

diálogos entre los revendedores y los productores son siempre muy coloridos y de tintes inclinados a la violencia verbal.

El *acoso* es otra de las modalidades de la compra. Un comprador que literalmente acosa al dueño del producto, valiéndose de todos los argumentos reales para obtener que el producto le sea vendido y a un precio muy conveniente para él. El diálogo entre el acosador y acosado también reviste tintes peculiares. Si bien es verdad que a nivel de pesas y medidas existe una tendencia a la estandarización (no necesariamente la del INEN), no es menos cierto de que aún subsisten medidas propias como la “taza” de totora o la “porción”, medidas que en su cantidad varían de acuerdo a la magnitud de la cosecha del producto ofrecido. Inclusive en una de las ferias de la ciudad de Latacunga aún se puede observar el trueque, se ofrece lana de borrego, llama y cuy a cambio de jabón, sal y fósforos.

La feria también es el lugar indicado para ofrecer a la venta productos artesanales. La plaza 18 de Octubre en Saquisilí es notable en este sentido, ya que en ella se venden artesanías de muchos lugares de la provincia e



Feria de Tigua



Feria de Saquisilí



Feria de Zumbagua



Feria de Cusubamba

inclusive de otras provincias obviamente que aquí la artesanía es tomada como mercancía ya que perdió su valor de uso y más bien adquirió el valor de cambio (dentro de la racional del sistema capitalista). No solamente en la feria de Saquisilí se da la oportunidad de comprar artesanías, sino en todas las ferias grandes de la provincia de Cotopaxi como en Latacunga, Pujilí, Salcedo, etc (Foto). Muchas de estas artesanías como en el caso de las “Shigras” son adquiridas por los revendedores quienes las llevan a Quito.

Los productos no elaborados también son vendidos en las ferias y, en este sentido son notables las ventas de lanas de diversos animales especialmente llamas, borregos, las cuales son ofrecidas sin tinturar y tan sólo lavadas. De igual manera, las fibras de cabuya en sus dos modalidades: blanca y negra se las puede encontrar a la venta en la feria de Pujilí especialmente.

La venta de animales es parte integrante de la feria de la provincia de Cotopaxi y en este sentido la feria de Salcedo, a decir de muchas personas, es la más grande del país por la cantidad y variedad de animales que ella ofrece, muchos de los cuales transponen los límites provinciales e

inclusive se van a la costa. A propósito de la feria de Salcedo ella adquiere mucha importancia por su cercanía a la ciudad de Ambato desde donde vienen tanto vendedores como compradores y el infaltable intermediario.

Habíamos destacado que la composición étnica de los participantes en la mayoría de las ferias era mestiza, ahora bien, esta característica encuentra una notable excepción con la feria de Zumbagua (Foto) la que se realiza el día sábado y a la cual concurren gran cantidad de indígenas de las zonas aledañas al pueblo, así como de la misma zona. La plaza donde la feria tiene ocurrencia está sectorizada por “especialidades” y entre puesto y puesto existen divisiones hechas de esteras, las mismas que tratan de contrarrestar en algo el intenso viento y consiguiente frío de esta zona de páramo. No pretendemos decir que ésta es la única feria indígena de la provincia, pero sí una, si no la más importante del Cotopaxi.

Como nota interesante de las actividades de la feria podríamos señalar que hay una serie de mercaderes itinerantes que van con sus productos (generalmente baratijas) de feria en feria y en su peregrinaje van acompañados de sus familias. Estos mercaderes generalmente son mestizos de

pequeños pueblos en los cuales, por una serie de circunstancias, la actividad agrícola tuvo que ser abandonada, surgiendo la actividad “comercial” como alternativa para ellos.

Si damos una mirada hacia adelante veremos que la actividad ferial tenderá a incrementarse con el tiempo,

especialmente en un sistema como en el que vivimos, en donde al menos a nivel de planteamiento, las leyes de la oferta y la demanda son los elementos reguladores del precio. El capital comercial cada día irá adquiriendo más importancia y esa importancia se verá reflejada en la feria que es su expresión obligada. ■

15. ARQUITECTURA

Tradicionalmente la construcción de las viviendas ha tenido como parámetro fundamental el criterio de la funcionalidad, el mismo que, en principio está llamado a cubrir la necesidad de tener un techo en donde vivir amparado de las inclemencias del tiempo. En las expresiones arquitectónicas de las viviendas de la provincia de Cotopaxi, fundamentalmente está presente este criterio al cual se le ha acompañado de otros de los que se dará cuenta en líneas posteriores. Queremos dejar sentada la premisa básica de nuestra aproximación a la vivienda en el contexto de la Cultura Popular, la hacemos desde el punto de vista social, mas no desde el punto de vista arquitectónico, en el cual lo fundamental es el ordenamiento técnico de espacios y volúmenes.

El dar una tipología de la vivien-

da en la provincia de Cotopaxi sería demasiado presuntuoso; en lugar de ello nos vamos a referir a ciertas expresiones arquitectónicas que más comúnmente se encuentran en la provincia y por consiguiente podrían ser diagnósticas. En primer lugar podríamos referirnos a la vivienda indígena, la misma que en sus formas más tradicionales se la encuentra en la Zona C, poblaciones con elevada concentración indígena, como Allpamallag, Cusubamba, en ciertos sectores de los páramos de Zumbagua, Tigua, Apagua, así como también en la alta meseta del camino entre Toacaso y Sigchos. Esta vivienda es básicamente una choza con techo de paja muy elevado y su construcción está hecha de adobe con chocoto (Foto). En ciertas ocasiones se ve que en lugar de adobe se ha usado piedra o que también al adobe se lo ha cambiado con bloques de cemento.

Al interior de la choza, el fogón juega un papel muy importante al convertirse en el elemento térmico que ayuda a soportar el frío del páramo. El humo producido por el fogón también sirve para ahumar ciertos alimentos para que se conserven útiles por más tiempo. En ciertas ocasiones, de la choza ha sido “sacada la cocina”, la misma que ocupará un lugar en la parte posterior de la casa, como unidad aislada. De igual modo, se va haciendo cada día más popular el cuyero al lado de la zona destinada a vivienda, como unidad separada.

Como se señaló anteriormente, este tipo de viviendas es el diagnóstico de la zona con predominio indígena en los lugares en los que se encuentran economías más depauperadas, condiciones que no les permiten acceder a otro tipo de construcción. La vivienda descrita va transformándose al haberse incorporado en algunas zonas como Zumbagua, Tigua, periferia de Pastocalle, alrededores de Angamarca, etc., el techo de zinc que ha reemplazado a la paja y el empleo del bloque de cemento en lugar del adobe o de las piedras (Foto). Las razones aducidas para este cambio -a decir de sus propietarios- son la funcionalidad de estos nuevos elementos, pero también parece que la denominada “política de prestigio” juega un papel muy grande

en estas transformaciones ya que, se ha experimentado que ni el bloque ni el uso del zinc son superiores al empleo de adobe y paja en un habitat como el páramo.

Otra de las expresiones arquitectónicas típicas de la provincia, es la casa de un solo piso, de dos cuerpos, conectados con un corredor central (el mismo que usualmente es utilizado para las labores manuales como el desgrane). La construcción generalmente es de adobe y techo de teja, sin tumbado, aunque en algunas ocasiones ya se ha introducido el techo de zinc. Estas casas en su mayoría poseen terrenos en la parte de atrás. Como elementos decorativos algunas tienen pequeñas ventanas hacia el exterior y generalmente están pintadas. Estas expresiones arquitectónicas se pueden encontrar en los alrededores de Tanicuchí, Sigchos, Toacaso, inclusive Salcedo. Estas viviendas también dicen relación a un estrato económico determinado y a un conglomerado social no indígena (Fotos). Es muy interesante notar los cambios que a todo nivel se van operando, para citar un ejemplo nos referiremos a un elemento generalmente infaltable en estas viviendas, cual es, un animal o una cruz con la que se remata el tejado (Foto Nº 84). De nuestras preguntas respecto de por qué de su existencia

recibimos dos tipos de respuestas: a) que la cruz prevenía la presencia de malos espíritus en la casa; b) que eran simplemente elementos decorativos sin relación a otra idea.

