



N° 59

**CULTURA POPULAR**

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Diciembre 2012

# **UNIVERSIDAD DEL AZUAY**

**Econ. Carlos Cordero Díaz**  
RECTOR

**Ing. Miriam Briones García**  
VICERRECTORA

**Ing. Jacinto Guillén García**  
DECANO GENERAL DE INVESTIGACIONES

**Ing. Ximena Moscoso Serrano**  
DECANA GENERAL ADMINISTRATIVA FINANCIERA

## **UNIVERSIDAD - VERDAD**

Revista de la Universidad del Azuay

Director

**Dr. Claudio Malo González**

Consejo Editorial

**Dr. Oswaldo Encalada Vásquez**

**Arq. Diego Jaramillo Paredes**

**Ing. Francisco Salgado Arteaga**

Diagramación

**Mario Merchán Barros**

Diseño de portada

**MasakiSanto**

La responsabilidad por las ideas expuestas en esta revista corresponde exclusivamente a sus autores

Se autoriza la reproducción del material de esta revista siempre que se cite la fuente  
Canjes y donaciones: Biblioteca <<Hernán Malo González>> de la Universidad del Azuay

ISSN 13902849

Avda. 24 de mayo N° 7-77 y Hernán Malo

[www.uazuay.edu.ec](http://www.uazuay.edu.ec)

Apartado Postal 981

Teléfono: 2881-333

Cuenca - Ecuador

# **CULTURA POPULAR**



# CONTENIDO

NOTA EDITORIAL	7
CULTURA POPULAR Y LOS OTROS Malo Claudio	9
DESENCUENTROS CONCEPTUALES EN TORNO A LA CULTURA POPULAR Naranjo Marcelo F.	27
GEOSEMÁNTICA POPULAR Encalada Oswaldo	47
TURISMO Y PATRIMONIO Ullauri Narcisa	69
“ACATO PERO NO CUMPLO” EN LA CULTURA ECUATORIANA Hirschkind Lynn	81
CULTURA POPULAR, IDENTIDAD, ARTESANÍA Y SUS MANIFESTACIONES EN LA PROVINCIA DEL AZUAY Aguilar Ma. Leonor	103
SOBRE LAS INDUMENTARIAS EN LA CUENCA COLONIAL COMO PARTE DEL MESTIZAJE CULTURAL Arteaga Diego	129
EL PRIOSTAZGO González Susana	147
	5

VIVIENDA POPULAR CAMPESINA

Malo Genoveva

177

MACANAS DE GUALACEO

González Catalina

Rincón Natalia

195

## NOTA EDITORIAL

Resulta imposible comprender al ser humano aislado de los demás. Nos hacemos en medio de los otros, quienes se han estructurado en colectividades organizadas que desde el punto de vista antropológico, se denominan culturas. Somos en gran medida lo que la cultura en la que hemos crecido nos ha hecho. En un pasado no muy lejano el término cultura estaba restringido a quienes se habían cultivado, es decir a una minoría. El resto merecía el apelativo de “inculto”, esto es la mayoría de integrantes de un conglomerado humano identificado con el “pueblo”, que estaba asociado con ignorancia. La palabra pueblerino tenía un matiz despectivo.

La Antropología Cultural considera que esencial a la condición humana es la cultura, que es lo que organiza nuestro comportamiento, a diferencia de los demás integrantes del reino animal que actúan condicionados por el instinto. La coexistencia de estos conceptos, aparentemente incompatibles, ha hecho que cobre fuerza el término “cultura popular” para referirse a las pautas espontáneamente creadas por las colectividades, que identifican la manera de actuar y concebir la realidad de los diversos grupos humanos. Fundamental en la cultura popular es la creatividad colectiva que se manifiesta a lo largo del tiempo y que se caracteriza por su anonimato.

Los grupos humanos tienen muchos elementos en común ya que las necesidades que tienen que satisfacer son las mismas para todos, pero las diversas maneras de hacer frente a los problemas y fundamentar su origen e importancia constituyen lo que se denomina identidad cultural, que en los últimos tiempos ha cobrado creciente importancia como respuesta al peligro de homogenización total que plantea la globalización. La identidad

cultural de los pueblos se encuentra en la cultura popular. La comprensión de estas manifestaciones contribuye a esclarecer de manera creciente los fundamentos de lo que somos, de nuestra razón de ser y proyección al futuro.

Esta entrega de Universidad Verdad aborda el tema de la Cultura Popular, analizando su problemática compleja desde diversos ángulos, partiendo de artículos que abordan la problemática conceptual dentro de un muy amplio ámbito ya que, en principio, toda manifestación de la actividad humana colectiva está en el campo de la cultura, respondiendo este planteamiento a las prioridades que se den a las distintas manifestaciones y fundamentos. La complejidad de los términos **cultura** y **popular** tornan muy difícil lograr una estructura mental sobre la que haya consenso.

Se abordan varios temas puntuales que se concretan a alguna de las muchísimas expresiones de la cultura popular. El idioma es elemento fundamental en la cultura dando lugar a una amplia variedad de enfoques y planteamientos. La artesanía, a diferencia de la industria, conlleva un complejo conjunto de habilidades, destrezas, relación de finalidad, tradición entre otros y, más que un sistema de producción es una forma de vida. La conducta cotidiana se sujeta a pautas e ideas que se convierten en manifestaciones prácticas. Además de cubrir el cuerpo la vestimenta implica una serie de componentes que responden a la manera de ser de cada cultura, igual que la vivienda. La fiesta popular tiene una compleja organización en la que juega un importante papel el que asume la organización. El impacto de estas manifestaciones en el turismo tiene un papel de peso.

En la primera semana de diciembre la UNESCO reconoció como patrimonio cultural intangible al tejido de paja toquilla expresado de manera prioritaria en el sombrero. Se trata de un proceso lleno de habilidades y conocimientos acumulados en el tiempo y que se transmite de generación a generación, lo que implica un reconocimiento a una de las manifestaciones populares propias de nuestro país y nuestra región.

# **LA CULTURA POPULAR Y LOS OTROS**

**Malo Claudio**

Correspondencia: [cmalo@uazuay.edu.ec](mailto:cmalo@uazuay.edu.ec)

## Resumen

Es casi imposible pensar en un ser humano aislado de los demás. La vida social es esencial a la condición humana. Las colectividades difieren unas de otras y el estudio de esta diversidad es fundamental en la Antropología Cultural. Cada individuo tiene su propia personalidad y las culturas tienen elementos que las unifican e identifican. El término cultura tiene varios significados; uno de ellos se identifica con cultivado, de lo que se deduce que hay personas cultas e incultas. Con una visión antropológica la cultura es esencial al ser humano por lo que no cabe hablar de incultos. Esto ha llevado a dividir la cultura en elitista y popular. En este contexto quienes forman parte de la cultura popular son considerados “los otros”. En países como el Ecuador es necesaria otra distinción por cuanto un porcentaje de indígenas que habitaban este territorio antes de la llegada de los europeos han mantenido importantes componentes de su cultura que no se identifica con la popular, a la que llamo “vernacular”. La cultura popular proviene del mestizaje entre los dos tipos de cultura. El concepto “otros” es relevante ya que implica diferencias en la dinámica cultural. Las diferencias son importantes pues provienen de la creatividad, que hay que respetarla y mantenerla ante el temor de su eliminación.

**Palabras claves:** Vida social, colectividad, condición humana, antropología, antropología cultural, cultura popular, vernacular.

## **Abstract**

A human existence in total isolation is unfathomable; life in community is integral to the human condition. Taken together, human groups differ among themselves, and this diversity is the primary subject of cultural anthropology. Whereas individuals have distinct personalities, cultures have unique identities. Just as there are two opposing meanings of the term 'culture', one implying refinement and the other referring to folk ideas and practices, so is there a difference between popular and elite culture. It follows that people who identify with a popular culture are categorically Others. In countries such as Ecuador, a further distinction is necessary between indigenous cultures maintained among descendants of the pre- Columbian inhabitants, and popular cultures created through a process of mixing European and native traditions. The concept of the Other implies difference and is relevant to cultural dynamics. Difference has an intrinsic value because it comes from an autonomous creative source and is at risk of being rejected by negative preconceptions. Popular culture is a valuable component of global identity and thus demands respect.

**Keywords:** Social life, collectivity, human condition, anthropology, cultural anthropology, popular culture, vernacular.

## Nosotros y los otros

¿Seríamos personas si no existieran los otros? Casi imposible imaginarnos tal situación. Nos hacemos en el tiempo y llegamos a ser lo que somos gracias a la relación que tenemos con los demás. La vida en sociedad posibilita el desarrollo de varias de nuestras facultades como hablar, ya que aprendemos el idioma correspondiente al relacionarnos con los demás. Organizamos nuestras vidas mediante una serie de ideas, creencias, pautas de conducta creadas por nuestros antecesores a lo largo de los años, lo que hace que tengamos una serie de similitudes con los que son parte del mismo grupo. Vivir es actuar, relacionarse con los otros y esta dinámica conforma lo que denominamos personalidad<sup>[1]</sup>. Es verdad que nos hacemos a nosotros mismos, pero no es menos cierto que al nacer en determinada cultura parcialmente estamos hechos, pues el entorno humano nos antecede y no podemos prescindir de él. El idioma es un importante componente de cada cultura y no nos es posible al nacer escoger el idioma que queremos hablar. La cultura en que nacemos, de alguna manera, nos impone elementos de nuestra personalidad. Lo dicho del idioma es aplicable a una serie de rasgos que se incorporan a nuestro YO en el tiempo con mayor o menor intensidad.

Somos diferentes unos de otros en lo físico, que en este caso tiene poca importancia, y en lo psicológico y cultural. Por muchas similitudes que se den entre dos seres humanos hay diferencias ya que cada quien tiene

---

1 En la Enciclopedia de Antropología de David Hunter y Philip Whitten se define personalidad como “Término aplicado a los rasgos psicológicos permanentes característicos de un individuo, incluidos los que le son personales y aquellos que comparte con los demás miembros de su grupo”

su personalidad que se conforma con la concurrencia de componentes biológicos, psíquicos, genéticos y culturales. No pretende este artículo discutir la importancia de cada uno de ellos. Si lo cultural es uno de los elementos, es importante reflexionar sobre su peso en la estructuración de nuestras personas, las similitudes entre quienes son parte de una cultura y las diferencias con los que provienen de otras.

Al no organizarse nuestras vidas únicamente programadas por el instinto con el que nacemos en cuanto somos parte del reino animal, sino en buena medida por los patrones culturales en los que han transcurrido nuestras existencias, es muy importante tratar de comprender cómo se dan nuestras relaciones con los otros, de manera especial, en este caso, con los que son parte de culturas diferentes en las que funcionan parámetros distintos, las dificultades que generan estas variaciones culturales y la manera de superarlas. No cabe perder de vista que una de las funciones de la cultura es organizar la dinámica de los instintos<sup>[2]</sup>.

Es una tendencia generalizada creer inicialmente que la realidad se agota en nuestra cultura y, al darnos cuenta que hay otras, considerar que la nuestra es la única verdadera y correcta y que los componentes de las que difieren de la nuestra son falsos, erróneos o inferiores. En la Civilización Occidental el único tipo de matrimonio aceptado es el monogámico. Matrimonios poligámicos, como en la Civilización Islámica, tienden a ser considerados por nosotros como inmorales o pecaminosos, si partimos

2 El matrimonio es una institución cultural que regula y organiza el instinto sexual. Hay varios tipos de matrimonio según las culturas en que funcionan. Igual puede decirse del tipo de alimentación, vestuario, etc.

de la religión que es parte de nuestra cultura, o por lo menos anormales. La vestimenta y los adornos generalizados en otras culturas nos parecen extraños ya que no responde a lo que en la nuestra consideramos normal. Desde nuestra perspectiva sentimos una reacción de repulsión al saber que en otros pueblos algunos insectos son parte de la alimentación y reaccionamos con asco al conocer que hay varias culturas en las que ratas y ratones son parte de la dieta. Esta reacción inicial se denomina etnocentrismo, con los consiguientes efectos negativos si es que trasladamos a acciones, como ha ocurrido con muchos de los países conquistadores en su relación con los conquistados.

La Antropología Cultural como ciencia parte de una reflexión sobre las culturas diferentes y el planteamiento de la necesidad de comprenderlas y juzgarlas partiendo de sus patrones, con lo que es posible encontrar sentido y explicación a muchos rasgos que parecen incomprensibles desde nuestra perspectiva<sup>[3]</sup>. Con el tiempo, esta posición inicialmente de pocas personas con motivación científica, se ha ampliado y es importante el número de seres humanos que, sin ser antropólogos, aceptan la comprensión de lo diferente partiendo de su forma de organización.

Ha pesado mucho en este cambio de actitud la intensificación en la relación con personas que son parte de otras culturas y la movilización hacia otros grupos humanos diferentes. El viejo aserto «Al país donde fueres haz lo que vieres» nace de planteamientos espontáneos y prácticos de la cultura popular, que busca la manera menos conflictiva de hacer frente a múltiples problemas que la vida con los otros nos plantea. Dentro de la cultura

3 Siempre han existido culturas diferentes y problemas en las relaciones entre ellas. La Antropología Cultural se consolida como ciencia en la segunda mitad del siglo XIX.

a la que pertenecemos la mayor parte de las formas de comportamiento y actitudes están solucionadas, pero al tener que relacionarnos con otras culturas, afloran situaciones conflictivas -comenzando con el idioma- que necesitamos solucionarlas para posibilitar una coexistencia adecuada.

## **Cultura popular y elitista**

Casi nadie discute la existencia de culturas diferentes. Considerando que están conformadas por rasgos que las identifican y distinguen de otras, ponen en tela de juicio la coherencia y racionalidad de lo que no concuerda con la nuestra. En cada cultura no hay identidad total entre los grupos, lo que ha llevado a distinguir dentro de un conglomerado humano la existencia de cultura elitista y popular. Esta distinción proviene de los diversos sentidos que tiene el término cultura en cada idioma. Tradicionalmente el significado más generalizado de cultura parte de su origen semántico que quiere decir cultivado, es un proceso para desarrollar y organizar las facultades que nos diferencian de los animales, de manera sistemática y coherente para potenciarlas, lo que llevó a pensar que había personas cultas, las que se habían cultivado, e incultas, las que no lo habían hecho, formando parte del primer grupo una minoría. Desde el punto de vista antropológico no cabe hablar de gente culta e inculta ya que esencial a la condición humana es ser parte de una cultura.

La coexistencia de estos dos sentidos de la palabra cultura ha dado lugar a situaciones contradictorias y una solución conceptual, para evitar conflictos, ha sido dividir a este término en elitista que responde a la interpretación

tradicional que distingue entre culto e inculto y popular<sup>[4]</sup> para referirse a las ideas y formas de comportamiento que no requieren un cultivo según la visión dominante. La cultura popular se fundamenta en la tradición que valora los aportes de quienes nos antecedieron en el tiempo y mantiene buena parte de sus pautas de conducta. Sin ser estática ni aferrada al pasado, en la cultura popular se fundamenta nuestra identidad, que proviene de la manera de pensar y actuar de la mayoría y no de las interpretaciones y enfoques de la minoría.

Uno de los efectos de la globalización, que se ha intensificado en nuestros días es el afán de mantener la identidad de los pueblos ante el peligro de su eliminación a causa de la creciente intensificación de la comunicación, que podría llevar a una universalización de las ideas y pautas de conducta en el planeta tierra. Ser diferentes culturalmente es un elemento de mucha importancia entre los seres humanos, de allí la necesidad de mantener la identidad valorizándola. Partiendo de que identidad es el conjunto de rasgos que da fisonomía propia a un grupo humano y establece las diferencias con otros, en muy alto porcentaje los componentes identificadores se encuentran en la cultura popular, de allí la necesidad de darles la importancia que se merecen<sup>[5]</sup>. En nuestros días hay una política gubernamental para mantener esos patrones culturales superando la tendencia anterior a menospreciarlos e identificarlos como símbolos de retraso en la evolución social. Esta posición se ha extendido con fuerza dentro de las personas particulares.

- 4 El término popular, al igual que cultura, se caracteriza por la amplia variedad de sentidos en que se usa, lo que torna difícil la conceptualización de cultura popular.
- 5 En algunos casos se ha llegado a “inventar” rasgos que consoliden la idea de identidad.

En las décadas pasadas se consideraba que lo popular era inferior a lo elitista y que, en consecuencia, había que desalentarlo con miras a su eliminación. En nuestro medio, la vestimenta tradicional campesina, como la de la chola cuencana<sup>[6]</sup>, era objeto de desprecio por parte de las personas que se habían “educado”. Ideas y creencias que no respondían a planteamientos científicos sustentados por las élites eran menospreciados y, si de alguna manera estaban vinculados a la religión o la salud, se los calificaba con el término peyorativo superstición.

Las políticas educativas públicas y privadas tenían como meta “civilizar” al pueblo mediante la eliminación de ideas, creencias y normas de comportamiento diferentes a las de las élites. No era raro que, ante la presencia de extranjeros, se ocultaran algunas manifestaciones de cultura popular por considerarlas vergonzosas manifestaciones de incultura. La modernización y el progreso necesitaban liberarse de estos “lastres” que eran mal vistos y objeto de rechazo o cuando menos de burla y menosprecio. Elementos propios de la cultura popular eran considerados como resultado de la ignorancia que había que combatirla para mejorar las condiciones de vida de los grupos a los que se les calificaba como inferiores.

### **Cultura popular y vernacular**

No siempre es fácil distinguir entre cultura popular y elitista. Lograr una definición de cultura popular que tenga amplio consenso es complicado debido a que, como antes se indicó, las palabras que componen este concepto se caracterizan por su falta de precisión y la diversidad de

---

6 Era frecuente y aún se usa referirse a “los de poncho” como a gente socialmente inferior y considerarlos ignorantes y burdos.

sentidos que en el habla corriente se les da. Debido a que las culturas por naturaleza son dinámicas y cambian con el tiempo, suele darse un proceso de “elitización de lo popular y popularización de lo elitista”, lo que suele depender de la manera como conciben estas características los integrantes de la colectividad pues los calificativos, más que de los hechos en sí, dependen de la percepción que se tenga de ellos, sobre todo si es que hay la idea preconcebida de que popular es inferior a elitista.

Contribuye también a esta dificultad la tendencia a la homogenización de los patrones culturales en los conglomerados humanos con lo que estas fronteras son cada vez menores. En el caso de la vestimenta, en el pasado existían reglas claras dentro del orden social sobre quienes debían usar tales o cuales prendas de vestir, ya que eran consideradas un diferenciador de rangos sociales y, además de prohibiciones legales, había una fuerte desaprobación social a los transgresores que, en muchos casos, es más fuerte que el quebrantamiento de las leyes<sup>[7]</sup>.

Un caso generalizado en nuestros días es el que llamo “bluejinización”. Esta prenda de vestir fue propia de trabajadores agrícolas de los Estados Unidos, sobre todo de los que debían para sus tareas cabalgar especialmente en ganaderías<sup>[8]</sup>. A estas prendas se las consideraba como propias de la cultura popular en contraposición a

- 7 En los siglos pasados, cuando se distinguía legalmente la diferencia entre nobleza y estado llano, solo los nobles con acceso a las cortes podían usar peluca y otras prendas ya que quienes no tenían este rango, legalmente reconocido y los privilegios inherentes, merecían castigo si es que quebrantaban estas normas.
- 8 Por esta razón en algunos países se los denomina vaqueros, pero el término inglés es generalizado y ampliamente aceptado.

las vestimentas formales de las ciudades. Por una serie de circunstancias, entre otras el cuestionamiento al orden establecido en los años sesenta, comenzaron a usarse en las ciudades para actividades como concurrencia a clases en las universidades, que requerían vestimentas formales. El uso se generalizó y dejó de estar exclusivamente asociado a los campesinos ganaderos<sup>9</sup> y se convirtió en un símbolo de informalidad cotidiana, sobre todo en las ciudades. Ha dejado el bluejean de ser prenda exclusiva de Estados Unidos y su uso se ha generalizado por lo menos en los países de la Civilización Occidental. En nuestro medio igual vemos a personas vestidas de esta manera en universidades, oficinas, y sectores agrícolas. Es un claro ejemplo de un proceso de unificación de la vestimenta al margen de los rasgos y niveles sociales, en mengua de su sentido identificador.

En países como el nuestro en el que vivía un importante número de indígenas de una civilización avanzada como la de los Incas y luego de la conquista se dio un intenso proceso de mestizaje, en la cultura popular encontramos una serie de manifestaciones que mantienen raíces indígenas, si bien la cultura de los conquistadores se tornó dominante. Pese a la dureza de la colonización se mantienen varias expresiones tradicionales de los indios muchas de las cuales las practican comunitariamente. En gran medida, debido a la condición de derrotados los indios y sus manifestaciones culturales fueron considerados inferiores en muchos sentidos, tanto más debido a la idea generalizada de que la vida urbana es superior a

9 En varios países de América Latina los campesinos ganaderos han usado vestimentas distintivas que se han convertido en símbolos de los países como la de los guasos en Chile, los charros en México, los gauchos en Argentina, pero no se han generalizado en los centros urbanos.

la rural y los indios se mantuvieron en el campo. Se ha generalizado y reforzado la tendencia a considerar estos rasgos indígenas como parte de la cultura popular.

Lo real es que la cultura popular proviene del mestizaje sin que necesariamente esté vinculada a lo racial como ocurre con la condición de campesino que no se identifica con la de indio. Esta situación me ha llevado a que a las culturas indígenas las califique como vernaculares, estos es originarias del lugar a diferencia de la popular en las que están involucradas personas de los distintos troncos raciales y culturales. En colectividades indígenas con un tardío y menor contacto con la global, como algunas de la región amazónica, suele haber mayor pureza en las formas de vida de elementos ancestrales propios que incluyen cultos religiosos, medicación e ideas sobre salud y enfermedad, concepción de la familia, alimentos, distribución de la riqueza.

Un componente que con fuerza define a las culturas es el idioma. En las culturas vernaculares se lo mantiene y usa sobre todo en los ámbitos familiar y comunitario. Cuando se trata de establecer los rasgos propios de las culturas indígenas el uso habitual del idioma propio es fundamental. No cabe, desde una visión cultural, considerar indios a quienes no conocen y usan el idioma, aunque sus rasgos biológicos muestren mayor semejanza con la raza de los indígenas. En un muy elevado porcentaje conocen y usan estas personas el idioma español ya que no podrían comunicarse con la cultura global en el propio, pero necesariamente se mantiene el nativo dentro de las colectividades indígenas[<sup>10</sup>].

10 Educar al indio fue una idea difundida para que supere su condición de discriminación y maltrato incorporándolo al sistema educativo de la sociedad global, lo que en el mediano

Un importante porcentaje de las comunidades indígenas del Ecuador tienen conciencia de su identidad y se empeñan en mantenerla y reforzarla. Una forma es manteniendo el vestido tradicional como símbolo de diferencia con los integrantes de la cultura global. Comunidades como las de los otavalos, saraguros, cañaris, entre otras, mantienen su forma de vestir, pues quieren sus integrantes seguir siendo considerados por los demás como indios de determinada comunidad y no tienen inconveniente en usarla en las ciudades cuando tienen que concurrir a ellas por alguna razón, pese a que, sobre todo en un pasado no lejano, eran objeto de trato despectivo por los habitantes urbanos<sup>[11]</sup>.

Desde luego, este afán de afirmación cultural no trae consigo la negativa a aceptar formas y útiles tecnológicos que se introducen en el medio y que se originan en grupos elitistas. Es frecuente que indios con sus vestimentas en la vida diaria usen y lleven consigo computadores y los manejen con pericia. Tampoco es extraño observar, sobre todo en poblaciones ubicadas en entornos indígenas y largo plazo habría eliminado o debilitado las lenguas vernaculares. Las políticas educativas de las últimas décadas han establecido la educación bilingüe bicultural para los indígenas, que incluye la enseñanza de los idiomas propios en las aulas, como se hace con el español.

- 11 La incorporación a la participación política del país por parte de los grupos indígenas ha hecho que tengan que desempeñar funciones de alto nivel en las instituciones gubernamentales como ministerios, alcaldías y representaciones parlamentarias. Los que han llegado a estas posiciones mantienen sin complejos su vestimenta comunitaria como una forma de hacer respetar a sus integrantes, al igual que indígenas que realizan estudios en las universidades.

importantes, propietarios particulares de automotores que los conducen para el desempeño de algunas de sus actividades. Los valores que definen la identidad cultural no impiden la incorporación a sistemas de progreso en áreas en que se dan. Es difícil imaginar que los indígenas, por mantener su autenticidad, se nieguen a subir a transportes automotores y se empeñen en mantener los tradicionales. Carecen de consistencia las opiniones de unos pocos que critican a los indios por recurrir a estos medios.

## **El valor de lo diferente**

Uno de los temores de la globalización es la desaparición de las diferencias entre las colectividades humanas. Por una parte se considera positiva la incorporación de nuevos rasgos que facilitan la solución de problemas, por otro lado nos sentimos satisfechos de ser parte de una cultura que se diferencie de las otras y nos proporcione identidad. Nuestra realidad social es resultado de nuestra creatividad que se manifiesta en la capacidad de resolver los mismos problemas de manera diferente. Con una connotación despectiva se compara a un grupo humano con un rebaño de ovejas para destacar la ausencia de originalidad, ya que esta condición merece alabanzas y más aún las personas que dentro de un grupo han demostrado tenerla. También en el proceso educativo se alienta a que los estudiantes la desarrollen ya que educar no se limita a aprender sino a crear que no es lo mismo que copiar.

Si trasladamos este enfoque a la cultura popular, por definición es diferente a la de los patrones globales, de allí que la mejor condición para preservarla sea partir de su valoración superando el tradicional menosprecio. Somos nosotros pero somos distintos ya que no se trata de

formas de comportamiento y creencias de otras partes del mundo, pero que las consideramos distintas de acuerdo con las ideas que tenemos de cómo deben ser estas manifestaciones desde el orden establecido de los que de alguna manera controlan el poder y conciben un mundo ideal.

La cultura popular se caracteriza por su diversidad en un mismo entorno político. Dentro de nuestro país las manifestaciones de cultura popular no son las mismas en la zona de Esmeraldas con un importante componente afroamericano que en el campesinado mestizo de la costa, los montubios, y de las zonas mestizas de la región interandina, que tienen una serie de elementos que los consideran como propios dentro de la unidad territorial del Estado de que forman parte<sup>[12]</sup> en cuanto su configuración se ha dado a lo largo del tiempo partiendo de condiciones distintas de diferente índole.

### **Valoración y respeto a los otros**

“Los otros” en este artículo se refiere a cultura popular y sus integrantes. Las actitudes dentro de una cultura estatal y diversa frente a los diferentes es variable. Sustentada en prejuicios la posición de rechazo conlleva a la necesidad de su eliminación mediante la imposición, que se considera benéfica, de los patrones de la élite. La “salvación” del indio es la educación, con lo que la meta sería que deje de existir culturalmente<sup>[13]</sup>. Posiciones de

12 Algunos consideran que partiendo de la unidad política Estado, más correcto sería hablar de culturas populares que de cultura popular.

13 En los inicios del indigenismo, década de los años veinte, se planteó esta solución en el sentido de incorporar al indio a la educación diseñada para los blanco mestizos. Décadas

este tipo han sido frecuentes en conquistadores que han sometido por la fuerza a los conquistados. Existen, sí, pero hay que acabar con ellos<sup>[14]</sup>. Ha sido la actitud de los integrantes de la cultura elitista que controlan el poder político, económico y religioso.

Una actitud menos radical ha sido la de la aceptación, para muchos como un mal necesario, con el que hay que coexistir sin mezclarse pero buscando el cambio. La tolerancia acepta las variaciones culturales aunque sea a regañadientes, pero considera que ante la imposibilidad de su eliminación, con una tendencia al menosprecio, no queda otro recurso que coexistir evitando la agresión. Un paso adelante es la valoración que consiste en reconocer cualidades y componentes positivos en las otras culturas sin que necesariamente suponga respeto integral, en algunos casos suele sonar a concesión en cuanto no todo en los otros es negativo.

El respeto supone la aceptación de las diferencias y la necesidad de considerar que se trata de una situación propia de la creatividad humana, que ante problemas similares puede haber soluciones diferentes sin que necesariamente una de ellas sea superior a las otras, lo que trae como consecuencia el debilitamiento de los prejuicios y la eliminación de discriminaciones ya que el ser diferente merece respeto, es decir un trato igual dentro de la cultura global de los otros.

---

después se implantó la educación bilingüe bicultural en la que se mantiene y refuerza la cultura indígena.

- 14 Nicómedes Antelo de Bolivia en el siglo XIX sostuvo la necesidad de eliminar físicamente a los indios para lograr el progreso, comparaba esta posibilidad con la amputación de un órgano que es dolorosa en muchos sentidos pero que salva la vida y mejora la salud.

Si se parte del supuesto de que la diversidad es algo positivo en cuanto manifiesta las múltiples posibilidades que tienen los seres humanos para crear, ya que crear no es igual a repetir, surge una actitud de satisfacción y orgullo por las diferencias como una alternativa a la uniformidad absoluta. Frente al peligro de la globalización de acabar con las diferencias, se piensa que la identidad dentro de la diversidad es un valor que debe respetarse.

La identidad, tan decantada, de nuestros pueblos se encuentra preponderantemente en la cultura popular, de allí que debe alentarse y robustecerse el respeto por este tipo de cultura cambiando el menosprecio tradicional por el orgullo de ser distintos.

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

Álvarez González, Francisco. 2003 Las Exclusivas del Hombre, Ensayo de Antropología Filosófica, Cuenca, Universidad de Cuenca.

Bajtín, Mijail. 2001, La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento, Madrid, Alianza Editorial.

Coluccio, Félix. 1983, Diccionario de Creencias y Supersticiones, Buenos Aires, Editorial Corregidor.

Encalada Vásquez, Oswaldo. 2004, La Fiesta Popular en el Ecuador, Cuenca, CIDAP.

González Muñoz, Susana. 2009, Tradición y Cambio en las Fiestas Religiosas del Azuay, Cuenca, Universidad de Cuenca - Universidad del Azuay.

Hunter, David; Whitten Philip. 1981, Enciclopedia de Antropología, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Malo, Claudio. 2006 Arte y Cultura Popular, Cuenca, CIDAP Universidad del Azuay.

Naranjo, Marcelo. 1084 2008 Cultura Popular del Ecuador Tomos III, IV, V, VII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, Cuenca CIDAP.

Ortega y Gasset, José. 1967, El Hombre y la Gente, Madrid, Revista de Occidente.

Rueda, Marco Vinicio. 1993, Mitología, Quito, PUCE.

Yáñez Cossío, Consuelo. 1991, MACAC, Teoría y Práctica de la Educación Indígena, Cali, Celater.

# **Desencuentros conceptuales en torno a la cultura popular**

**Marcelo F. Naranjo Ph.D.**

Correspondencia: MFNARANJO@puce.edu.ec



## Introducción

Pese a los años ya transcurridos, aún recuerdo de forma vívida los largos y altisonantes parlamentos de un profesor de literatura del colegio donde estudié (quien inclusive llegó a ser Ministro de Educación), cuando hablaba de la cultura, y hacía una clara y alambicada descripción del “hombre culto” quien, supuesta o realmente, era el depositario de una gran cantidad de saberes los cuales, precisamente, le daban la posibilidad de ser considerado un ser distinto, un ser culto. Entre los argumentos que se daban para sustentar la tesis, se amalgamaban de una forma esquemática elementos relativos a una inserción de clase, condición familiar, raza, grado de conocimiento y hasta una visión clara y concreta de lo que a ese tiempo se denominaba urbanidad. Cerraba el discurso el profesor de marras diciendo “que no cualquiera puede alcanzar la distinción de ser una persona culta”. Cuando algún compañero le preguntó si bajo el esquema expuesto podría haber una cultura que cobijara a todos los ecuatorianos, de forma rotunda negó la posibilidad, señalando que la cultura y las diversas manifestaciones aglutinadas dentro de ella, eran patrimonio de pocas personas. Obviamente que dentro del círculo de los privilegiados en tener una cultura –de acuerdo a sus términos-, se contaba él mismo.

Después de varios años del hecho narrado, y merced a un crecimiento de la reflexión sobre temas socio culturales en el país, surgió el debate nunca terminado alrededor de

los términos y la praxis<sup>1</sup> de los mismos. Precisamente, es en esta coyuntura cuando se comienzan a dilucidar también los temas relativos a la cultura popular; tanto en el Ecuador, así como en Latinoamérica. Las posturas iniciales en torno al tema, como se podrá recordar, estaban circunscriptas a aceptar o negar su existencia. Para una tradición enciclopédica decimonónica aún imperante en el país, solamente la posibilidad de existir una cultura popular ya constituía un anatema, “pecado” que se hacía más notorio y grave cuando se mencionaba a quiénes eran los hacedores y portadores de ese planteamiento que disputaban un espacio en el quehacer cultural de la nación, sin tener “derecho” a ello. No nos olvidemos que en ese entonces la jerarquización social en el Ecuador no solo estaba atravesada por un criterio de clase sino también por el de etnicidad, entre otros y, en dicho contexto, todo lo que se relacionaba directa o tangencialmente con un mundo indígena o mestizo de raigambre indígena<sup>2</sup>, ya levantaba cuando menos sospechas<sup>3</sup>, y en el peor de los casos rechazo.

- 
- 1 He venido sosteniendo desde hace bastante tiempo (Naranjo, et al. 2007) que el tema relativo a la cultura no es solamente un problema conceptual, sino que éste también tiene que ver, de forma directa, con su praxis a nivel cotidiano.
  - 2 No hacemos mención a los afroecuatorianos, por cuanto a esa época estaban totalmente invisibilizados de cualquier consideración social debido al abyecto racismo del que eran víctimas.
  - 3 En los albores del siglo XXI no es que estas consideraciones hayan desaparecido, pero al menos ciertos pasos en el sentido correcto sí se han dado, especialmente en virtud de toda la reflexión realizada alrededor del concepto de identidad, y, dentro de él, la necesidad de considerar a las identidades existentes dentro del país.

Bajo estos antecedentes, es menester tomar en cuenta que toda incorporación conceptual, para el caso que nos ocupa, la cultura popular, en un mundo donde “las cosas ya están hechas”, representa un proceso largo, paciente y en la mayoría de los casos tortuoso. Más aún, cuando dicho concepto irrumpió, por sus múltiples connotaciones, en un ámbito previamente jerarquizado. Por fortuna, una gran cantidad de prejuicios y estereotipos negativos en relación con la cultura popular ya han sido superados, y, en la actualidad es una de esas realidades que, salvo posturas extremas y fundamentalistas, es de aceptación generalizada. No está demás mencionar que el proceso del cual se ha dado cuenta no ha sido fácil y ha tomado largos años para ser reconocido en prácticamente todos los círculos del saber. Estamos en la capacidad de mencionar que el concepto y derivaciones de la cultura popular, ya poseen un estatuto teórico propio.

Como se ha mencionado, el primer y gran paso fue el tratar de lograr un reconocimiento para esta expresión cultural. Lo que vino luego estuvo relacionado con el hecho de encontrar o llegar a un acuerdo en relación a cuál era el contenido conceptual de la cultura popular, cómo podría ser expresado su objeto de estudio, quiénes eran sus actores primados, cómo se relacionaba esta expresión cultural con otras manifestaciones culturales, cuál era el contenido político que le servía de marco, etc. etc. Se podrá entender fácilmente, que todas estas interrogantes dieron lugar a un debate nunca terminado de posiciones alrededor del tema, las cuales no solamente giraron alrededor del asunto central de la cultura, sino que estuvieron relacionadas con los conceptos de etnicidad, mestizaje, identidad, poder, oralidad, etc. Esta reflexión fue muy importante y fructífera y alrededor del tema surgieron una serie de posiciones y

alternativas para la cultura popular, las cuales revelaron la dificultad de su tratamiento teórico, así como la gran polisemia del concepto estudiado.

En las líneas que vendrán a continuación vamos a referirnos a varias de esas posiciones, pero no haciendo exclusivamente un repaso crítico respecto de las mismas, sino tratando de entender el contexto histórico, ideológico y político que permitió, en un señalado momento, el asumir una posición determinada en el debate al que hemos estado haciendo referencia.

### **Por el camino trillado**

Como en todo proceso de conocimiento en sus fases iniciales, una de las preocupaciones fundamentales que ocupó a los pioneros en la reflexión de la cultura popular fue el de establecer de forma clara y concreta un objeto de estudio (en cuanto a la temática a tratarse), y, concomitantemente, un sujeto de estudio (el artífice y portador de estas manifestaciones culturales). En cuanto a lo primero, y aunque parezca redundante, el objeto de estudio inicial fueron aquellas manifestaciones culturales que por diferentes causas “escapaban” de ser catalogadas dentro de la tendencia general de los estudios sobre cultura, a secas. Esta excepcionalidad se la planteó por cierto pudor de orden conceptual, enmarcado en una velada postura de clase social, matizada por lineamientos de carácter étnico, elemento que se lo veía, por decir lo menos, con cierto recelo, y que, en la mayoría de casos, estaba asociado “peligrosamente” con grupos indígenas. El anodino –para la época- calificativo de cultura popular, maquillaba en cierta forma cualquier confrontación con los representantes de la cultura formal. En cuanto al sujeto de estas reflexiones, casi

por eliminación, se lo asignaba a un conglomerado social bautizado eufemísticamente como pueblo. Más allá de la mayor o menor precisión idiomática, se hacía evidente el puntualizar que aquella categoría de pueblo era de lo más ambigua, ya que, dicho colectivo no era ni es en forma alguna homogéneo; dentro de esa categoría general se agrupaban una serie de elementos disímiles que quebraban cualquier posibilidad de seguir hablando de forma absoluta de un pueblo, aglutinado de forma general tras el concepto.

En aquella época, albores de los años 70s del siglo pasado, aunque la inconsistencia de esta categoría conceptual ya se la observaba, los aires de reivindicación política de un pueblo, tradicionalmente sometido a los designios de un poder tradicional minoritario que se imponía a sangre y fuego, fueron el argumento suficiente para no reparar en las inconsistencias del concepto al que nos venimos refiriendo. Esta categoría pueblo, paradójicamente no hacía alusión a una idea objetiva y concreta, sino a una idealización, a un deber ser, en el sentido de que se debía contar con él, más allá de cualquier dificultad de orden semántico. En ese sentido se convirtió en un acto reivindicativo.

Adicionalmente, al ser el sujeto de estudio de la cultura popular aquel pueblo históricamente subalterno, se le agregó al concepto un alcance complementario: la de una manifestación contestataria, que estaba presente, o mejor dicho, que debía estar presente en la constitución misma de la cultura popular. El proceso seguido para llegar a esta posición era muy sencillo. Al ser el pueblo subyugado el que se manifestaba, el contenido de su discurso **necesariamente** debía ser contestatario; en términos lógicos no había otra opción posible.

Obviamente y como podía esperarse, estas posiciones conceptuales pronto tocaron fondo por una serie de razones. En primer lugar, como ya quedó señalado anteriormente, por cuanto quienes impulsaban esta postura tuvieron que reconocer la inconveniencia e imposibilidad de anclarse en el concepto de pueblo como una entidad única y con proyecto político unificado.

En segundo lugar, y esto se evidenció a través de las investigaciones que alrededor del tema se realizaron, en razón de que muchas de las manifestaciones de la cultura popular mostraban una tendencia tradicionalista acentuada, tal era el caso de la religiosidad popular, por solo mencionar a una de ellas, que distaba en mucho de exponer una postura contestataria; todo lo contrario, hacía referencia a una posición absolutamente conservadora en el ámbito religioso e ideológico<sup>4</sup>. En este punto sería importante reseñar el pensamiento de Gramsci (1976: 43) que ilustra de forma categórica lo que venimos diciendo: "... las clases subalternas pueden ser tanto progresistas como reaccionarias y no pueden ser vistas como homogéneas, ni puede pensarse en algo así como una esencia de la cultura popular".

En tercer lugar, también se hizo evidente que todas las conceptualizaciones alrededor de la cultura popular no habían sido elaboradas por sus propios artífices, sino

4 En relación con el tema que se viene tratando es conveniente recordar la agria reacción de un gran conglomerado de católicos por la decisión del Concilio Vaticano II de sacar las imágenes de las iglesias, como parte de una cierta modernización de la ritualidad dentro de las mismas, no nos olvidemos que muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular giran alrededor del culto de las imágenes, de allí tal reacción.

que los distintos alcances que a esta manifestación se le asignaba fueron contruidos desde fuera. Esta especie de “ventriloquía” ha sido bien expresada por Zubieta (2000:47), cuando nos manifiesta que:

El problema de la caracterización de la cultura popular desemboca en una cuestión que puede denominarse la intermediación de los letrados. La cultura popular sólo es visible en y para la cultura dominante por la intervención de un letrado.

De lo analizado hasta aquí es importante reconocer que en las etapas iniciales de esta reflexión, en torno al tema que nos ocupa, se da un verdadero desencuentro entre quienes, por un afán ideológico político, válido o no, se ven en la necesidad de idealizar el concepto, al endosarle categorías que no las tiene; y unos actores sociales cuya ideología, posición política y praxis cultural casi nunca coincidía con las categorías conceptuales establecidas desde fuera. Se hacía obvia la inconveniencia, por decir lo menos, de dotarle a la cultura popular de esos calificativos.

Otro de los grandes debates alrededor del concepto y alcance de la cultura popular giró alrededor de una división ciertamente arbitraria, de acuerdo con nuestro criterio, entre “lo culto” y lo “popular<sup>5</sup>”. Este recurso metodológico se constituyó en un disimulado justificativo para hacer referencia a una manifestación cultural que pedía espacio y reconocimiento, como la cultura popular, pero que, de acuerdo con una tradicionalidad imperante, no podía ser parangonada con las expresiones culturales pre existentes, que estaban adheridas a cánones culturales

5 Inclusive desde el mero alcance significativo, pensando en los múltiples hacedores de estos conceptos, es muy difícil coincidir en los sentidos que se les otorgan a estos términos, más allá del aspecto estrictamente gramatical.

más bien de tipo europeo, que nada tenían que ver con estas nuevas manifestaciones culturales que ya habían mostrado su importancia y pertinencia, y que, además, eran lógicas tomando como referencia a la jerarquía social vigente. Este asunto nos remite a indagar el tema de la representación de lo popular, problema sobre el cual diserta de forma adecuada Oscar Blanco (2000: 60,61), quien manifiesta:

El problema de la representación popular lleva a pensar en los modos de producción cultural de lo popular. Si lo popular se produce en términos de diferencias culturales, podemos decir que en ese punto se abre el abismo entre representación – cultura letrada- y presentación -cultura popular-. No se trata de mediaciones en sentido estricto, sino de diversos modos de producción cultural.

Por otro lado, y dentro de un contexto clásico de la antropología cultural, esta “maroma” conceptual no tenía razón de ser, ya que, para la disciplina mentada, el “problema” se lo resolvía de una manera muy distinta: las manifestaciones culturales son eso, productos culturales de los distintos colectivos sociales, y en esa condición, los adjetivos calificativos no tenían razón de ser, y mucho menos era lógica una jerarquización entre las diferentes expresiones culturales. Consideramos necesario acudir al pensamiento de Geertz (1973:24), quien a propósito del alcance del término cultura manifestó:

... que la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales las personas dan alcances interpretativos a su cotidianidad. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse muchos fenómenos de manera inteligible.

Siendo así, no se trataba exclusivamente de un problema de alcance conceptual o de un afán taxonómico, sino un real cuestionamiento ideológico, merced al cual se hacía posible una catalogación que en el ámbito netamente cultural no podía ni debía tener asidero alguno.

Obviamente que la tendencia analizada tenía su explicación y razón de ser cuando miramos a los actores sociales de una y otra manifestación cultural, y la analizamos en el contexto de estados absolutamente escindidos por divisiones de clase, étnica, acopio mayor o menor de poder, etc., donde históricamente ha existido una identificación muy clara entre una clase dominante, con un producto cultural muy característico, y otros conglomerados sociales que creaban y recreaban otro tipo de expresiones culturales, las cuales siempre fueron etiquetadas con el carácter de subalternas.

Lo paradójico del hecho que venimos analizando es que esta actitud ideológico política que se esconde detrás de estas divisiones arbitrarias relativas a los productos culturales, no tenía asidero alguno en la cultura popular, donde el aspecto fundamental era una continuidad cultural, el respeto a una tradicionalidad y la incorporación de nuevos elementos, que sin distorsionar la esencia misma de lo popular, podían seguir siendo incorporados a las viejas tradiciones existentes desde siempre. Diciéndolo de otro modo, mientras los artífices y seguidores de las manifestaciones culturales “cultas”, tenían que “defenderse” de los embates de las nuevas incursiones culturales que atentaban contra su tradicionalidad, desde los hacedores de la cultura popular, aquella no era una preocupación<sup>6</sup>.

6 Con lo manifestado en modo alguno queremos decir que la cultura popular no tiene una expresión política, nuestro argumento quiere dejar sentado el hecho que, a los cultores

Se hacía evidente que la rígida estructura y jerarquización social existente, se la traspasaba acríticamente al ámbito de las manifestaciones culturales, lo cual, como hemos venido argumentando, no tenía porqué presentarse de esa manera. Pese a lo dicho, hasta hoy subsiste una tendencia a continuar con aquel tipo de divisiones que, en el contexto de las expresiones culturales, no deberían tener asidero.

Como hemos manifestado en otra parte de este trabajo, no es posible hablar de expresiones culturales sin aludir a los artífices de las mismas. Como ya quedó previamente establecido de forma clara y concreta en líneas anteriores, el fenómeno de la cultura no es exclusivamente de naturaleza conceptual, sino que él se reafirma y proyecta a través de una praxis social, praxis que estará vinculada a su vez, con los grandes procesos sociales que viven los distintos conglomerados humanos. En este sentido, a la cultura popular, desde ciertas posiciones, se la demarcaba históricamente con un proceso de mestizaje<sup>7</sup>, es decir, la génesis de la cultura popular coincidiría con el advenimiento de dicha categoría teórica<sup>8</sup> en nuestras sociedades. Como

de estas expresiones culturales les tiene sin cuidado el ser encasilladas (para el caso concreto, estigmatizadas), con el adjetivo de populares, en oposición a lo “culto”. La intención y la praxis misma de esta cultura va por otro lado.

- 7 Más allá de la incidencia del proceso del mestizaje y su relación con la cultura popular, considero importante la observación realizada por Fernando Tinajero (1986:28), ya hace algunos años, cuando a propósito del proceso del mestizaje en el país observaba que “somos herederos de una cultura inauténtica”, en el sentido de que quienes llegaron con la conquista, también habían estado viviendo un proceso de mestizaje por más de cuatrocientos años.
- 8 En esta reflexión general, estamos haciendo alusión al fenómeno de la cultura popular referido específicamente a Latinoamérica. No es que dicha manifestación no se haya

se podrá avizorar, este asunto, por su gran trascendencia, tenía y tiene importantes derivaciones, sobre las cuales consideramos que es indispensable pasar revista, aunque sea de una manera muy sucinta.

En primer lugar, y dadas las particularidades históricas del proceso de mestizaje en Latinoamérica, éste se dio a través de una imposición asimétrica en todos los sentidos y de todo tipo, por parte del pueblo colonizador hacia las culturas nativas, proceso en el cual una férrea jerarquización fue planteada, y siempre en desmedro de las poblaciones originarias. Las características de este evento histórico, relativas a las manifestaciones culturales, se recubrieron de una serie de particularidades, pero fundamentalmente sería menester destacar el hecho que, pese a la rudeza del mestizaje, dichas poblaciones pudieron mantener, en unas veces claramente expresadas, en otras no<sup>9</sup>, una serie de características culturales propias, las mismas que, en ciertos sentidos, no se vieron mayormente afectadas, de allí que el mestizaje cultural, en los términos que ha sido planteado, ya quedaría en entredicho, circunstancia que se verá confirmada, cuando insistimos en reconocer, por un lado, una cultura vernácula, alineada con las poblaciones indígenas, y una cultura popular, propia de los mestizos.

---

presentado en otros contextos geográficos, sino que nuestra experiencia reflexiva e investigativa ha estado circunscripta a dicha área geográfica.

- 9 Como en el caso de las apachitas que eran cruces plantadas a lo largo de los caminos, siguiendo una tradición española, las mismas que eran destinadas para el culto de los caminantes y fueron aceptadas por las poblaciones nativas quienes se sumaron a este culto. Lo interesante del hecho es que en los cimientos de estos monumentos se encontraban las huacas, deidades precolombinas para quienes estaban destinadas sus manifestaciones cálticas.

En segundo lugar, y en los términos de la precisión conceptual, ¿de quiénes hablamos cuando nos referimos a los mestizos? ¿Es esta una categoría homogénea? Más aún, ¿qué papel jugaría la estructura de clases en el fenómeno al que nos venimos refiriendo? Hacemos esta puntualización por cuanto estamos convencidos de que la organización social latinoamericana no se agota con un mestizaje en función del fenotipo, sino que se complejiza a través de otras categorías: culturales, socio económicas, etc., que complican dicha organización social.

En tercer lugar, una vez constituidos “los mestizos”, el proceso finalizó o bajó de intensidad, siendo así, las generaciones que vinieron luego del mestizaje, o diciéndolo de otra forma, que ya “nacieron” mestizas, ¿necesariamente son los representantes genuinos de la cultura popular? ¿es que existe un vínculo “fatal” entre mestizaje y cultura popular? Las evidencias de naturaleza etnográfica no parecen confirmar dicha proposición.

De lo argumentado hasta aquí parece que cae por su propio peso esta yuxtaposición entre cultura popular y mestizaje, ya que las excepciones pueden ser tan numerosas como las reglas. Más allá de lo acotado es muy importante destacar que, en materia de contenidos culturales, las prestaciones han sido recíprocas entre los pueblos nativos sujetos al mestizaje y quienes lo impusieron. Esta es una tendencia que la etnografía sí la confirma. Precisamente por este proceso, autores como García Canclini (1990), introdujeron el término “hibridación cultural”, para referirse al proceso de formación de la cultura popular, destacando que el producto final constituye una complicada mixtura de

elementos culturales procedentes de múltiples vertientes que van y vienen, y no única y exclusivamente del proceso de mestizaje.

En el plano ideológico, la referencia a un mestizaje como el proceso fundacional de la cultura popular simplifica el problema, ya que, un mestizaje “a secas”, evita controversias y disimula conflictos, a más que cómodamente homogeniza a conglomerados sociales ciertamente disímiles. Lo que no se pregunta y aclara es en relación con las pérdidas de todo tipo que el proceso de mestizaje trajo consigo, incluyendo temas de carácter cultural propiamente dicho.

Retomando la categoría “culturas híbridas”, a propósito de la cultura popular, dicho concepto alude a una realidad y da cuenta del producto final de un proceso, pero desde nuestro punto de vista, él también “maquilla” la naturaleza del contexto histórico que concluyó en la hibridación cultural, el cual no tuvo las mismas consecuencias para todos los conglomerados sociales inmersos en dicho proceso. No está por demás decir que en el evento aludido hubo vencedores y vencidos, y que la naturaleza del mismo fue la violencia expresada en sus múltiples formas.

Siguiendo con el análisis, cuyo objetivo fundamental, como quedó establecido tempranamente en este trabajo, no es realizar una cronología del desarrollo conceptual relativo a la cultura popular, sino el de develar cuál o cuáles fueron las razones para haber adoptado una determinada posición frente al fenómeno estudiado, nos encontramos con un nuevo hito en su desarrollo. Concretamente nos estamos refiriendo al concepto de industria cultural acuñado por la escuela de Frankfurt (Imperatore, 2000),

el cual añadía un nuevo y fundamental elemento a este debate. A la noción de industria cultural se la relacionaba de forma directa con la llamada cultura de masas, y, de alguna forma, a esta nueva expresión cultural se la vinculaba con la de cultura popular. Sin pretender realizar un análisis sobre la cultura de masas, esfuerzo que iría más allá de la intención de este trabajo, con esta nueva aproximación conceptual el problema no se resuelve, sino que, por lo contrario se complica, o diciendo de otro modo, se lo saca de su “curso natural”.

Desde nuestra perspectiva, la industria cultural traslada la reflexión al ámbito de la economía, ya que, no es lo más importante el hacedor del bien cultural, que en la mayoría de casos será un producto de naturaleza industrial, sino el cliente consumidor quien será el encargado de masificar al bien producido. Siendo así ¿qué de contenido cultural tiene este proceso? Se podrá argumentar que la propaganda y el proceso de mercadotecnia que se establece alrededor de estos productos podría unificar el gusto y hasta introducir una nueva estética a nivel de la moda, pero ¿no sería mejor encasillar todo ese proceso dentro del manual del buen vendedor y no darle un alcance cultural?

En este punto creemos que lo manifestado por Manuel Castells (1980), a propósito de la pertinencia o no de hablar de una antropología urbana, en el sentido que ella, para el autor citado, representaría la cultura del capitalismo, tiene el mismo sentido que le estamos asignando a la industria cultural y su “producto estrella” la cultura de masas. Son claras expresiones de una gestión económica cuya intención fundamental es la de comercializar un producto<sup>10</sup>,

10 No exclusivamente me estoy refiriendo a una cosa concreta como un bien, sino a todos los productos culturales como

al cual se lo dota de características que exacerben el consumo, haciéndolo más rentable para el productor del mismo.

Desde otro punto de vista se podría argumentar que existe en la cultura de masas un colectivo primado hacia el cual es dirigido el producto, y que este grupo social pertenece, no con exclusividad, pero sí en mayor número, a la clase popular, por lo cual no sería del todo equivocado el asimilarle a la cultura popular. Al respecto podríamos señalar que, en primer lugar, con aquel alcance interpretativo estaríamos reiterando en la imprecisión de referirnos a la categoría de pueblo como algo homogéneo y singular, cosa que no es así; en segundo lugar, habría que tomar en cuenta que la ulterior preocupación de la cultura de masas no es ni el mantenimiento de una tradición cultural, ni la continuidad de la misma, sino exclusivamente la buena y masiva recepción de un producto “cultural”, cuya vigencia en la mayoría de casos es perentoria: dura mientras sea apetecible en términos de mercado, después de ello se esfuma, hasta que venga una nueva producción que estará destinada a alcanzar los mismos fines.

Actualmente la cultura popular ha ido adquiriendo otra perspectiva bastante interesante, nos referimos al papel protagónico que juega, de cara a la construcción de la identidad, o diciéndolo con más propiedad, de las identidades. Con el proceso unificador al cual hemos sido sometidos a través de la globalización, para el caso que nos ocupa, la globalización de la cultura, la cultura popular se constituye en un bastión muy importante en el proceso de reivindicación de manifestaciones alternativas, las

---

telenovelas, música, etc. cuya intención primordial sea el consumo masivo.

cuales no necesariamente están ancladas en la ideología neoliberal. Identidades locales, seccionales, particulares, etc. se ven fortalecidas merced al contenido implícito y explícito de expresiones de cultura popular que se levantan a lo largo y ancho de la geografía del país. Las fiestas locales ampliamente vigentes y difundidas son un vivo ejemplo del proceso al cual nos hemos venido refiriendo, ya que en ellas se crean, recrean y refuncionalizan elementos diagnósticos de la cultura popular, los cuales por su naturaleza y contenido propio, están muy distantes de una cultura globalizada, aportando de esa manera de forma idónea en el proceso de construcción de las identidades.

Para cerrar el análisis que se ha realizado a lo largo de este artículo, es menester señalar que no encontramos razón alguna para la no aceptación –sea de forma clara o menos clara- de un estatuto epistemológico propio para el estudio de la cultura popular, y siempre tengamos que estarle incorporando a esquemas teóricos o a categorías de análisis donde abundan las jerarquizaciones y los adjetivos calificativos.

No quisiéramos terminar este artículo sin adherirnos al reflexivamente polémico alcance de la cultura popular elaborada por Michel de Certeau (1996:27,28), quien manifiesta que:

La cultura popular no es una contracultura minoritaria y marginal; ni una tradición popular anclada en el pasado y muerta, mero objeto de la nostalgia, la veneración y el cuidadoso archivo de los museos; ni la cultura de masas, uniforme, pasiva, obediente y reproductora, sino aquello que ellos consideran la siempre vigente creatividad, 'efímera, obstinada', de la cultura de todos los

días, entendida específicamente como práctica cotidiana de las mayorías anónimas que pueden leerse también como consumidores o dominados: el espacio de libertad creado por las prácticas populares de microrresistencia y apropiación, dentro de los abarcadores márgenes del orden dominante.

## **Bibliografía**

Blanco, Óscar. 2000. "La visión histórica" en, Cultura Popular y Cultura de Masas. Ana María Zubieta. Editora. Buenos Aires: Paidós.

Castells, Manuel. 1980. La Cultura Urbana. México: Siglo XXI editores.

De Certau, Michel. 1996. La Invención de lo Cotidiano. México: Universidad Iberoamericana.

García Canclini, Néstor. 1990. Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad. México: Grijalbo.

Geertz, Clifford. 1989. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Editorial Gedisa.

Gramsci, Antonio. 1976. Literatura y Cultura Popular. Tomo I. Buenos Aires: Cuadernos de cultura revolucionaria.

Imperate, Adriana. 2000. "Lo popular es político. El manifiesto teórico de Bolléme en, Cultura Popular y Cultura de Masas. Ana María Zubieta. Editora. Buenos Aires: Paidós.

Naranjo, Marcelo et.al. 2007. La Cultura Popular en la Provincia de Pichincha. Tomo I. Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares.

Tinajero, Fernando. 1986. Teoría de la Cultura Nacional. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Tomo XXIII. Quito: Banco Central, Corporación Editora Nacional.

# **GEOSEMÁNTICA POPULAR**

**Encalada Oswaldo**

Correspondencia: [osencava@hotmail.com](mailto:osencava@hotmail.com)

**Resumen:**

Del mismo modo que la geografía y la política se juntan para dar lugar a la geopolítica, así también hemos juntado la geografía con la semántica, para obtener la geosemántica, como una subrama de los estudios semánticos, dedicada a indagar y conocer las diversas manifestaciones significativas que reciben algunos derivados de nombres geográficos – que bien pueden ser propiamente gentilicios o apodos-.

La presente propuesta se articula en cuatro partes: 1) algunos gentilicios y apodos, 2) referencias geográficas, 3) fórmulas ennoblecedoras, 4) el folclor y la poesía.

**Palabras claves:** Geosemántica, regionalismo, gentilicios, folclor, folclor lingüístico.

## POPULAR GEOSEMANTICS

**Abstract:**

In the same way that Geography and politics join together to create geopolitics, we have joined Geography and semantics to obtain geosemantics as a branch of the study of semantics dedicated to investigate and understand the diverse significant manifestations that some names derived from geographical locations receive –which may will be gentilics or nicknames-.

The present proposal is articulated in four parts: 1) some gentilics and nicknames, 2) geographical references, 3) ennobling procedures, 4) folklore and poetry.

**Keywords:** Geosemantics, regionalism, gentilics, folklore, linguistic folklore.

## Introducción

Así como de las nociones de geografía y política se obtuvo la ciencia conocida como geopolítica, así también nos hemos propuesto juntar la geografía con la semántica, para obtener la geosemántica, como una subrama de los estudios semánticos en su relación con lo geográfico. No se trata, de ninguna manera, de una aproximación cercana a los fenómenos dialectales, hechos que también tienen que ver con el aspecto geográfico. Pensamos la geosemántica como la vertiente de los estudios semánticos estrechamente vinculados con el uso que los hablantes hacen de la lengua para referirse a los habitantes de los diversos espacios geográficos.

Para desarrollar la geosemántica –en este caso, de tipo popular- nos referiremos a: 1) algunos gentilicios y apodos, 2) referencias geográficas, 3) fórmulas ennoblecedoras, y 4) el folclor y la poesía.

**1) Algunos gentilicios y apodos.** La palabra gentilicio se deriva del latín *gens*, que significa grupo familiar, nación, gente. Los gentilicios son palabras de la clase nominal –sustantivos o adjetivos- que sirven para señalar el origen o procedencia de una persona u otro ser. Este señalamiento se lo hace usualmente mediante sufijos como *-ense*, (chimboracense), *-es* (cordobés), *-eco* (yucateco), *-eño* (madrileño), etc. Pero no es la designación mediante sufijos la que nos interesa, sino más bien, aquellos gentilicios que carecen de una derivación directa y que, deben, por

lo tanto, recurrir a otras fórmulas –algunas de las cuales pueden ser realmente interpretadas como menciones humorísticas, apodoso o como insultos-; modos que suelen tener su origen en el etnocentrismo y el regionalismo.

Ejemplos de esto los encontramos en todas partes. Así, en España suelen llamar *polacos* a los catalanes; *turcos*, a los habitantes de La Coruña; *gatos* a los madrileños, *chilangos* (que en lengua maya significa *desgreñado*) a los habitantes de la ciudad de México; *paisa* (apócope de paisano) a los habitantes del departamento de Antioquia en Colombia.

En siglos pasados los hispanoamericanos llamaban *chapetones* a los españoles, la razón es que los peninsulares tenían la piel más blanca y se les formaban chapetas en las mejillas. *Chapetón* es un aumentativo – despectivo de chapeta. Asimismo a los franceses los llamaban –con un tonillo de ofensa- *gabachos* (de *gavach*, que significa *el que habla mal*, naturalmente se entiende: el que habla mal el español) y *franchutes*, un derivado directo del francés.

Hoy los españoles a los sudamericanos nos llaman, despectivamente, *sudacas* (síncopa de sudamericanos).

Dentro del ámbito ecuatoriano tenemos también esta especie de gentilicios. Así la palabra *pastuso*, que debería designar a los habitantes de la ciudad colombiana de Pasto, nombra realmente a los habitantes ecuatorianos del norte de Quito. Pero, además pastuso tiene otras significaciones:

**“Pastuso.** Adj. Fam. Grosero, tosco, mal educado.//Cariño pastuso. Fr. Fam. Señal de

*afecto, o caricia mezclados con dureza y grosería*”.  
(Córdova, 1995:718)

Los habitantes de Carchi reciben el nombre de *pupos*:  
“Sobrenombre con el que se conoce a los oriundos  
de la provincia del Carchi”. (...)

Dedicar un párrafo en honor del origen de la palabra pupo es tema o punto obligado para el lexicógrafo. Y aquí va el mío. En quichua pupo vale por ombligo. Pero la etimología va de la mano de la historia nuestra. El relato se sitúa dentro de las luchas políticas e intestinas de fines del siglo y de los comienzos de este siglo XX. Facciones temibles eran las unidades del ejército compuestas por soldados oriundos de la provincia norteña del Carchi, frontera con Colombia. Su disciplina y valor, su valor especialmente han sido tradicionales. Cuando en alguna de las escaramuzas por la captación del poder central por parte de liberales y de conservadores, se cuenta que un batallón de carchenses apareció en el campo de batalla vestidos sus hombres con poncho, con un muy corto ponchito, a la usanza de sus vecinos colombianos del departamento de Nariño. Era por lo tanto una ruana que no les llegaba a la cintura de los soldados y como posiblemente no vestían ni guerreras ni camisa y no llevaban tampoco camiseta alguna sino el poncho sobre el cuerpo limpio, había que pensar que muchos, si no todos, mostraban fácilmente una parte del vientre y, por lo tanto, el ombligo, es decir el pupu, o pupo del todo visible y al aire. De aquí les vino entonces el nombre indicado”. (Córdova, 1995:768).

A los latacungueños les conocen como *mashca*:

“*Mote con el que se conoce a los oriundos de la ciudad de Latacunga*”. (Córdova, 1995: 626).

Mashca es palabra quicha, es la *máchica* del sur del país, es decir la harina de cebada tostada.

El habitante de Ambato recibe el cariñoso nombre de *guaitambo*, palabra que designa a una variedad de durazno conocido también como abridor. A los pobladores del cantón azuayo de Santa Isabel los llaman *chabelos*, porque el hipocorístico de Isabel es Chabela. Los pobladores de la ciudad de Macas son *macabeos*.

A los cuencanos los llaman *morlacos*, nombre inicialmente ofensivo -pues significa: *el que finge tontería*-, pero el nombre ha sido sublimado hasta ser considerado como un término de significación muy positiva, tanto es así que hasta se habla de la *morlaquía*.

A los habitantes de Guayaquil se los llama – ortodoxamente- guayaquileños; pero hay también una fórmula popular, que es *guayaco*: “*una rebusca macanuda como dicen los guayacos*”. (Icaza, 2008:95).

Otra forma de referirse a los costeños –sobre todo a los de la provincia del Guayas– es con el nombre de *monos*; aunque los peruanos llaman *monos* a todos los ecuatorianos. Mientras que al habitante de la región interandina se lo llama, obviamente, *serrano*.

“Salvador, a duras penas, aguantaba la insolencia del administrador, pero un día no pudo hacer lo mismo con otro empleado, que como insulto, lanzole a la cara el apodo de *serrano*.

-Oiga, majadero, le contestó Salvador, debe saber

usted, que si vuelve a insultarme, le abro de un machetazo. Los serranos no somos aguantadores de insultos de *monos*". (Martínez, 1979:209).

Otra forma de llamar al serrano es con el término *paisano*; pero esta palabra se ha cargado con una significación extra. Realmente quiere decir: indio.

Aunque no es un lugar específico, el término quichua *chacra* (sementería) ha generado también una especie de gentilicio, que es *chagra*; pero el *chagra* no es solamente el habitante del campo, el agricultor. La palabra ha sido henchida de intensa significación etnocéntrica, y así ha pasado a significar otras cosas:

**"2.3 El chagra.** Si la tierra del no capitalino es una patria con nombre indígena, resulta normal que al habitante no quiteño en general, se lo llame con un nombre de procedencia quichua. Ese nombre es **chagra**, palabra derivada de *chacra* (de la cual proviene también *chacarero*), que significa campo cultivado, y en la provincia del **Azuay**, maizal.

Pedro Fermín Cevallos, hacia 1862 en su BREVE CATALOGO, define así al *chagra*: "En lugar de *campecino* (sic), *aldeano*, *provinciano*, *inculto*, *rústico* según de quien se trate"(Cevallos,2008:258). Por el año 1884 Pablo Herrera en sus voces provinciales define como: "Rústico o *labrador*, *hombre del campo*; *chacarero*, *agricultor*". (Herrera, 1884:67). Y hacia 1923, fecha de la recolección del material, Alfonso Cordero expresa:

"Se dice de la persona tímida, sin roce social y muy dada a rehuir visitas u otros compromisos. Se aplica a las ropas, telas, etc., que tienen labores

o estampados harto llamativos y chocantes, y coloración subida o chillona. El nombre obedece a que tales telas y colores son muy del gusto de nuestros campesinos e indianos.

El enamorado pobre  
Parece perro de chagra,  
Cuando ve otro que más puede,  
Esconde el rabo y se larga”.  
(A. Cordero, 1985:95).

Juan Montalvo también describió al **chagra**, aunque cargando bastante la mano, por las manifiestas intenciones de zaherir a sus enemigos:

“Hombre de zamarra, si a caballo; de pantalón, si a pie. Chagra sin poncho no lo hay: la funda de sombrero cosa suya. El chagra es mayordomo rural de nacimiento: tiene mula, yegua; caballo, rara vez. El chagra dice *piti* en vez de poco, responde *jjau!* Cuando le llaman, y en siendo *jefe*, manda: ‘¡Juego, mochachos! Si le obligan a sentarse a la mesa, pues hay chagras calzados y tocados, no sabe el infeliz qué hacer de la cara y las manos: come con el cuchillo, hiere el pan con la cuchara, se limpia los labios con el poncho. Cuando este humilde personaje deja *la chagra*, no su fémina sino su mansión rústica, y empieza a sacar los pies de las alforjas, es personaje terrible: chagra con botas, presillas, cachucha y galones, *abrenuncio*. El chagra-soldado, chagra-jefe combina mal las piezas de su vestido: pantalón blanco, chaleco de grana, levita verde, sombrero de copa alta o chistera, y hasta guantes de hilo se pone el Macabeo”. (Montalvo, 1975,35)

Y el poeta y crítico Juan León Mera recoge esta copla donde está presente el chagra, aunque tratado aparentemente con aprecio:

“Un chagrito me ha propuesto,  
Y aunque tiene plata y garbo,  
Aceptarle no he podido  
Porque me huele a zamarro”.  
(Mera, Cantares, II, s/fecha: 95).