Las casas a las que nos venimos refiriendo, cuando la situación económica ha permitido, pueden estar construidas de dos pisos; el segundo generalmente conserva la distribución espacial del primero. Es interesante notar que existen ciertos lugares en los cuales es notable la diferencia que se encuentra a nivel arquitectural, tal es el de la población de San Buenaventura cuyas viviendas, generalmente de dos pisos, tienen una construcción típica de zonas de subtropical donde el uso de pasamanos de madera y balcones finamente tallados pasan a ser un elemento diagnóstico.

Al igual que en la primera vivienda (la indígena), a la que hicimos referencia, es notable el papel, a nivel de política de prestigio, que van jugando ciertos elementos en la construcción. En estas casas que ya han adoptado el bloque de cemento y/o zinc, la utilización de colores y de azulejos para los exteriores es notoria. En la misma región de San Buenaventura se pueden observar este tipo de viviendas así como también en Saquisilí, Pujilí y las zonas periféricas de Latacunga.

Parece que es muy importante el “mostrar” una posición económica determinada a través de la utilización de esos dos elementos.

Un tercer tipo de vivienda, generalmente de dos pisos con patio atrás, de adobe y/o ladrillo y techo de teja también es diagnóstico de las poblaciones de Saquisilí, Pujilí, Salcedo y aún Latacunga.

Es evidente que la posición económica de sus propietarios les han permitido el acceso a este tipo de vivienda. El diseño no tiene nada de particular, y como elemento decorativo podríamos señalar que sus colores, generalmente vivos, son distintivos (Foto). La mayoría de estas casas han destinado el primer piso para negocios comerciales de todo tipo.

Otra de las expresiones arquitectónicas que con el carácter de diagnóstico encontramos en la provincia del Cotopaxi estaría representada por las casas de estilo colonial (no necesariamente coloniales) en las cuales, la enorme riqueza de su trabajo en estuco, en el frontis, pasa a ser distintivo, así como sus balcones y el infaltable patio central interior (que en las casas más ricas posee una pila al medio). Son casas generalmente grandes, de adobe y su distribución es por

habitaciones casi independientes. Este tipo de viviendas se las encuentra de preferencia en Pujilí, Latacunga, y en ciertas casas, muy contadas desde luego, de Salcedo y Saquisilí.

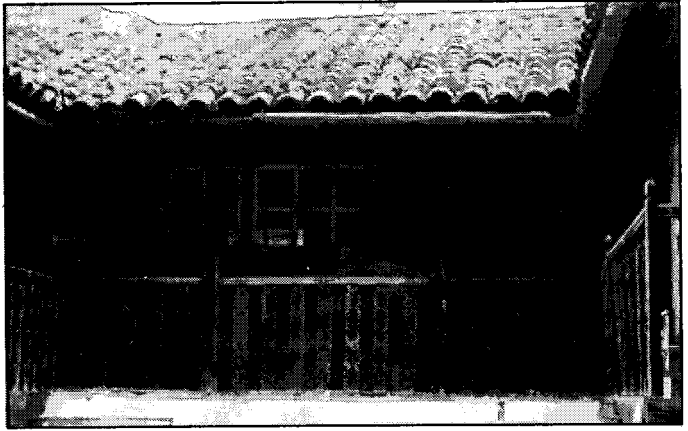
Como casos notables podríamos referirnos a antiguas haciendas que generalmente forman complejos arquitectónicos de iglesia y vivienda siguiendo un modelo barroco propio del siglo XVIII como sería el caso de la hacienda de Isinche y otras haciendas de este tipo a lo largo de la provincia.

Existen zonas como la de El Corazón y, en general, el cantón Pangua en las cuales, por ser puestos de avanzada colonizadora, no existe un modelo arquitectónico diagnóstico sino que se van reproduciendo patrones de distribución espacial similares a los lugares de origen.

Si tendríamos que hacer un balance del papel que cumplen las expresiones arquitecturales a las que nos hemos referido, podríamos decir que todas ellas concuerdan con la idea primigenia de la vivienda, cual es, la de proveer con un albergue seguro frente a las inclemencias del tiempo. A más de ello, también es notorio que en algunos casos sirven como expresiones de prestigio y de demostración de

situaciones económicas de “mejoramiento” frente a terceros. Por otro lado, también se puede apreciar que varios tipos de vivienda (especialmente la de dos pisos) cumplen el importantísimo papel de proveer con ingresos adicionales a sus propietarios a través de la renta que de los primeros pisos o de los locales comerciales obtienen.

Al hacer una proyección futura respecto de la arquitectura -en los términos referidos en este trabajo- en la provincia de Cotopaxi, bien podríamos afirmar que estamos frente al proceso de desaparición de ciertas expresiones que aún subsisten en esta provincia. Así, parece que el adobe y la paja, lenta pero gradualmente van a ser desplazados por el bloque y el zinc. La casa de un piso con corredor al medio también cederá su lugar a la casa de dos pisos la cual es más rentable. La construcción colonial con notable fachada y dimensiones grandes también será cosa del pasado ya que cada día es más creciente la estandarización de la vivienda en base a los modelos de las multifamiliares o de las casas hechas por el Banco de la Vivienda. Hoy por hoy, lugares como Latacunga y especialmente Pujilí tienen un carácter singular por su belleza producto de su arquitectura que aún se conserva. ■



Arquitectura de Cotopaxi



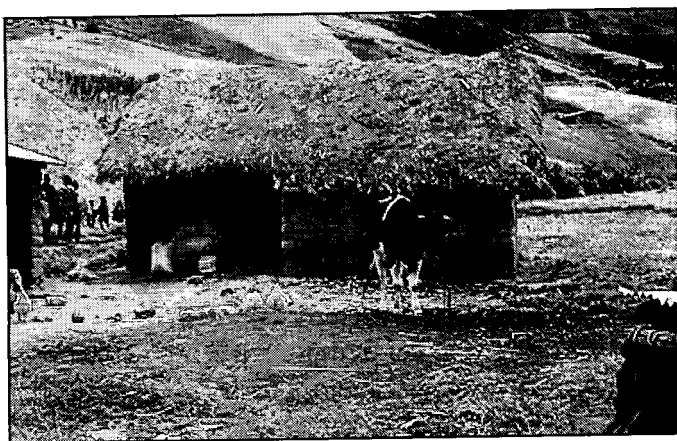
Casa en Isinliví



Iglesia de Sigchos



Arquitectura de Cotopaxi



Arquitectura de Cotopaxi



Arquitectura de Cotopaxi

16. EL VESTIDO

Como parte de la cultura, el vestido alude a dos aspectos diferentes, pero en muchas ocasiones guardan estrecha relación como son la etnicidad y la clase social.

El vestido tiene diferentes funciones: sirva básicamente para cubrir de las inclemencias del tiempo y, por lo tanto, tiene correspondencia con el medio ambiente; se halla relacionado con las diferentes actividades en las que se le utiliza, tales como el trabajo, ceremonias, fiestas, etc.; manifiesta status; y en los grupos étnicos es un símbolo de autoadscripción y adscripción por otros a un grupo. En éstos y en las sociedades más heterogéneas expresa la diferenciación social existente bien sea por la calidad de los materiales utilizados, el diseño, el color, o la utilización de adornos especiales.