Y más adelante en el tiempo, los esposos Costales Peñaherrera recogen esta copla:

“El orgullo que tenís  
La soberbia has de pagar  
Te has de casar con un chagra  
Que ni la vista has de alzar”.  
(Costales y Peñaherrera, 1961:152)

Estos nombres –gentilicios o apodos- son fruto de las rivalidades, pequeñas enemistades y malquerencias entre los pueblos, hecho que siempre ha estado presente. Y así, por ejemplo, podemos verlo en un gracioso fragmento de Cervantes, entre dos grupos de pobladores rivales:

“Bueno sería que se matasen a cada paso los del pueblo de la Reloja con quien se lo llama, ni los cazoleros, berenjeneros, ballenatos, jaboneros, ni los de otros nombres y apellidos que andan por ahí en boca de los muchachos y de gente de poco más a menos”. (Cervantes, 2005,II, 27)

**2) Referencias geográficas.** Otra manera de incorporar el componente semántico de la geografía es mediante referencias geográficas que pueden presentarse como adjetivos o como sintagmas preposicionales introducidos

por “de”. Histórica y semánticamente una de las primeras y más importantes es la construcción “-de Castilla”, que significa no precisamente que algo tiene origen ibérico sino que abre su abanico significativo para señalar aquello que se considera es de superior calidad:

Ennoblecido y superlativizado lo español, resulta natural que se hubiesen forjado expresiones para manifestar la diferencia. Por eso es que ya para el año 1613 Guamán Poma de Ayala expresa este espíritu de excesiva sobrevaloración de lo español: “*Y ancí todas las cosas, aunque sea paxa quemado uale todo lo de Castilla*” (1980: 515); mientras que lo americano siempre estará lleno de defectos, imperfecciones o características negativas. Llevado de esta idea Bernardo Recio (1750) dice: “*Quien desea formar un concepto cabal de lo que es América, ha de suponer que es tierra muy inferior a Europa*”. (Ecuador visto por los extranjeros; 1959: 163)

Ya para el siglo XX se había perdido la costumbre de usar la precisión *de indias* para referirse a algún producto americano; pero en cambio la contraparte “favorecida” seguía siendo utilizada. El lexicógrafo Carlos Tobar, en 1907 dice:

En Chile “se decía carne de Castilla a la oveja, carnero o cordero. Según P. F. Cevallos decir que tal o cual efecto era de Castilla era decir que era bueno en supremo grado; y hasta ahora mismo ha quedado la vieja costumbre de llamar bayeta de Castilla a la de pellón; caña de Castilla a la de azúcar; cera de Castilla a la de abejas; arroz de Castilla, canela de Castilla, alumbre de Castilla, etc. Aun cuando estas producciones fueran

americanas, asiáticas, africanas y de otras partes de Europa o de la misma España. ¡Castilla cosa!- para el vulgo, que emplea esta construcción del todo quichua, equivale a decir ¡Cosa exquisita!” (1907:100)

Tobar se equivoca en lo referente a que *¡Castilla cosa!* Sea una “construcción del todo quichua”. Si las palabras castilla y cosa son españolas, ¿cómo podría ser quichua la construcción! Quizá hubiera sido preferible decir que el punto de vista del sujeto de la enunciación sea completamente quichua, quizá también algo de la sintaxis del enunciado lo sea, en esto de anteponer la palabra que hace de adjetivo (Castilla) al sustantivo, como es usual en el quichua, que dice, por ejemplo *yanacocha* (laguna negra) o *quillo sisa* (flor amarilla).

Retornando a la cita de Tobar, la *carne de Castilla* se oponía a las carnes de los animales andinos autóctonos, como de inferior calidad. La bayeta de Castilla se oponía a la bayeta común, la que pertenecía a la llamada *ropa de la tierra*: “Los obrajes (...) son las fábricas en donde se tejen los paños, bayetas, sargas y otras telas de lana conocidas en todo el Perú con la voz de ropa de la tierra”. (Juan y Ulloa; 1953:215).

Como este hay otros casos de referencia en que la mención geográfica puede ser o no ser actualmente verdadera, como *cera de Nicaragua* (especie de antecedente orgánico de la plastilina), *agua de Colonia* y *agua de Florida* (ambos son perfumes), *sobre de Manila*, *gallina de Guinea*, *hierba del Paraguay* (el mate, bebida que tomaban las mujeres recién dadas a luz, porque se aseguraba que favorecía la producción de leche materna);

*leche de Magnesia* (Magnesia fue una antigua ciudad del Asia menor; de esta misma palabra deriva *magnetismo*), *hilo de Escocia*, (Una variedad de hilo apropiado para bordar.

Dentro del campo ecuatoriano tenemos sintagmas como *pan de Ambato*, (para designar un pan de magnífica calidad):

Stevenson (1808) habla también, y en términos muy laudatorios del ya, desde ese tiempo, afamado **pan de Ambato**: “Entre las exquisiteces que ofrece Ambato consta su delicioso pan, sin par en el mundo, y varias clases de galletas, en especial unas llamadas **hallullas**, que se envían a Quito, Guayaquil y otra partes”. (Ecuador visto por los extranjeros;1959:216). El pan de Ambato, y en concreto, de Pinllo (una parroquia de Ambato) es tan famoso, que inclusive ha dado origen a una canción popular ecuatoriana, cuyos primeros versos dicen así:

A los tiempos pan de Pinllo  
Este pan es para mí  
El recuerdo más querido  
De la tierra en que nací.

Respecto de las hallullas, cabe anotar que en la provincia del Azuay reciben el nombre de *galletas de manteca*.

Otras frases muy frecuentes son: *helados de Salcedo*, *naranja de Santa Rosa* (en la zona central del país se dice *naranja de Caluma*), *hilo de Chillo* (para designar a una variedad de hilo fuerte que se fabricaba en el valle de los Chillos, cerca de Quito).

La otra forma es con el acompañamiento de un adjetivo. De esto tenemos algunos casos como *manzana chilena* (que ni es manzana, ni es chilena. Se trata de una especie de níspero), *huevo chileno* (una especie de pequeña fruta de sartén, una pelotilla de masa frita en aceite y luego espolvoreada con azúcar. La venden en las ferias populares), *sal inglesa*, *cebolla paiteña*, la *montaña rusa* (que no es un invento ruso. Es más, curiosamente los rusos la llaman montaña americana), la extremadamente peligrosa y suicida *ruleta rusa* (que tampoco es rusa).

Por último, el adjetivo *chino*, *china*, se puede aplicar a sustantivos, por ejemplo: *tortura china*, para designar a aquella forma refinada y cruel de tortura. Además, en estos días (septiembre de 2012) se publicita en los medios de comunicación una propaganda que habla de una *moto china*, en oposición a una motocicleta japonesa, que es Honda. Aquí china está como equivalente -injustamente claro- de algo de mala calidad.

Una mezcla de construcciones es el caso de *gol de chilena*, para designar a una jugada acrobática en la cual el futbolista pateo la pelota en el aire y de espaldas al arco. En otros lugares llaman a esta jugada como *media japonesa*.

Y por último, un caso muy especial es el de un adjetivo inglés que se usa entre nosotros es *scotch*, en el sintagma *cinta scotch*. Este adjetivo significa *escocés*; pero la cinta tiene su historia:

“Los escoceses no la inventaron, pero su consabida reputación de tacaños sirvió para inspirar el nombre de este sorprendente producto.

Durante la década de los años veinte, los coches de dos colores eran la última moda y los fabricantes de coches se plantearon cómo solucionar el problema de pintar líneas limpias y precisas que separaran los dos colores. Antes de rociar con la pintura en un pulverizador, cubrían una de las dos líneas con un papel de periódico para conseguir esa línea recta y nítida. Este método funcionaba bastante bien, pero lo difícil era quitar el papel pegado una vez terminado el trabajo.

En esa época, 3M vendía papel de lija a los fabricantes de coches y los comerciales de esta compañía se enteraron de los problemas que tenían los fabricantes cuando iban a buscar cinta a la tienda de pinturas. Había un gran mercado potencial que estaba pidiendo a gritos una cinta adhesiva que se despegara con facilidad. Un químico de la casa 3M llamado Richard G. Drew se propuso aceptar el reto de diseñar el producto deseado. Él sabía que el adhesivo de caucho cumplía con los requisitos necesarios: era pegajoso, pero se podía despegar con facilidad relativa. Drew consiguió cubrir una tira de papel con la goma en una de las caras y se mostró muy satisfecho al ver que, únicamente presionando un poco, el papel se adhería a la superficie y que, con la misma facilidad, lo podía quitar. Supuso que 3M podría producir el invento reduciendo costes, sobre todo si aplicaban el adhesivo solo en los extremos, y o en la parte del medio; no hacía falta gastar más de la cuenta.

Los pintores de coches pensaron que esta novedad era una gran idea; hasta que la probaron. No

habían puesto suficiente cola para sujetar la cinta, y les dijeron sin tapujos a los comerciales de la casa 3M que les devolvían la cinta, que se la llevaran a sus jefes para decirles que la próxima vez fueran un poco más espléndidos con la cola. Los fabricantes de 3M resolvieron el problema de inmediato, pero el estigma del primer intento fallido les perseguía. Los chapistas se referían al producto llamándole cinta escocesa –es decir cinta Scotch-, y 3M se quedó con el nombre”. (Schwarcs, 2003:38).

**3) Fórmulas ennoblecedoras.** Si bien hay gentilicios y apodos que pueden parecer ofensivos –que son siempre puestos por los otros-, hay también la contraparte, la de la autoestima, que valora y sobrevalora las propias realidades. Así, a Cuenca se la llama *Atenas del Ecuador*, a Guayaquil, *La perla del Pacífico*. El cantón Piñas (provincia de El Oro) recibe la designación de *La orquídea de los Andes*; Machala es *La capital mundial del banano*; Vinces es *París chiquito*; Gualaceo es *El jardín azuayo*, Riobamba, es *La Sultana de los Andes*. De todas las ciudades ecuatorianas, la que más adjetivaciones favorables ha recibido es Quito. Se la ha llamado *Escorial de los Andes*, *Luz de América*, *Florenia de América*; en términos muy populares se la llama, *La carita de Dios*.

“Repetíamos con el gozo de quien domina un trabalenguas que, además, es verdad: ‘en la tierra Quito, y en el cielo un huequito para mirar a Quito’ (...) No es por azar que expresiones populares como estas y títulos de libros o de capítulos de libros –Quito, arrabal del cielo, Quito, puerta del cielo, Quito zaguán del paraíso- coinciden en señalar al cielo como punto de referencia para situar a Quito en la Tierra”. (Adoum in Freire Rubio, 2002:313).

Pero estas apreciaciones no son solo del siglo XX. En el siglo XIX ya existían estas opiniones. Así lo relata un viajero europeo:

“Para los habitantes de la sierra, Quito es un gran centro de atracción. Casi nunca se los puede persuadir de que hay lugares más bonitos e interesantes que Quito. ‘Quito bonito’ es un proverbio que se oye en todas las calles. Otro proverbio que expresa la gran opinión que de la capital tienen los serranos es la siguiente: ‘de Quito al cielo; del cielo un agujerito para ver a Quito’. El deseo más ardiente de toda provinciana joven es poder algún día ir a Quito, lugar que en su ignorancia es de toda la perfección humana, el *non plus ultra*”. (Hassaurek, 1997:347).

**4) El folclor y la poesía.** Las referencias geosemánticas aparecen también en la poesía y el folclor lingüístico. En el caso ecuatoriano el primer autor que puso en letra de molde el tema de los dimes y diretes regionalistas fue Juan Bautista Aguirre (1725-1786), quien sobrevalora lo propio (la ciudad del litoral) y denigra lo ajeno (la ciudad serrana):

Guayaquil ciudad hermosa  
De la América guirnalda,  
De la tierra bella esmeralda  
Y del mar perla preciosa,  
Cuya costa poderosa  
Abriga tesoro tanto,  
Que con suavísimo encanto  
Entre nácares divisa  
Congelado en gracia y risa  
Lo que el alba vierte en llanto.

Ciudad que por su esplendor,  
Entre las que dora Febo,  
La mejor del mundo nuevo  
Y hay del mundo lo mejor  
Abunda en todo primero,  
En toda riqueza abunda,  
Pues es mucho más fecunda  
En ingenios, de manera  
Que, siendo en todo primera,  
Es en esto sin segunda.

(.....)

Buscando un lugar maldito  
A que echarme su rigor,  
Y no encontrando otro peor  
Me vino a botar a Quito;  
A Quito, otra vez repito  
Que entre toscos nada menos,  
Varios diversos terrenos,  
Siguiendo, hermano, su norma,  
Es un lugar de esta forma,  
Disparate más o menos.

Es su situación tan mala,  
Que por una y otra cuesta  
La una mitad se recuesta,  
La otra mitad se resbala;  
Ella sube y se cala  
Por cerros, por quebradones  
Por guaycos y por rincones,  
Y en andar así escondida  
Bien nos muestra que es guarida  
De un enjambre de ladrones.  
(Aguirre, s/ fecha: 75-77).

Las coplas populares también pueden servir para dar inicio y pábulo a los dares y tomares entre los pueblos:

Las de Quero no saben  
Ni dar un beso  
En cambio las de Yayuligúí  
Se cuelgan hasta el pescuezo.  
(Naranjo, 1992:241).

Quero y Yayuligúí son poblaciones de la provincia del Tungurahua; sin embargo la copla no es una creación de ese lugar. La misma estructura y solo con el cambio de los topónimos, podemos registrarla en otras partes. Así, en la provincia de Zamora Chinchipe se encuentra lo siguiente:

Las mujeres de El Panguí  
No saben ni dar un beso  
En cambio las de Chinchipe  
Te comen hasta el pescuezo.  
(Márquez et al. 1995:70).

También entre serranos y costeños las cosas andan como quien busca la paja en el ojo ajeno. Si el costeño dice:

De Guayaquil para arriba  
Han rebajado las papas;  
Están a cuatro por medio  
Y una serrana de yapa.  
(Guevara, 1968: 259).

O esta otra flor:

Anoche en media sabana  
Encontré un bulto tendido;  
Pensé que era una marrana,  
Y una serrana había sido.  
(Mera, II, s/fecha: 158).

En cambio los serranos devuelven el cariñito con lo siguiente:

Un esqueleto vestido  
Andaba en la calle-angosta;  
Viéndole bien había sido  
Un tísico de la costa.  
(Mera, II, s/fecha: 158).

En cuanto al valor guerrero y al arrojo, los guayaquileños tienen una canción popular que dice:

Guayaquileño,  
Madera de guerrero,  
Bien franco, muy valiente  
Jamás siente temor.

Mientras que los habitantes de la sierra crearon esta copla:

Ya pasamos El Salado  
Ya estamos en Guayaquil.  
¡Viva la tropa serrana!  
Cuatro valemos por mil.  
(Mera, II, s/fecha: 132).

Por último también en los refranes aparecen los dardos regionalistas. He aquí algunos:

-Morlaco, ni de leva ni de saco.

-Morlaco que no hace a la entrada, hace a la salida.

(Variación de un refrán que dice: la del indio nunca falta, si no da a la entrada, da a la salida)

-Morlaco, mula y mujer, si no te lo han hecho, te lo han de hacer.

Este último es una variación y un acomodamiento –con fines regionalistas, naturalmente-, de aquel otro refrán, también ofensivo y racista, que dice:

-Mula, negro y mujer, si no te han hecho, te han de hacer.

La rivalidad y la mofa han llegado hasta encumbrarse al latín; claro, un latín macarrónico contra los morlacos:

“Morlacus nunquam bonus,  
Et si bonus- nunquam sanctus,  
Et si sanctus- nunquam perfectus,  
Et si perfectus-semper morlacus”.

(Lloret, 1978:82).

Otras perlas, recogidas por los esposos Costales Peñaherrera:

- En las mujeres y en el cielo de Quito no hay que creer.
- Ir a Quito para comer poquito.
- Quiteña, ni de grande ni de pequeña.
- Guarandefío, ni Cristo es bueno.

## **Bibliografía:**

Adoum, Jorge Enrique. Quito, a dos cuabras del cielo, in *Quito: tradiciones, testimonio y nostalgia*, IV. Quito, Libresa, 2002.  
Compilador: Edgar Freire Rubio

Aguirre, Juan Bautista. *Poesías y obras oratorias*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito, s/fecha.

Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la mancha*, Bogotá, Alaguara, 2005

Cevallos, Pedro Fermín. *Breve catálogo de errores en orden a la lengua i al lenguaje castellanos*, Loja, Universidad Técnica Particular de Loja, 2008

Cordero, Alfonso, *Léxico de vulgarismos azuayos*, Cuenca, Casa de la cultura ecuatoriana, 1985.

Córdova, Carlos Joaquín. *El habla del Ecuador*, Universidad del Azuay, Cuenca, 1995

Peñaherrera de Costales, Piedad y Costales Samaniego, Alfredo. *El chagra*, Talleres gráficos nacionales, Quito, 1961

Encalada Vásquez, Oswaldo. *Naturaleza, lengua y cultura*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2007

Encalada Vásquez, Oswaldo. *Regionalismo, lengua y contrastes*, Quito, Corporación, Editora nacional, 2011

Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*, México, siglo XXI, 1980

Guevara, Darío. *Lenguaje vernáculo de la poesía popular ecuatoriana*, Quito, Universidad Central del Ecuador, 1968

Hassaurek, Friedrich. *Cuatro años entre los ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, 1997.

Herrera, Pablo. Voces provinciales del Ecuador, in *Memorias de la Academia Ecuatoriana*, tomo I, entrega I. Quito, imprenta del Clero, 1884

Icaza, Jorge. *Huairapamushcas*, Quito, Libresa, 2008

Juan, Jorge, y Ulloa, Antonio de. *Noticias secretas de América*, Buenos Aires, Mar Océano, 1953

Lloret, Antonio. *Cuencanerías*, Cuenca, Imprenta municipal. 1978

Márquez, Luis Guillermo, et al. *Tradiciones de mi pueblo*, Loja, Casa de la Cultura ecuatoriana, 1995

Martínez, Luis A. *A la costa*, Quito, Casa de la cultura ecuatoriana, 1979

Mera, Juan León. *Cantares del pueblo ecuatoriano*, II, Clásicos Ariel. Guayaquil-Quito, s/fecha.

Montalvo, Juan. *Las Catilinarias*, Medellín, Beta, 1975

Naranjo, Marcelo. *Cultura popular en el Ecuador, Tungurahua*, Cuenca, CIDAP, 1992

Recio, Bernardo. Viaje de un misionero, in V.V.A.A. *Ecuador visto por los extranjeros*. Puebla, Cajica, 1959

Schwarcs, Joe. *¿Por qué los gallos cantan al amanecer?* Barcelona, Robinbook, 2003

Stevenson, W.B. Selecciones, in V.V.A.A. *Ecuador visto por los extranjeros*. Puebla, Cajica, 1959

Tobar Guarderas, Carlos. *Consultas al diccionario de la lengua*, Barcelona, imprenta Atlas geográfico, 2da. Edición. 1907

<http://enciclopedia.us.es/index.php/gentilicios-xenofobos-y-coloquiales>

<http://www.elcastellano.org/artic/gentilicios.htm>

# TURISMO Y PATRIMONIO

**Ullauri Narcisa<sup>1</sup>**

Correspondencia: nullauri@uazuay.edu.ec

---

1 Licenciada en Comunicación Social por la Universidad de Cuenca  
Diplomada en Docencia Universitaria por la Universidad Politécnica Salesiana  
Magíster en Educomunicación por la Universidad Politécnica Salesiana  
Máster en Estudios de la Cultura por la Universidad del Azuay  
Estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador  
Profesora de la Universidad del Azuay

## **Resumen**

El surgimiento de la actividad turística viene determinado por el fuerte desarrollo tecnológico, que se acentúa en el último medio siglo, cambiando las tendencias del turismo, al que se lo estudia como un acto de comunicación, que implica interacción entre los distintos protagonistas de esta actividad, diálogo, encuentro entre identidades diversas, planteándose una comunicación intercultural que se ve plasmada en los espacios públicos que laten por su gente, educan sin palabras, transmiten una herencia cultural. El mismo hecho de tenerlos y conservarlos es la contraprestación de la población a la cultura a la que pertenecen. Turismo y Patrimonio se complementan siempre que sean sustentables y propendan a un equilibrio entre las partes implicadas, el paisaje cultural, la población que lo sustenta y el propio viajero.

**Palabras claves:** Turismo, patrimonio sustentable, espacio público, globalización.

## **Turism and heritage**

### **Abstract**

The rising of touristic activities is determined by technological development, which has increased during the last half of the century, changing the tendencies of tourism, which is studied as an act of communication that implies interaction between the different actors; it is a dialogue and encounter between diverse identities that proposes intercultural communication, which is expressed in the public areas that beat through its people, educate without words, and transmit cultural heritage. The act of keeping and preserving these areas is the people's consideration to the culture they are part of. Tourism and Heritage are a complement as long as they are sustainable and promote a balance between the parties involved, the cultural setting, the population and the traveler himself.

**Keywords:** Tourism, sustainable heritage, public areas, globalization.

## Turismo

Si bien el turismo como actividad que implica trasladarse de un lugar a otro se inicia con el hombre mismo, desde los nómadas que se desplazaban para satisfacer sus necesidades primarias, agotando los recursos de un sitio para movilizarse a otro. Al pasar al sedentarismo se da la propiedad privada y por lo tanto la herencia, el patrimonio, y su afán de proteger y enseñar a los descendientes y a su vez conocer el patrimonio de los vecinos, intercambiando bienes especialmente entre regiones. Sin embargo se necesita de esa capacidad de voluntad de entendimiento que representa el deseo de conocer, aprender, descansar que promueve el turismo como actividad, visitando patrimonios distintos del propio. Así en forma consciente se desarrolla a partir del siglo XVIII, con los ingleses y la nobleza europea, que salía a recorrer Europa en lo que se llamó el Gran Tour, visitando los más importantes centros del patrimonio monárquico. Esta forma incipiente de turismo coincide con el siglo del imperialismo, con lo que se va sumando a la actividad turística la creciente burguesía.

El turismo organizado sufre un estancamiento durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales, desarrollándose masivamente a partir de 1970, con lo que se convierte en una actividad netamente contemporánea, propia del pensamiento postmoderno, con la proliferación de una nueva tecnología de la comunicación, que sitúa la información en el principal bien de intercambio y poder, que a partir de la última década del siglo anterior ha tomado un puesto sin precedentes en la economía mundial y local. A la par el ocio se ha convertido en uno de los principales sectores productivos del planeta, formando parte de todo plan de gobierno, con el discurso del desarrollo sostenible.

La característica clave del surgimiento del turismo viene determinada por el fuerte desarrollo tecnológico permitido por el triunfo de las vías telemáticas. Las nuevas formas de comunicación han conseguido una relación importante con la transformación de la intimidad dentro del contexto de la vida cotidiana, rompiendo las estructuras espacio-temporales antes mantenidas. Con ello, la persona extraña, lejana, pierde el sentido de hostil o enemiga.

Las modificaciones, fundamentalmente económicas y sociales, producidas en las sociedades occidentales durante las últimas décadas, han actuado como factor importante en la nueva forma de entender la vida, la nueva tecnología de la información nos lleva a un nuevo modelo mental para conocer la realidad. Los datos y las imágenes son extraídos de diferente forma, el recuerdo y la memoria van desapareciendo. La televisión y el ordenador van disminuyendo la comunicación socio-afectiva (V. Colom y Melich, 114, 1993).

El turismo es una actividad netamente económica, es multisectorial, que requiere la concurrencia de diversas áreas productivas y de los sectores públicos y privados para proporcionar los bienes y los servicios utilizados por los turistas; y en sus más ambiciosos propósitos propende al mejoramiento de la calidad de vida de toda una comunidad receptora. Estos han sido los preceptos que han impulsado la actividad al finalizar el siglo XX. Se han venido desarrollando destinos comunes, como un factor generador de divisas para los países que lo promueven

y generador de fuentes de trabajo. A pesar de estos altruistas pensamientos, por otro lado florecen los grandes monopolios, los mismos que tuvieron como meta desarrollar grandes hoteles de 5 estrellas alrededor de los atractivos culturales. Es el caso de Europa y México en la década de los 70 y 80 del siglo pasado, sin un manejo adecuado de los bienes patrimoniales y de la cultura popular, que ante una agresiva invasión sufrió atropellos irreparables. El caso del Ecuador no es la excepción, las empresas públicas y privadas inmersas en la actividad turística se han dedicado a afrontar los problemas económicos derivados de la crisis en la que hemos estado sumergidos en los últimos años, y han dirigido sus esfuerzos a una productividad inmediata descuidando la planificación y preparación de planes y proyectos a mediano y largo plazo, agravando el patrimonio nacional, poniendo al turismo como el generador de divisas y el depredador cultural.

## **TURISMO ORGANIZADO Vs NUEVAS ALTERNATIVAS DE TURISMO**

En los últimos años hemos visto que las tendencias han ido cambiando. En las cuatro últimas décadas del siglo pasado, el turismo organizado era la forma de viaje, estaba destinado a las grandes masas que buscaban seguridad, ante todo y estaba destinado a personas de edad avanzada y mujeres solas que buscan la compañía y la seguridad en los sitios que van a visitar.

El precio será un importante factor en la toma de decisiones, el venir en grupo ayuda a reducir el precio. Además de un viaje económico, pretenden no tener ninguna preocupación y un itinerario lleno de actividades, donde se pueda conocer la mayor cantidad de atractivos,

los que son visitados por un gran número de personas. Los monumentos históricos son en su gran mayoría los principales destinos, esta tendencia tiende a cambiar en los últimos años del siglo XX. Con la masificación de la Internet, el turista busca algo diferente, único, especial, ser el descubridor de un patrimonio y ser el dueño de su tiempo y aprender por sí mismo sobre la cultura que lo recibe, sin que nadie lo interprete, esta tendencia cambia los patrimonios culturales por los naturales, dando lugar a nuevas tendencias del turismo, y el turismo de culturas vivas surge.

El turismo organizado según Edward Bruner es un fenómeno de la globalización, los grupos de turistas que salen de un mismo núcleo emisor hacia un determinado núcleo receptor se convierten en unidades sociales en movimiento, formándose colectivos transitorios con una dinámica propia, cambiante de acuerdo a los integrantes y sus intereses, produciendo cambios en la cultura receptora. (Brunner 2005, 107).

El turismo se ha convertido en la realización de un sueño, ansiamos conocer ese lugar lejano donde se compra paz, se elimina el estrés, se encuentra la individualidad. La aventura de viajar se inicia el momento en que se da la motivación para visitar un lugar, esta puede ser por medios audio visuales o comentarios de amigos que ayudan a la realización en los preparativos del viaje, apoyándonos en las críticas de la Internet, creando un imaginario, realizamos una investigación exhaustiva de los lugares a visitar, los servicios, los atractivos, ubicamos los sitios de alojamiento, que hay cerca y que es de interés para cada planeador del viaje. Si estos cumplen las expectativas personales de los visitantes se decidirán por un lugar específico.

Los circuitos en la actualidad están diseñados por el interés del visitante, la comercialización del producto está íntimamente ligada al target a quien se dirige, así los posibles visitantes se convierten en reales y sus expectativas respecto a los sitios a visitar no están alejadas de sus intereses.

## **Turismo y patrimonio**

### **LA IMPORTANCIA DEL TURISMO CULTURAL:**

Existen muchas definiciones de turismo cultural, pero en este caso amerita tomar la de la UNESCO que señala que el turismo es en gran medida “un acto de comunicación del que se desprende todo un sistema de acciones que involucran al turista/mercado, al operador y al anfitrión/producto”.

Bajo este enunciado debemos considerar lo planteado como un acto de comunicación, que implica interacción entre los distintos protagonistas del quehacer turístico, y en el caso del turismo cultural, diálogo, encuentro, entre identidades diversas, planteándose una comunicación intercultural en la que intervienen factores externos e internos, en una relación entre lo local y lo global.

Este encuentro de identidades (entre el viajero y los pobladores y el paisaje cultural) es activo, es dinámico, y necesariamente debe basarse en la autenticidad e interculturalidad, debe potenciar actitudes de reflexión en torno a estos temas, que servirán para tener una comprensión colectiva de los problemas que pueden asecharnos si no desarrollamos políticas frente al patrimonio cultural, tangible e intangible, al tema de las identidades, al

de la interculturalidad y al desarrollo. A inicios del siglo XX la UNESCO nos señala que “En el naciente siglo, el desarrollo sostenible requiere del turismo sostenible, que es, por sobre todas las cosas, turismo cultural, beneficioso en rédito social y respetuoso hacia la cultura, la naturaleza y el medio ambiente, y hacia los que mañana heredarán el mundo”.

Turismo y patrimonio se complementan siempre que sean sustentables, y propendan a un equilibrio entre las partes implicadas, el paisaje cultural, la población que lo sustenta y el propio viajero, logrando evidenciar la construcción de los sentidos en una experiencia profunda y duradera. Por ello es necesario considerar que la participación de los anfitriones y los turistas es un acto de comunicación y educación importante y para que esto sea efectivo debemos desarrollar estrategias adecuadas, generar procesos que faciliten estos actos para el desarrollo local.

En los lugares donde se desarrolla el turismo, el atractivo principal tangible o intangible, natural o cultural, que está presente en la venta de un paquete turístico, es el patrimonio, mientras más posicionamiento tiene en estos ámbitos, mayor ingreso económico recibe; y es este tema el que propicia innumerables discusiones respecto al uso del patrimonio, por un lado se plantea el mantenerlo intacto sin visitantes, protegiéndolo y preservándolo, lo que a su vez conlleva a convertirlo en un parásito de la economía gubernamental, que ocasiona gastos indefinidos para su mantención, sin un uso definido. Por otro lado nos encontramos frente a la disyuntiva de usar este patrimonio para generar ingresos económicos, con la posibilidad de generar cambios profundos para conseguir un rédito

económico, ver al patrimonio desde la perspectiva de la explotación, que genera ingresos para los actores directos e indirectos relacionados con el turismo y el bien patrimonial, lo que implica necesariamente plantearse planes y programas para conseguir un fin, en el que se conjuguen las políticas económicas, sociales y culturales, para preservarlo; a su vez conseguir hacer de este un generador de divisas para el país y directamente a la comunidad receptora dueña del patrimonio, creando un equilibrio entre la capacidad de carga y la protección del bien.

Al momento de realizar una oferta turística nos planteamos el nicho de mercado con el que vamos a trabajar, dividiendo este mercado en dos grupos: quienes se interesan por un turismo de sol y playa, cuyo principal atractivo es el hotel y sus instalaciones, pudiendo ser en cualquier parte del planeta, siempre que sea un sistema de todo incluido, donde el sol es el principal ingrediente y el valor agregado es un razonable precio. Estos turistas no buscan ni investigan mayormente su destino de vacaciones, van a donde está de moda y a la cadena de hoteles que por lo general conocen. Por otro lado tenemos a quienes les molesta llamarse turistas y se consideran viajeros, van en grupos pequeños o solos, y son quienes tienen en común una motivación para visitar un determinado lugar, como lo hemos mencionado estos últimos son quienes quieren conocer un patrimonio diferente al propio, siendo la cultura el principal ingrediente del turismo para visitar un lugar determinado, mientras más diferente es el entorno más interesante resulta.

El patrimonio del núcleo receptor está formado por elementos simbólicos identitarios de la comunidad. Son el referente para el turista, es la cara de la comunidad.

Los bienes patrimoniales, sean estos bienes naturales o culturales, son el sustento del turismo. El patrimonio tangible e intangible, resultado de elementos tradicionales no materiales tales como los rituales, celebraciones populares, fiestas religiosas, artes, artesanías, han generado elementos de identidad y conforman una personalidad diferenciada de sus habitantes. Son estos el escenario en donde se desarrolla la actividad turística. Una catedral o la orilla del río, un mercado o un museo, una procesión religiosa o una manifestación política, una galería de arte o una plaza, son el reflejo de creencias religiosas, políticas, movimientos culturales, tendencias artísticas. Al turista contemporáneo le motiva la cultura auténtica, viene a visitar ciudades originales que han conservado su personalidad y de algún modo participar de su cotidianidad, sus problemas, contradicciones y tensiones entre quienes la habitan y son dueños de ella.

Los espacios públicos vivos, desde donde se desarrolla la cultura local representan el modo de vida de la población dueña del entorno en el que participa la población. Estos espacios propios de las ciudades se van revitalizando con un patrimonio auténtico, buscando estrategias para el desarrollo local, para mejorar la calidad de vida de sus habitantes, buscando resaltar las diferencias culturales, que se enfrentan cada día con más fuerza a la galopante globalización.

Los espacios públicos donde se desarrolla la cultura popular nunca deben adaptarse al negocio turístico, estos tienen vida propia, con o sin visitantes, existen por la población local, no necesitan de turistas para subsistir.

El visitante cultural no busca los parques temáticos que ofrezcan la cultura como simulacro, se aleja de todos los cascarones “perfectos”, desde donde cómodamente ve un show, en el que la interacción entre la cultura local y el turista no existe. Busca que los artistas y artesanos expresen su vida e historia a través de los objetos, A esto se deben sumar valores agregados que darán una mayor afluencia turística a una ciudad, región o país.

Los espacios públicos laten por su gente, educan sin palabras, transmiten una herencia cultural. El mismo hecho de tenerlos y conservarlos es la contraprestación de la población a la cultura a la que pertenecen, por ello debemos siempre buscar mantenerlos, partiendo de la noción de que la historia es un tiempo abierto, que el presente es la reinterpretación de la historia.

La actividad turística se nutre de estos espacios para desarrollarse, mientras más auténtico es el espacio y la actividad que en este se desarrolla, mayor afluencia de visitantes se tendrá.

## Referencias:

- Bruner, Edward M. "Through the Looking Glass: Reflections on an Anthropological Life." *Anthropology and Humanism* 30.2 (2005): 201-207
- Colom, A. J. y Melinch, J. C. (1993). Postmodernidad y educación. La teoría de Toffler y la práctica de la C.M.U. *Teoría de la Educación*, 5, 97-110.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza
- Gervilla, E. (1994). Cultura postmoderna y educación en la fe. *Revista de Ciencias de la Educación*, 158, 271-285.
- Lyotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Throsby, David, *Economía y Cultura, 2001*, Madrid, Cambridge University Press
- Tortosa, José María, *Mal Desarrollo y Desglobalización*. Fundación Carolina. Alicante 2008.
- SANTANA, A. (1997): *Antropología y turismo*, Ariel Antropología, Barcelona 20

**‘Acato, pero no cumplo’  
en la cultura ecuatoriana**

**Hirschkind Lynn**

Correspondencia: [lynn@etapanet.net](mailto:lynn@etapanet.net)

## **Resumen**

La noción de acatar, pero no cumplir llegó en la administración de justicia de la colonia española como un recurso legal. Desde aquel entonces ha inspirado una filosofía y un conjunto de prácticas propios de la cultura ecuatoriana, que versan sobre la relación entre el individuo y las leyes y reglas imperantes en la sociedad. Aquí, las reglas son maleables y la desobediencia es generalizada. Esta tradición encanta y atormenta a la vez: ofrece entretenimiento, eficacia, superación, e integración social; pero también fomenta el desperdicio, la desigualdad, la injusticia, y la quiebra de esfuerzos del pueblo ecuatoriano.