Por lo general, el vestido está constituido por varios elementos que conforman un todo y por las connotaciones de orden étnico y social que tiene, es uno de los aspectos de la cultura que en situaciones de contacto, cambia más rápidamente, aunque hayan elementos que perduran.

En sociedades como la nuestra, en donde existen diferentes grupos étnicos y clases sociales, los vestidos tienen multiplicidad de manifestaciones, aunque haya una tendencia general que conduce a la utilización generalizada del vestido occidental.

El vestido occidental de la cultura dominante, que se impone como la “moda oficial”, está regido por las necesidades de una sociedad de consumo, para lo cual los centros del gran capital imponen diversas y frecuentes innovaciones en la uti-

lización de telas, diseños, colores, adornos, etc. Esta moda se erige como la del “buen gusto” y simboliza un status que las clases populares tienden a imitar. Sin embargo, las limitaciones económicas propias de las clases populares, no permiten que estas modas se implementen al mismo tiempo que las adoptan las clases dominantes. Estas mismas limitaciones económicas impiden que se adquieran todos los elementos de la “moda” (cinturones, collares, pañuelos, zapatos, etc.) vigente en un momento dado, de tal manera que la utilización de ésta se restringe únicamente a ciertos elementos, los mismos que se combinan con otros de modas anteriores. De igual manera, su uso no queda limitado a la ocasión para la cual las clases dominantes lo utilizan.

De manera general podemos decir que en la provincia de Cotopaxi, en la medida que existen diferentes grupos étnicos por un lado, y grupos sociales con diferentes tipos y grados de articulación y contacto con la sociedad nacional hay una gran variedad y complejidad en las manifestaciones del vestido. A pesar de ello, se pueden realizar dos generalizaciones: 1) el vestido sirve para distinguir a los “naturales” de los mestizos y “blancos”; y, 2) la tendencia general está encaminada a adoptar elementos

del vestido occidental en general y/o de la “moda del momento”.

En poblaciones como Tanicuchí, Toacaza, Pastocalle, etc. (Zona A), con fuerte articulación a la sociedad nacional, predominio de las relaciones salariales, gran flujo de migración, el vestido generalizado es el occidental como elementos de la “moda oficial” combinados de manera particular con elementos de modas “pasadas”. Esta tendencia se manifiesta sobre todo en los jóvenes, así los hombres utilizan pantalón de basta ancha, camisas ajustadas, zapatos de tacones, sacos de lana, chompas, botas de vaquero, gorras, etc. Las mujeres visten faldas, blusas, pantalones, botas, etc., y en las fiestas, vestidos y guantes largos con collares y aretes vistosos. El hecho de que sean los jóvenes los que utilizan con más frecuencia los elementos de la moda imperante, se debe seguramente a que ellos han tenido un contacto más largo y frecuente con los portadores de la cultura oficial y al marcado deseo (manifestado en varias ocasiones) de los padres, de que sus hijos asciendan en la escala de la estructura social, pues como lo habíamos dicho, el vestido expresa status.

En la zona de colonización, situada en las estribaciones de la cordillera occidental, se encuentra una tendencia

parecida a la anterior. Sin embargo aquí la diferencia en el clima (más cálido) incide para que el vestido tienda a adoptar las características de los grupos dominantes de la costa, con telas ligeras, escotes pronunciados, vestidos de tirantes, sandalias, etc.

En la Zona B, cuyo rasgo diagnóstico es la existencia de grandes sectores artesanales vinculados a través del capital comercial, el vestido manifiesta una etapa de transición entre lo que posiblemente fue el vestido indígena tradicional y la tendencia hacia la estandarización en base a patrones occidentales. Esto se revela en la combinación y características de algunas prendas de vestir. Así por ejemplo, se utilizan faldas anchas y más altas que las tradicionales indígenas, blusas de confección industrial con características del vestido occidental, suéteres que desplazan al pañolón en muchas ocasiones, zapatos de cuero y el sombrero sobre la cabeza en donde el pelo se ha recogido en trenzas. Este cambio en el vestido tradicional indígena, no borra siempre la identificación de "indígenas" por parte de "blancos y mestizos" que dicen "indios mismo son, aunque dejen el follón".

En la zona urbana, dada su heterogeneidad y complejidad por la

existencia de sectores de diversas condiciones económicas y de migrantes de origen indígena, se encuentra mucha variedad en el vestido. Sin embargo, en ningún sitio como aquí, la influencia de la cultura dominante se impone con más fuerza, tendiendo sus pobladores a la homogenización en el vestido, la misma que se ve restringida por las limitaciones económicas.

Tanto en la zona urbana como en las zonas A y B, llama la atención el vestido utilizado por algunas mujeres, el mismo que se caracteriza por el uso del sombrero y de un pañolón de lana tejido, más bien de color oscuro, que se lo cruza sobre los hombros. Por lo general se lo utiliza con una falda recta, pantalón o falda y pantalón. Es el típico vestido de las "mestizas" en donde se conjugan claramente los elementos del vestido occidental (la falda o el pantalón) con elementos del vestido indígena (el sombrero) de manera particular.

En la Zona C, de débil articulación y marcada influencia indígena, los diferentes grupos étnicos que habitan este lugar, tradicionalmente han utilizado vestidos cuyas características les autoidentificaban con su grupo distinguiéndoles a la vez de los demás. Estos vestidos eran confec-

cionados por ellos mismos y su variedad, riqueza y valor simbólico, quedan al margen de las posibilidades de este trabajo.

En gran parte, debido a la invasión de la cultura dominante a través de los medios de comunicación, contacto por la migración y la presencia de comerciantes en la zona que buscan ampliación del mercado creando nuevas necesidades, estos vestidos se han ido transformando y en la actualidad han perdido gran parte de las características tradicionales.

Bien sea por el prestigio que tiene la utilización de los artículos que los comerciantes traen a vender, bien sea por las ventajas que pueda significar su uso, bien porque las condiciones materiales de su existencia ya no les permite utilizar parte de su tiempo en la confección de prendas de vestir el hecho es que, a excepción de pocos casos, el vestido tradicional se modifica rápidamente. Si bien en ocasiones los cambios son obvios, como la utilización de sacos de lana, medias de algodón, zapatos de cuero, etc., en otras ocasiones son más sutiles, como por ejemplo, las faldas, que tienden a ser más cortas, el modelo menos ancho y llevan fruncido en vez de plisado, sucediendo otro tanto con la forma de llevar el pañolón.

En todo caso, a pesar de las transformaciones en el vestido tradicional indígena, hay elementos que perduran y tienen el carácter de diagnóstico de la zona, como es el caso del sombrero y el poncho. El sombrero lo llevan las mujeres, los hombres y los niños. Es de fieltro, de ala corta y de colores tales como el café, negro y verde. Este último color predomina en la zona de Zumbagua. Muchas personas adornan sus sombreros con plumas (tipo tirolés) e incluso con sellos de casas comerciales. No estamos en capacidad de referirnos al valor simbólico del sombrero, sin embargo, es muy decidor lo que nos cuenta un informante quien dice que habiendo sido invitado a participar en la ceremonia matrimonial tradicional de una pareja (no en la eclesiástica), le proveyeron de una vela, una botella y un sombrero para que lo use durante la misma. El poncho que asoma como diagnóstico de la zona, es tejido por ellos mismos (por hombres), predomina el color rojo y el diseño a rayas.