**Palabras clave:** Acatar, cumplir, obediencia, corrupción, injusticia.

## **Abstract**

The notion of obeying but not complying arrived with the Spanish colonial judicial system as a legal recourse. Since then, it has given rise to a philosophy and a set of practices in Ecuadorian culture having to do with the relation between individuals and the rules and laws of their society. Here, rules are malleable and disobedience is the norm. This tradition delights and torments simultaneously: it provides entertainment, efficacy, success, and social integration, but it also encourages waste, inequality, injustice, and the failure of constructive efforts by the Ecuadorian people.

**Keywords:** abide, comply, obedience, corruption, injustice.

En las colonias americanas de España, el recurso de suplicación, conocido como 'acato pero no cumplo', se implantó desde un principio como necesidad administrativa y se perfeccionó en el medio a través de los siglos. Se acopló a la cultura y las estructuras sociales tanto que, para el nacimiento de la República del Ecuador, se incorporó desde los mismos cimientos de la nación. Hoy en día, la expresión de acatar, u obedecer, pero no cumplir, en el uso popular apunta a un cierto estilo de corrupción que se disfraza de legitimidad. Sugiere un juego en el espacio entre dos sinónimos para burlarse de la ley. Sin embargo, en la época colonial los términos obedecer y cumplir no eran sinónimos (Malagón-Pinzón 2003:94-8; Tau Anzoátegui 1985), sino que el primero señalaba el reconocimiento de la autoridad real mientras que el segundo se refería a la eficacia de las disposiciones. Además, la Corona Real mandó incumplir la ley en ciertos casos, bajo el recurso de suplicación, en el nombre de mayor justicia. Entonces no era contradictorio, necesariamente, ser obediente e incumplido a la vez.

La justicia y el gobierno coloniales estaban enredados con el mundo social en que se desenvolvían. Por eso, la ley no existía fuera de las relaciones sociales sino por medio de ellas. En la unión simbiótica entre instituciones y sociedad, la distinción entre lo personal y lo público no cabía; por lo tanto, la corrupción como se la concibe ahora tampoco existía (Herzog (2004:159). Más bien se esperaba una confluencia de varios criterios e intereses en cualquier decisión que se tomara.

Si en aquel entonces la corrupción no existía, ahora sí existe por el principio de separación entre las estructuras que constituyen la sociedad moderna. La encarnación moderna del ‘acato pero no cumplo’ comparte con la corrupción el desapego a las leyes, pero se distingue de ella por apelar a justificaciones de orden superior. Es como decir, “Reconozco la ley pero no la cumplo porque mis necesidades e intereses *justos* me autorizan y me obligan a proceder de otra manera.”

Este ensayo describe la lógica y el alcance del sistema cultural auspiciado por el concepto ‘acato pero no cumplo’ y lo ilustra con ejemplos. Concluye buscando las implicaciones para el país, que traspasan las fronteras de lo jurídico e incluso lo político. El juego alegre con reglas y leyes genera consecuencias inesperadas y extensas, algunas muy contrarias a los valores y metas que proclama la misma sociedad.

Para analizar el manejo práctico y conceptual de las reglas y leyes en la sociedad ecuatoriana, tomamos la propuesta de Geertz (1973:92-3) sobre sistemas culturales. Un sistema cultural se define como una fuente extrínseca y compartida de información que sirve de guía para ordenar los procesos sociales y psicológicos que moldean el comportamiento público. En este caso, la frase ‘acato pero no cumplo’ se refiere a un cuerpo de instrucciones y conocimientos, propiedad de todos los ecuatorianos por herencia cultural, que versa sobre cómo comportarse frente a las reglas sociales y judiciales.

Los sistemas culturales traen dos tipos de guía, que Geertz denomina modelos de y modelos para (1973:93). Un modelo de es una teoría que describe y explica cómo

es tal cosa. Por ejemplo, un modelo de cómo conducir un auto en las carreteras del país describiría el marco de leyes de tránsito junto con las condiciones y prácticas vigentes. Esto sería una aproximación a la realidad. Un modelo para indica concretamente cómo hacer las cosas, cómo aplicar la receta del modelo gemelo. Por ejemplo, un modelo para conducir daría las instrucciones y consejos pertinentes al tomar el volante: dónde puede haber obstáculos en el camino como baches, rompe-velocidades, ganado o gente, dónde corre riesgo de asalto, qué hacer si un policía retiene la licencia, y qué hacer en caso de atropello, sea por accidente o por descuido.

El genio de los sistemas culturales se encuentra en la combinación de los dos tipos de modelo. Por medio de una especie de traducción simultánea entre modelos de y modelos para, los sistemas culturales pretenden reflejar la realidad para hacerla comprensible y a la vez conformar esa realidad de acuerdo a nuestra visión del mundo. El componente activo en este proceso se debe a los símbolos que, por ser multi-vocales, pueden transformarse entre reflejos y representaciones, o entre copias y metáforas, y al revés, sin ningún atajo.

Un modelo de acatar pero no cumplir representa el marco teórico de cómo, cuándo, y porqué actuar bajo la modalidad de aceptación tentativa del orden social establecido. El modelo se denomina con varios términos que iluminan sus facetas diferentes: viveza criolla, palanqueo, ingobernabilidad, y disimulo son algunos. Estos términos revelan el aval, tanto positivo como negativo, de las prácticas, y a la vez su versatilidad. Mas que todo establecen un espacio semiótico reconocido de hecho por los miembros de la sociedad.

El principio clave de la teoría reza: “Tengo derecho de actuar como mejor me parezca; estoy de acuerdo con las leyes pero a veces mi propia justicia exige que las transgreda.” A raíz de este, los cuatro principios descritos a continuación caracterizan la filosofía del incumplimiento como se la entiende aquí. Explican las materias, la lógica, y los justificativos pertinentes.

Como primer principio, se reconoce y se acepta la legítima autoridad de las normas, reglas, y leyes impuestas por la sociedad, pero condicionalmente. Se reserva otro legítimo derecho de evadir, incumplir, y romper cualquiera de esos mandamientos, según una serie de razones exógenas, que pueden ser muy personales o egoístas como también muy elevadas o idealistas. Lo importante de este principio es su planteamiento dialéctico que insiste en el respeto y sumisión a las instituciones sociales al mismo tiempo que autoriza el rechazo y desconocimiento de las mismas. Desde aquí se abren los horizontes casi infinitos para un mundo de creatividad intelectual, expresiva, económica, y por supuesto, judicial. El valor para el conjunto social como entretenimiento, como incentivo a la participación ciudadana, como lección didáctica, y como fuerza innovadora en las prácticas propias es innegable. Diariamente tenemos ejemplos que comprueban la validez y necesidad de desobedecer las leyes.

Como segundo principio, y partiendo del primero, la desconfianza es la opción por defecto hacia las instituciones públicas y las personas desconocidas. Tanto la experiencia como las enseñanzas culturales advierten de una jungla de peligros, trampas, y maldades, y aconsejan aplicar tácticas defensivas y ofensivas apropiadas que necesariamente

toman en cuenta la posibilidad de tergiversar las reglas. Esta actitud está documentada en encuestas y estudios internacionales que recogen datos diagnósticos sobre la gobernabilidad, democracia y la sociedad civil (ver por ejemplo Thindwa et al 2007; Seligson et al 2008; Donoso, Montalvo y Orcés 2010). En comparaciones a nivel latinoamericano y mundial, el Ecuador sobresale como un país sumamente despechado y desconfiado con lo político y con los servidores públicos, elegidos o no. Vale anotar que este patrón incívico aparece desde temprano en la historia del Ecuador, en la correspondencia entre oficiales coloniales y en las descripciones de viajeros acerca de la nueva República (ver por ejemplo Vallejo 1960 [1779]; Hassaurek 1967 [1867]).

Como tercer principio, según la concepción popular, la justicia existe afuera y por encima de la ley, y justifica el desconocimiento de la misma. Como antecedente, el mismo Rey autorizaba el incumplimiento de su voluntad si la justicia lo exigía (Malagón-Pinzón 2005:133-4; 2011:351-2; Tau Anzoátegui 1985:388). En un estudio comparativo de cultura ciudadana y violencia llevado a cabo en varias ciudades de seis países latinoamericanos, incluyendo Ecuador, se identifica once razones que justifican la desobediencia a la ley: el “familismo”, o ayudar a familiares a expensas de cualquier derecho ajeno, es la respuesta más nombrada por los encuestados (Mockus, Murraín y Villa 2012:xxii). Otras razones importantes son la defensa de la propiedad privada, la desobediencia civil, la necesidad económica, el honor, el clientelismo, la costumbre y la religión. Aquí consta que la justicia se define de acuerdo a la posición, los intereses, las necesidades, los antojos y los parientes que uno tenga, y que no está sujeta a la ley.

Un cuarto principio es la tolerancia frente al comportamiento de los demás, en reconocimiento tácito de lo normativo del incumplimiento. Como sistema cultural y componente de la cultura ecuatoriana, se junta con otros valores que sustentan relaciones de desigualdad, discriminación, explotación, caridad, sacrificio y solidaridad. En este sentido, el mandamiento de tolerar, aguantar, o hacer la vista gorda, para que otros le toleren a uno y porque algunos son tan desgraciados que no tienen la culpa, se encaja muy bien con estructuras sociales jerárquicas y familia-céntricas. Junto con el paternalismo, la tolerancia aporta flexibilidad y una base de convivencia que humanizan las consecuencias nefastas de la inobservancia civil.

La tolerancia tiene un antecedente colonial ligada a la idea de justicia, mencionada arriba. Tolerar o disimular eran actitudes recomendadas para el buen manejo del gobierno. El Rey y sus oficiales preferían permitir el incumplimiento de las normas antes de reprimirlo con dureza y posiblemente provocar reacciones peores que la falla inicial (Martiré 2006). Esta política es complementaria al 'acato pero no cumplo' que sustentaban las mismas autoridades. En el contexto contemporáneo, donde las instituciones jurídicas no permiten la 'tolerancia', persiste como actitud y práctica todavía muy arraigadas en la cultura.

Partiendo de los principios expuestos como modelos de acatar pero no cumplir, ahora podemos considerar los modelos para aplicar estos principios. En general un modelo para incumplir mientras aparenta lo contrario manda tomar en cuenta los nexos sociales, los recursos disponibles de toda índole, y las oportunidades fortuitas pertinentes al

propósito dado. Igualmente hay que considerar los riesgos, peligros, y costos inherentes en el proyecto. Hecho el plan de acción, habrá que tomar las debidas precauciones, como desplegar las cortinas de humo, repartir los regalos para desarmar posibles opositores, vestirse de disimulo, y encomendarse a los poderes superiores. Un ejemplo concreto serían los pasos necesarios para emprender el viaje indocumentado a los Estados Unidos. Se requiere de una serie de trámites y documentos legales (pasaportes, hipotecas, préstamos, pasajes) junto con los arreglos ilícitos con coyotes, chulqueros, transportistas, y oficiales cómplices. Todo el proceso está bien organizado con las reglas y riesgos claramente establecidos, como debería ser un modelo para llegar a Nueva York sin autorización migratoria.

En cuanto a la desconfianza, un modelo para actuar aconsejaría dudar de toda palabra o apariencia y, sobretudo, estar preparado cuando éstas no se ajusten a las expectativas. A base de experiencias previas, se puede prever que los horarios son imprecisos para no decir inexistentes, que las promesas y los contratos no se cumplen como fueron acordados, que las credenciales no corresponden automáticamente con la preparación y capacidades de sus portadores, y que la justicia no es ciega sino muy sensible a los agrados y amenazas. Así prevenidos, los ciudadanos no se asustan mucho cuando las cosas se dan de manera inesperada, y recurren a alternativas también prescritos en el modelo, como perdonar, aguantar, amenazar, descontar, presionar a través de terceros, o reclamar y seguir insistiendo hasta conseguir el objetivo. De esta manera, hay Planes B y C con indicaciones precisas para subsanar las travesuras de los demás, y la informalidad se vuelve superable.

El modelo para justificar el incumplimiento propio se nutre de argumentos derivados de la religión, la historia, la jurisprudencia, las ciencias económicas y sociales y directamente del egoísmo. Incluye como antecedente preestablecido la culpa ajena. Ejemplos de motivos justificativos comunes son, “yo soy pobre”, “lo hice por mi familia”, “todo el mundo lo hace”, “siempre hemos hecho así”, “ella me hizo tener iras”, y simplemente “me da la gana”. Cada uno tiene que suplementar los detalles que prueban la validez de la explicación. Si, por ejemplo, yo evito pagar mis impuestos a la renta gracias a una contabilidad fantasiosa, es porque el gobierno quiere cobrarme demasiado, yo necesito todo lo que gano, y no tengo por qué mantener a la burocracia dorada y parasítica que vive de mis impuestos. Además, antes no tenía que pagar tanto.

El modelo para la tolerancia se aprende observando la vida cotidiana y asimilando otra lección de la sabiduría popular, tratar a los demás cómo quieres que te traten. Aunque Ud. nunca haya pasado por la situación de hacer tonteras en público bajo los efectos del alcohol, habrá visto la paciencia y compasión con que se tratan estos casos, y si es posible cómo cuidan al indefenso para que no le roben, no le pise el carro, o sufra una mala caída. El modelo indica que no se debe meter en las vivezas de otros, si éstas no lo perjudican Vivir y dejar vivir es el consejo. Entonces, si el vecino ha hecho una conexión clandestina a la red eléctrica, no hay que fijarse en eso. Si el estudiante al lado está copiando las respuestas en un examen, es mejor no caer en cuenta. Si en algún momento uno se encuentra con la necesidad de sobornar a un oficial, o escapar de un apuro, o desconocer a una obligación, esta actitud

de condonación justifica la expectativa que también le permitirían a uno transgredir.

En una ironía solo aparente, junto con el desconocimiento de las normas viene una pasión para cometer actos jurídicos. La fiebre legislativa se manifiesta en todos los niveles administrativos, pero arde al máximo en la Asamblea Nacional. ¿Cuánto esfuerzo y gasto se expende en proponer, escribir, debatir, revisar, “socializar”, e implementar nuevas leyes? Para tener una idea, desde mayo de 2009 hasta julio de 2012, la Asamblea Nacional procesó 489 propuestas de leyes, de las cuales 56 fueron aprobadas ([www.asambleanacional.gob.ec](http://www.asambleanacional.gob.ec)). Como hemos visto en torno al legajo del obedecer pero no cumplir para la sociedad actual, el encanto de legislar tiene antecedentes en la España del siglo XVI que fueron trasplantados a las colonias americanas. Los oficiales criollos produjeron cantidades de leyes, cédulas, provisiones, ordenanzas, instrucciones y declaraciones, sin mayor preocupación por su coherencia interna (Suárez 1997:261), dejando un buen ejemplo para los futuros legisladores ecuatorianos. El gusto por los trámites y procesos judiciales es un complemento natural al amor por lo legislativo. Si legislar es un privilegio reservado para un círculo de elegidos, en cambio consultar un abogado, poner una denuncia, iniciar un juicio o ser enjuiciado es accesible a todos.

Un ejemplo de la mística utópica que envuelve el imaginario legal es la nueva Constitución de 2008, donde prevalece lo literario sobre lo constitucional. Propone un estado ecuatoriano configurado según principios estéticos, paternalistas y propagandistas, pero en relación tenue con la realidad. Crea derechos inalcanzables para figuras indefinidas como el ‘buen vivir’ y la naturaleza. Pretende

establecer un país multicultural y ecológico, conceptos tanto ideales como imprecisos, a la vez que permite evadir y negar los pasos que concretarían estas metas. Esta constitución describe las aspiraciones para un edén ecuatorial sin tomar en cuenta las condiciones reales en este jardín: los corderos y los leones aquí no se llevan.

Una consecuencia de la discordancia entre la estructura jurídica y el entorno social, según Sánchez Parga (2008:82-3), es el aliento del desacato:

“Cuando las leyes son demasiado distantes de las prácticas y conductas reales de la sociedad, aquellas se vuelven incapaces de regular éstas; las leyes por consiguiente deberían traducir de alguna manera las costumbres de una sociedad dada, so pena de una total ineficiencia o de favorecer una desobediencia generalizada y constantes transgresiones; es decir, un incivismo generalizado.”

Este punto capta el escepticismo cívico y su relación con la forma de legislar, llamada “fetichismo constitucionalista” por Sánchez Parga (2008:83; ver también Corral 2011; Pérez 2009). En la Constitución actual, una maraña de conceptos vaporosos y discordes auspicia la viveza criolla y el conflicto social.

El incumplimiento en la vida diaria es bastante obvio; se lo experimenta de rutina y se entera de ello en los medios de comunicación. Pero la influencia de estos modelos de concebir y actuar llega mucho más allá del desapego a las reglas y leyes. Los ejemplos siguientes demuestran el alcance extensivo del ‘acato pero no cumpro’.

Una demostración de los efectos propagados fuera del ámbito judicial es el proceso del censo nacional. El último fue el VII Censo de Población y VI de Vivienda, que se llevó a cabo el 28 de noviembre de 2010. Por medio del Decreto Ejecutivo 549 del 18 de noviembre, el Presidente de la República ordena un estado de queda en el país durante las horas del censo, desde las 7 AM hasta las 5 PM. Se suspende toda la circulación en el territorio nacional, sea por vía terrestre, aérea, marítima, y fluvial, excepto con salvoconducto otorgado por las autoridades. La población entera debe permanecer en su casa o donde se encuentre al momento del toque de queda, con la excepción de los administradores del censo. La ley seca está vigente desde la medianoche anterior hasta el mediodía después del censo. Las fuerzas armadas, la policía, y todas las dependencias del gobierno están encargadas de hacer cumplir el decreto.

Para la ciudadanía es obligatorio colaborar con el censo, respondiendo a las 148 preguntas del formulario. Estudiantes y profesores de la educación secundaria son reclutados en una mita patriótica para realizar las encuestas. En las semanas previas se les dan cursos de entrenamiento y les hacen recorrer sus sectores asignados y presentarse a los sujetos del censo. Durante meses antes del día, el gobierno informa y advierte al público sobre la importancia y obligatoriedad del censo. Explica que es un deber civil contribuir con los datos requeridos y respetar el estado de excepción. Explica los beneficios para la planificación y administración gubernamentales de tener datos sobre las condiciones de vida de toda la población. En fin, el censo es todo un acontecimiento que efectivamente suspende todos los procesos habituales a nivel nacional con el fin de hacer un ejercicio de contabilidad cuyo formato y propósito es rutinario en todo el mundo.

¿Por qué hacen tanto lío por el censo? Porque aquí ya se sabe que falta un sentido de obligación cívica para colaborar con tales proyectos. Al contrario, se puede suponer que la colaboración cívica es condicionada a la conveniencia de cada cual y que sin una imposición a la fuerza el censo sería menos que un sondeo. Además de la desestimación del censo entre sus sujetos, hay sectores de la población enfáticamente opuestos y que se negarían a dar la información requerida. Tienen varias razones para objetar el conteo, como por ejemplo el temor a los impuestos y la sospecha de planes siniestros del gobierno. La lección que ofrece este caso es que conseguir que los derechos y obligaciones cívicos se cumplan requiere medidas exigentes, porque de lo contrario se supone que el pueblo ecuatoriano no votaría, no pagaría impuestos, y no contestaría las preguntas en el censo nacional. El motivo fundamental que subyace esta lección es el sistema cultural que manda reconocer las reglas como legítimas pero interpretarlas de acuerdo a intereses y necesidades individuales.

En la vida diaria hay muchas oportunidades para aplicar los modelos de y para el incumplimiento. Para ello las habilidades adquiridas como miembro de la sociedad ecuatoriana son indispensables: tener redes extensivas de parentesco, amistad e intereses compartidos, ser creativo y flexible ante situaciones volátiles, prestar atención minuciosa a los signos y símbolos en el entorno social, cuidar y cultivar las apariencias, y desarrollar un sentido de humor irónico y acerbo.

¿Necesita matricular un carro? Hay que tener un tramitador para ahorrar tiempo y evitar cualquier inconveniente entre la revisión, pago de tasas, multas,

impuestos y otros valores verdes o de otro tinte. ¿Hay un puesto de empleo con sueldo interesante disponible que pueda quedar bien a un familiar suyo? Hay que pedir que intervenga un amigo para que le nombren. ¿Cometió un error de tránsito y el policía quiere retener su licencia? Una actitud que combina la súplica, la bravura y la generosidad con el respeto patente a la ley y a su agente puede solucionar el problema. ¿Quiere saber cómo tratar a una persona desconocida? Fíjese bien en la vestimenta, modo de hablar, apellidos, marca del auto, lugar de residencia, profesión y amistades, en fin todos los datos perceptibles o inferidos, para calcular el estado social. Esta información puede ser útil en otro momento. ¿Tiene que hacer cola por horas en una oficina mientras la secretaria se arregla las uñas y el jefe está ocupado? Pues, distraígase haciendo comentarios amargos e injuriosos con los demás, amenazando denuncias a superiores y exponiendo el perjuicio atroz perpetrado por los caprichosos y prepotentes entes. Con esto por lo menos se fomenta la solidaridad y se desfogan los corajes, si no produce eventualmente alguna respuesta apaciguadora. Estos ejemplos ilustran una actitud heredada del recurso colonial de suplicación, frente a las tareas cotidianas que ratifica el orden social para luego subvertirlo con el pretexto de un valor superior: la justicia, la necesidad, o la inocuidad.

Hay otro tipo de ejemplo en la cultura material, derivado de la actitud descrita arriba. ¿Por qué hay tantos rompedores de velocidades en las vías? Porque es necesario obstaculizar el tránsito para lograr que se vaya más despacio; la ley, las señales, y la supuesta precaución no aseguran la prudencia de los conductores. ¿Por qué encierran las casas con muros altos acabados con vidrios rotos o alambres eléctricos? ¿Por qué tienen perros furiosos e

hiperactivos entre el muro y la casa? Porque se necesita medidas drásticas para que no entren los no invitados. Los letreros que anuncian los comportamientos prohibidos en los parques públicos ofrecen un resumen de las prácticas reales: no orinar, no botar basura, no destruir las plantas, no subir a los árboles, no traer perros sin cadena, y no cometer actos inmorales son ejemplos tomados de un parque en Cuenca. Para que se respeten estos avisos hay guardias que vigilan a los usuarios. Sin su presencia, o sea sin el elemento de fuerza para hacer cumplir las advertencias, los visitantes no las harían caso.

El ciudadano común y corriente condiciona su cumplimiento a las normas legales y sociales según sus recursos y las metas que tenga. En cambio, hay casos estelares que demuestran las formas avanzadas y exquisitas del incumplimiento, y que instruyen al ciudadano común. Ejemplos recientes de los astros del desacato son el notario de Machala con su servicio financiero, el Gran Hermano y sus contratos, el Chucky Seven de la sentencia instantánea, y los artesanos de los vasos de doble fondo en la valija diplomática (ver Cornejo 2005; Calderón y Zurita 2010). Estos casos enseñan cómo combinar interpretaciones sofisticadas de la ley y el aparente apego estricto a su espíritu, con la manipulación y quiebra de la misma. Se observa también que los agentes encargados de velar por el orden participan con cierta ventaja en la subversión de su propia autoridad. Comprueba el talento de estos maestros la impunidad posterior a sus hazañas: los indignados y perjudicados protestaron en vano mientras las estrellas salieron reivindicadas. Si ciertas autoridades extranjeras quieren proceder en contra de supuestos culpables, es asunto de ellos. Si una de las estrellas fallece inoportunamente, antes de poder vencer

a la oposición, efectivamente desinfla la persecución de supuestos culpables secundarios. Lo que queda son las lecciones brillantes e inspiradas de estos casos que tanto fascinan al público, y la convalidación de un sistema de saber y actuar, patrimonio de todos los ecuatorianos.

En su libro “Las Costumbres de los Ecuatorianos”, Osvaldo Hurtado concluye que la ley tiene un papel limitado en la vida pública y privada del país, a pesar de una “obsesión colectiva” por expedir normas jurídicas (2007:217-220). Él observa que existe un acuerdo entra la ciudadanía en desacatar las normas por lo que es imposible imponer el respeto a la fuerza. Dice “Cuando existe la costumbre, como sucede en el Ecuador, de ignorar la ley, de violarla cotidianamente, de interpretarla maliciosamente y de eludirla mediante el uso de resquicios y atajos, como también la de valerse de influencias y del poder para manipular o sobornar a jueces y autoridades, la justicia deja de ser confiable y las normas jurídicas terminan aplicándose de manera discrecional, de acuerdo a las conveniencias” (2007:218). El argumento de Hurtado relaciona elementos de la cultura con el bajo rendimiento económico, pero “la costumbre” del desacato ejerce una influencia más amplia que lo meramente económico a través de las orientaciones generales que auspicia.

Primero, genera incertidumbre, por encima de la desconfianza hacia las personas, porque no se puede saber cuándo o hasta qué punto, o en qué sentido, o si una norma se va a cumplir. Conscientes de esto, todos los quehaceres y proyectos se vuelven tentativos, hasta ver qué pasa. En la espera de ver cómo se asienta el terreno movedizo, ya se cambian las condiciones y se esfuma la oportunidad. Con la premisa de incertidumbre, es mucho

más probable que falle el proyecto, desde una cita para tomar café hasta concretar un contrato para establecer un negocio. Con razón se dice, “Si Dios quiere, volveré”.

Segundo, genera desperdicios incalculables de dinero, tiempo, esfuerzo, y otros recursos. El incumplimiento resulta en esperas largas e infructuosas, en inversiones mal pensadas, mal ubicadas y perdidas, y en proyectos basados en la desinformación. La falta de información, deliberada, accidental, o casual, es una causa frecuente de esfuerzos malgastados. ¿Cuántas veces se oye que no han avisado oportunamente de algún requisito cuando ha pedido la información pertinente? ¿Cuánto tiempo gastan haciendo colas para matricular carros e hijos, para conseguir una cita en el hospital, para votar, y para cualquier trámite en la burocracia estatal? ¿Cuánto se gasta en reparaciones de obras públicas mal hechas y sobrevaloradas como carreteras, construcciones y alcantarillados? Desde luego iguales desperdicios ocurren en obras privadas. ¿Cuánto se demora en legalizar un título, en denunciar un crimen, o en establecer un negocio? Mientras están haciendo colas y siguiendo pistas equivocadas por falta de información, no están construyendo la vida que quieren. Efectivamente, se desarman las capacidades de superación y emprendimiento con estas lecciones diarias en esfuerzos frustrados y menospreciados.

Tercero, genera estructuras sociales alternativas y parasíticas que coexisten con las reconocidas y aprobadas por el imaginario nacional. Estas estructuras se construyen con redes de parentesco y otras informales, de carisma, de la disposición estratégica de recursos tanto materiales como simbólicos, de arreglos novedosos de las mismas condiciones de siempre para favorecer ciertos intereses, y

de maquillaje y presentaciones dramáticas preconcebidas para convencer de una realidad alegada. Estas formas de ver y actuar dicen respaldar las estructuras formales al mismo tiempo que las carcomen y las quiebran. Con este pacto de cooperación aseguran que continúa la inequidad, la injusticia y la discriminación. Sentencian en contra del mérito, la inocencia, y la adhesión sin cuestionamientos a las leyes. Pero simultáneamente, alimentan las interdependencias entre personas y grupos, que a su vez producen calor humano tanto del tipo agradable como del otro que quema y maltrata. Exigen el uso de múltiples inteligencias-psicológica, social, mecánica, tecnológica, artística, física, y emocional- para evaluar, planificar, y llevar a cabo el manipuleo de las restricciones impuestas por las leyes y las costumbres. Finalmente, premian la creatividad, la imaginación, y la osadía para inventar formas ingeniosas de burlarse de la ley.

Por más que se lamentan las consecuencias negativas del sistema cultural del 'acato pero no cumplo', sus atractivos son innegables: no es aburrido vivir con el estímulo constante de la ilegalidad. Además, favorece a grupos sociales que ya gozan de ventajas económicas y políticas y lógicamente les conviene mantenerlo. Como una tradición profundamente enraizada en la cultura ecuatoriana y portadora de saberes y prácticas ancestrales, la voluntad para desterrarla es dudosa, débil, y probablemente ficticia.

## **Bibliografía**

- Calderón V., Juan Carlos y Cristian Zurita Ron  
2010 El Gran Hermano, historia de una simulación.  
Quito: Paradiso Editores.
- Cornejo Menacho, Diego; ed.  
2005 La Ruleta Rusa. Quito: Edimpres S. A.
- Corral B., Fabián  
2011 “La ley del más fuerte?” El Comercio.com, jueves,  
30/06/11.
- Donoso, Juan Carlos, Daniel Montalvo y Diana Orcés  
2010 Cultura política de la democracia en Ecuador,  
2010. Consolidación democrática en las Américas en  
tiempos difíciles. Washington, DC: USAID.
- Geertz, Clifford  
1973 “Religion As a Cultural System”. In The  
Interpretation of Cultures, pp. 87-125. New York: Basic  
Books.
- Hassaurek, Friedrich  
1967 [1867] Four Years Among the Ecuadorians.  
Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Herzog, Tamar  
2004 Upholding Justice: Society, State, and the Penal  
System of Quito (1650-1750). Ann Arbor: University of  
Michigan Press.
- Hurtado, Osvaldo  
2007 Las Costumbres de los Ecuatorianos. Quito:  
Editorial Planeta del Ecuador.

Malagón-Pinzón, Miguel

- 2003 Antecedentes Hispánicos del Juicio de Amparo y de la Acción de Tutela. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos* 5(1): 77-113. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- 2005 Los Actos de Gobierno y Su Control en la Administración Colonial. *Universitas* 109: 129-144. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- 2011 La suspensión provisional y la Corte Constitucional. Raíces históricas, persistencias y transformaciones hasta el presente. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos* 13(1): 349-364. Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.

Martiré, Eduardo

- 2005 El Dominio de las Indias: La Tolerancia como Regla de Gobierno de la Monarquía. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* 32: 1-19. Buenos Aires, Argentina.

Mockus, Antanas, Henry Murraín y María Villa

- 2012 Antípodas de la Violencia. Desafíos de cultura ciudadana para la crisis de (in)seguridad en América Latina. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo y Bogotá, Colombia: Corpovisionarios.

Pérez Ordóñez, Diego, ed.

- 2009 La Constitución Ciudadana, Doce visiones sobre un documento revolucionario. Quito: Taurus, Ecuador.

Ponce Leiva, Pilar y Arrigo Amadori

- 2008 Redes sociales y ejercicios del poder en la América Hispana: consideraciones teóricas y propuestas de análisis. *Revista Complutense de Historia de América* 34:15-42.

Sánchez Parga, José

- 2008 "Paradojas políticas e institucionales del Constitucionalismo". *Ecuador Debate* 75:77-92.

- Seligson, Mitchell A., et al  
2008 *The Political Culture of Democracy in Ecuador*,  
2008. *The Impact of Governancy*. Washington, DC:  
USAID.
- Suárez, Santiago Gerardo  
1997 “El Cumplimiento y el Incumplimiento de la Ley”.  
XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del  
Derecho Indiano, Actas y Estudios, Vol. I, pp. 251-282.  
Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia  
del Derecho Indiano.
- Tau Anzoátegui, Víctor  
1985 “La ley ‘se obedece pero no se cumple’. En torno a  
la suplicación de las leyes del derecho indiano”. *Revista  
de Investigaciones Jurídicas* 9(9):379-440. México:  
Escuela Libre de Derecho.
- Thindwa, Jeff, et al  
2007 *Civil Society’s Role in the Governancy Agenda  
in Ecuador: Assessing Opportunities and Constraints*.  
Paper No. 105, Social Development Department.  
Washington, DC: The World Bank.
- Vallejo y Tacón, Joseph Antonio  
1960[1779] *Situaciones de las Jurisdicciones Pedáneas*.  
En *Cuenca a Través de Cuatro Siglos*, Tomo 2, Víctor  
Manuel Albornoz, ed. Dirección de Publicaciones  
Municipales: Cuenca, Ecuador.

**CULTURA POPULAR,  
IDENTIDAD, ARTESANÍA Y SUS  
MANIFESTACIONES EN LA  
PROVINCIA DEL AZUAY**

**Aguilar Ma. Leonor**

Correspondencia: [marialeonor52@hotmail.com](mailto:marialeonor52@hotmail.com)

## Resumen

Es un artículo en el que se aborda la relación existente entre cultura, cultura popular, identidad y artesanías como elementos forjadores de la identidad de los pueblos. Se destaca el rol que desempeñan las artesanías y la manera cómo deben ser vistas y abordadas en la sociedad actual, por cuanto su supervivencia, frente al desarrollo avasallador de la industria, se justifica y explica mediante la incorporación de criterios de innovación en los que, necesariamente, tienen que incluirse diseños y rediseños para hacerlas competitivas y acordes con las exigencias de los mercados de consumo.

En forma muy breve se hace una descripción de las principales manifestaciones de cultura popular existentes en la provincia del Azuay, en las que se destaca el rol que cumple el prioste como parte esencial de las celebraciones de carácter religioso, que se han mantenido a través de siglos y que incluso, algunas de ellas han cobrado mayor fuerza y vigor. Las fiestas que se tratan en el presente ensayo son la de el Señor de Cumbe, El Septenario y el Pase de el Niño Viajero.

**Palabras clave:** Antropología cultural, cultura popular, cultura global, identidad, arte, artesanía, bienes culturales, patrimonio cultural.

# POPULAR CULTURE, IDENTITY, HANDICRAFTS AND THEIR MANIFESTATION IN THE PROVINCE OF AZUAY

## Abstract

This article deals with the relationship between culture, popular culture, identity and handicrafts as elements that serve to forge the identity of the people. The role of handicrafts is emphasized as well as the way in which they should be perceived and handled in the current society, since their survival, against the overwhelming industrial development, is justified and explained through the incorporation of innovative criteria, where designs and re-designs must necessarily be included in order to make these handicrafts competitive, according to the market's demands.

A brief description of the main manifestations of the popular culture of the province of Azuay is provided, where the role of the *prioste* (benefactor) as an essential part of religious celebrations is highlighted. These celebrations have survived through the centuries and some have even grown more powerful. The celebrations described in the present essay are *El Señor de Cumbe* (The Lord of Cumbe), *El Septenario* (Seven day sacramental) and *El Pase de el Niño Viajero* (The Passing of the Child).

**Keywords:** Cultural Anthropology, popular culture, global culture, identity, art, handicraft, cultural assets, cultural heritage.



Si definir el término cultura es algo difícil y hay tantas definiciones e interpretaciones como autores; tampoco es fácil con el concepto de lo que se entiende por cultura popular, por cuanto plantear la homogeneidad cultural de un pueblo sería una vana ilusión, sobre todo por existir variaciones de género, regionales, urbanas, rurales entre otras. Se puede sugerir, como lo anota R. Vaca B. que el concepto de cultura popular es una abstracción de particularidades complejas, por cuanto existen indiscutiblemente muchas culturas populares; pero no se puede señalar dónde termina la una y dónde comienza la otra. La cultura popular se constituye en un proceso histórico, por lo tanto su formación es constante y permanente y sus elementos no pueden ser segregados arbitrariamente sin tomar en cuenta todo el contexto, y no tiene sentido mirar sólo una parte cuando la riqueza de su expresión se encuentra en el todo.

Tampoco se puede despreciar aquello que se ha adaptado, lo nuevo a lo antiguo y tradicional, ya que los sectores populares están en un proceso continuo de resignificación y refuncionalización de aquello que adaptan o simplemente se les impone. (R. Vaca B., 1992:20). Por ello García Canclini sostiene que la cultura popular debe estudiarse como un proceso y no como un resultado, lo popular ha de establecerse por su uso y no por su origen, debiendo por lo tanto el análisis de la cultura no centrarse únicamente en los objetos o bienes culturales sino preocuparse del proceso de producción y circulación de los objetos y de los significados que diferentes receptores les atribuyen (García Canclini, 1982:48).

La cultura no es estática, se va enriqueciendo y creciendo con nuevas manifestaciones a partir de los procesos sociales que se viven en las sociedades. En el actual contexto de la globalización, la pluriculturalidad significa afirmar y difundir lo nuestro, que va desde lo desarrollado por nuestros antepasados hasta una serie de elementos que se incluyen del mundo moderno, que hoy ingresan y se convierten en manifestaciones culturales de los jóvenes (Repetto, Luis Málaga, 2000).

La cultura popular es la cultura del pueblo, constituye el conjunto de valores y de elementos de identidad que el pueblo preserva en un momento dado de su historia y también lo que éste sigue creando para dar respuestas actuales a sus nuevas necesidades. Sin embargo hay que destacar que las imposiciones culturales no forman parte propia de la cultura popular, pero sí las apropiaciones que se dieron mediante un proceso selectivo y de adaptación, pues siempre la cultura popular es solidaria y compartida,

por lo que es más colectiva que individual. (Colombres, Adolfo, 1992).

La relación entre economía, cultura, cultura popular, identidad, patrimonio y artesanía, se aprecia de forma muy clara al investigar las razones por las cuales los hombres más informados, en los regímenes capitalistas altamente desarrollados, están promoviendo el arte y la cultura de acuerdo con sus intereses y dentro del esquema de su sistema social. La esencia del problema está en que, en la relación entre el productor y el consumidor, el arte, la artesanía y en general la cultura, desempeñan un papel cada vez más destacado en el seno de la sociedad capitalista desarrollada. Ello se debe, en gran medida, a la amplitud y extensión que ha adquirido ese sistema y a que determinadas capas de la población han alcanzado niveles de información, que tienen que ver también con la función comunicativa que poseen la cultura, la artesanía y el arte.

En los últimos decenios ha logrado creciente importancia el concepto de patrimonio cultural. Se trata de una serie de elementos que han superado los efectos erosionadores del tiempo. Se fundamenta en la valoración y respeto a la tradición que configura la identidad de una colectividad. No cabe posiciones simplistas, la globalización no es un fenómeno ni favorable ni contrario a la identidad cultural. Los dos conceptos y las posiciones frente a la vida que se derivan son compatibles. Ciertamente, la cultura no se opone a la inserción de nuestras economías en la globalidad. Buena parte de la integración de países y ciudades al mundo, se da a través de sus productos culturales, en donde la artesanía ocupa un lugar importante.

Los programas de defensa basados en una concepción tradicional de la identidad, la cultura y las artesanías, chocan y se quiebran ante las contradicciones que generan los procesos de cultura global, mientras que los modelos de desarrollo vigentes en décadas anteriores, abruptamente modificados bajo el lema de “apertura y regulación por los mercados” adoptados en los años ochenta en América Latina, muestran hoy sus limitaciones y profundas distorsiones. Ambas dimensiones de nuestro problema de “ser” en el nuevo mundo, se hallan profundamente relacionadas entre sí y constituyen aspectos de enorme importancia. La exigencia de mayor bienestar humano es imperiosa pero, a menudo, los caminos emprendidos para lograrlo se han saldado con estrepitosos fracasos por no tener en cuenta los factores culturales que forman el entramado de la vida de la comunidad. Esos factores han llevado a comprobar que el progreso material y los altos niveles de consumo no deben confundirse con el verdadero desarrollo o la calidad de vida. ¡Cuántos, en los países altamente industrializados, viven en la desilusión en medio de la opulencia material!

Partiendo del hecho de que las culturas no son estáticas, ni están aisladas y cambian a lo largo de los años, las innovaciones en buena medida se deben a la incorporación de elementos gestados y desarrollados en otras civilizaciones, lo que podría llamarse como una universalización de tecnologías, que no necesariamente afecta a aquellos que forman parte de la identidad cultural, porque es necesario saber mirar atrás, observar el pasado, aprender de él y conservar sus tradiciones, sin que esto implique uniformidad o estancamiento, para no

correr desafortadamente hacia un futuro cuya perspectiva no es clara, justo a causa de no aprender del pasado. Constituye uno de los retos del presente, el saber valorar el patrimonio cultural y la herencia espiritual. Por ello la UNESCO, en 1998 en Estocolmo, declaró que la cultura constituye una dimensión fundamental del proceso de desarrollo y contribuye a fortalecer la independencia, la soberanía y la identidad de las naciones y que el desarrollo equilibrado sólo será posible mediante la integración de los factores culturales dentro de una dimensión histórica, social y cultural de cada sociedad.

El término cultura dentro de la Antropología Cultural se entiende como un conjunto de ideas, creencias, valores, actitudes y pautas de comportamiento, de acuerdo con las cuales los integrantes de un conglomerado humano organizan su comportamiento. A diferencia del animal, que actúa por instinto, el ser humano lo hace rigiéndose por la cultura fruto de su creación colectiva, lo que permite hablar de diversidades culturales, pluriculturalismo y multiculturalismo.

El principio del pluralismo es fundamental. Es una característica intrínseca y perdurable de las sociedades. La afirmación de la identidad puede y debe ser un rasgo normal y saludable ante las presiones de la globalización. Los factores identitarios actúan como detonante de conflictos solo cuando son manipulados con ese fin. La dominación de un grupo hacia otros no es deseable y puede provocar inestabilidad. Por otro lado, construir una nación forzando la “homogeneización” tampoco es conveniente, ni deseable. No hay milagros, el mundo está cambiando, los problemas son nuevos y las soluciones deben serlo también.

Toda sociedad tiene cultura y toda cultura se manifiesta en una sociedad y es puesta en práctica por las personas que se interrelacionan y forman parte de ella. La cultura no es algo que se tiene o algo apropiable, es, por el contrario, una producción colectiva, un universo de significados transmitidos a través de las generaciones y que está en constantes modificaciones. Las culturas no aparecen de manera inmediata, se estructuran y conforman a lo largo del tiempo, es decir requieren de un proceso, de una secuencia de acontecimientos y fenómenos interrelacionados entre sí con algún nivel de coherencia, sin descartar la intervención del azar. En toda cultura se puede hablar de una lógica interna y para comprenderla se debe recurrir a ella. La no comprensión y el rechazo a una cultura diferente se debe, en gran medida, a que se trata de interpretar sus manifestaciones recurriendo a la lógica de la cultura de que se forma parte y en la que uno como ser humano se desarrolla.

Igualmente toda cultura o mejor aún todo ser humano, tiene su identidad, que se desarrolla de manera diferente, aunque existan contenidos similares con otras, pero son estas diferencias las que hacen que cada cultura sea otra con relación a las demás. Desde este punto de vista la identidad cultural se podría entender como el conjunto de rasgos que dan el tono peculiar y característico a una cultura, constituyéndola como una unidad diferente.

Existen, como queda acotado, una serie de diferencias entre los términos citados y la identidad no escapa a este análisis, pues la forma de concebirse es también diversa. Así Hall afirma que la identidad debe ser entendida como el punto de sutura entre los discursos, prácticas y procesos



que producen subjetividades, por cuanto es relativa y volátil y subsumida a la voluntad del individuo. Nunca pueden estar cerradas o finiquitadas, sino en continuo cambio y evolución con transformaciones y articulaciones novedosas, es decir, siempre las identidades se superponen, contrastan y oponen entre ellas y son múltiplemente construidas a través de discursos antagónicos, superpuestos y yuxtapuestos, pues no son totalidades puras sino abiertas y los individuos pueden portar al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades. No son fijas ni aisladas, sino son procesos cambiantes, fragmentados y múltiples. Hall afirma también que *“es sólo a través del modo como nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que entendemos cómo estamos constituidos y quiénes somos”*... pues ninguna identidad cultural es producida del aire sino es producto de aquellas experiencias históricas, tradiciones, lenguajes perdidos y de los conocimientos de aquellas gentes e historias que no se escribieron, afirmando el autor que la identidad no se encuentra en el pasado por encontrar, sino en el futuro por construir.(En Repetto: 2004, p.59,60,61).

Al hablar de artesanías en el contexto global es necesario precisar la relación que existe entre la cultura y la identidad, pues esta última es parte de la cultura popular y se forja con el tiempo. Son técnicas y tradiciones que encuentran expresión y se materializan en objetos y piezas, que contienen expresiones y formas propias de los pueblos, pues la identidad es un proceso dinámico y en construcción, no es algo homogéneo, sino que existe en tanto multiplicidad. Tiene que ver con las nociones de diferencia y pertenencia, al igual que con el territorio, pues dados los profundos cambios de la posmodernidad, hay que entender que la identidad trasciende los límites territoriales de la nación y se encuentra más bien relacionada con los imaginarios, por lo que comprender la identidad en la actualidad, implica una nueva mirada sobre la nación, una mirada que priorice la temporalidad, siendo una ventaja de la posmodernidad, al contrario del racionalismo moderno, el hecho de que permite mayor apertura ante la diversidad y la subsistencia de la tradición.

Al hablar de cultura popular hay que referirse necesariamente a las artesanías, que vendrían a constituir las representaciones tangibles e intangibles de los pueblos, ante lo cual se ha escrito y discutido bastante, incluso sobre su propia supervivencia, así por ejemplo García Canclini en su libro *Culturas Híbridas* sostiene que es difícil entender cómo es que las artesanías se mantienen y siguen creciendo cuando apenas representan cifras ínfimas del producto interno bruto de los países productores y encuentra su explicación afirmando que la subsistencia de la artesanía se debe a la no homogeneización de sus objetos, a la variedad de sus diseños y que todas encierran elementos tradicionales e identitarios de las localidades y que ventajosamente muchas de estas ramas artesanales

crecen últimamente, debido a la promoción y difusión que se ha dado en los últimos tiempos, ya sea para crear empleos y que disminuya la migración campo-ciudad, como para fomentar la exportación de bienes tradicionales, atraer el turismo y aprovechar el prestigio histórico y popular que las artesanías tienen en la actualidad. (García Canclini: 1989, p.191-202).

Indiscutiblemente no existe un consenso entre arte y artesanías, por cuanto a muy pocos artesanos se los considera como artistas, al existir oposiciones entre lo culto y lo popular, entre lo moderno y lo tradicional que se condensan por la concepción moderna que se tiene del arte y de la artesanía. Muchos consideran al arte como un movimiento simbólico, un conjunto de bienes espirituales en los que la forma predomina sobre la función y lo bello sobre lo útil, apareciendo entonces las artesanías como lo otro, como algo que nunca podrá despegarse de su sentido práctico, lo cual no es exacto por cuanto en palabras de Octavio Paz en las artesanías conviven tanto lo útil como lo bello. Se trata de obras de creación, que si bien pueden cumplir funciones utilitarias, en todas ellas predomina el sentimiento creativo y artístico de sus artífices. En cada artesanía está presente un pedacito del alma del artesano, quien por medio de sus manos y con la ayuda de herramientas elementales produce piezas únicas y de una belleza innegable.

Así entonces hay que tener presente siempre que:

- En el ámbito de las artesanías es importante abordar el aspecto identitario que ellas implican, entendiendo siempre que la **Identidad** es un proceso. En este sentido Guillermo Wilde, señala que en los estudios tradicionales sobre la identidad, constantemente se

olvidaba la dimensión temporal-procesual, mientras hoy la tendencia está marcada por *“los esfuerzos en recuperar la historia”* (Wilde, G: 2007, p.79). No pueden ni deben las artesanías anclarse en formas, usos y contenidos. Hay que mantener la tradición, pero hay que recuperar el presente y la historia y es obligación de las nuevas generaciones, el idear y trabajar para que junto a la creatividad de las piezas artesanales, existan diseños actuales, en los que manteniéndose lo identitario y las técnicas ancestrales, se ofrezcan objetos acordes a las exigencias del mercado global.

- Las artesanías no pueden entonces tampoco abstraerse del actual proceso global en el que está inserta nuestra sociedad y es necesario prepararse para ser competitivos con nuevas propuestas que, manteniendo la cultura y la identidad propia de cada una de las comunidades productoras, puedan seguir luchando por ese espacio, ese nicho, que con altos y bajos han mantenido desde tiempos atrás. Las actividades artesanales han tenido y tienen peso en los países latinoamericanos, que aún conservan las tradiciones; pero tienen que permitir nuevas miradas, repensarse, redescubrirse y dejar muchas concepciones románticas de las sociedades pre-moderna y moderna y enfrentar con nuevos bríos este reto que plantea el mercado global y la actual sociedad de consumo.

Ya no pueden ser vistas las artesanías únicamente como producto de indios y de campesinos, pues si bien eran antes los sectores populares los que tradicionalmente las hacían y las usaban, hoy encuentran un escenario geográfico más amplio; las elaboran también gente urbana

y son adquiridas por todas aquellas personas, turistas y gente conocedora de estos trabajos, que reconocen que es un objeto único, hecho a mano, con un valor identitario que es necesario valorarlo y mantenerlo y que la oposición arte/artesanía debe ser mirada como un proceso socio-cultural por la necesidad de abarcar un universo más extenso e insertarse en el actual mercado de consumo.

## **LA CULTURA POPULAR: PRINCIPALES FIESTAS Y MANIFESTACIONES**

Al hablar de cultura popular tenemos que hacer referencia a todas aquellas manifestaciones profanas y religiosas que se celebran en honor a sus patronos tal el caso del Pase de el Niño Viajero o las festividades de Corpus Cristhi.

La cultura popular en la provincia del Azuay está claramente identificada en muchas de sus celebraciones festivas, la gran mayoría de carácter religioso, que encuentran en estas manifestaciones la mejor manera de ofrecer tributo a la divinidad o a un santo en particular, por lo que dicha cultura popular se interrelaciona con la cultura en sí y si bien existen algunas diferencias entre los distintos cantones y parroquias que conforman la provincia, también se encuentran rasgos comunes que les cohesionan y los hace perfectamente diferenciables y a su vez identificables.

Indiscutiblemente es el sistema de priestazgo y en ciertos casos el compadrazgo el nexo unificador y presente en todas estas celebraciones, asumiendo dichos personajes todo el gasto que ocasiona la fiesta al igual

que su organización, pues él es quien asume todo lo concerniente a la realización misma, se convierte en el centro de la festividad y en el encargado de aglutinar todo lo relacionado, desde el punto de vista social, económico y organizativo para lograr la participación masiva de sus conciudadanos y atraer a visitantes foráneos.

Si bien el priestazgo requiere de gastos económicos, cierto es que también le otorga poder y prestigio dentro de la comunidad y ésta es sin lugar a dudas la mejor recompensa que recibe, pues el reconocimiento y la aceptación popular que logra difícilmente la va a perder. Las erogaciones económicas son fuertes y a veces atentan contra su subsistencia y la de su familia, pero todo está justificado por la recompensa posterior, pues ser prioste es motivo de hondo orgullo.

Una importante manifestación de la cultura popular local constituyen estas fiestas conmemorativas, organizadas y celebradas por el pueblo y para el pueblo, que contienen y conservan ritos, costumbres y tradiciones que incluyen elementos de origen hispánico e indígenas.

Las fiestas son de lo más variadas; en todas está presente el cura encargado de los actos litúrgicos y el prioste o marcataita, encargado de ejecutar la fiesta en sí, en donde los castillos, globos, curiquingas, vacas locas, el indio Lorenzo, la india Jacinta, los cohetes y luces artificiales, junto con la banda del pueblo, los disfraces, las contradanzas, las escaramuzas son elementos indispensables que no pueden faltar, dígame en la fiesta del gallo pitina o de los toros en Girón o la del Septenario en la ciudad de Cuenca, acompañados naturalmente de comida, trago, música y baile popular.



El costo de una fiesta de esta naturaleza es grande y la gran mayoría de los gastos los tiene que absorber el prioste quien a su vez da nombramientos secundarios a otras personas para que le ayuden a solventar los costes, incluso hoy en día se nombra una especie de “comités de fiesta” para recaudar fondos o repartir los gastos.

A los priostes mayores se les conoce también con el nombre de mantenedores y con los priostes menores forman el comité organizador y contribuyen en todo el proceso de la fiesta. Las fiestas populares profano religiosas son numerosas en las parroquias y cantones de la provincia del Azuay, sin embargo se tratará de señalar y describir, muy brevemente, a tres de ellas.



La fiesta del Señor de Cumbe se la realiza en el mes de junio con una procesión en la que marcha el participante con disfrazados de diversos motivos, fuegos artificiales, banda de música y la presencia de crucifijos que son colocados en un altar adornado con cintas, flores y candelabros, mientras afuera se baila, se consume trago, chicha y café; luego en caravana van hasta la Iglesia para rezar el Rosario y continuar el baile en la plaza con la quema de chamiza, luces artificiales y vacas locas. Al día siguiente la celebración continúa con juegos populares como el de las cintas, el baile del tucumán, palo encebado, gallo pitina, o el juego a caballo llamado escaramuza, sin olvidar la Eucaristía que se celebra en horas de la mañana.

El Septenario es una fiesta en honor a la Eucaristía. Se la celebra durante siete días, comenzando a las 17H00 o 18H00 con la celebración de la misa y luego con la procesión alrededor del parque o plaza central, con la presencia de bandas de música y devotos que arrojan al suelo, antes y después del paso de la Custodia, chagrillo multicolor compuesto de pétalos de rosa y agua perfumada, para luego en la noche tener la quema de castillos en las esquinas de la plaza acompañados con fuegos artificiales, quema de globos, juegos de ruletas y carabinas; mientras se ofrecen los tradicionales dulces de Corpus. Si las celebraciones duran siete días, en los últimos tiempos se ha popularizado la octava de Corpus, que se la realiza el día viernes, por la mañana, para la consagración de los niños al Sagrado Corazón de Jesús. Es la primera de las fiestas católicas de nuestros anales cívico-religiosos, pues desde el 18 de septiembre de 1557 hasta el 23 de noviembre de 1562, en las Actas de Cabildo del Ilustre Ayuntamiento de Cuenca, consta esta promulgación en la que se pide al público contribuir y preparar la celebración de la fiesta de Corpus Christi, encargándose de todos los detalles a los señores tenientes y regidoras. Igualmente la ordenanza municipal indicaba que los vecinos de la ciudad debían contribuir con seis pesos, para la compra de cera y aceite con los que debían alumbrar al Santísimo Sacramento.

El arraigo de esta celebración es evidente en la mayoría de las colonias españolas, que enseñaron, desde el comienzo a los indios la salutación de “Alabado sea el Santísimo Sacramento”. Es una de las festividades que tuvo aceptación dentro de los sectores indígenas y mestizos de nuestra América, posiblemente por coincidir la fecha con la cosecha en la región andina en la que se

celebraban las fiestas del Inti Raymi. Esta fiesta fue y sigue siendo una conmemoración de tipo religioso y social con la participación de autoridades civiles, militares, eclesiásticas y de la ciudadanía en general y para ello según la vieja tradición, se designaba a los sacerdotes a quienes en otros tiempos se los denominaba “diputados”, para que fueran ellos los que se encargaran de los preparativos, gastos y demás pormenores sin descuidar ninguno de los detalles y solemnidades que la misma requería.

Durante estos días la ciudad se engalana, la iglesia enciende sus luces, viste sus mejores galas y recibe a toda la gente piadosa que concurre a participar de los actos de culto interno, que incluyen la celebración de la misa, la procesión y el cerramen del Santísimo Sacramento. El costo que demanda la celebración estuvo inicialmente a cargo de los vecinos y poco a poco se introdujo la costumbre de que cada día del Septenario, los gastos corrieran a cargo de las principales clases sociales de la ciudad, siendo los agricultores y los comerciantes los primeros en contraer este compromiso, para luego extenderse a los abogados, médicos, señoras de la ciudad, obreras y grupos de cofradías, a más naturalmente del día que tenía a cargo la Iglesia, que hoy lo hace la Universidad Católica. Actualmente esta tradición continúa y la organización y financiamiento está a cargo de los sacerdotes, miembros de agrupaciones y gremios, que se esmeran por conservar y mantener el brillo y esplendor de esta festividad.

Concluida la procesión la Eucaristía vuelve a la iglesia y es entonces cuando comienza la celebración popular; durante siete días se degusta el sabor de confites y dulces propios de esta festividad, que se ubican en los portales del parque central; son de múltiples formas, sabores y

colores, y sus recetas, celosamente cuidadas, se transmiten de generación en generación. Destacan las cocadas, arepas, pucañahuis, pernilitos, huevos de faldriquera, quesitos, quesadillas, suspiros, yemitas, anisados, amor con hambre, naranjas, babacos, roscas de yema, que hacen las delicias de propios y extraños.

En el Septenario cada noche el cielo se ve poblado de globos errantes y lucecillas de colores que tratan de competir con los luceros y que luego de brindarnos refulgencias pasajeras se apagan y caen, para dar paso inmediato a los cohetes y quema de castillos que estremecen e iluminan la noche con un despliegue de fuegos pirotécnicos, en los que los artesanos demuestran sus extraordinarias habilidades transmitidas de padres a hijos. Son noches de fantasía, color, música, dulces y esparcimiento.



De toda esta magia de sonido, color, forma y belleza, sobresalen majestuosamente los castillos, que llegan a tener hasta unos 12 metros de altura, que cuando se queman desparraman luces de todos los colores. Al castillo se lo quema por pisos o “cuerpos” y cuando su incineración ha sido total se desprende de su cúspide una paloma, corona o figura de la Eucaristía, que en forma vertical se eleva hacia el cielo, dando un sinnúmero de vueltas y despidiendo un chorro de luz blanca. A lo largo de la noche se lanzan globos que tachonan el cielo de luces, siendo siempre el más grande el último que lleva inscrita la leyenda “Gloria al Santísimo Sacramento”. Tanto los globos como los castillos y demás fuegos pirotécnicos constituyen elementos distintivos de nuestra cultura popular cuencana y forman parte del patrimonio cultural intangible.

Otra fiesta de arraigo en Cuenca es el Pase de el Niño Viajero, en honor al nacimiento del Niño Jesús, que se realiza el 24 de diciembre por las calles céntricas de la ciudad. Es una pasada que se inicia en horas de la mañana y culmina ya avanzada la tarde con la presencia de carros alegóricos y niños disfrazados de pastores, ángeles, negros danzas, gitanos, españolas, mexicanos a más de gran variedad de disfraces religiosos; de todos ellos sobresalen los mayores y mayorales que van en caballos profusamente adornados con los famosos castillos en los que se colocan dulces, botellas de vino, caramelos, galletas, puercos, gallinas, billetes y alimentos que serán repartidos en sus comunidades por parte del prioste. En este pase mayor confluyen los denominados pases menores provenientes de las parroquias o lugares aledaños que luego de llegar a la catedral, continúan hacia sus lugares de origen en donde, en comunidad, culminan la celebración.



Las procesiones con las imágenes del Niño Dios no son ajenas en las distintas culturas a la celebración del natalicio del Salvador, pero es en esta ciudad en donde se han desarrollado con mayor intensidad. Es una fiesta alegre, espontánea, rica en colorido en la que se venera y se rinde culto al Dios hecho hombre, que invita a la paz, felicidad y armonía. Es una festividad que comienza el primer domingo de adviento y culmina el martes de carnaval y se constituye en una de las principales fiestas de carácter religioso, que reúne gran cantidad de elementos culturales en los que se ve plasmada la inmensa fe de nuestro pueblo.

La pasada de el Niño Viajero es la fiesta de la policromía que invade el centro de la ciudad y para su organización priostes, mantenedores y participantes emplean meses de preparación y no pocos recursos económicos. El mayoral y

la mayoralía profusamente engalanados roban miradas de propios y extraños por su belleza, elegancia y vistosidad en el arreglo de su vestuario. Es un personaje que simboliza el antiguo régimen hacendario. Su vestimenta es un pantalón de lana negra, alpargatas de cabuya con cintas rojas alrededor de los pies, camisa blanca con bordados de colores en el cuello y puños, poncho de terciopelo o gamuza de colores fuertes y vistosos bordados con flores de variadas formas con lentejuelas e hilos dorados. El poncho va sujeto con un tupo de plata cuyo centro está elaborado con piedras preciosas y semipreciosas. Su atuendo lo complementa un sombrero ya sea de paja toquilla o de paño blanco adornado también con cintas doradas amarillas, azules y verdes.

Señalar con exactitud la fecha en que comienza en Cuenca esta celebración no es fácil, algunos investigadores afirman que apareció a finales de la colonia y que con períodos de auge, esplendor y decadencia cobra fuerza insospechada durante la década de los 70 del siglo pasado con cuya majestuosidad aún se mantiene. Por tradición oral se afirma que fue Monseñor Miguel Cordero quien dio impulso a esta celebración cuando en 1961, en un viaje que realizara a Roma y a los lugares santos, llevó consigo la imagen, la colocó en el pesebre de Belén donde nació Jesús, orando y ofreciendo al Divino Niño que su ciudad Cuenca, la veneraría cada año en la pasada y procesión del 24 de Diciembre. A su arribo entregó la imagen a la madre de la señora Rosa Pulla, quien exclamó: "ya viene el viajero". Contaba doña Rosa que su madre antes de morir le encargó continuar con esta tradición y prometer que jamás desmayaría ante las dificultades que una celebración de esta naturaleza trae consigo. Promesa que mientras vivió, la cumplió.

Es una pasada que exige una organización minuciosa y detallada que demanda tiempo y esfuerzo. Se comienza a mediados de año y son los mantenedores, quienes acuden a pueblos, iglesias, instituciones, invitando y comprometiendo la participación en este evento, invitación que se la hace con la entrega de las típicas costras, panes, de dulces de variadas formas (caballos, gallos, palomas), junto con el ofrecimiento de la recompensa divina.

En esta celebración se pone de manifiesto nuestra identidad, en ella se juntan el pasado, presente y futuro. Del pasado se destaca el sistema hacendario, manifestado en los mayores, del presente la mistificación y aculturación propia de la migración, y del futuro una serie de representaciones estrambóticas que demuestran que cada vez vivimos en una sociedad de consumo.

Pastores mayores, ángel de la estrella, San José, la Virgen, cholos, danzantes, pastores, reyes magos, saragureños, cañarejos, charros mexicanos, españolas, gitanas, figuras o personajes de la televisión y un centenar más de representaciones, tanto religiosas como profanas, engalanan las calles de la ciudad de Cuenca, junto con carros alegóricos, caballos, ovejas que caminan al son de bandas de pueblo y equipos de sonido entonando los más variados villancicos.

El recorrido por las calles céntricas de la ciudad es sumamente lento, con paradas prolongadas, tanto porque entran desde las calles transversales los carros alegóricos rezagados, como por los bailes populares que se llevan a cabo.

Es un acontecimiento lleno de significados, en el que están todos unidos en torno a la reverencia que recibe el

protagonista de la mayor manifestación de amor de la historia. La representación básica del pase es el homenaje que con dones de la tierra hicieron al Niño Dios los que más cerca se encontraban: los pastores campesinos.

Este pase constituye la mayor manifestación de cultura popular en el país. Si la cultura se caracteriza por el respeto a la tradición, ello no quiere decir que se mantenga estática. Como todo lo creado por el ser humano cambia y cada vez se añaden nuevos elementos pero lo que cuenta es que todo es bueno para rendir culto al Dios hecho hombre y el amor que nos entregó se lo puede manifestar de cualquier forma.

## **BIBLIOGRAFÍA**

**ACTA DE CABILDO** del 7 de febrero de 1844, folio 326v. Archivo Histórico Municipal de Cuenca.

**ACTA DE CABILDO** del 7 de marzo de 1847, folio 274v. Archivo Histórico Municipal de Cuenca.

**MARTÍNEZ B, Juan y Harald Einzmann**, 1993, “La Cultura popular en el Ecuador, Tomo I Azuay” CIDAP, Gráficas Hernández, Cuenca, Ecuador.

**COLOMBRES**, Adolfo, 1992, Manual del Promotor Cultural, Bases Teóricas de la Acción, Edit. Hvmánitas-Ediciones Colihue, Buenos Aires Argentina, pág. 50-53.

“Dimensión de la cultura y el patrimonio en proyectos de desarrollo” En Revista Identidades # 21. Edit. IADAF, Quito, Ecuador. 2000

**FRIEDMAN**, Jonathan. “*Identidad cultural y proceso global*”, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p.162-163.

**GARCÍA CANCLINI**, Néstor. “*Las Culturas Populares en el Capitalismo*”. Tercera edición. Ediciones Casa de las Américas, 1982

**GARCÍA CANCLINI**, Néstor. “*Arte Popular y Sociedad en América Latina*”. Edit. Grijalbo, México, 1977

**GARCÍA CANCLINI**, Néstor. “*Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*”. Edit. Grijalbo, S.A, México, 1989

**GARCÍA CANCLINI**, Néstor. “*La Globalización Imaginada*”. Segunda reimposición. Edit. Paidós, Buenos Aires, 2001

**GONZÁLEZ**, Susana, 2010, “Tradición y Cambio en las Fiestas Religiosas del Azuay”. Gráficas Hernández, Cuenca, Ecuador.

**HALL**, Stuart. 2003, “Cuestiones de Identidad Cultural”. Editorial: Amorrortu, Buenos Aires.

**MALO GONZALEZ**, Claudio. “*Arte y Cultura Popular*”. Segunda Edición, Universidad del Azuay-CIDAP, Cuenca, 2006

**MALO GONZÁLEZ**, Claudio. “*Artesanías, cultura popular y diseño*”. En: Artesanos y Diseñadores. Memorias de la Reunión Técnica Iberoamericana sobre Diseño y Artesanía. CIDAP, 1991

**REPETTO**, Luis Málaga. “Dimensión de la cultura y el patrimonio en proyectos de desarrollo” En Revista Identidades # 21. Edit. IADAF, Quito, Ecuador. 2000

**RUBIN DE LA BORBOLLA**, Daniel.1974. “*Arte popular Mexicano*”. Fondo de Cultura Económico, México.

**VACA BUCHELI**, 1992, “El Problema del tiempo y el Espacio en el Estudio de las Culturas Populares Andinas, En SARANCE #16, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador).

# **Sobre las indumentarias en la Cuenca colonial como parte del mestizaje cultural**

**Arteaga Diego<sup>1</sup>**

---

1 Doctor en Historia y Geografía por la Universidad de Cuenca.

## **Resumen:**

Este artículo aborda las indumentarias coloniales usadas por los diferentes grupos étnicos, sociales y económicos del área urbana de Cuenca. Las leyes metropolitanas y locales ordenaban sus aplicaciones, pero una cosa eran las leyes y otra, muy distinta, la vida diaria.

**Palabras claves:** mestizaje cultural, indumentaria, grupos étnicos, grupos sociales, grupos económicos.

### **“About Clothing in Colonial Cuenca as part of Cultural Miscegenation”**

## **Abstract:**

This article deals with the colonial clothing worn by the different ethnic, social and economic groups from the urban area of the city of Cuenca. The metropolitan and local laws established their applications, but law was one aspect related to this issue while daily life was a completely different one.

**Keywords:** cultural miscegenation, clothing, ethnic groups, social groups, economic groups.

## **La Cuenca colonial**

Cuenca fue fundada sobre territorio cañarí en 1557, aunque sus tierras estaban habitadas por ibéricos y negros una década y media antes. Con este hecho se la organizaría según el modelo español. Así, la traza, para los edificios civiles y religiosos con sus respectivos elementos de poder; los alrededores, para residencias de los blancos; fuera de ella, las de los nativos, aunque en la práctica reinaba en cierta medida la convivencia racial. La tendencia de un incremento poblacional sostenido en el área urbana y en la rural sería un rasgo de la ciudad y su región. Asimismo se organizaron los espacios que tenían que ver con el suministro de bienes materiales y artículos de primera necesidad.

En lo social, la ciudad no constituyó una comunidad de conquistadores sino más bien de funcionarios de poca monta. En lo económico, fue desde 1560 hasta la segunda mitad del siglo XVII centro de actividad minera; luego quedaría sustentada por la agricultura, la ganadería y, con más o menos significación, por las artesanías, que la mantendrían como la segunda ciudad de la audiencia quiteña durante casi toda la época colonial, es decir hasta 1822, atrás únicamente de su capital, Quito.

A Cuenca se la ha etiquetado como blanco-mestiza, pensando que los componentes étnicos que le darían origen serían únicamente indios y blancos; sin embargo, ella cabe perfectamente dentro de las andinas, en donde se mantiene la expresión “quien no tiene de inga tiene de mandinga” en clara alusión a la existencia de los dos grupos

humanos: el negro originario de África y el indio autóctono de América que se mezclarían biológicamente entre sí en un proceso como no se había dado en otra parte del planeta, originando con ello las *categorías* de mestizaje. Entre las locales se tiene: *zambo, pardo, mulato, moreno, mestizo, cholo, china*, tanto en la traza como en el área suburbana. Concomitante con este mestizaje se dio el cultural. El convivir diario de estos grupos permearon sus usos y costumbres -unos más que otros-, combinándose elementos culinarios, religiones, idiomas, tradiciones, fiestas, vestuarios y muchos otros de la cultura material e inmaterial.

Ahora sus habitantes podían hacer sus vidas entre la *traza*, las dos *parroquias de indios* San Blas y San Sebastián y el sector rural. Lo hacían entre las dependencias municipales para efectuar trámites; entre las pocas notarías para hacer asentar diferentes documentos; en ir a las iglesias, capillas y ermitas para participar en ceremonias eclesiásticas; recorrer los mercados para obtener artículos de primera necesidad así como las tiendas de los *mercaderes* o de los *pulperos* o a aquellas en donde se hacían artesanías decorativas y utilitarias; podían, asimismo, ser testigos del paso de algún viajero por la urbe. Sus moradores de esta manera generaban en ella la cultura inmaterial y material.