De manera general, el vestido de los hombres en esta zona consiste en: pantalón confeccionado de diferentes materiales y colores, predominando los oscuros, camisa de confección industrial, poncho con predominio del rojo y las rayas, sombrero de fieltro y

con mucha frecuencia bufanda. Las mujeres en su gran mayoría utilizan “debajeros” confeccionados por ellas mismas (algunas visten hasta tres debajeros), anaco o falda plisada, faja, blusa de manga larga con encajes, pañolón de vistosos colores como el verde, naranja, azul eléctrico, etc. Estos pañolones en ocasiones son a cuadros grandes en fondo plomo o en azul o floreados, de seda con flecos. El número de pañolones varía de acuerdo al grupo, ocasión, y seguramente posibilidades económicas. Se destacan las mujeres de Salamalag Grande por la utilización de dos y hasta tres pañolones de colores fuertes. El pañolón se lo anuda en la parte delantera o se lo sujeta con un tupo. A la espalda, sobre el pañolón, muchas mujeres llevan una tela blanca en donde tienen el “cucayo” u otros artículos. En la actualidad hay una buena cantidad de personas que utilizan zapatos de cuero o de caucho (de llanta). El atuendo de la mujer se complementa con el sombrero, collares y aretes colgantes que unas veces son confeccionados por ellas mismas y otras comprados en las ferias. El cabello lo llevan largo, sujetándolo en la parte de atrás, algunas veces de manera muy característica como en el caso de las mujeres de Salamalag Grande que tejen una trenza floja (aproximadamen-

te de 10 cm. de ancho) con lanas de colores entrecruzadas, o como las mujeres de Maca Grande que lo llevan en huango adornado con lana de color fucsia. Para los días de fiesta utilizan peinetas y vinchas compradas en las ferias, las mismas que adornan la cabeza.

Dada la complejidad que presenta el vestido y el profundo significado de pertenencia a una etnia que tiene éste, sería menester realizar una investigación en profundidad sobre el tema, que apunte no sólo a las transformaciones que está sufriendo, sino también a detectar elementos que perduran y la función que cumplen al interior de los grupos, los mismos que muchas veces se ven abocados a la dualidad de pertenecer a un grupo cultural y en el contacto, a la necesidad de dejar su identidad étnica para ser “más iguales” al resto de la sociedad.

Si bien la señora Hilda Gallo de Hernández ha recogido las manifestaciones del vestido de la provincia de Cotopaxi en un audiovisual y en una publicación patrocinada por el Departamento Municipal de Educación y Cultura (1976), en la actualidad, los vestidos descritos en este trabajo no guardan correspondencia con los que nosotros hemos podido observar. ■

17. LA COCINA POPULAR

La comida popular y tradicional en la provincia utiliza sobre todo aquellos alimentos de cultivo más generalizados, lo cual hace que comparta muchas de las características de la comida popular en otras provincias serranas con similar producción agrícola.

Al uso de cereales, como el trigo, cebada, quinua, maíz, se agregan los granos: arveja, fréjol, habas, lentejas, chochos, los tubérculos como la papa y ocas, y aquellos productos de consumo popular que provienen de otras zonas ecológicas de fácil acceso, como el plátano en sus distintas variedades, la yuca, la panela, etc. Esta dieta eventualmente se complementa con proteína de animales de cría como el cuy, la gallina, el borrego y el chanco, y una variedad de pescado traído desde la costa.

La importancia de los cereales en la alimentación popular se advierte por el gran número de molinos que funcionan en cabeceras parroquiales y cantonales, adonde el campesino trae a moler su poco de trigo, cebada, maíz. Igual se advierte en la inveterada presencia de mazorcas de maíz secándose al aire, que se observa no solamente en la vivienda campesina, sino en viviendas de sectores populares en las zonas urbanas y semi-urbanas de la provincia.

Estos diferentes ingredientes se usan y se combinan según costumbres y preferencias condicionales por la tradición local, en la cual el factor étnico revierte importancia, y en menor grado, los constreñimientos y limitaciones que impone la condición económica y social del grupo.

Entre los platos compartidos con

otras provincias y que se expenden en puestos de comida y comedores ambulantes de fiestas, ferias y mercados, se encuentra el hornado y la fritada de choncho, acompañados de tortillas, de papa, mote, lechuga y tomate o tortillas de yuca, muy populares en Saquisilí y Pujilí. Sobre estos fogones improvisados, a más del pescado frito, el maqueño y el mote con fritadilla, se observa una increíble variedad de caldos. La sopa, plato muy utilizado en la cocina popular, permite combinar de manera económica diferentes y nutritivos alimentos. En el mercado de Latacunga, por ejemplo, esta variedad incluye el caldo de gallina, caldo de patas, arroz de cebada y locros de toda clase, de papas, de cuy, de cueros, de menudencias, generalmente consumidos desde horas muy tempranas por la familia campesina que acude al mercado.

Otra costumbre muy popular en las ferias y mercados es el expendio de jugos de frutas, tales como naranjilla, mora, en pequeños puestos equipados con una licuadora, en la cual se mezclan estos jugos con zumo de alfalfa, y si se quiere algo más nutritivo, con una cerveza malta y un huevo batido. No faltan tampoco las empanadas de viento, que como su nombre indica son empanadas de harina sin relleno alguno y las

espumillas de distintos sabores que venden en barquillos o en conos.

Entre la población indígena de páramo, en cambio, se acentúa el uso de granos y cereales. Cualquiera de las tres comidas en el día generalmente consiste de una sopa, de trigo, cebada, avena, fréjol o papas en época de cosecha, o cualquiera de estos cereales preparado como colada de dulce, incluyéndose una que se denomina “el desabrido”, porque no se le agrega ni sal ni dulce. Estas sopas o coladas se acompañan de panela, traída desde la zona de Mindo, y cuyo consumo es muy difundido en la provincia, por ser su precio inferior al azúcar.

El consumo de frutas y legumbres, generalmente se restringe a los días de feria, en el que el campesino indígena y su familia recorren grandes distancias para llegar a la feria más cercana. Para estas largas caminatas o para la jornada de trabajo, el campesino lleva consigo una mezcla de granos cocidos, que incluyen tostado, habas, habillas, fréjoles, mote, chochos, a veces mezclado con chicharrón (Investigación de alumnas de Antropología de la PUCE). En la zona de Zumbagua, a iniciativa de los padres salesianos, se ha estimulado el cultivo, en pequeñas huertas familiares, de hortalizas para autoconsumo.

El cuy, anteriormente muy consumido entre la población campesina, especialmente indígena, se ve restringido por el alto costo del mismo. En la actualidad el precio del cuy oscila entre doscientos y trescientos sucres, cifra significativa para la economía campesina, de donde resulta que su crianza está dirigida hacia el mercado, antes que al consumo doméstico.

En los páramos de Tigua y Zumbagua es frecuente observar junto a la vivienda campesina, una pequeña construcción que semeja una vivienda con puertas y ventanas, destinada a la crianza de cuyes con fines comerciales. Y con mayor razón, en esta zona de grandes rebaños, el consumo de la carne de borrego se limita a ocasiones especiales.

Justamente una de las características que distingue las costumbres alimenticias de la población indígena es la práctica de comidas con carácter ceremonial. En finados, por supuesto, la colada morada, las guaguas de pan, granos cocinados y la chicha que serán consumidos en el cementerio, en comunión simbólica con los difuntos. La pedida de manos en Zumbagua debe ir acompañada de panes, aguardiente, chicha, y carne de borrego cocinada, que los padres del novio

ofrecerán a los padres de la novia y que serán servidos y repartidos de manera ceremoniosa. Y en la fiesta de Corpus, no solamente los repasos de los Danzantes deberán acompañarse de ciertos alimentos como frutas, pan, ají, mote, aguardiente, chicha y otros platos de sal y de dulce, sino que el día mismo en que se alquilan los vestidos del danzante, se reúne toda la comunidad y de manera ritual y ceremonial, comparten una comida que consta nuevamente de variados platos que incluyen gallina, cuy, borrego, especialmente preparados por los diferentes jochantes. De igual manera, el fallecimiento de un miembro de la comunidad entraña uno o dos días de comida y bebida, con la participación de toda la comunidad, hecho frecuentemente mal interpretado por el sector mestizo. Esta manifestación comunitaria en señal de duelo, es conocida en español como “las bodas” y en zonas como Angamarca, como “fandango” nombres que expresan y perpetúan el prejuicio y la interpretación errónea.