## **La indumentaria colonial**

Parte de la cultura material de un grupo es la ropa. El principal factor determinante de sus variedades en las diferentes épocas y lugares es el clima. Se ignora cuándo y cómo ella pasó de cumplir una función de protección para

constituir un elemento asociado a distinciones de grupos profesionales, sexo, jerarquía, edad, origen geográfico, entre otros. Según Ronda Bucio, “Por lo mismo, quizá el traje sea lo más revelador del individuo, de una época precisa y de una sociedad” (2011; 3).

A diferencia de muchos pueblos de América prehispánica, el cañari ha sido muy poco estudiado respecto de su indumentaria. Quizá ello se deba al criterio casi generalizado entre los estudiosos locales y regionales que empata con la opinión de la arqueóloga Olsen Bruhns (2002; 35), quien señala que “No hay casi ninguna evidencia arqueológica del vestido prehistórico en la cultura Cañari”. Sin embargo, las piezas guardadas en diferentes museos sí muestran representaciones que usan diversos vestidos; además, se las puede conocer a través de algunos documentos como *Crónicas y Relaciones Geográficas de Indias*. En ellas se registra *camisetas* y *mantas* hechas con lana y algodón y “otras fibras”. De su parte, los incas introdujeron -según estas fuentes-, otras prendas como las *yacollas*; además, ellas revelan que algunos indios disponían de *ojotas*. Completaban los atuendos cañaris femeninos algunas joyas como *topos*, brazaletes, entre unas cuantas más, a decir de algunos curas doctrineros del área cuencana de finales del siglo XVI.

La indumentaria incaica -que incluye la de Tomebamba-, puede ser mejor conocida a través de los detallados estudios que han hecho etnohistoriadores como Murra ([1963] 1975; 145-170), incluso es posible estar al tanto de sus diseños a través de obras como la de Guamán Poma de Ayala, que data de inicios del siglo XVII.

En la Cuenca colonial, sobre todo en la segunda mitad de la centuria del XVI, se mejora en número las fuentes para conocer las prendas indígenas. Asoman *moropachas*, *morolicllas*, pasando por *alçaanacos*, *patacusmas* hasta “camisetas de borrachera”, posiblemente prendas rituales, así como las *licllas moro moro* que muestran el papel de las mujeres cañaris en asuntos eclesiásticos ancestrales pero que tienen continuidad en la temprana Colonia (Arteaga; 2012; 24-25). Asimismo mejoran nuestros conocimientos respecto de las joyas de tipo prehispánico que, como parte o complemento de la indumentaria, circulaban y se comercializaban en la región cuencana (Arteaga; 2009; 2-5).

Según el Derecho español, los habitantes de sus colonias debían usar diferentes tipos de trajes, acorde a su grupo étnico; a estas disposiciones debían sumarse otras, locales, que iban a caracterizar de buena manera a urbes y pueblos.

La indumentaria que llevaban los indios variaba entre ellos en gran medida y estaban en relación directa con su *estatus* social y económico. Entre los *indios del común*, en 1660 uno, anónimo señalaba apenas una camisa y un calzón de *tocuyo*, tela de baja categoría; por su lado, su congénere Joan Chapa, un rico zapatero que vivió en torno a 1600 poseía: 11 camisas de ruán, 1 *manta* de los *yumbos*, con su randa; 1 camiseta de tamenete y 1 manta y camiseta de jergueta de castilla, “unos calsones” de paño de la tierra y 1 manta blanca (Arteaga; 1996; 46); pero quien destaca ostensiblemente entre ellos es el barbero Joan Dutansaca, que en 1679 señalaba tener: “un capote de piel de fiebre (sic), morado, con bueltas de chorreado amarillo y azul; 1 capotón de picote con bueltas,

alimonado; 1 capa de paño color londres; 2 sombreros: el uno negro y el otro blanco; 1 camiseta de media tela color “carne de doncella”; “otra camiseta de lama (sic) chorreada, verdemar”; 1 camiseta de chamelote color de perla con guarnición de punta negra; 1 negra de teletón; 1 de pelo de camello con guarniciones de punta de oro, fina; 3 de lana torcida: las 2 asules y la otra morada; 4 camisas de ruán con sus puntas; 2 calsones de debajo, de morles; 3 de lienso con mangas de ruán” (Arteaga; 2005). En verdad estamos ante un individuo no rico en el aspecto económico, pero sumamente elegante y de presencia muy notoria entre sus congéneres.

Por encima del *indio del común* estaban los dirigentes y entre quienes, asimismo, había notorias diferencias en cuanto a vestimenta. Los había desde aquellos como don Sebastián Tenemasa, cacique de Azogues, quien en 1660 señalaba que contaba con: 1 vestido, 2 camisetas y 1 sombrero, todos de materiales desconocidos; pasando por otros como don Carlos Llivipudlla, dirigente de Paccha, cuyo vestuario en 1667 consistía en: 1 camiseta de grana, 1 capa de paño azul, “calsones” y 1 capa de paño de la tierra, en verdad, nada significativo; hasta aquellos como don Francisco Chuquimarca que disponía solamente de ropa elaborada con telas importadas de Europa, las mismas que en 1580, consistían en: “una turca de damasco con pasamanos de oro; una capa de raxa toda faxada de terciopelo, por de fuera; un capotillo negro de raxa con sus faxas de terciopelo; un sayo de raxa aforrado de tafetán azul; un sayo de grana con pasamanos de oro; un jubón de telilla; un jubón de tafetán azul; unos çeregüelles de terciopelo azul con pasamanos de plata; unos ynpiriales de terciopelo negro; un ynpirial colorado; una ropilla colorada de lo mismo; una peltrina con sus tiros de terciopelo;

un jubón blanco de olanda; dos camisas nuevas; unos borceguíes”; hasta otros como don Andrés Pacoruco, gobernador de Nultiçapa (hoy Nulti), que contaba en 1656 con prendas de estilo europeo pero hechas con telas de Europa y América, hasta otras como el cintillo de plata, de origen autóctono, o con sombreros “de alas” de estilo español, pero elaboradas con lana de vicuña (Arteaga; 2005).

A pesar de que podría esperarse que la ropa de los mestizos ofreciera ayuda para abordar la mezcla cultural, en realidad no existe mucha información; en todo caso, se sabe en 1606 que Andrés Fernández poseía: “camisas” y “un bestido de la tierra, azul, raydo”, prendas de estilo europeo; Martín de Sanmartín presentaba un cuadro más amplio, rico y decidor al final del siglo XVI: “prendas blancas” que consistían en: “un vestido de paño negro de castilla en ques (sic) un ferrezuelo y ropilla”, “unas medias de seda negra y unas mangas de rruán, crudo”, hasta “una cota de malla con sus mangas”, ropa de uso de la aristocracia europea; por su lado, el quiteño Francisco de Balbuena, señalaba en 1663 entre su patrimonio: “un bestido de cristal de olanda, ya raído”, capa, ropilla, “calzones” y 1 armador de gamuza de Castilla; un año más tarde, Diego de Amor citaba: “un vestido, calzón, ropilla de terciopelo negro y una capa de paño negro de la tierra” (Arteaga; 2005).

Evidentemente estos últimos personajes no muestran nada de mestizo en su ropa, toda era de estilo europeo y la casi totalidad de materiales de igual procedencia; de hecho, hay que reiterar que se está ante personajes como Martín de Sanmartín, hombre de gran fortuna, y el emigrante quiteño Francisco de Balbuena ambientado a

la gran capital de la audiencia, en donde la ropa es un elemento decidor para distinguirlo en la sociedad; en tanto que Diego de Amor es un miembro, aunque mestizo, de la aristocracia india de Azogues.

A diferencia de los indios y mestizos, las mujeres tuvieron, y por muchas razones, una mayor participación en el proceso de mestizaje cultural y en donde la indumentaria fue un elemento muy importante.

En el caso de las cañaris su ropa está anotada en las *Relaciones Geográficas*; sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVI se conoce un número mayor de prendas: *chumbes*, *alçaanacos*, *moropachas*, *morolicllas*, *patacusmas*, *mamachumbes*, entre otras; así como complementos para el atuendo tales como *topos* -algunos con sus cadenillas- y joyas como brazaletes y zarcillos; a pesar de esto, con miras a tratar nuestro tema, quizá resultará más útil abordar la indumentaria de la mujer mestiza.

El traje de ellas en Cuenca durante el siglo XVI se lo conoce sólo a través de las donaciones que recibían de mujeres blancas y/o indias, lo cual habría condicionado el uso de estos estilos o de una mezcla de ellos. Para esta época sus ropas también habrían dependido del ambiente étnico y social donde vivían haciéndolas inclinar por el estilo europeo, en otras ocasiones, por el indígena, o por una mezcla de ellos. A lo largo del XVII, se aclara mucho más este ámbito. Al comienzo, María Muñoz, hija natural de Joan Muñoz Ricos Saltos y de la india Biolante, con cierto prestigio social, señalaba por su ropaje: 1 basquiña amarilla de raso, 1 manto de lana y seda, 1 corpiño, “unas gargantillas y *chaquiras*”, estas últimas, piezas de auténtico

estilo aborígen. María Palacios, hija natural del capitán Sebastián de Palacios y de la india doña Magdalena Cajamarca en 1602 tenía estos atuendos: 1 vestido de jergueta, traje que para esa época estuvo compuesto por 1 pieza para el torso y de 1 saya; 1 jubón de olanda, 1 manto, “tocas” y chapines, prendas de estilo europeo, aunque representan una mezcla de las reservadas a las clases baja y alta de la sociedad; ella también tiene aquellas de estilo aborígen pues cuenta con ropa *labrada* -tejida- de la región de los quijos, “otra” compuesta por: 1 *anaco* y 1 *liglla* de *bandul*, de igual origen. En 1603, Estefanía Muñoz, señalaba sólo prendas de corte europeo: 1 saya de raso pardo, 1 ropa de tafetán, 1 saya blanca de paño de castilla, “más” 2 mantos -1 es de anascote-, telas todas usadas por mujeres de clase social alta, acompañadas de brazaletes de corales con perlas y “unos zarcillos de oro”, muy diferente a la de Mariana de Nivelá, que en 1663 señalaba: 1 vestido y 1 mantellina de bayeta, aunque de telas europeas, prenda que la ajustaría en la cintura con su faja de tafetán (Arteaga; 2005).

Especial mención merece la ropa de las “mestizas en ámbito de indias” o *cholas*, pues si bien “asoman” en Cuenca desde el comienzo de la centuria del XVII, no es sino a partir de su último tercio que se dispone de sus prendas de vestir.

María Flores dejaba registrado en su testamento tiene entre otras prendas: 1 vestido de chamelote: de faldellín con 1 ribete y la *liglla* con 1 “franjita de hilo de oro”; 4 faldellines de “pañó de la tierra”; 2 polleras de bayeta: la 1 con 9 vueltas de cintas amarillas y la otra con 3 guarniciones de sevillaneta “de la ancha”, de oro; 1 de bayeta de la tierra, rosada, con 3 guarniciones de sevillaneta de oro;

1 de bayeta verde de la tierra; 1 de bayeta rosada con vueltas, de tafetán; 2 de bayeta azul de la tierra, con 9 vueltas de cintas amarillas; 1 de catalufa morada con 3 guarniciones de sevillaneta de oro; 1 *liglla* de bayeta verde de castilla; 1 *liglla* de bayeta morada de castilla, con guarnición de sevillaneta de hilo de oro; 1 *liglla* de bayeta azul de castilla, llana; 2 *ligllas* de bayeta negra de castilla; 1 *liglla* morada de lana de la tierra; 4 *ligllas* de lana de la tierra, prensada; 5 camisas de ruán; 6 enaguas de lienzo de la tierra; 7 camisas de lienzo de la tierra, labradas con lana de diferentes colores; 5 *paños de cabeza* de rengo, el 1 “por acabar”, con sus puntas, grandes de Flandes. Es de destacar en ella el uso de las polleras hechas con bayeta de la tierra, e incluso con catalufa, tela gruesa y barata destinada para elaborar alfombras; además de *ligllas*, abundantes en número, si se las compara con las que poseía María Muñoz que, a pesar de tener una mejor situación económica, apenas señalaba: 1 vestido negro de pañuela, 2 faldellines de paño de la tierra, 2 *ligllas* de bayeta de castilla, 3 *ligllas* de lana de la tierra; y en una situación económica parecida a esta última se tiene a Catalina Ortiz que mencionaba piezas que muestran más variedad que las de las mestizas anteriormente citadas: “medio *anaco*” y *liglla* de chamelote; 1 *liglla* y *anaco* de ormesí celeste con su guarnición de sevillaneta de oro; 1 pieza de “medio *anaco*” y *liglla* de chamelote fraileSCO con su guarnición de punta negra de seda; 1 pieza de *anaco* y *liglla* de perpuán (sic), morado; 1 *liglla* de bayeta negra de castilla; 1 *liglla* de bayeta morada de castilla; 1 pollera morada de tamenete de castilla; 1 *pañó de cabeza* de rengo de castilla, con sus puntas grandes; 1 castilla con 5 vueltas de sevillaneta de hilo de plata y 1 guarnición pequeña de punta de hilo de plata; 1 pollera de estameña rosada de la tierra con vueltas de cintas amarillas; 2 camisas de ruán y 2 enaguas de

ruán de pecho bordado con seda carmesí e hilo de oro y lentejuela; 1 *liglla* de lana morada; y 1 par de medias de seda; mientras Catalina Vázquez de Espinoza, mujer de gran fortuna, no mencionaba ropa (Arteaga; 2005).

Un análisis algo detenido de algunas de estas prendas va a permitirnos conocer de mejor manera su uso entre las mestizas cuencanas.

Como se ha señalado en este trabajo, existían disposiciones legales respecto del uso de la ropa por parte de los diferentes grupos étnicos. Por ejemplo, el Libro VII, Título Quinto de la *Recopilación* señala en la ley xxviiij que: “Ninguna Negra libre, ó esclava, ni mulata, trayga oro, perlas, ni seda; pero si la negra, ó Mulata libre fuere casada con Español, pueda traer unos zarcillos de oro con perlas, y una gargantilla, y en la saya un rivete de terciopelo, y no puedan traer ni traigan mantos de burato, ni de otra tela, salvo mantellinas, que lleguen poco más debajo de la cintura, pena de que les quiten, y pierdan las joyas de oro, vestidos de seda, y manto que traxeren”; práctica que se confirma en algunas ciudades coloniales (Rosemblat; 1954; II; 156, nota 1). Nada se conoce de su aceptación o desacato en Cuenca para el siglo XVI; en todo caso, durante el siguiente hubo un reconocimiento a una indumentaria para mestizas tal como nos informan dos casos: en 1667, el de María Núñez, una mujer “en ábito de mestiza” y dos años más tarde, María Flores, igualmente “en ábito de mestiza” (Arteaga; 2005).

Los faldellines usados por estas mestizas también lo fueron por blancas o “señoras de distinción” quiteñas, según Juan & Ulloa ([1748] 1978; I; 368). Algunas indias, como la aristócrata doña Ana Medel de Molleturo en 1562

recibía en “dote y casamiento” “un faldellín de tamenete guarnecido con razo amarillo”, o como la lojana doña María Samaniego que en 1706 usaba “un faldellín de lana”. Mucho más amplio resulta el uso de las polleras, prendas de estilo europeo; en efecto, tanto indias como la noble doña María Peñaloza “cacica principal de la provincia de pacajes” (Bolivia) en 1664 la usaba, sean de bayeta de la tierra o de castilla con guarnición de tafetán rosado hasta gentes blancas como doña Magdalena Basan de Neyra, hija del capitán Don Juan de Neyra y de doña Isabel Basan, que en 1702 contaba con: 3 polleras de estameña de la tierra: “la una rosada con tres corridos de sevillaneta de plata y la otra morada con una franja de oro y la otra de bayeta rosada de la tierra con tres corridos de sevillaneta de oro” hasta otras como Sebastiana de Isla, una *parda* de Cuenca, que en 1690 mencionaba 2 hechas con bayeta de la tierra: “una mora (pintada) y con tres bueltas de sevillaneta de oro falso y la otra azul guarnecida con una buelta de sevillaneta de oro falso” (Arteaga; 2005 ). En Quito el ambiente para el uso de la pollera fue diferente. En 1647 la pragmática de su Majestad establecía, entre otros asuntos, “...que las mestizas no traigan guardainfantes, ni polleras debajo, ni puños con puntas de Flandes, so pena de pedimiento de lo que así trajeren en contravención a este auto...” (Peñaherrera de Costales; 1979; 31) lo cual, quizá, revelaría la razón por lo que en la época que visitaron esta ciudad los españoles Juan & Ulloa ([1740] 748; 368) las blancas no usaban pollera. También las sayas fueron prendas llevadas por blancas a partir del siglo XVIII con casacas. Otras, como los *anacos*, de tradición indígena, en el caso de las indias se integraban con camisas que, a veces, presentaban pechos (¿las actuales *pecheras*?) bordados, y de diferentes telas a las de las camisas; los *anacos* en el siglo anterior ya habían adquirido en Cuenca

una connotación peyorativa y de distintivo étnico: sólo al comienzo del XVIII se citaba los “medio *anacos*” que presumimos serían prendas de menor longitud que los de épocas anteriores. Peñaherrera de Costales señala para la mestiza quiteña entre los siglos XVI y XVIII un asunto que puede empatar con los “medio *anacos*” cuencanos: la mujer de esta categoría en Quito, aquella que pertenecía “a una clase social intermedia en ocasiones se veía impedida a vestir a la usanza aborigen [...] Por eso -añadía- lucía anaco a media pierna, abierto al lado izquierdo, dejando libre paso a reluciente camisa-túnica blanca” (1979; 31).

Estas mestizas completaban el atuendo con las prendas interiores denominadas enaguas que utilizaban, aunque de diferentes telas, también indias y blancas. Asimismo, es digno de destacar en las mestizas el uso de “*paños de cabeza*”, que también usaban las indias de la nobleza y que contrastarían con los “ceñidores de cabeza”, de las blancas. Estos “paños de cabeza” son descritos por Juan & Ulloa así: “[es] un Paño blanco dados distintos dobleces cuya extremidad les queda colgando por detrás; llamándole Colla; y lo usan por adorno, y distintivo, sirviéndoles asimismo para defensa del sol” ([1748] 1978; 369).

Las prendas de estilo indígena de estas mestizas no pertenecían a ninguna etnia en particular, sean *liquidas* (más tarde denominadas *ligllas*), *anacos* y, más raramente, fajas; no se conoce en Cuenca la presencia de *axos* usados en Quito por indias (Juan & Ulloa [1748] 1978; 369) al igual que en La Paz (Barragán; 1992; 56); tampoco las joyas son de exclusiva procedencia aborigen, sino más bien una mezcla de estilos aborigen y europeo; como excepción a esto puede señalarse el uso de los aretes de “media luna”

conocidos desde hace algunas décadas como *candongas*, y el del “cintillo de oro con piedras y cristal” de Catalina Vázquez de Espinoza así como las *orejeras* lucidas por mujeres de Azogues (Arteaga; 2009; 3). No deja de extrañar la ausencia de los *topos* que sujetarían las *ligllas* en el listado.

En verdad, no debe llamar la atención el hecho de que en el siglo XVIII, una época de proliferación de mestizas en la traza cuencana y sus alrededores, sean quienes, por un lado, mantengan algunas prendas de tradición aborigen que, dicho sea de paso, eran las de más frecuente uso entre las indias y, por otro, que prácticamente sean quienes empiecen a poner “de moda” la pollera, aunque algo parecido estaba también ocurriendo por esa época en La Paz (Barragán; 1992).

## Bibliografía

- Ángeles, Domingo de los [1582] 1897, “San Francisco de Paccha y San Bartolomé de Arocxapa”, *Relaciones Geográficas de Indias Perú*, Volumen III, Madrid.
- Arteaga, Diego, 1996, “Joan Chapa y su legítima mujer Magdalena Caroayauchi. Una familia india en Cuenca (S. XVI-XVII)”, *Revista del Archivo Nacional de Historia*, 10, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay.
- Arteaga, Diego, 2005, “El mestizaje biológico y cultural en Cuenca”, *Historia social ecuatoriana*.
- Arteaga, Diego, 2009, “Joyas prehispánicas en la región cuencana”, *COLOQUIO*. Revista de la Universidad del Azuay, Año 11, Número 40.
- Arteaga, Diego, 2012, “Sobre la indumentaria ceremonial cañari en la temprana Colonia”, *Patrimonio Cultural Inmaterial*, NRO, 5, Abril-Junio, Año 2
- Barragán, Rosana, 1992, “Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y las cholos en la conformación de la Tercera República”, *Tradición y modernidad en los Andes, Cusco*, Centro Bartolomé de las Casas.
- Cieza de León, Pedro, 1553, *Parte Primera de la Chronica del Peru. Que tracta la demarcación de sus prouincias: la descripción dellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios, y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas*, Con privilegio Real, Impresa en Seuilla en Casa de Martin de Montesdeoca.
- Gallegos, Gaspar de [1582] 1897, “Sant Francisco de Pueleusi del Azogue”, *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*, Volumen III, Madrid.

- Guamán Poma de Ayala, Felipe, [1613] 1980, *La Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI.
- Juan Jorge & Antonio de Ulloa, [1748] 1978, *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*, Tomo 1, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Juan, Jorge & Antonio de Ulloa, (1748), *Compilación de Crónicas, Relatos y Descripciones de Cuenca*, Segunda Parte, Banco Central del Ecuador.
- Malo González, Claudio, 1993, “El mestizaje y sus problemas”, *500 años. Historia, Actualidad y Perspectiva*, Seminario Agustín Cueva Dávila, Universidad de Cuenca, CONUEP, ILDIS, Cuenca.
- Mörner, Magnus, 1969, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Murra, John V., [1967] 1975, “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Olsen Bruhns, Karen, 2002, “Vestimentas en el Ecuador precolombino”, *Arqueología del Área Intermedia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Sociedad Colombiana de Arqueología, N° 4
- Pablos, Hernando, [1582] 1897, “Relación que envió a mandar Su Majestad se hiciese desta ciudad de Cuenca y de Toda su provincia”, *Relaciones Geográficas de Indias Perú*, Volumen III, Madrid.
- Peñaherrera de Costales, Piedad, 1979, “La mestiza Quiteña”, *Espejo*, Revista Trimestral de CEPE, Año I, N° 1

*Recopilación de leyes de los Reynos de las indias*, 1774, Tercera edición, Madrid.

Ronda Bucio, Evelia, 2011, *Vestimenta como elemento que identifica un estrato social en Valladolid, segunda mitad del siglo XVIII.*, TESIS para obtener el Título de Licenciado en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

Rosenblat, Ángel, 1954, *El mestizaje y las castas coloniales I*, Editorial Nova, Buenos Aires.

Salinas, Juan de [1572] 1897, "Relación y descripción de la ciudad de Loja", *Relaciones Geográficas de Indias Perú*, Volumen III, Madrid.

Ytaliano, Hernando, [1582] 1897, "Alusi", *Relaciones Geográficas de Indias Perú*, Volumen III, Madrid.

# **El priestazgo<sup>1</sup>**

**González Susana**

Doctora en Filosofía, Letras y Ciencias de la  
Educación por la Universidad de Cuenca

---

1 Reproducción de Tradición y cambio en las fiestas religiosas del Azuay. Cap. VI. 2009, Universidad de Cuenca - Universidad del Azuay. Cuenca.

## Resumen

Las fiestas religiosas populares en el sector rural requieren de financiamiento para cubrir los eventos de la celebración. Se recurre al prioste, persona de la comunidad con posibilidades económicas y que tenga respetabilidad en el medio. Con frecuencia los priostes son designados por el cura párroco y en varias ocasiones buscan esta designación porque incrementa la respetabilidad en su entorno humano. El priostazgo desde un ángulo implica un gasto elevado sin rentabilidad, desde otro la recompensa se encuentra en el nivel de prestigio que se obtiene. En la mayoría de los casos los priostes dan prioridad al factor prestigio. Se considera también para aceptar ser prioste el cumplimiento de una obligación religiosa que se espera sea retribuida por los favores que le hará Dios o el Santo Patrono. En los últimos tiempos algunos migrantes buscan esta designación para mostrar cuan exitosos han sido en esta decisión.

**Palabras claves:** prioste, priostazgo, fiestas religiosos, fiestas populares, prestigio, obligación religiosa.

## The “*priostazgo*” (becoming a benefactor)

### Abstract

The “*priostazgo*” (becoming a benefactor) religious celebrations in the rural sector require financing in order to cover the expenses of the celebration. People seek for the *prioste* (benefactor), who is a wealthy and respectful person in the community. *Priostes* (benefactors) are frequently chosen by the parish priest and in many occasions people seek this designation because it increases their respectability within their human environment. *Priostazgo* (becoming a benefactor) implies from one perspective high expenses and no profitability and from another perspective the reward of obtaining a certain level of prestige. In most cases *priostes* (benefactors) give priority to prestige. Another aspect that is considered to accept being a *prioste* (benefactor) is the fulfillment of a religious obligation, which is expected to have some type of retribution for the favors that he will receive from God or the Holy Patron. During these past few years some migrants look for this designation to show how successful they have become.

**Keywords:** *prioste* (benefactor), *priostazgo* (becoming a benefactor), religious celebrations, popular celebrations, prestige, religious obligation.

En la mayoría de sociedades, especialmente primitivas, las actividades económicas están íntimamente relacionadas con su sistema de valores e influyen en otras instituciones sociales. La propiedad y riqueza juegan un papel importante en las vidas de sus consumidores y adquieren significados que sobrepasan la satisfacción de las necesidades primarias.

La ética cultural de los indios Zuni favorecía la igualdad social; la riqueza individual se equilibraba mediante rituales prolivos y costosos. De allí que cada año, los hombres más adinerados -ocho- se comprometían a patrocinar y financiar la costosa ceremonia anual de la cosecha. A pesar del valor de esta ceremonia y del esfuerzo individual que cada patrocinador efectuaba -1000 dólares en ovejas y en géneros de almacén, fuera de los productos del campo, en cada vez que patrocinaba la fiesta (3 veces en 20 años) -, se atribuía poco prestigio a esta financiación, puesto que era algo que todos tenían que hacer en algún momento. Según Bunzel: “era una responsabilidad social para el grupo y para los poderes sobrenaturales, de los que se creía provenían todas las bendiciones. El sistema era sumamente eficaz para el mantenimiento del ideal cultural de la igualdad”. (*Citado por A. De Waal: 391*).

Utilizando medios diferentes, algo parecido ocurre con el “Potlach”, consumo ritual que se realiza en varias tribus indias de la costa noroccidental de los Estados Unidos, especialmente entre los Kwakiutl, los Haida, los Bella Bella y los Bella Coola, entre los que la gloria y el poder de los nombres y de los títulos se alcanzaban y aumentaban, no por acumulación de riqueza *material*, sino por su destrucción pública. Cuanto mayor era la destrucción, mayor era el prestigio y el rango que factores

de continuidad daba el “potlach” y más alta su categoría en la sociedad (*R. Benedict, citada por A. De Waal: 392*). Estos ejemplos llevan a pensar en la importancia que tienen el consumo y derroche ostensibles como símbolos, en la adquisición, mantenimiento y aumento de prestigio. Con los casos expuestos y los estudiados en la provincia del Azuay, se confirma que en la mayoría de sociedades, la riqueza diferencial es indeseable y para conservar el equilibrio necesario, la propia cultura proporciona los medios para que se gaste el exceso, a través de lo que se ha denominado el consumo ritual.

En la mayoría de fiestas religiosas estudiadas en la provincia del Azuay, las personas encargadas de la organización y financiamiento de las mismas se llaman “priostes”, los mismos que cumplen una doble función: económica y social. Existe toda una jerarquía entre ellos. Los que asumen una responsabilidad mayor en la organización, y que casi nunca exceden de cinco, son los que tienen a su cargo las actividades más importantes: pagar la misa, arreglar la iglesia, contratar la banda de música, los fuegos artificiales: globos, castillos, cohetes, vaca loca, grupos de danza y disfrazados, danzantes y contradanzantes, los jugadores de la escaramuza, la niña que hará de Loa y al Reto. Además, brindarán un agasajo a sus invitados con abundante comida y bebida (siempre que su economía lo permita). Por otro lado, dan un aporte económico superior al resto de priostes. Generalmente el prioste, cuando va a contratar o a solicitar la colaboración de estas personas, les invita llevándoles un agrado, generalmente cuyes, papas, trago, gallinas, etc.

En el Azuay, a los priostes principales se los llama: “Prioste Mayor”, “Cabeza” o “Cabecilla”, “Fiesta Alcalde”,

“Marcantaita” y “Marcanmama” (estos últimos a los padrinos de la imagen del Niño Jesús, en la Fiesta del Niño, celebrada en Diciembre). En la Sierra central y norte se utilizan, aparte de los enunciados, otros nombres: “Coraza”, “Mayordomo”, “Capitán”, aunque las funciones que cumplen son las mismas.

Los priostes, en su mayoría, son voluntarios, es decir, se hacen anotar ante el cura párroco o el síndico. Estos priostes serán los responsables de la fiesta en el año próximo. Esto les permite prepararse, ahorrar lo suficiente para hacerse cargo de la organización de la misma. Una vez que los nuevos priostes aceptan su cargo, son nombrados por el párroco durante la misa del día principal de la fiesta. Aun en los lugares que mantienen una organización tradicional, se han dado ciertos cambios, como es en el número de priostes, que ha aumentado considerablemente con el fin de facilitar la organización de la fiesta y, sobre todo, hacer más llevadera la carga económica ocasionada por el compromiso de financiarla.

Actualmente, y en vista de que cada vez es menor el número de priostes voluntarios, los que dejan el cargo se preocupan de buscar entre sus familiares y amigos nuevos nombres. Una vez escogida la persona, se le invita a participar; si acepta, su nombre constará en la lista para el próximo año. El ruego a sus amigos, parientes o vecinos se lo hace en nombre de la Virgen, el Niño, el Santo o “Diosito” que les recompensará si aceptan esta obligación. Para la mayoría de priostes, constituye un honor escuchar su nombre en la misa; eso les otorga una mayor prestancia dentro del grupo. Aunque cada vez es más difícil encontrar gente dispuesta a aceptar el cargo de prioste principal.

Los otros priostes son buscados e invitados por los “principales” entre sus familiares y amigos. Tienen la función de aportar económicamente con una pequeña cuota, generalmente voluntaria, llamada “rama”, y, además, ayudan en las distintas actividades propias de la fiesta. Su número oscila entre diez y treinta, según los casos.

Los priostes secundarios son los encargados de ayudar a los principales y están más dispuestos a aceptar el cargo porque sus funciones son de menor responsabilidad, y casi siempre trabajan en grupo, lo que les permite cumplir con más facilidad sus obligaciones.

En algunas ocasiones, cuando no hay voluntarios, el cura párroco nombra a algunas personas consideradas como más “pudientes” económicamente, según la recomendación del resto de organizadores. En este tipo de nominación, que es rara, la persona escogida, aunque no esté satisfecha por la elección recaída en su persona, acepta el cargo para no acarrear el enojo del Santo o porque quedaría mal ante la comunidad. Aunque, en pocos casos, hay quienes se niegan a aceptar el cargo, por considerarlo muy complicado y oneroso, por lo que reciben, a veces, severas críticas del resto de la población, especialmente si tienen una buena situación económica y a pesar de ello no aceptan. En otros casos, por evadir esta responsabilidad, algunas personas terminan haciéndose protestantes o testigos de Jehová.

Hay priostes que han cumplido su función por treinta o cuarenta años y tienen un carácter permanente. Hasta hace pocos años había unas organizaciones de la parroquia, llamadas Cofradías, que existían desde la Colonia y tenían un terreno de cuarenta o más hectáreas, cuyo beneficio

lo gastaban en la fiesta de los Santos. Actualmente las autoridades eclesiásticas han vendido estos terrenos por considerar que pertenecían a la Curia.

El paso del cargo otorga a los priostes una importancia especial. En primer lugar, son admirados entre el grupo como gente rica, y si este no es el caso, como generosos, cualidad muy valorada entre el campesinado. Esto les da un cierto poder político y social importante. En ocasiones, cuando han cumplido bien su labor, recibirán las alabanzas de la mayoría de la población y podrán, incluso, en alguna oportunidad, ser nombrados como autoridades del lugar porque demostraron que podían cumplir a cabalidad las funciones que a ellos les encomendaron. En caso de no haber cumplido con suficiente responsabilidad, recibirán la crítica de los demás. Esto ocurre con los priostes secundarios o menos importantes, de quienes siempre se quejan los principales, por no haber recibido la suficiente colaboración económica en la organización de la fiesta.

Los amigos íntimos y los parientes del prioste suelen prestar alguna ayuda en la organización de la fiesta. Las personas que asisten a la casa del prioste para festejar las vísperas, o en el día mismo de la fiesta, les llevan alimentos y trago, con el fin de mostrar su solidaridad en el gasto.

En la cocina de la casa del prioste, muchas mujeres de la familia, vecinos y amigas ayudan a su esposa en las labores culinarias y de servicio a los invitados.

El prioste recibe a todos los invitados con una copa de trago o de chicha, en una actitud muy amistosa. Algunas fiestas religiosas, como el caso de la fiesta de toros del Señor de Girón, tiene varios priostes, uno principal,

llamado “Fiesta Alcalde”, por cada semana de fiesta, y dos secundarios llamados “Incierros”, cada uno de los cuales tiene actividades particulares en sus respectivas casas, con su propia banda de música, disfrazados, cohetes, fuegos pirotécnicos, agasajo con comida y bebida, y participación conjunta en la procesión.

Durante las procesiones, momento importante de la fiesta, ya que se recorre las principales calles y la plaza del pueblo, los priostes son los principales protagonistas y presiden la procesión hasta llegar a la iglesia, llevando en andas al Santo Patrono.

Durante la misa y prédica, el prioste se siente muy honrado, porque además de estar ubicado en un lugar preponderante en la iglesia, el cura lo nombra y agradece por su participación, lo que le llena de satisfacción y orgullo.

En algunos lugares en los que dura varios días la responsabilidad del prioste, por ejemplo en la fiesta de toros del Señor de Girón, los gastos de agasajo con comida y bebida corren totalmente por su cuenta. Hay casos como el de la fiesta antes nombrada en que se hace una ceremonia especial de “cambio de prioste”. El saliente deja su caballo para que lo monte y recorra la plaza el nuevo prioste, quien porta una cruz y el bastón de mando -de madera de chonta con anillos de plata- como símbolo de autoridad; recorre las calles del pueblo, sintiéndose admirado por los espectadores, mientras su mujer lleva la imagen del Señor de Girón, acompañada de la prioste saliente.