En poblaciones como Tanicuchí, en donde se ha mencionado que la cultura popular sufre en mayor grado el impacto de la sociedad nacional, tienden a desaparecer costumbres como la preparación de pristiños en Navidad, la fanesca en Semana Santa,

la colada morada en Finados, y para determinados sectores, la cena de navidad debe incluir el pavo, vinos, uvas y champagne. En cambio, prevalece la costumbre de preparar la chicha de jora para las fiestas, bebida fermentada en pundos de barro, que se prepara con una mezcla de cereales, que incluye el maíz, el morocho y la cebada habiéndose previamente remojado el maíz, en agua azucarada para que crie la jora, y por supuesto, es infaltable el hornado de chancho con mote y tortillas de papa y el ají de cuy, que consiste en un estofado de cuy con papas cocinadas.

En la zona de colonización, la comida expresa también la heterogeneidad de los grupos asentados en ella. Todos los informantes mencionaron el sancocho como plato típico de poblaciones como Corazón y Moraspungo, en el cantón Pangua. Esta sopa, más bien característica de la costa, se prepara con habas, yuca, verde, choclo y carne de res.

En la población de Salcedo, el yaguar loco se sirve con menudencias de borrego y el cuy es envuelto en pajas, asado al carbón y servido con papas cocidas y salsa de maní. Pero también es muy conocido el “runaicho”, igual que en otras zonas de la provincia, plato que consiste en una

sopa de harina de arveja, con chicharrón, papas y presas de cuy. Tanto en esta zona como en Pujilí y Saquisilí, gustan mucho de las de dulce: el morocho con leche, la colada de harina de maíz, y la colada de arroz de cebada, muy popular en zonas donde crece abundante la cabuya. Para preparar esta colada se hierva durante algunas horas el arroz de cebada pelado, con el jugo que se extrae del tronco de la cabuya, a lo cual se le agrega un poco de canela, y si se quiere, hierbas y panela. La extracción de este jugo se hace mediante un orificio en el tronco de la cabuya, que luego se conserva cubierto; durante algunos meses es posible retirar diariamente un poco de líquido. En las ferias de estas poblaciones es común observar el expendio de esta bebida, que se conserva fresca en pundos de barro. Del juego de la cabuya se obtiene también un dulce amelcochado, permitiendo que hierva durante algunas horas, hasta que se consuma el líquido. Y en esta misma zona de abundantes capulíes, en la época de cosecha, se prepara una compota de capulíes con harina de maíz, hierbas y panela.

Pero posiblemente platos típicos de mayor renombre, no solamente en la provincia sino fuera de sus fronteras, se encuentran en Latacunga. En esta popularidad ha incidido de manera

determinante la estación de ferrocarril y, posteriormente el paso obligado por dicha ciudad de quienes viajan por la carretera Panamericana.

Desde hace muchas décadas, las chugchucaras se sirven en Latacunga los días viernes y sábado de cada semana. Pero atraen ya no sólo a los viajeros de paso forzado por Latacunga, sino a verdaderas caravanas de aficionados que se trasladan desde Quito u otras ciudades cercanas.

En la actualidad este plato se sirve en una gran variedad de locales, de todo tipo y tamaño, pero la gran mayoría se concentran en la calle Oviedo y Quijano. En una casa de planta baja, con portón de madera al estilo de las casas de Latacunga funciona uno de los locales, sin que medie un rótulo al exterior; tan seguro está su dueño de la fama y excelencia de chugchucaras. Desde hace más de cuarenta años, don Víctor Hugo Córdoba trabaja en este negocio que heredara de su suegro, y que en la actualidad maneja con la ayuda de una de sus hijas. A principios de cada semana deberá trasladarse a distintos sitios de la provincia para adquirir los tres o cuatro chanchos y demás ingredientes necesarios para atender a una clientela que incluye “desde el Presidente hasta el de más abajito”. Los comensales se acercan a

la cocina para adquirir su plato de chugchucaras, que en el verano de 1983 costaba cien sures; o raciones más pequeñas, que luego se sirven en comedores individualizados, pulcros y modestos.

La misma cocina es un ejemplo de una cocina tradicional en la provincia. Con frente al patio interior, consta de amplios y espaciosos cuartos, uno de los cuales, equipados con largas mesas de madera, sirve para preparar alimentos, mientras que en los otros se observan bien distanciados fogones de leña y carbón. Sobre estos fogones chisporrotea la fritada en sendas pailas de bronce, y sobre un mostrador alargado, también de madera, se han colocado bateas y canastas que contienen cada uno de los ingredientes que deben acompañar a la fritada, listos para servirse. El plato de chugchucaras consta de carne y cuero tostado, maqueños fritos, empanaditas de harina, canguil, tostado, papas doradas y en platillos separados, mote con chicharrón, ají y salsa de cebolla.

Compiten en popularidad con las chugchucaras, las allullas y los quesos de hoja. La señora Alejandrina Galarza recuerda que en 1920 su familia preparaba las sabrosas galletas para vender en la estación de ferrocarril,

acompañada de “ajisitos, quesito o fritada”. En aquel entonces, la allulla se vendía por 0.05 centavos cada una. Su elaboración se hace en base de manteca de chanco, huevos, harina, sal, levadura y agua, y su popularidad es tal, que se venden hasta en el Partidero de Aloag en la provincia de Pichincha. Pero los más conocedores saben que las mejores allullas son preparadas por la familia Galarza y se venden en la tienda de doña Rosarito Razo, en la plaza principal de Latacunga. Doña Alejandrina describe otros pancitos y dulces que anteriormente fueran de consumo popular en Latacunga, pero que dado el alto costo de los ingredientes, en la actualidad se preparan solamente bajo pedido en ocasiones especiales. Estos incluyen el pan de yema, que requiere de manteca de chanco y mantequilla, los buñuelos de dulce, con huevos, miel de panela, polvillo y manteca negra; los injertos, de masa de sal y relleno de dulce, las tortillas de maíz, las figuras de pan de Jueves Santo, el hojaldre de Corpus, y delicados y chokolatines que se enviaban a vender en las calles en bandejas, cuando aún no se fabricaban industrialmente ni dulces ni caramelos.

El queso de hoja en cambio, debe su nombre a la hoja de achira en la cual anteriormente se lo envolviera

para su venta en la estación de ferrocarril. En la actualidad se lo vende en bolsas de plástico, posiblemente más prácticas, pero menos atractivas. Doña Rosarito Razo, quien dedicara la mayor parte de su vida a la tarea de preparar los quesos de hoja, explica el procedimiento. El queso tierno se deja madurar hasta que esté poroso, luego se corta en pedazos y cada uno de ellos, con la ayuda de una espumadera, se sumerge en agua hirviendo, hasta que dé el punto, y si se hace granos como de arroz, es que se ha pasado. El punto ideal es cuando se hace vetas.

Estas vetas se colocan sobre una mesa limpia y se estiran, hasta obtener láminas delgadas, que luego de agregar la sal, se doblan con las puntas hacia adentro. Aunque doña Rosarito ya no hace quesos de hoja, incapacitada por una artritis que ella atribuye justamente a la elaboración de los mismos, vende quésos de hoja en su tienda, elaborados por alguien de su entera confianza.

A más de chicha de jora, la bebida tradicional de Latacunga, que se incluye en la fiesta de la Mama Negra, es el “champús”, que se prepara con harina de maíz fermentada, raspadura, naranjilla, mote, clavo de olor, pimienta dulce e ishpingo.

Cabe finalmente una observación. Esta tradición culinaria de la provincia que se caracteriza por contar con sabrosos y atractivos platos, algunos de ellos de alto valor nutritivo, y que formara parte de la cultura popular, corre el riesgo de extinguirse por el uso forzado de grasa de res, al que se ve avocada la población de

escasos recursos, dado el costo de la manteca de chanco y el aceite vegetal, que supera en mucho las posibilidades de sus escasos ingresos. Sin soslayar por ello lo esencial del problema, lo atentatorio que resulta para la salud, el consumo de este sebo que se vende abundantemente en ferias y mercados de la provincia. ■

18. ACTIVIDADES LUDICAS

La conceptualización de lo que por “juego” debería entenderse es confusa e inclusive, muchas veces contradictoria. Como bien lo anota Tindall (1977), cuando consideramos al estudio del juego en una perspectiva histórica nos encontramos con una paradoja, para muchos filósofos, historiadores y científicos sociales que han estudiado al hombre, la sociedad y la cultura no les ha sido posible detectar ningún tipo de juego, mientras que para otros en número reducido, lo más evidente y obvio de observarse, precisamente han sido las actividades lúdicas.

Nosotros consideramos que una y otra posición son extremas y que, por lo mismo, deberían ser tomadas con las debidas reservas. Por otro lado, reconocemos la dificultad de detectar el fenómeno al cual muchas veces está

enraizado en la cotidianidad. Sutton-Smith (1978) categóricamente establece la premisa que para entender el juego como tal, se debería comenzar por las relaciones de “juego” entre las madres y los infantes y, el mismo autor, acotando a Piaget (1951) señala que de ningún modo habría que ver al juego desde la perspectiva individual, sino esencialmente social, al sujeto social dentro de su conglomerado social. Esta consideración de ver a las actividades lúdicas en el ámbito de lo social, creemos que es básica ya que nos abre un camino para entender las funciones que estaría encaminado a cumplir el juego. Para Lancy y Tindall (1977), las funciones fundamentales que debería cumplir el juego serían las siguientes: a) juego como socialización; b) juego como recreación; c) juego como proyección (de una realidad); d) juego sin ninguna función.

Ahora bien, no obstante ser interesantes las funciones asignadas al juego, no es menos cierto que ellas son desde un punto de vista estrictamente occidental, lo cual en varios casos, no permitirá anotar otras funciones al juego, o simplemente asignar otras que no las tiene en sociedades que no han tenido una matriz occidental. Precisamente, en este sentido en que Schwartzman (1980) manifiesta que las percepciones sobre el juego están íntimamente relacionadas a la cultura propia y que para el caso occidental se mueven dentro de presupuestos determinados como de que juego no es trabajo; que juego no es real, que juego no es serio, de que no es productivo, etc.

La dicotomía juego-trabajo parece ser uno de los parámetros tradicionales para referirse a las actividades lúdicas a tal punto que Schwartzman (1980) categóricamente señala que el estudio del juego no podrá ser separado del estudio del trabajo, al menos cuando los investigadores sean antropólogos. Sea cual fuere la mejor manera de abordar el estudio del juego, lo más importante es destacar la dificultad de su estudio, la trascendencia del mismo y el papel que cumple dentro de un conglomerado social determinado habida cuenta de los problemas que

deberán ser resueltos en su consideración.

En la provincia del Cotopaxi si que-remos hacer una reflexión respecto de las actividades lúdicas llevadas adelante por sus pobladores, tendremos que hacer una división bastante estricta de los conglomerados sociales a los que nos referimos, ya que el juego en lugares con mayor influencia de la cultura indígena se presenta con características completamente diferentes de los manifestados en otras zonas, ya que entre los primeros, al no pertenecer su matriz a una cultura occidental, la concepción del juego, bajo nuestros parámetros, no existe. Cuando hablábamos con un informante de Isinche respecto del juego de los indígenas, categóricamente nos manifestó que los niños no juegan y que para ellos el trabajo era el juego, e ilustra su proposición cuando nos cuenta de que en tiempos pasados, en ciertas épocas del año, varias personas se colocaban arriba de la loma mientras otras quemaban abajo y de esa forma atrapaban conejos, que escapaban del fuego, y que eso podía considerarse como juego-trabajo. Esta apreciación del juego fue confirmada varias veces, pero fundamentalmente, cuando hablábamos con un joven indígena que asiste al Normal de Zumbagua, quien al ser preguntado por

los juegos típicos que ellos tenían encontró dificultad en entender de lo que se trataba ya que para ellos el juego no es sinónimo de ocio, sino que más bien es una acción de imitación de las tareas que realizan sus padres, acciones que inclusive les son asignadas desde tempranas edades como la de coger leña, cuidar a los niños, cuidar del rebaño, acarrear agua, etc. En este sentido también se manifestó el padre Xavier Errán, amplio conocedor de esta zona y de sus pobladores.

Entre los jóvenes indígenas no se detecta algún juego en especial y más bien ellos han adoptado los juegos occidentales del voley-ball, fútbol, los mismos que fueron aprendidos en las escuelas o en el contacto con la población mestiza. De juegos propios no se da cuenta y tan sólo se tiene el recuerdo del juego del Huayru que se lo practicaba en la zona de Alaqués, el cual tenía lugar en la noche de velación de los muertos y se jugaba entre 10 personas quienes se colocaban a lo largo de una sábana (5 por lado). Todos tenían 5 granos de maíz en sus manos y el juego consistía en arrojar un pedazo de hueso (a manera de dado) que indicaba cuantos de los 5 granos debían ser entregados al banco cada vez que un participante hacía una jugada. Quienes perdían sus granos iban

saliendo hasta que al final había un ganador. Se podía dar la modalidad de que al tirar el hueso, éste caiga parado, en cuyo caso quien lo tiró ganaba la mesa. Como se señaló anteriormente, este juego en la actualidad ya no se lo realiza y se lo jugaba en la parroquia de Alaqués.

Entre la población de las zonas no indígenas, tanto rural como urbana, las actividades lúdicas están relacionadas, en primer lugar con los deportes occidentales, entre los cuales el voley-ball sin lugar a duda ocupa el primer lugar. Igualmente se dan juegos de azar como los naipes en sus diversas modalidades. Como juegos tradicionales que poco a poco van desapareciendo tenemos el juego de pelota de guante con una variación en la pelota de tabla, el cual es jugado con cierta frecuencia en Guaytacama y en ciertas ocasiones en Saquisilí, Latacunga.

En Angamarca y en otras poblaciones aledañas, para finados se juega el boliche. Para jugar el boliche se requiere de un pozo en forma de embudo, por lo general cavado en la tierra frente a ciertas casas y cantinas, o también construido en cemento. La circunferencia superior de este pozo tiene un diámetro de aproximadamente 0.60 m. a 1.00 m. En el fondo de

este embudo se coloca una caja de mentol (redonda) y una de fósforos (rectangular) u objetos semejantes. Para jugar se utilizan ocho bolas de cristal (anteriormente se usaban cocos). Los jugadores se colocan frente al banquero quien recibe las apuestas y lanzan las bolas. Se paga según como cayeran las bolas, ya sea en pares (2-6; 4-4) o en nones (1-7; 3-5).