En la fiesta de toros del Señor de Girón es en la que más gasta el prioste, ya que tiene la responsabilidad

de una semana entera de festejos (la fiesta total dura 8 semanas aproximadamente, según el número de priostes). Al contrario de lo que afirman muchos antropólogos y estudiosos de estos temas, no siempre los gastos del prioste le llevan a su empobrecimiento, porque casi siempre se trata de personas que disponen de recursos. En el caso de Girón, los priostes son personas que trabajan en New York, y tienen una buena situación económica, o son jefes de obras de construcción en Cuenca y ganan considerablemente.

De lo estudiado durante el trabajo de campo se pudo observar que las fiestas religiosas que se han mantenido más apegadas a la tradición, son las que aún conservan el sistema de priostes sólidamente desarrollado; mientras en las comunidades en las que este sistema ha sido reemplazado por la Junta Promejoras u otras, han desaparecido los elementos característicos de la fiesta y ésta ha perdido su identidad. Generalmente, en estos últimos casos, hay una fuerte intervención del cura párroco, catequistas, profesores de la escuela, pero no presenta un ambiente festivo, sino más bien, se parece a un acto cívico realizado en cualquier fecha del año.

El sistema de priostazgo es el elemento que en mayor medida permite la continuidad y permanencia de la fiesta. Debilitado este, la fiesta religiosa con sus características tradicionales se debilita también, y, en algunos casos, desaparece. Por esta razón, muchos informantes sostienen que:

“Antes eran mejor las fiestas porque habían más priostes y era mejor organizado y un solo prioste gastaba tanto y agasajaba a todos, no ve que los priostes ponen más dinero que los otros”.

(Informante de Totorillas, F. del Señor de los Milagros, 1,1990).

En un mismo pueblo se dan fiestas religiosas que son consideradas más importantes que otras y ello se debe en gran parte a la buena organización de los priostes. La gente comenta:

“La fiesta de San Pedro es mejor, porque hay más priostes, que gastan bastante y son bien organizados, además viene gente de la Costa y de otras partes”. (*Jadán*, 29, 6, 1991).

Otra informante afirma:

“Antes era mucho mejor esta fiesta, no ve que había priostes y son los que más trabajan” (*Cumbe*, 7,1,1991).

En la mayoría de fiestas estudiadas los emigrantes regresan a su pueblo solo con ocasión de las fiestas religiosas, especialmente patronales, y como en su nuevo lugar de trabajo han mejorado su situación económica, son nombrados priostes por los propios interesados. Para ello, con suficiente anticipación, se ponen en contacto telefónicamente o por carta con sus familiares y les piden que les inscriban como priostes.

Se comprometen a hacer gastos fuertes en las fiestas, que en la mayoría de casos no pueden ser cubiertos por

los pobladores debido a sus limitadas condiciones de vida. Las diferencias en las formas de hablar, de expresarse, de vestir, la nueva personalidad adquirida, (muchos de los cuales llegan incluso en vehículo propio), hacen que los emigrantes, al regresar a sus pueblos con motivo de las festividades religiosas, provoquen admiración entre sus familiares y antiguos vecinos por el progreso económico adquirido. Se convierten en los principales protagonistas de las fiestas religiosas.

### **El gasto y el consumo intensificados**

George M. Foster (1980:181) sostiene que en todas las sociedades hay normas de conducta que se consideran dignas de emulación, pues si se ejecutan satisfactoriamente confieren prestigio y categoría. Las acciones concretas que otorgan prestigio difieren entre las distintas sociedades. En la mayoría de comunidades campesinas tradicionales o preindustriales, la categoría superior o el prestigio, lo adquiere un individuo que, a costa de gran esfuerzo y gastos económicos, cumple anualmente con una serie de obligaciones rituales para el Santo Patrono y su comunidad.

La motivación más importante de la gente para organizar la fiesta, aparte de una íntima devoción y fe religiosa, es el deseo de adquirir prestigio. Una persona que quiere destacarse y ser admirada por su grupo, tiene que hacer un sacrificio personal y satisfacer de esa manera los ideales comunitarios, según los cuales, el que más tiene debe compartir sus excedentes con el resto del grupo. Esto se da especialmente en las comunidades más alejadas de la vida urbana.

Si nos remontamos a un pasado colonial, como lo hace W. Smith en su obra *El Sistema de fiestas y el cambio económico (1977:28)*, asociamos perfectamente esta idea. Debido a la discriminación y exclusión de la sociedad española cosmopolita, los indios contaban con escasas oportunidades de movilidad social o de gratificación personal fuera de sus pueblos. El aislamiento que padecían y la dependencia de las gratificaciones otorgadas por su propio pueblo, aumentaba la importancia del prestigio local y la reputación entre los vecinos, la misma que se convertía en una necesidad vital.

En cambio, en las sociedades contemporáneas, inclusive las campesinas, el prestigio se busca mediante la adquisición o la modificación de ciertos símbolos materiales: alimentos, vestuario, vivienda, objetos materiales, títulos y diplomas de estudios, etc.

Las personas que ostentan mayores símbolos de poder y de prestigio en la comunidad son los que hacen de priostes, de autoridades, como Teniente Político, Síndico -ayuda en las labores de la iglesia- Presidente del Comité de Mejoras, etc.

Las autoridades civiles: Comisario, Teniente Político, Secretario, forman parte del grupo de devotos de la fiesta y suelen participar en su organización, inclusive en calidad de priostes que, en algunos casos, es condición para ser escogidos como autoridades del lugar.

Según A. Metraux (1973: 220), los títulos y funciones de los organizadores de las fiestas religiosas datan del siglo XVII, época en la cual los sacerdotes españoles

constituyeron, en las comunidades indígenas, “cofradías” destinadas a celebrar numerosas fiestas litúrgicas. Estas cofradías eran propietarias de tierras, cuyas rentas se destinaban a una iglesia o capilla. Hasta hace pocos años, aún se mantenía este tipo de organización y, a través de ellas, se sostenían las fiestas religiosas.

Parte importante de estas fiestas es el consumo intensificado, que no se refiere solo a los modos en que se consumen las mercancías, sino a los papeles que cumplen la propiedad y riqueza en la vida de los pobladores, que van más allá de la satisfacción de las necesidades de subsistencia. Como afirma A. De Waal, “la comodidad, la seguridad, la posición social, el poder, el orgullo y el placer son tan solo algunos de los beneficios intangibles de la posesión y el consumo”. (1975: 390). Los conocimientos y derechos de la propiedad y el consumo varían muchísimo de una sociedad a otra. La acumulación de riqueza y su consumo se encuentran determinados por los recursos naturales disponibles, así como por las actitudes culturales y otros aspectos de la estructura social.

En las sociedades nómadas de caza y recolección, en las que la movilidad es esencial, la propiedad material es una carga. Se trasladan de un lugar a otro solo los objetos más útiles. En los grupos sedentarios, en los que el problema del transporte es menos apremiante, la estructura social y el sistema de valores pueden organizarse sobre la base de normas de igualdad social. La riqueza diferencial es indeseable. La cultura proporciona medios para liquidar la propiedad, que, de otro modo, podría trastornar el equilibrio socio-económico. Con gran frecuencia, este desprendimiento de los bienes extraordinarios adopta la forma de consumo ritual. (*Ibid*: 390-391).

Los campesinos birmanos asignan un gran porcentaje de sus recursos económicos a fines religiosos: fiestas pródigas para los monjes y en pagodas. Los economistas occidentales juzgarían este caso, al igual que el de los campesinos latinoamericanos, como un desperdicio de recursos, ya que estas personas serían mucho más ricas invirtiendo sus ahorros en cosas productivas, en vez de “despilfarrarlos” en la religión. Sin embargo, la cantidad de ahorros de la cual dispondrían, si no invirtieran en estas festividades, les proporcionaría mínimos beneficios, que no influirían mucho en su nivel de vida. En vez de aumentar su capital, el birmano que quería satisfacer su deseo de placer material, podía incrementar su mérito invirtiendo sus ganancias en la religión. Esto se relaciona con el dogma budista del Renacimiento, que enseña que los méritos acumulados en una vida se transfieren al otro mundo. El dispendio religioso se convierte, de este modo, en la inversión financiera más segura del birmano, a largo plazo (*Spiro, citado por A. De Waal: 396*).

Este criterio se aplicaría en el caso de los gastos que realiza el campesino latinoamericano, de los países andinos, y concretamente en el Ecuador, en la provincia del Azuay. Este tipo de gastos no es importante solamente para una existencia futura, sino que lo es y mucho, en el presente y futuro próximo, para la adquisición de prestigio social y religioso, que se considera altamente meritorio y deseable en este tipo de sociedades.

En la realización de una fiesta religiosa, el gasto efectuado para el pago de la misa al sacerdote, el arreglo e iluminación de la iglesia, la contratación de los músicos, danzantes, fuegos artificiales, limosna, ofrendas, sirven

para satisfacer el deseo de prestigio, que lo consiguen una o dos veces al año; al mismo tiempo que constituye una fuente de placer: la comida abundante, la ropa elegante, etc. Para el birmano, en el caso estudiado por Spiro, y para el campesino de la sierra ecuatoriana y azuaya, en el presente caso, el dispendio religioso es una inversión sumamente provechosa para el futuro, ya que es una valiosa fuente de prestigio y, en el presente, una fuente de placer.

Según la afirmación que hace A. Metraux, las distinciones de Prioste “arrastran, si no la ruina, al menos el empobrecimiento seguro del dignatario”. (1973:21). En el universo estudiado, que se refiere más al sector mestizo de la población azuaya, muchos de ellos emigrantes, se ha comprobado que, si bien el gasto en la fiesta les resulta un gran esfuerzo económico, no les empobrece, porque de ser así, la gente ya no aceptaría el cargo. Lo que sí ocurre es que dejan de invertir ese dinero, producto anual de sus ahorros, en la satisfacción de otras necesidades. Esto se explicaría por el hecho de que, desde el comienzo, ese dinero estuvo destinado al gasto ceremonial de las fiestas religiosas.

El verdadero ahorro económico es considerado por el campesino e indígena como muy arriesgado y de provecho aparente porque elimina los goces que proporciona la comida, bebida y diversión, que tanta falta hacen a este tipo de sociedades, que poseen un precario nivel de vida. Lo importante es que no se analicen las relaciones entre economía y religión con los esquemas de la economía occidental, sino en el ambiente socio-cultural particular en el que se dan estas manifestaciones.

En la sociedad campesina existe una serie de imperativos sociales, que están íntimamente asociados con las relaciones que mantienen los hombres entre sí, por diferentes razones: compromisos, matrimonios, bautizos, primeras comuniones, enteches de casas, reuniones para organizar mejoras para la comunidad: riego, electrificación, construcción de casas comunales, etc. Estas relaciones nunca son completamente utilitarias e instrumentales. Cada una de ellas aparece siempre rodeada de elementos simbólicos, que permiten analizar, explicar y justificar determinados actos de interés individual y colectivo. Para el campesino, todas las acciones sociales están rodeadas de un ceremonial, que puede pagarse con trabajo, bienes o dinero.

En muchas zonas rurales de los países andinos, y también en el Ecuador, y por ende en la provincia del Azuay, la minga es un mecanismo muy importante de cooperación social a través del trabajo. En ella, las personas que participan, laboran comunitariamente para lograr un objetivo de beneficio común: apertura de carreteras, proyectos de riego, de agua potable, etc. Aportan no solo con su mano de obra, sino con alimentos y bebida, contribución voluntaria para todos los que brindan su ayuda.

En la parroquia de Turi, varias comunidades trabajan desde 1983 en mingas semanales para conseguir agua, recurso imprescindible para la población. Colaboran de seiscientos a tres mil personas en el tendido de la tubería, en una extensión de cuarenta kilómetros desde Turi hasta Nero. El 95% del trabajo se encuentra realizado; la mitad de las comunidades actualmente cuentan con agua; en poco tiempo, este beneficio llegará a treinta mil personas.

Las instituciones públicas aportaron con el aspecto técnico y los materiales. Posiblemente, es uno de los mejores ejemplos del buen funcionamiento de este tradicional tipo de organización campesina.

Para que los hombres de una comunidad puedan mantener las relaciones sociales con el fin que sea, es necesario que trabajen para constituir un fondo destinado a los gastos que esas relaciones originen. Esta reserva ha sido denominada por E. Wolf (1974:265) como fondo ceremonial.

Según dicho autor, la magnitud del fondo ceremonial es diferente en cada sociedad y dependerá de su tradición cultural y de la importancia que se atribuya a las ceremonias especialmente de tipo religioso. Este fondo ceremonial está regulado, también, por la sociedad más amplia a la que pertenece el campesino, ya que si se trata de sociedades aisladas, poco consumistas, en las que las necesidades económicas pueden ser solventadas con el trueque, el gasto ceremonial será menor.

En cambio, si la sociedad más amplia a la que pertenece: la ciudad cercana, la propia nación, exige mayores niveles de consumo, y si la pequeña sociedad o comunidad campesina no puede autoabastecer sus propias necesidades, el gasto ceremonial será mayor, porque también las exigencias serán más altas.

Las personas que detentan el poder en la población, y de quienes los campesinos dependen, exigen que se aumente el fondo de rentas, para satisfacer sus necesidades. Entre los individuos que ejercen este poder en el pueblo están: los comerciantes, transportistas, dueños de almacenes o

tiendas de víveres, de electrodomésticos, de ferreterías, etc. Con ello, el excedente del que dispone el campesino se transfiere a estas personas que son las que realmente obtienen ganancia por su servicio.

El campesino se obliga a ahorrar una parte de lo que percibe en su trabajo para invertir más tarde en el ceremonial religioso, lo que lo hace con mucho agrado, porque lo ofrece a la divinidad en calidad de ofrenda. Esto conlleva un alto grado de sacrificio, lo que le hace, según sus creencias, merecedor de mayor bendición y protección divina.

El permanente y difícil problema que tiene el campesino es la lucha por equilibrar las demandas del mundo exterior con la necesidad de aprovisionamiento para su familia. Con el fin de resolver este problema, los campesinos ponen en práctica estrategias distintas. Una de ellas es aumentar la producción, y otra, reducir el consumo.

En el caso del campesino del Azuay, que tiene una pequeña parcela de tierra poco productiva, es muy difícil que consiga un excedente dedicándose solo a la actividad agrícola. Las personas que lo podrían lograr son quienes emigraron a trabajar en la ciudad, en otras regiones del Ecuador (costa o región amazónica) o en los Estados Unidos. Se ha comprobado que cuando el campesino ha mejorado su situación económica en calidad de emigrante, se convierte, en la mayoría de casos, en el más entusiasta patrocinador de las fiestas religiosas, porque dispone del excedente económico, y, por lo tanto, está en capacidad de auspiciarlas. Regresan a su pueblo, no solo para demostrar a los demás su progreso, sino también para ser solidarios con los gastos de la fiesta, de la cual siempre

han sido devotos. No quieren que se pierda la tradición por falta de auspicio y financiamiento.

En repetidas ocasiones, los campesinos, conscientes de su limitación económica, especialmente los más pobres, han dejado de patrocinar las fiestas; y sus escasos recursos los destinan a la subsistencia y progreso económico de su familia. En otros casos, las personas que han abandonado su ritual popular-católico, por los gastos que originaba el auspicio de las fiestas, se han convertido al protestantismo, que no requiere de gastos.

Se debe precisar que es muy importante para el campesino mantener sus relaciones sociales, que están vinculadas con la actividad compartida de organizar y financiar las fiestas religiosas; necesidad social, religiosa y psicológica que, para muchos, es vital y a la que no se atreven o no desean renunciar, porque les proporciona gratificaciones de todo orden.

Los sacerdotes católicos, evangelistas, gente blanca y mestiza, que vive en el centro cantonal y parroquial, dedicados al comercio, consideran que el gasto de los campesinos e indígenas durante las fiestas religiosas, es excesivo, y les critican duramente, aunque se benefician indirectamente.

Los gestores de la fiesta, al contrario, casi siempre tienen frases como esta, al referirse a este asunto:

“Diosito mismo nos devuelve todo lo que hemos gastado, con la una mano nos quita, y con la otra nos da a manos llenas”.

(Informante de Girón).

Otro, hizo el siguiente comentario:

“No nos perjudicamos con el gasto en la fiesta, porque Dios nos bendice y nos da en abundancia, mucho más de lo que recibió”.

En la mayoría de sociedades campesinas tradicionales, la generosidad es un gran valor; la acumulación excesiva de riqueza es vista con recelo y despierta mucha envidia; por tanto, el campesino que practica la religiosidad popular al costear una fiesta religiosa en calidad de sacerdote, está siendo consecuente con ese valor reconocido comunitariamente. En el caso de haber progresado económicamente, trata de distribuir y compartir lo que ha adquirido entre los miembros de su comunidad. Por ello, la propia comunidad espera que sus miembros más acomodados financien las fiestas religiosas.

Además, se debe considerar que en la época colonial, caracterizada por fuertes restricciones económicas y por la exclusión social de los indios, resultaba factible premiar con largueza la generosidad pública y castigar con rigor el egoísmo (*W. Smith, 1977:28*). Según esto, es comprensible la persistencia hasta nuestros días de la generosidad del campesino en la donación de tipo ritual.

En otras ocasiones, el prestigio que se busca no siempre es individual, sino colectivo. Así, un centro cantonal, parroquial, o un anejo, es consciente de que su fiesta es muy famosa, visitada y admirada por personas de otros lugares; es la que atrae a los nativos que han emigrado. Todo ello le confiere prestigio a nivel de toda la comunidad. Esto constituye un gran estímulo para seguir apoyándola, con una actitud etnocentrista y una especie de emulación inconsciente con otros poblados. Además,

como los comerciantes del propio lugar y de la ciudad más cercana se benefician económicamente, siempre estarán presentes en la fiesta religiosa de los pueblos.

Hay fiestas religiosas muy costosas, como por ejemplo la fiesta del Pase del Niño, llevada a cabo en la ciudad de Cuenca, el 24 de diciembre, que llega a tener un valor de varios millones de sucres, aunque este monto no recae en la persona que hace de mantenedora y organizadora principal del Pase, ni en el resto de priostes que ayudan en su organización, sino que es compartido por todos los factores de continuidad participantes en esta procesión, que individualmente han aportado para el éxito de la misma con sus propios gastos en disfraces, ofrendas, etc. Solo algunos personajes religiosos y seglares, tienen que realizar un gasto mayor, porque la indumentaria es más costosa, como el de la Virgen, San José, los Reyes Magos, que generalmente van a caballo. De todos los disfrazados en el Pase del Niño, el “Mayoral”, que jinetea un caballo cubierto de muchos alimentos, adornos, artículos y ofrendas de animales cocidos: pavo, gallo, cerdo horneado, etc., tiene un costo superior, pero siempre es escogido por la mantenedora entre personas con una excelente situación económica, como es el caso de las vendedoras de carne o verduras en los mercados de Cuenca.

La “mantenedora” brinda un agrado a sus invitados especiales y dona el día del Pase, pan y chicha a los niños que participan. Para ello, aparte de su propio aporte, ha recibido la colaboración de otras priostes y de instituciones con las cuales ella se contacta previamente.

Hay algunas fiestas religiosas que sí son muy costosas para los priostes, como es el caso de la Fiesta de Toros

del Señor de Girón, que dura 7,8 ó 10 semanas, según el número de priostes que asuman la responsabilidad de una semana de fiesta. Cada prioste principal, llamado “Fiesta Alcalde”, gastó en 1989, de 5 a 7 millones de sucres en su semana de compromiso, porque tiene que matar de 3 a 5 toros para agasajar a sus invitados diariamente, pagar por la misa, los castillos, fuegos artificiales, banda de música, etc. A su vez, los “incierros izquierdo y derecho” que acompañan al prioste, tienen casi iguales responsabilidades sociales y financieras. Los priostes tienen una buena posición económica, ya que la mayoría son emigrantes que viven en Estados Unidos y vienen solo para la fiesta, o son jefes de construcción en Cuenca, y gracias a su trabajo, mantienen una estable situación financiera. Como dice un informante de Girón: “esta fiesta se paga en dólares”.

En consecuencia, al contrario de lo que algunos autores afirman, el sistema de fiestas no nivela la riqueza, sino más bien, como lo afirma W. Smith (1977:24), son períodos de consumo intensificado y no la ocasión de distribuir bienes entre los campesinos pobres. Generalmente, la gente que acepta ser prioste hace el esfuerzo por ahorrar durante un año para este objetivo. Las fiestas se convierten en un gran incentivo para el ahorro y no en un nivelador de lo ahorrado.

En la mayoría de casos, la iglesia se beneficia económicamente, porque gran parte de las limosnas y contribuciones de los fieles, especialmente en los lugares de romería, van dirigidos a la iglesia local, sea en forma directa, al párroco, para que invierta en su adecuación, o a través de un comité económico, que será el encargado de manejar el dinero y de rendir cuentas a la comunidad.

Este mecanismo se ha fortalecido en los últimos años. Sin embargo, en algunos lugares, los fieles afirman que el sacerdote maneja desaprensivamente el dinero de la comunidad y que no se ha visto obras en su beneficio.

## **Las ofrendas**

S. Haro (1980:166 ss.), en su estudio sobre la religión de nuestros antepasados indígenas, distingue dos modos de culto: un culto pacífico con ofrendas, y los sacrificios sangrientos. Estos últimos se daban en templos como los de Manabí, sobre las tolas, en las colinas, en monumentos formados por pirámides al estilo de los Caras, y entre Mantas y Cojimíes, en la Costa.

En los llamados “pucaraes” y en ciertas terrazas como las de Chordeleg o Pimampiro, tenían lugar danzas al aire libre. En esos templos y lugares sagrados que eran centros de peregrinaciones, se practicaron ambos géneros de culto: pacífico y sangriento. El mismo autor afirma que en todo el Reino de Quito se practicaban ofrendas a los difuntos, en especial de churos o babosas y de cuyes. En las tolas de Caranqui se encontraron esqueletos enteros de cuy entre dos platos. Según lo afirma el Obispo de la Peña Montenegro (*citado por S. Haro, 1980:167*), dichos animales eran considerados sagrados para los augurios de suerte, de curaciones y otros ritos de ofrenda.

Además de las motivaciones puramente religiosas de rendir culto a la divinidad, la fiesta religiosa se convierte en un consumo intensificado y en un derroche ostensible. Se trata, como dirían los funcionalistas, de una economía de prestigio. El consumo ritual se da con mucha frecuencia

en las sociedades rurales y tradicionales, más que en las urbanas, donde la gente tiene otros medios para conseguir prestigio y aprobación entre su grupo. De allí que la ofrenda cumpla una función religiosa y social al mismo tiempo. En las fiestas religiosas campesinas, la tendencia a la ofrenda ostensible adquiere un carácter natural y está sólidamente enraizada en las comunidades tradicionales.

En comunidades pequeñas con economías tradicionales y estables, la gente es muy generosa, no a pesar de la escasez de bienes materiales, sino a causa de ella. La escasez hace que se dé mayor valor a la generosidad, a veces por motivos de sobrevivencia y siempre por cuestión de prestigio (*W. Smith, 1977:31*).

Las ofrendas presentadas en honor a la Virgen o al Santo Patrono por el que pasa la fiesta, son de diferentes clases, y su uso depende también del tipo de fiestas y de sus características. Así, hay fiestas religiosas como el Pase del Niño, en donde las ofrendas constituyen el elemento central, y son llevadas en procesión por casi todos los participantes. Se destacan las ofrendas de los mayores que consisten en el arreglo de alimentos crudos y cocidos y otros artículos que adornan el caballo sobre el que se desplazan. Son muy llamativos: el chancho horneado, gallo cocido, cuy asado con papas, huevos duros, ajíes y banderas del Ecuador. Estas ofrendas se encuentran en el anca del caballo del Mayoral, en los carros alegóricos, o son portadas por los pastores que desfilan a pie. Posteriormente, son consumidas por los parientes y amigos que intervinieron o acompañaron en el pase, con lo que se intenta, aunque inconscientemente, comulgar con la divinidad (*Susana González, 1981:182*).

Los enormes panes zoomórficos que adornan los caballos y carros alegóricos, y que son donados por la mantenedora a los niños participantes, son considerados como una importante ofrenda al Niño Jesús.

Los billetes que se encuentran en el sombrero de los mayores o en el pico del gallo u hocico del cerdo o cuy, también son ofrendas que dedican los devotos a la imagen, con el fin, entre otros, de ostentar ante los demás lo que poseen.

Todo el resto de frutas, verduras, botellas de licor, golosinas son igualmente consideradas ofrendas que se dedican a la imagen del Niño Jesús. Se intenta representar los dones o regalos que llevaron los Reyes Magos y pastores a Belén para el nacimiento de Jesús. De ahí que, simbólicamente, todos los participantes, de diferente manera, lleven su propia ofrenda, que a veces consiste en animales vivos, ovejas, perros, cerdos, aves de la región amazónica, etc.

El dueño de la ofrenda tiene un doble interés: por un lado, quedar bien religiosamente ante Dios porque cree que Él apreciará y premiará el sacrificio realizado en su honor y, por otro, figurar socialmente ante sus conocidos, con el fin de exhibirse y aparentar, a veces, más de lo que verdaderamente tiene, con el fin de aumentar su prestigio dentro del grupo.

“¡Es lindo el Pase!... nos gusta ostentar y aparentar más de lo que tenemos, ¡porque allí sí, la gente no tiene qué criticar!” (*Susana González: 120*).

El participante de las ceremonias religiosas de este tipo, especialmente de los Pases del Niño, tiene un especial interés de presentar artísticamente sus ofrendas, y lo consigue a través del arreglo vistoso y elegante de los caballos y carros alegóricos, en los que combina productos agrícolas: verduras y cereales; pan, chicha, frutas de la sierra con otras de la costa y artículos de abarrotes que no acostumbra utilizarlos: sardinas, chocolates, chicles, ciruelas pasas y botellas de licor extranjero, previamente alquilados en la tienda del barrio, con lo que logran que la ofrenda presente la mayor complejidad y vistosidad posibles. Una informante en el Pase del Niño comentó:

“Nos gusta arreglar todo bien lindo, porque tenemos que presentar al Niñito lo mejor. (*Susana González, 1981: 79*).

Los fuegos artificiales, banda de música, danzas, podrían ser considerados como ofrendas, pero especialmente el gran convite y la bebida ofrecidos por los devotos a sus invitados, que se convierte en una especie de comida ritual.

Otra fiesta religiosa en la que el valor de la ofrenda es muy importante y exclusivo en relación con otras, es la Fiesta de Toros en honor del Señor de Girón, en la que todos los días se ofrece comida, bebida y tareas relativas a la fiesta. Las actividades y distracciones mayores culminan el día sábado, con la matanza del toro, que se convierte en un verdadero sacrificio ritual. El hecho de que la muerte del animal se haga delante de la imagen, que la sangre vertida se invite a beberla a los concurrentes, la realización de una serie de juegos rituales, demuestran la importancia de la ofrenda al Señor de Girón.

La exhibición de la riqueza de la ofrenda, que es uno de los elementos más visibles y admirados por los espectadores, otorga a quien la ofrece un grado mayor de prestigio en relación con el resto de pobladores. Es el caso de la fiesta de la Virgen de las Nieves, en la parroquia de San Cristóbal, en donde las madrinan desfilan por la plaza del pueblo y portan, como ofrendas, gallos vivos, adornados con flores y billetes. Van acompañadas de los jugadores de la escaramuza.

En la mayoría de casos, a excepción de Girón con su fiesta de toros, las ofrendas ceremoniales de alimentos, animales y de otros objetos son más frecuentes y consideradas como propias de las culturas rurales más tradicionales, aisladas, con menos contacto con el exterior. Al contrario, cuando las fiestas religiosas se dan en comunidades donde la población ha emigrado mucho, estas pierden su importancia, quedando únicamente el gasto en la fiesta como la mayor ofrenda al Santo Patrono.

En la descripción de la religión del Reino de Quito, el Obispo de la Peña Montenegro (*citado por S. Haro, 1980: 336-337*) comenta: "Suelen los indios ofrecer maíz, coca y plumas de aves, y echar las ojotas viejas y, cuando no llevan otra cosa, piedras a las cumbres y collados de los cerros...". En otra cita dice:

Este culto y reverencia que dan los indios a sus ídolos adopta muchas formas. Hacen fiestas a las Guacas con grandes muestras de alegría y regocijo, con bailes, cantos supersticiosos y ofrendas que hacen los Sacerdotes y Ministros de la idolatría, pidiendo a los indios particulares chaquira, coca, chicha, cuyes, y otras cosas; y después de recogidas, van con sus ayudantes o sacristanes a la

Guaca principal y le dicen: Señor (nombrando a la Guaca), aquí vengo y te traigo estas cosas, que te ofrecen tus hijos y tus criaturas: recíbeles y no estés enojado, y dales salud y buenas chacras: y diciendo esto y otras cosas semejantes, derraman la chicha delante de la Guaca, y a veces encima de ella, y con la sangre de los cuyes untan la Guaca, y queman o soplan las demás ofrendas (...) y otras veces levantan la mano izquierda, doblan las rodillas, se humillan y postran, con las acciones, y con las palabras le aclaman criador, y omnipotente y su bienhechor. (*Citado por S. Haro: 336-337*).

En la mayoría de fiestas estudiadas en la provincia del Azuay se realizan remates de los alimentos, animales y objetos traídos por los fieles o devotos como ofrendas: papas, hortalizas, cereales, maíz, animales, especialmente gallos y gallinas. Esto permite reunir una buena cantidad de fondos para obras de la iglesia. En el caso de Zhiña-Cantón Oña-, cada comunidad que participa trae sus propios alimentos, que luego son rematados entre los asistentes. Algo parecido ocurre en parroquias y anejos con mayor población indígena.

En algunas Fiestas de la Cruz, realizadas durante el mes de mayo, se arreglan encima de la Cruz de madera que se está venerando, los altares de Mayo, que consisten en armazones de madera o carrizo, a las que se atan productos para ser rematados y cuyos fondos servirán para arreglo de la capilla y obras comunitarias.

## **Bibliografía:**

BERGER, Peter, **Para una Teoría Sociológica de la Religión**, Barcelona, Edit. Kairós, 1981

CRAIN, Mary, **Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana**, Quito, Edit. Abya-Yala, 1989

DURKHEIM, Emile, **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**, Buenos Aires. Edit. Shapire, 1968

GONZÁLEZ, Susana, **El Pase del Niño**, Cuenca, Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca, 1981

HARO A., Silvio Luis, **Mitos y cultos del Reino de Quito**, Quito, Ed. Nacional, 1980

METRAUX, Alfred, **Religión y magias indígenas de América del Sur**, Madrid, ed. Aguilar, 1973

RUEDA, Marco Vinicio, **La Fiesta Religiosa campesina**, Quito, Edit. Universidad Católica, 1982

SMITH, Waldemar R., **El Sistema de fiestas y el cambio económico**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1981

Waal De, Anemarie, **Introducción a la Antropología religiosa**, España, Ed. Verbo Divino, Título original: **Religion and Culture**, 1975

# ***LA VIVIENDA POPULAR CAMPESINA***

***Genoveva Malo Toral<sup>1</sup>***

*Correspondencia: gmalot@uazuay.edu.ec*

---

1 Diseñadora por la Universidad del Azuay  
Subdecana de la Facultad de Diseño de la Universidad del  
Azuay

## Resumen

Este texto propone un análisis de los referentes, condiciones y relaciones que configuran la vivienda popular campesina en el austro ecuatoriano. A partir de problematizar la noción de habitar, se plantea un modelo conceptual que sitúa a la cultura como eje articulador de sentido y como última instancia de validación de significados; desde esta mirada se describen y analizan costumbres, usos, actividades y contexto, así como las relaciones del campesino y su entorno que derivan en configuraciones espaciales que permiten entender a la vivienda como una forma de y para habitar.

**Palabras clave:** vivienda popular, costumbres, usos, valores, significados, identidad.

## POPULAR COUNTRY HOUSING

### Abstract

This text proposes an analysis of the referents, conditions, and relations that are part of popular country housing in southern Ecuador. By critically reflecting on the meaning of inhabiting, we suggest a conceptual model that situates culture as the articulating axis that gives sense and meaning. From this point of view we analyze customs, uses, activities, and context, as well as the relationships between the country people and their environment, which derive in spatial configurations that allow us to understand housing as a way of life and as a way to live.

**Keywords:** popular housing, customs, uses, values, meanings, identity.

## **LA VIVIENDA POPULAR CAMPESINA**

¿Una forma de habitar?  
¿Una forma para habitar?

*“.....el diseño por sus vinculaciones con las construcciones sociales básicas de la legalidad y de la espacialidad, está ineludiblemente ligado con los significados y los valores que asume una comunidad, con el pasado que recuerda y el futuro que anhela, en última instancia, con el reconocimiento y la elaboración de su identidad”<sup>2</sup>*

Hablar de la vivienda campesina, supone adentrarse en lo más profundo de la cultura popular y entender las estructuras que conforman esta compleja construcción social vinculada estrechamente a valores y significados que consolidan la identidad. Es en la vivienda y desde la vivienda, como el entorno más próximo del ser humano, en donde se hace posible que se definan aspectos esenciales de la vida en sociedad, como son: valores y principios, roles y costumbres, visiones y creencias, entre otros.

La reflexión y análisis que se propone en este texto sobre la vivienda campesina en el austro ecuatoriano, intenta esclarecer algunas de las realidades que conforman el sistema del habitar en el marco de las prácticas sociales que configuran el espacio y que, como significados y valores “dan forma” al habitar.

---

2 Doberti, Roberto, Lineamientos para una teoría del habitar, Cátedra Doberti-Iglesia, FADU –UBA, 2012

Nos interesa analizar y comprender la vivienda campesina desde la problemática del habitar rural - habitar campesino, inmerso en un entramado de relaciones que se establecen entre la estructura familiar, el entorno, la producción, la tierra, las tradiciones, las creencias y la comunidad.

### ***Habitar***

La noción de habitar nos refiere a una condición inherente al ser humano, (solo hablan y habitan los humanos). Se dice que el ser humano es el único ser viviente que carece de hábitat natural o que ha renunciado a él, por lo que tiene que construirlo; esta construcción social de las espacialidades llamada vivienda, puede entenderse como una forma de habitar que evidencia los modos en que cada cultura entabla su relación con el entorno. Todo ser humano, de manera individual o colectiva, deja una huella permanente de su actuar en construcciones sociales y materiales, entre éstas, la vivienda representa una de las formas visibles del habitar. Cada cultura a lo largo de la historia ha edificado sus viviendas, principalmente como una respuesta encaminada a la satisfacción de necesidades básicas y a través de ellas ha puesto de manifiesto una particular manera de vivir.