En la misma población de Angamarca se juega el Palacio o Martillo y Campana como también se le conoce. Para jugar el Palacio se requieren cinco cartas que pueden ser confeccionadas en cartón o en madera delgada y seis dados. En las cartas se hallan dibujados un palacio, un burro, una campana, una campana-martillo y un martillo. Cada dado tiene un número y en la cara opuesta una de las figuras de las cartas, el dado sobrante queda en blanco. Se coloca un “pozo” con el dinero y de acuerdo a como caen los dados tirados por los jugadores se pagan las apuestas.

Este juego parece que conserva cierta popularidad por el entusiasmo de los profesores de colegio quienes lo han reactualizado, siendo este fenómeno local ya que no se lo practica en ningún otro lugar de la provincia.

Al ser la provincia de Cotopaxi

pródiga en páramos donde pastan ganados, la fiesta de los toros de pueblo es otro de los juegos que generalmente están presentes, especialmente con ocasión de las fiestas; durante estos días también se llevan adelante juegos de doma de potros, “rodeo criollo”, etc. La zona de Tanicuchí es notoria por estas actividades, allí también se practicaba un juego que consistía en quitarle la cabeza a un gallo desde un caballo a galope (los gallos estaban colgados de un palo), quien podía lograrlo se hacía acreedor al animal y en señal de triunfo cabalgaba con el gallo en su mena salpicando sangre a los espectadores.

En el caso de la población indígena, como se señaló anteriormente, el contexto del juego (si así podríamos llamarlo) no es el ocio, sino la preparación para labores de adulto. En muchas de estas tareas llevadas adelante por el niño indígena, el proceso de socialización está presente y tendrá un papel muy importante que cumplir. En la población no indígena de la provincia, el juego no podía ser desligado del ocio y la diversión quedando el papel de elemento de socialización en un plano algo secundario o al menos no tan importante como entre los primeros. Debido al papel de la Escuela-Colegio, medios de comunicación en general, contacto con

los centros urbanos mayores, la estandarización del juego es algo que cada vez se nota más. Volley-ball, fútbol y en algo el basket-ball son los juegos obligados de los niños, jóvenes y adultos, no hay cabida para otros juegos, y con excepción de la población de Angamarca, en la cual aún tienen vigencia el boliche y el Palacio, bien podríamos afirmar que en la

provincia de Cotopaxi a corto plazo desaparecerán los juegos tradicionales.

En cuanto a los juegos de azar, los naipes ocupan el primer lugar. A la provincia de Cotopaxi aún no llegan los juegos electrónicos que cuando los hayan tendrán enorme impacto especialmente entre los jóvenes. ■

19. ALGUNAS MANIFESTACIONES DE LA MUSICA POPULAR

Como queda explicitado en el título de este acápite, de ninguna manera se pretende abordar el tema de la música popular en la provincia de Cotopaxi, tarea que requeriría no solo de investigación más extensa en tal sentido, sino instrumentos teóricos y una metodología adecuada, que del todo superan las posibilidades de este trabajo. Se desea más bien señalar posibles áreas a investigarse y anotar algunos de los instrumentos que fueran registrados en el transcurso del trabajo de campo.

Como es de suponerse, la importancia que ejerce la religiosidad y el complejo de fiestas en la cultura popular de la provincia, encuentran también su expresión en el campo de la música. Tanto los eventos de carácter

religioso como las fiestas, estimulan la práctica musical no solamente de quienes dominan algunos de los instrumentos tradicionalmente utilizados, sino la reinterpretación de cánticos e himnos religiosos y aún, la composición musical. El Pase del Niño, Corpus y cualquiera de las festividades requieren el acompañamiento de bandas de música, que generalmente constan de tales instrumentos como clarinete, trompeta, platillos, el tambor y la caja, como se denomina el tambor más pequeño.

Las cantoras de Isinche, por ejemplo, a más de reinterpretar y modificar algunas de las canciones religiosas tradicionales, cuentan en su repertorio con algunas obras de su propia creación. Sin embargo, hay que señalar que en esta zona rural de

Pujilí, como en otras de características similares, la profesión de músico no entraña la exclusión de otros oficios. Quien toca el tambor en la banda de música, es a la vez un pequeño propietario agrícola y mantiene un puesto de venta en Pujilí, y otro tanto sucede con las cantoras de Isinche. Un pequeño agricultor de un barrio rural de Pujilí, forma parte de un conjunto musical, y a su vez mantiene otros oficios, como ser transportista. Como quedara señalado en el acápite sobre artesanías, tal situación alude a la división social del trabajo, producto a la vez de las relaciones sociales vigentes y de su articulación en la formación social más amplia.

De cualquier manera, la música religiosa popular es una manifestación que ameritaría una investigación más detallada.

Por razones que también sería del caso investigar, la población de Pujilí, que cuenta con una antigua tradición de cerámica y alfarería, mantiene una larga tradición musical. Por varias generaciones y, generalmente combinado con la docencia, familias como los Ruiz, Lema, Segovia, se han dedicado a la música, sea la composición o a la práctica de algún instrumento. El género preferido incluye el san juanito, el aire típico, el pasacalle, el

danzante, el vals y el cachullapi. Muchas de estas melodías han sido compuestas para instrumentos como la flauta, la guitarra, clarinete y el tambor.

Entre los compositores cabe destacar a Manuel Ruiz, Alberto Ruiz, Angel Segovia Lema, autor del vals "María Colombia", Segundo Salazar, Jorge Ruiz y en no menor grado, Luciano Vaca; Julio Rubio dirige desde 1973 con gran entusiasmo el único conservatorio del país que ofrece a la vez un bachillerato en música y en humanidades.

La orquesta del conservatorio, que como se mencionara participó exitosamente en el desfile de Corpus, cuenta en la actualidad con 22 instrumentos.

La música indígena, en cuya investigación incursionara de manera pionera Segundo Luis Moreno, difiere no solamente por su estructura interna, sino también por los instrumentos utilizados y por la función que cumple al interior de la propia sociedad. La tendencia que señalara para el sector campesino mestizo de los alrededores de Pujilí, encuentra acá su máxima expresión. Entre las comunidades indígenas, la música no es un privilegio de especialistas, y al



Julián Tucumbi tocando la hoja



Cuerno



Rondador de Cóndor

igual que otras manifestaciones estéticas, forma parte integral de la totalidad de la cultura. Así por ejemplo, la bocina, y el cacho son utilizados dentro del proceso de trabajo; la primera, para el rodeo del ganado vacuno de páramo y el cacho para convocar a una reunión o en la labor de pastoreo de los rebaños de ovejas.

De ahí que en la misma elaboración de instrumentos musicales, cuya tarea tampoco involucra a especialistas y se realiza más bien al interior de la misma unidad doméstica, se utiliza elementos del medio circundante que resultan asequibles, tales como el carrizo, el hueso, el cuero, etc.

Los instrumentos más utilizados en la música indígena son los siguientes: el pingullo, elaborado de carrizo con tres orificios; la flauta de tunda, que lleva siete orificios; el rondador e hueso de cóndor; la flauta y la dulzaina, también de hueso; la bocina: el cacho; el bombo; la caja y el tambor (Ver Apéndice, publicación de Julián Tucumbi y Fotos).

Hay que señalar la presencia de conjuntos musicales indígenas, algunos de los cuales están empeñados en la labor de rescatar y divulgar su propia tradición musical. Entre estos sobresale el conjunto de Julfan Tu-

cumbi, quien desde hace algunos años se encuentra dedicado por entero a esta tarea.

Una investigación sobre la música indígena deberá dar también cuenta de los elementos contestatarios y de protesta, que encuentran su expresión en la canción popular indígena. En una comunidad de páramo, por ejemplo, fue posible escuchar parte de una canción que relata la odisea de un contrabandista de aguardiente, en su intento de atravesar el páramo, burlando la vigilancia del guardia. En este sentido hay que destacar la labor de los padres salesianos, quienes han recopilado muchas de estas canciones con el propósito de incorporarlas al material didáctico utilizado en las mismas escuelas de las comunidades del páramo.

En otras zonas de la provincia, que reciben con mayor fuerza el impacto de la cultura de masas, resulta evidente el abandono de formas de expresión musical propias por aquellas difundidas por las empresas musicales y medios de comunicación. ■

20. BIBLIOGRAFIA

AGUILO, Federico. El Hombre del Chimborazo y su mundo interior, Cuenca, CREA, 1978.

ALBERTI, Giorgi y otros. Educación Rural. IEP, Lima, 1974.

ALMEIDA, Ileana y otros. Lengua y Cultura en el Ecuador, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1979.

ARCOS, Carlos y MARCHAN, Carlos. "Guaytacama y Cusubamba: Dos modalidades de Desarrollo de la Agricultura Serrana", en Revista de Ciencias Sociales, Volumen II, N° 5, Quito, 1978.

BARRIGA LOPEZ, Franklin. El Folklore Ecuatoriano, Quito, Editora Nacional, 1980.

Monografía de la Provincia de León, Quito, Imprenta y Encuadernación Nacionales, 1921.

Motivos Latacungueños, Ambato, Edit. Pío XII, 1974.

BIBLIOTECA ECUATORIANA MINIMA. Cronistas Coloniales (2º parte), Puebla, José Cajica Jr., 1960.

CAAP, Comunidad Andina: Alternativas Políticas de Desarrollo, Quito, Edic. CAAP.

CARVALHO NETO, Paulo. Antología del Folklore Ecuatoriano (II), Cuenca, Talleres Gráficos del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1970.

ENOCK, Reginald. Ecuador, Geografía Humana, Corporación Editora Nacional, Quito, 1981.

ESTRELLA, Eduardo. Medicina Aborigen, Edit. Epoca, Quito, 1978.

El Mal del Arco Iris, Quito (manuscrito).

FARREL, Gilda y otros. El Acceso a la Tierra del Campesino Ecuatoriano, Mundo Andino, 1983.

GALLO DE HERNANDEZ, Hilda. Ciertos Aspectos del Folklore en la Provincia de Cotopaxi, Latacunga, 1976.

GARCES POSSO, Marco. Monografía del cantón Salcedo, 1969.

GARRETON, y otros. Cultura y Comunicación de Masas, Edit. Laica S.A., Barcelona, 1976.

GONZALEZ, Susana. El Pase del Niño, Edit. Don Bosco, Cuenca, 1981.

HURTADO, Osvaldo. El Poder Político en el Ecuador, Universidad Católica, Quito, 1977.

JARA, Fausto (compilador). "Taruca", Traductor: Fausto Jara y Ruth Moya, Departamento de Artes Gráficas, Quito, 1982.

- JIMENO, Myriam. "Medicina Institucional y Saber Indígena, Conclusiones de los Talleres de Salud", en Medicina, Shamanismo y Botánica, FUNCOL, Bogotá, 1983.
- LANCEY, David y otros. The study of Play, West Point, Leisure Press, 1977.
- MARTINEZ, Luciano. La Descomposición del Campesinado en la Sierra Ecuatoriana, Edit. El Conejo, Quito, 1980.
- MARZAL, Manuel S.J.. "Investigaciones e Hipótesis sobre la Religiosidad Popular", artículo publicado por el Departamento de Antropología, PUCE. Monografía de Tanicuchí, (manuscrito), 1982.
- MURATORIO, Ricardo. Artesanías y Arte Popular en la Sierra, (manuscrito).
A Feast of Color, Corpus Christi, Dance Costumes of Ecuador, Washington, Smithsonian Institute, 1981.
- MURRA, John. Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- NARANJO, César. Páginas Terruñales, (mimeografiado), Pujilí, 1981.
Pujilí a través del tiempo, Edit. Santo Domingo, Quito, 1968.
- OBEREM, Udo. "El Acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra Ecuatoriana", en: Actes du XLII Congreso Nacional des Americanistes, París, 1976.
- ORSTOM/MAG. Diagnóstico Socio-económico del Medio Rural Ecuatoriano, Documentos A y B, Quito, 1979.
- PAREDEZ ORTEGA, Eduardo. Tradiciones de Cotopaxi, Litografías Andrade Hno., Latacunga, 1980.

- REDFIELD y otros. Introducción al Folklore, Buenos Aires, Centro Editor, 1978.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "Concepto Indígena de enfermedad y equilibrio ecológico", en Medicina, Shamanismo y Botánica, FUNCOL, Bogotá, 1983.
- RODRIGUEZ SANDOVAL, Leonidas. Vida Económica-social del Indio Libre de la Sierra Ecuatoriana, The Catholic University, Washington, 1949.
- RUEDA, Marco V. La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos), Quito, Universidad Católica, 1982.
- SALOMON, Frank. Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas, Colección Pendoneros, Otavalo.
- SATRINI, Lombardi. Análisis de la Cultura Subalterna, Edit. Galerna, Buenos Aires, 1975.
- SEGGIARO, Luis. Medicina Indígena de América, Buenos Aires, Edit. Universitaria, 1969.
- SUTTON-SMITH, Play. An Anthropologic Perspective, West Point, Leisure Press, 1978.
- SCHWARTZMAN, Helen. Play and Culture, West Point, Leisure Press, 1980.
- TINDALL y otros. Studies in the Anthropology of Play, West Point, Leisure Press, 1979.
- TERAN, Francisco. Geografía del Ecuador, Edit. Colón, Quito, 1966.
- TUCUMBI, Julián. Tradiciones de la Comuna Jatun Tigua, Casa de la Cultura de Cotopaxi, 1982.

TAYLOR, Edward. La cultura primitiva, Editorial Ayuso, Madrid, 1977.

VELARD, Jean. El concepto del alma y de enfermedad de los indios americanos, Artículo publicado por el Departamento de Antropología Religiosa, PUCE.

VON HILDERBRAND, Marin. "Cosmovisión y el Concepto de enfermedad entre los Ufaina", en: Medicina, Shamanismo y Botánica, Bogotá, FUNCOL, 1983.

WHITE, Allen. Hierbas del Ecuador, Plantas medicinales, Imprenta Mariscal, Quito, 1976.

ZUÑIGA, Neptalí. La provincia de León, Imprenta de la Escuela de Artes e Industrias, Quito, 1936.

REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES

Atlas Geográfico del Ecuador.

Atlas Eléctrico del Ecuador, INECEL, 1980.

Revista de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Nº 1, Octubre de 1965 y Nº 2, Noviembre de 1966.

Revista de la Casa de la Cultura de Cotopaxi, Nº 9-29.

Revista del Colegio Nacional de Angamarca.

Revista de la Escuela Doctor Pablo Herrera Nº 1.

Revista del Colegio Normal Belisario Quevedo Nº 1.

Indicadores Socio-económicos (CONADE), 1982.

Indicadores Básicos Sierra Central, JUNAPAL, 1979.

Catastro de Comunas legalmente constituidas, Quito, Ministerio de Bienestar Social y Promoción Popular.

INFORMES:

Informe sobre Investigación en la comunidad de Maca Grande (comunicación personal Lourdes Endara y Sonia Vivero).

Informe final de la investigación para la Dotación de un Banco de Información sobre Comunas Campesinas del Ecuador. Elaborado por Natalia Wray, Fernando Guerrero y Lucy Ruiz. ■