Habitar y hablar son realidades ineludibles al hombre, construimos nuestra existencia entre discursos y actuaciones, entre palabras y objetos, entre argumentos y elementos; habla y hábitat son elaboraciones sociales que dan cuenta de la naturaleza social y cultural del ser humano. Roberto Doberti, catedrático de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Buenos

Aires plantea una teoría del habitar que, se construye en 3 niveles, estructurantes de las prácticas sociales.<sup>3</sup>

1. Nivel normativo: se ubican aquí aquellas prácticas sociales ejercidas y reconocidas.
2. Nivel justificativo: es aquel que cuenta el porqué de las normas, las justifica y las avala.
3. Nivel significativo: contiene el orden o campo del sentido, finalmente el valor.

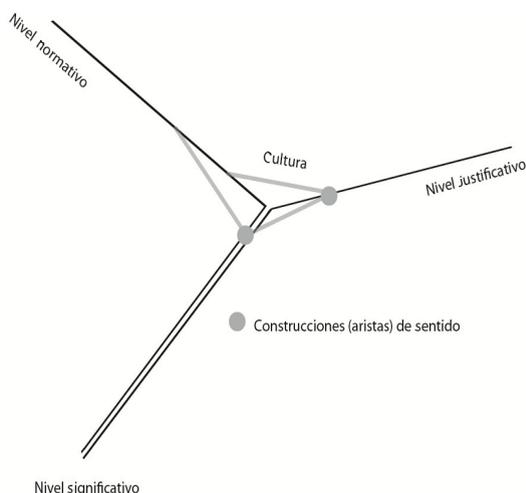
Esta construcción por niveles y vinculante nos permite visualizar y comprender la complejidad de este sistema social. Los diversos niveles se interrelacionan entre sí y construyen el significado último. Desde esta mirada, y para el efecto de nuestro análisis, podríamos entender a la vivienda (construcción material) como uno de los signos del habitar normados y justificados desde la práctica cultural.

Es en el nivel significativo en donde una determinada práctica social cobra sentido, es aquí en donde el significado se construye a través del ejercicio de sus normativas. Sin significado no hay habla ni hábitat.

*“.....No hay práctica sin normatividad, no hay norma sin justificación, no hay normatividad justificada sin efecto de significación. El estar y el hacer del hombre se diferencia del yacer de la piedra, del armarse y diluirse de la nube, de los inevitables tropismos de la hoja, de las funcionales migraciones de las aves, por la emergencia de cualquiera de los tres niveles y por la inevitable coexistencia de todos ellos.”<sup>4</sup>*

- 
- 3 Doberti, Roberto, Espacialidades, Ediciones Infinito, Buenos Aires, Argentina, 2008
  - 4 Doberti, Roberto, De la descripción de las costumbres a la Teoría del Habitar, FADU-UBA, 2012

A partir de esta teoría planteada por Doberti y reflexionando sobre la misma, se propone, en este ensayo, un sistema para comprender el habitar campesino y el significado de la vivienda tradicional a través del siguiente esquema conceptual:



Este esquema sitúa a los ejes normativo y justificativo en planos que se originan y confluyen en nivel significativo. Son a la vez parte inicial, constitutiva y resultado que solo puede entenderse y valorarse desde el hilo conductor que teje las relaciones entre los niveles: La cultura

De este modo abordamos la comprensión de esta teoría del habitar desde la mirada de la cultura, pues solo a partir de ésta las normas se validan, los justificativos se comprenden y emerge el nivel significativo. Entendida así, la cultura es a la vez punto de inicio, articuladora y generadora de sentido. Normas y justificativos se entrelazan entre sí por el eje cultural.

### ***Nivel normativo en la vivienda campesina:***

Si aceptamos a este nivel como el conjunto de prácticas sociales ejercidas y reconocidas, diremos que existen prácticas sociales validadas comunitariamente y que reflejan el primer nivel de este análisis. La vida en el campo en nuestra región, ha estado siempre muy marcada por contexto, vivir en el campo supone aceptar las reglas que esta condición impone: la faena diaria, el estrecho vínculo con la tierra, la austeridad y simpleza, la dependencia familiar y comunitaria.

Son los usos con sus condiciones, los usuarios con sus características y las actividades que, con su sistema de relaciones, construyen un modelo de prácticas establecidas por un grupo humano que habita en el campo y ha definido a lo largo de la historia una manera de vivir; cabe señalar que este modelo que se plantea refleja un momento primario de construcción del habitar rural.

Usos: Los diversos usos de la vivienda campesina se entienden, inicialmente, desde una visión cultural encaminada a la satisfacción de necesidades básicas: el cobijo, la protección, el alimento; y, como condición ineludible, el trabajo en el campo, pues a partir de esta actividad es que se construye la vivienda y se comprende su significado. Las prácticas sociales vinculadas a este uso tienen que ver con lo cotidiano, con los actos individuales y grupales que se desarrollan en estos espacios. Un espacio para guardar, preparar e ingerir alimentos (generalmente provenientes del trabajo en la tierra), un espacio para descansar (principalmente para dormir, pues el ocio no está contemplado, sino en contadas ocasiones) y un espacio para socializar (con los miembros de la familia y

los vecinos). A partir de estas consideraciones, la vivienda se estructura en zona de servicio, zona de descanso y zona social.

Usuarios: En la modesta vivienda campesina los usuarios son la familia y en algunos casos también los animales. En el campo, viven y trabajan padres e hijos, con roles asignados que dependen de la edad y el sexo; son las labores diarias, tarea de todos, las que permiten el sustento de la familia. El concepto primario de comunidad se construye en su célula inicial: la familia campesina.

Como práctica social reconocida y aceptada está la convivencia cercana entre los miembros de la familia, tan cercana que puede trastocar los conceptos de intimidad y privacidad reconocidos en otras prácticas sociales. El número de usuarios varía, entre familias cortas de tres a cinco miembros, hasta familias extendidas conformadas por dos o más generaciones. Es práctica común también la convivencia cercana con los animales, la crianza de aves, cuyes y los siempre cercanos perros que deambulan por los patios. La ganadería es también una actividad importante, pero está generalmente más alejada de la casa.

En el campo la vivienda se construye, generalmente, por y para el dueño y su familia, nunca será con fines comerciales como puede ocurrir en el sistema urbano; esta particular condición deriva en una fuerte relación afectiva constructor-obra y en una importante optimización de recursos.

En algunas ocasiones, y dependiendo de los ingresos, la vivienda puede encargarse a un constructor popular especializado, que junto con el dueño elegirá el “modelo”

de la casa en base a las tipologías reconocidas. El sello individual suele invisibilizarse, pero puede encontrarse en algunos detalles constructivos, colores de puertas o ventanas y sobre todo en el uso. Las destrezas, ingenio y habilidades del hombre campesino se ponen de manifiesto en soluciones constructivas que resuelven problemáticas complejas, de orden técnico principalmente, con mucha sabiduría.

Actividades: Las actividades que se generan en el interior de la vivienda campesina tienen que ver principalmente con la satisfacción de necesidades básicas, en espacios que han sido creados para cumplir una determinada función. Las actividades en torno a la casa del campo son principalmente el descanso, la protección, la preparación y consumo de alimentos, la estrecha socialización familiar, el almacenaje de la producción agrícola, el almacenaje de herramientas para el trabajo y el cuidado de animales. El desarrollo de estas actividades fragmenta a la vivienda en 3 áreas principales: servicio (cocina), descanso (dormitorio) y social(soportal), estas áreas están divididas por paredes, pero en ocasiones, la configuración de la vivienda en diversos bloques permite que se asignen áreas diferentes a la cocina o dormitorios.

El soportal es un espacio muy característico de la vivienda campesina en la sierra, es un espacio semiabierto y por lo tanto semiprivado, en donde se realizan diversas actividades como descansar y mirar, recibir visitas, realizar artesanías, guardar herramientas, juego de niños y en ocasiones hasta comer.

La vida en comunidad puede considerarse una actividad importante, que puede influir en la forma de la vivienda

campesina y justifica la presencia del patio junto a la vivienda. El campesino tiene arraigado en sus costumbres y su manera de vivir, un profundo sentido de solidaridad y pertenencia comunitaria, vive y opera como miembro de una comunidad. Los festejos, las celebraciones, los momentos de alegría, así como los de dolor, son compartidos con los vecinos y los miembros de la comunidad, que constituyen una gran familia. El patio y el soportal son los lugares para compartir con la comunidad.

Vivir y trabajar en el campo implica seguir las normas de la naturaleza, ciclos, tiempos, leyes y reglas que solo quien habita en el campo los conoce; es a partir de esta reflexión que situamos otro de los niveles de la teoría del habitar, una manera habitar “primaria” o menos complejizada que, en sus orígenes, se justifica por el contexto más cercano, el contexto natural.

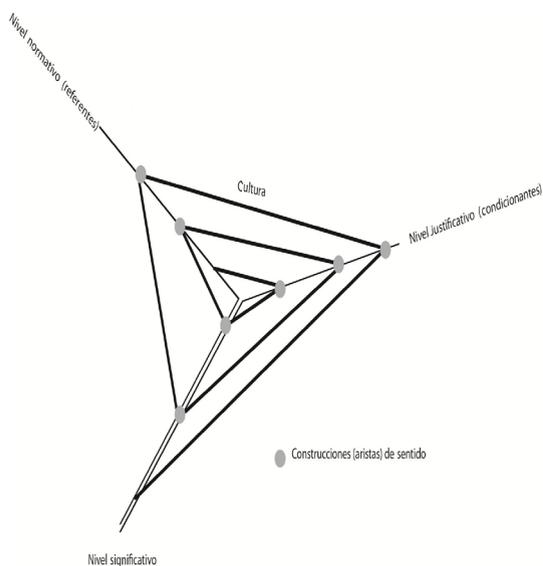
### ***Nivel justificativo en la vivienda campesina***

En este nivel ubicamos el marco general de las normas, es un nivel más explicativo, ahonda en el porqué y valida la existencia de las normas. En el análisis que planteamos, consideramos al contexto natural como este marco primario en el que se inserta la cultura campesina en sus orígenes y explica la configuración de un habitar fuertemente ligado y condicionado al contexto.

Para comprender el caso de la vivienda campesina, este nivel puede abordarse desde reflexiones antropológicas, sociológicas o histórico-culturales que dan cuenta de la existencia de las normas construidas entre la necesidad y la realidad; y que han sido validadas en el tiempo, pero

sobre todo nos interesa reflexionar sobre las relaciones que se plantean entre los niveles; podríamos entender al nivel normativo como los referentes y al nivel justificativo como los condicionantes y determinantes que mediados por la cultura derivan en formas de y para habitar.

A partir de esta última reflexión se plantea el siguiente esquema conceptual que propone ubicar a los referentes (las normas) en una capa y a los condicionantes y determinantes (los que justificarían la existencia de la norma) en otra. Referentes y condicionantes están atravesados por una mirada cultural. Producto de esta interrelación y cruces el sentido y se valida el significado.



Como condicionantes del contexto primario de la vivienda campesina situamos a:

- **El sitio:** podemos entenderlo a partir de la relación con la tierra y la parcela como elemento de pertenencia y supervivencia. El trabajo principal del campesino está en la agricultura, la ganadería y cualquier práctica derivada de estas actividades, como venta, intercambio de productos y elaboración de artesanías. Por lo tanto, la vivienda campesina responde a esta estrecha relación de dependencia y su implantación junto o dentro de la parcela de trabajo es una respuesta a esta relación.
- **El contexto:** La proximidad a la tierra, a la vegetación, a los cultivos, a los animales marca una manera de vivir en el campo que se caracteriza por responder de un modo simple, austero y eficiente a las necesidades de una vida cercana a la naturaleza. La manera como se estructura la vivienda es un reflejo de este tipo de vida; y ha sido ajena, en general, a los nuevos sistemas de comodidad y desarrollo de la vida de las nuevas sociedades urbanas. Habitar en el campo implica hacerlo suyo, permanecer, respetar y vivir bajo sus normas.
- **El clima:** en la sierra austral del país el clima es templado y frío, con fuertes y variadas precipitaciones, condiciones que han influido fuertemente en el tipo de construcción que busca principalmente protección y abrigo. El acondicionamiento ambiental dentro de las viviendas, se resuelve medianamente en lo que respecta a climatización, por las bondades de los materiales utilizados como el adobe, que tiene propiedades térmicas; sin embargo, la iluminación

y ventilación es deficiente puesto que los ingresos de aire y luz son limitados a áreas muy reducidas de ventanas.

Usos, usuarios y actividades en la vivienda campesina se justifican como prácticas sociales, por la existencia de un sistema de relaciones que el hombre ha entablado con el entorno natural y que responden además a las condiciones ya señaladas de sitio, contexto y clima.

### ***Nivel significativo***

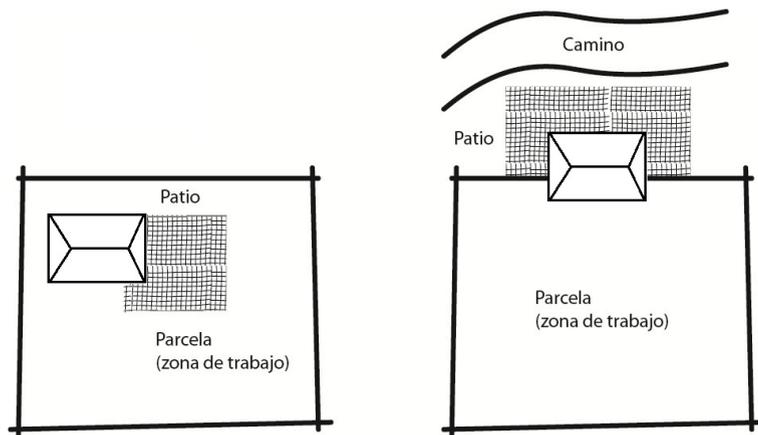
#### ***Una forma para habitar, una forma de habitar.....***

Como un producto de la relación entre norma y justificación, validada por y desde la cultura, se entiende el complejo entramado del habitar y, de igual manera que en el habla, los signos se construyen entre significados y significantes. Son las viviendas campesinas “formas” para habitar, son significantes sistematizados en tipologías constructivas y morfológicas que se validan en el uso como signos de identidad que han representado en nuestra región una forma de asumir la vida en el campo.

Diremos entonces que estos signos construidos, se evidencian en construcciones materiales y sociales que responden a las relaciones antes planteadas. Analizaremos algunas de ellas:

***Entre usos y sitio:*** emergen las formas de emplazamiento y tipologías de casas que responden a las condiciones dadas por estos dos factores. Estos emplazamientos representan una manera de estandarización con identidad.

## Formas de emplazamiento



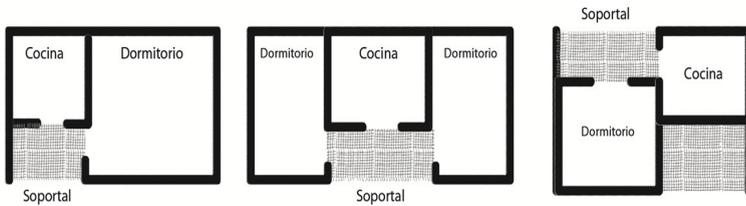
Los emplazamientos pueden variar, pero siempre se busca la cercanía a un camino, vecinal o carrozable. La casa puede estar ubicada dentro de la parcela o marcar su límite.

Los diversos tipos de implantación ponen de manifiesto las consideraciones sobre las relaciones del campesino con la vivienda. La relación interior-exterior es muy marcada y definida por estructuras y usos.

### *Tipologías de organización espacial:*

La manera como se organiza el espacio está dada principalmente por la contribución de la vivienda en apoyo al trabajo.

-*Vivienda en un solo bloque*, puede tener variantes en la distribución:



En las viviendas de un solo bloque, generalmente se antepone el patio a la vivienda, constituyéndose éste en el acceso principal. La parte posterior en cambio se conecta con la parcela y por ende con el trabajo; si en la vivienda existe sitio para almacenar las herramientas de trabajo, estaría ubicado en este lugar.

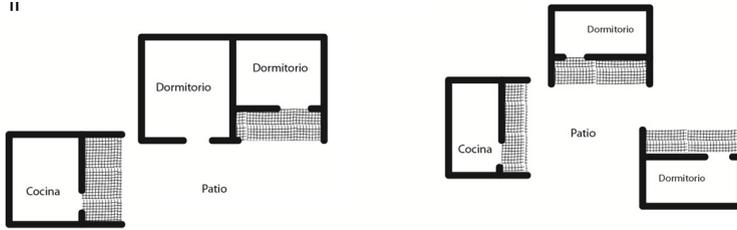
El patio existe en casi la totalidad de las viviendas campesinas, es el espacio destinado al juego de los niños, a la recepción de visitas (puede también hacerse en el soportal), y en algunos casos al almacenaje de granos y herramientas. La presencia de los animales es una importante característica.

Existen algunos tipos de patios, que cumplen diversas funciones (separar, articular, configurar un acceso, entre otras), pueden ser además abiertos (sin cerramiento) o cerrados (enmarcados por muros, generalmente de piedra).

### *Vivienda en dos o más bloques*

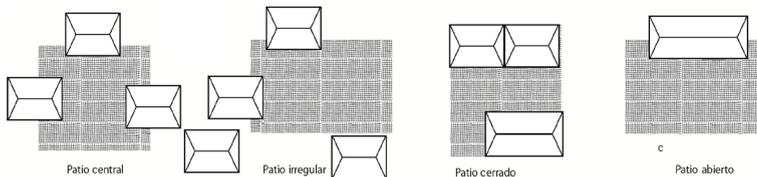
Existen viviendas que se conforman en dos o más bloques, generalmente articulados por un patio central.

II



Estos modos en que se emplazan y organizan las viviendas ponen en evidencia consideraciones culturales frente a lo público y lo privado. Para el campesino del austro, el patio y el soportal son generalmente los lugares públicos, la cocina puede considerarse un espacio semi-privado y los dormitorios un espacio privado.

El patio está presente en casi todas las viviendas campesinas y es un elemento articulador con diversos bloques, con el camino o con otras parcelas; el patio puede ser central, irregular, cerrado o abierto.



Las formas espaciales son también el reflejo de una cultura basada en la austeridad y la simplicidad.

**Entre usuarios y contexto:** emergen los sistemas y las tipologías constructivas, (entre otros significados).

El proceso de construcción de la vivienda, así como la conformación de la misma constituye un reflejo de la vida del hombre campesino, que entabla una fuerte relación con el entorno y con la comunidad. Los procesos participativos en la construcción, el uso de los materiales de la tierra, dan cuenta de estos vínculos.

Tanto el planificar como el construir y el habitar la vivienda son prácticas que se dan dentro de un sistema participativo y solidario. Dueño y constructor imaginan y plasman, en una de las tipologías reconocidas, las necesidades de la familia. El tema funcional y constructivo prevalece sobre el estético que se limitará a pequeños “gestos”, que caracterizan la individualidad y que evidencian más bien una manera creativa que resuelve una necesidad estrictamente funcional.

Podría entenderse que de esta relación con el contexto, hombre-naturaleza-procesos participativos, surgen las tipologías constructivas y el uso reiterativo de materiales como el adobe, el tapial y el bahareque; éstas técnicas y su particular manera de utilizarlas se enmarcan dentro de lo que podríamos entender como tecnología apropiada.

Son muchos los signos construidos, los emergentes de las relaciones planteadas y la validación vendrá dada por referentes y condiciones culturales, históricas y sociales; es la cultura la que pone de manifiesto que los modos de habitar están definidos por rasgos de nuestra identidad personal y cultural.

A partir de estas reflexiones dejamos abierto el debate sobre los cambios en la vivienda campesina: si los referentes (usos) y los condicionantes (contexto) no

cambiaron, ¿qué ha producido entonces los desfases entre contenedor y contenido?, ¿está la respuesta en los cambios culturales?, ¿son los nuevos referentes de la vida en el campo, las nuevas condiciones de contexto, los procesos migratorios, la globalización, las influencias externas, las nuevas visiones sobre la vida y los nuevos materiales que configuran un nuevo paisaje cultural en continuo cambio, como signo de una identidad que se construye con el pasado, el presente y el futuro que se sueña.....?

## **Bibliografía**

Doberti Roberto, *Espacialidades*, Ediciones Infinito, Buenos Aires, Argentina 2008

Doberti Roberto, *De la descripción de las costumbres a la teoría del habitar*, FADU-UBA, 2012

Breyer, Gastón, *Heurística del Diseño*, Cuadernos de Cátedra, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires, Argentina, s/f

Najmanovich, Denise, *El juego de los vínculos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2005

Álvarez Nicolás, Salgado Manuel, *El Campesino y la Vivienda Rural*, Tesis de Arquitectura, Universidad Estatal de Cuenca, 1989

Salinas Leonardo, *El hábitat indígena Saraguro*, Tesis de Arquitectura, Universidad Estatal de Cuenca, 2003

# **La macana de Gualaceo**

## **Candidata propicia a Denominación de Origen**

González Catalina<sup>1</sup>  
Rincón Natalia<sup>2</sup>

***“Para muchos ecuatorianos un paño de Gualaceo fue un medio de transporte cariñoso. ¿Cuántos niños habrán cruzado los fríos caminos de la Sierra calentados por la espalda de su madre y por un paño de algodón?”***

***Joaquín Moreno Aguilar (25)***

## **Resumen**

- 
- 1 Licenciada en Comunicación Social por la Universidad del Azuay  
Máster en Comunicación y Marketing por la Universidad del Azuay
  - 2 Licenciada en Turismo por la Universidad del Azuay

Ecuador es un país que se caracteriza por múltiples atributos, muchos de ellos guardan esencias excepcionales en tradiciones, productos alimenticios o artesanías. En el presente artículo se da a conocer el proceso de elaboración de la macana de Gualaceo, se contextualiza el trabajo del artesano tejedor de la macana; al producto se le compara con otros de su misma categoría para demostrar que puede ser un producto potencial para lograr la certificación Denominación de Origen. En el artículo se explica en breves rasgos los pasos para obtener la certificación, dejando claro que está sujeta a los cambios que dicten los organismos nacionales e internacionales.

**Palabras claves:** Macanas, técnica ikat, cochinilla, ñaccha, chuctuna, mengikat, denominación origen.

## **The “macana” (shawl) of Gualaceo Suitable candidate for Guarantee of Origin and Quality**

### **Abstract**

Ecuador is country that is characterized by its multiple attributes. Many of these maintain their exceptional essence in the traditions, food products, or handicrafts. The present article presents the process for the elaboration of the macana of Gualaceo and contextualizes the work of the artisans who knit the macana. The product is compared to other products of the same category in order to demonstrate that it has the potential to achieve the guarantee of origin and quality certificate. The article briefly explains the steps needed to obtain the certification and makes it clear that it is subject to the changes dictated by the national and international organisms.

**Keywords:** Macanas, ikat technique, cochineal extract, ñaccha, chuctuna, mengikat, guarantee of origin and quality.

Es común ver en Cuenca a las cholas cargar a sus guaguas en una macana que atan a sus espaldas. Los paños o macanas también se utilizan como prendas de lujo en las fiestas tradicionales de nuestros pueblos, en misas, velorios; han sido usadas en el trabajo del campo, por ejemplo para cargar la hierba.

Nuestras macanas de Gualaceo portan un valor simbólico, cultural e identifican a la sierra ecuatoriana. Su elaboración encierra no solamente el arte del trabajo de los artesanos, también encierra la magia de conocer cada uno de los materiales con los cuales se elaboran, y que son propios de nuestra zona, de la sierra austral ecuatoriana.

La confección de las macanas, bufandas, mantas para los caballos, camisas, bolsos, alfombras, pie de camas, cortinas, zapatos tejidos, camisetas y demás artesanías realizadas con la técnica Ikat ha sobresalido en varias comunidades del cantón Gualaceo, tales como: San Pedro de los Olivos, Bulcay y Bulzhún.



Ilustración 1 José Jiménez y Ana Ulloa, tejedores de macanas. Gualaceo  
Fuente: autores

El señor José Jiménez y su esposa, la Sra. Ana Ulloa son los propietarios de uno de los talleres de artesanías de la zona, quienes desde aproximadamente unos 25 años luchan por conservar esta tradición. Sus padres y abuelos les han enseñado a mantenerla viva, y esto es lo que inculcan a sus hijos, uno de ellos está interesado en estudiar diseño textil en la Universidad del Azuay. Ellos comentan que los jóvenes del sector no muestran mucho interés<sup>3</sup>.

Todas estas artesanías son confeccionadas con algodón y lana de borrego, ellos aseguran que “este material es mucho mejor que los actuales, pero la juventud de ahora es mucho más moderna por lo que no utilizan lo que nosotros diseñamos, nuestros productos son vendidos más a los turistas y gente del ámbito artístico internacional que se enamoran de alguna de nuestras confecciones y las llevan”, señala el Sr. José Jiménez<sup>4</sup>.

El tiempo que se demora en confeccionar cada una de estas prendas es de más o menos tres días. La elaboración de cada macana tiene su arte, su proceso es parecido al que realizan los artesanos de Perú, en Cajamarca; en Guatemala, México, o en Chile. Lo que hace únicas a las macanas de Gualaceo son los materiales que utilizan los artesanos para elaborar los tintes que son extraídos de diferentes tipos de plantas, algunas de ellas crecen en la zona a determinada temperatura y en ciertas condiciones.

---

3 Información obtenida en entrevista realizada al Sr. José Jiménez. Mayo de 2010. Gualaceo.

4 Información tomada textualmente de entrevista realizada por diario EL MERCURIO. Internet. <http://www.elmercurio.com.ec/ecuador/gualaceo> Acceso: 21-05-2010

## Macanas de Gualaceo, paños con técnica IKAT

- **Paños:** Es necesario aclarar esta denominación. Cuando se habla de paños, se utiliza la denominación local de una prenda de la indumentaria femenina.
- **Ikat:** Según Dennis Penley, en su obra Paños de Gualaceo, indica que ikat es una palabra que deriva del término malayo “mengikat” que etimológicamente significa “amarrar”, y que se utiliza hoy en día para designar a la técnica que utilizan los artesanos en ciertos pasos de la elaboración de la macana.

La técnica consiste en el amarrado de los hilos en la “urdiembre”, luego viene el baño de tinte. Precisamente los adornos de un tejido se formarán del contraste entre las zonas del hilo que conservan su color original por estar “amarradas” con fibras impermeables, y las que, por no estarlo, toman el color del tinte empleado.

## Materias primas

### Hilos

Los hilos que se emplean son: algodón, lana y seda; y para el amarrado de los mismos en la urdimbre se utilizan fibras impermeables extraídas del ‘Agave americana’ o penco, como se lo conoce en la localidad.

A estas fibras se las denomina “cabuya ñahui”. Cabuya es el sustantivo, planta; y ñahui significa ‘suave’.

## Tintes y mordientes

Los artesanos obtienen los tintes de elementos de la madre naturaleza, el arte de hacerlo es parte de una cultura ancestral. Para entender mejor esta sabiduría artesanal, creemos conveniente explicar los siguientes aspectos:

- El uso de los tintes naturales
- Colorantes naturales del Ecuador

### El uso de los tintes naturales

***“(...) lo que los indios hacen con ciertas cáscaras, cortezas y hojas de árboles que ellos conocen y tienen para teñir sus mantas y vestimentas, tiñen verdes y azules, amarillo y colorado, tan vivos y subidos que no pueden ser más perfectos (...)”***  
***Historia Natural y General de las Indias.***  
***Sevilla, 1535.***

En el actual Ecuador no ha sido posible conservar estos tejidos, debido a las condiciones climáticas, y al exceso de humedad en el suelo especialmente en la región interandina. Existen pocas piezas en los museos, que evidencian lo dicho en el párrafo citado.

La gama de colores era proporcionada por las plantas de la zona, que luego se completaban con los tintes de origen animal, por ejemplo la famosa cochinilla, (gusano de la tuna o cacto). La Nueva España en el siglo XVI exportaba a Europa una gran cantidad de libras de cochinilla.

Las propiedades tintóreas de este producto eran ampliamente conocidas en todo el antiguo Perú y son comentadas por los cronistas de Indias. El rojo y el púrpura han sido los colores más apreciados por los pueblos primitivos.

En varias regiones y en diferentes lugares se cultivan los cactus; como es el caso de nuestro Ecuador, especialmente en la zona de Loja y Cuenca, en el valle de Cañaribamba. En la tuna se cría la cochinilla.

Una gran variedad de plantas son usadas para teñir la lana y el algodón, desde la época precolombina, hasta nuestros tiempos.

## Colorantes naturales en el Ecuador

Actualmente los tintes naturales que se usan provienen de las plantas autóctonas que se encuentran en los diferentes lugares cercanos a los centros de textiles tradicionales. Entre estos se tiene:

- **Nogal o tocte:** Su nombre Botánico “Juglans neotropical” da un color desde el marrón oscuro, hasta el tabaco claro, por lo general con este tinte ni siquiera se usa ningún mordiente<sup>5</sup>.
- **Ñaccha:** Nombre botánico “Bidens humilis H.B.K”. Su color es amarillo. Se usa la planta picada, con alumbre de mordiente.
- **Eucalipto:** Nombre botánico “Eucaliptus globulus labill”. Da un color amarillo verdoso, se usan ramas y hojas tiernas con alumbre de mordiente.

---

5 Sustancia que en tintorería y otras artes sirve de intermedio eficaz para fijar los colores o los panes de oro. Microsoft® Encarta® 2009.

- **Arrayán:** Nombre botánico “Eugenia halli”, de este se obtiene el color café amarillento, se usan hojas y ramas con alumbre de mordiente.
- **Cedro:** Nombre botánico “Cederla rosei blake”, color café rojizo amarillento, se usan hojas y ramas con alumbre de mordiente.
- **Retama:** Nombre botánico “Spartium junceaum”. Color amarillo, se usan flores y tallos, con alumbre de mordiente.
- **Capulí:** Nombre botánico “Prunus serotina”. Color café amarillento, se usan frutos tiernos, hojas y ramas, con alumbre de mordiente.
- **Pacunga o Amor Seco “Zhirán”:** Nombre botánico “Bidens tridentatus”. Color amarillo fuerte, se usan flores ramas y hojas con alumbre de mordiente.

## Herramientas

Como en todo taller no puede faltar las máquinas, con la diferencia de que éstas no son industriales sino manuales. Las herramientas son varias y conocidas, como el banco de urdir, el abridor donde se ponen las madejas y se da la vuelta, el salín que es un conjunto de palos para que se cruce el hilo, la tupa para templar el hilo y el telar de cintura.

A continuación nombramos otras herramientas y maquinarias utilizadas por estos hábiles artesanos:

1. Devanador, abridor, bailarín, muchacho.
2. Banco
3. “Chuctuna” (olla para lejía)
4. Olla del baño
5. “Caillahua” apretador
6. Madra dura

7. “Juca” con corcho
8. Carrizo
9. Hilo de “illahuar”
10. “Ahuano” (telar de cintura)

## **Identificación Geográfica**

El Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual, (IEPI) define a la Identificación Geográfica como un signo utilizado para designar productos que tienen un origen geográfico concreto y poseen cualidades o una reputación derivadas específicamente de su lugar de origen. Las indicaciones geográficas pueden utilizarse para una amplia gama de productos agrícolas o artesanales, por ejemplo el tequila para los licores producidos en una determinada región de México.

La utilización de las indicaciones geográficas puede servir para destacar las cualidades específicas de un producto que sea consecuencia de factores humanos propios del lugar de origen de los productos, tales como las técnicas y los métodos tradicionales de fabricación. El lugar de origen puede ser un pueblo o una ciudad, una región o un país. (IEPI)

## **La Denominación de Origen**

Es un tipo especial de indicación geográfica que se aplica a productos que poseen una calidad específica derivada exclusiva o esencialmente del medio geográfico en el que se elaboran. El concepto de indicación geográfica engloba a las denominaciones de origen.

El Ecuador cuenta con dos productos con Denominación de Origen. En el año 2009 se le otorgó la certificación a los sombreros de paja toquilla de “Montecristi” conocidos como “Panama Hat”, y en el mismo año al Cacao fino de aroma “Cacao arriba”.

Para obtener la Denominación de Origen se analizan factores agroclimáticos, topográficos y humanos, que implican una historia que nace desde tiempos inmemoriales, antes de la conquista española.<sup>6</sup>

### **Trámite para su protección**

La ley de propiedad intelectual establece que para obtener el reconocimiento de la protección es necesario presentar una solicitud ante el IEPI. La petición debe contener detalladamente las características del producto que abarca la denominación o indicación de origen: Componentes, lugar y forma de extracción, procesos de producción o elaboración y los vínculos entre la denominación, el producto y el territorio. Entregada la petición se publicará en la gaceta de propiedad intelectual y se dará 30 días para terceros que se crean perjudicados, con la finalidad que se opongan a la solicitud. Hecho el análisis, y si se cumple con lo que establece la ley, se dicta la resolución.

Sobre la Denominación de Origen controlada y la Identificación Geográfica, José Antonio París, en su obra Marketing Internacional desde la óptica latinoamericana comenta que “está creciendo la disputa respecto a

---

6 Información obtenida en el Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual.

ciertas especialidades relacionadas con características particulares vinculadas a factores naturales o procesos de elaboración propios de ciertas regiones o países que dan lugar a una nueva oportunidad”.

Este sería el caso de la macana de Gualaceo, que encierra un proceso de elaboración único, debido a las características particulares de sus materiales, el factor natural diverso. Por esta razón se considera a la “macana” una candidata óptima para obtener Identificación Geográfica o alcanzar una Denominación de Origen controlada, esta última la vemos más difícil, debido a la competencia existente en el mismo continente americano.

En la entrevista realizada a la Dra. Vásquez, funcionaria de IEPI, Cuenca, indica que los productores que se acogen a la Denominación de Origen, se comprometen a mantener la mejor y más alta calidad, y no tan solo en la elaboración del producto, en este caso, también se incluiría el mantenimiento de los materiales naturales con los que se obtienen los tintes, técnicas de nudos, etc.

El IEPI como ente regulador de la Denominación de Origen (DO), autoriza exhibir el distintivo a los productores de la zona que cumplen las reglas luego de una investigación, para esto hay que cancelar la suma de \$228<sup>7</sup> en el banco de Guayaquil, de esta forma se indica si es que existe registrado un producto con esas características o un producto similar. Según informaron en IEPI, no se ha registrado nada aún en nuestra zona.

La ventaja de la Denominación de Origen es que garantiza al consumidor un nivel de calidad y las

---

7 Según resolución última en el año 2010. IEPI

características específicas, a cambio, los productores obtienen una protección legal por parte de la entidad contra la producción o elaboración de tales productos en otras zonas, aunque se utilicen los mismos procesos, materiales y técnicas, que permitan influir sobre el precio, esto fomenta y facilita el acceso de productores locales para expandirse en mercados nacionales e internacionales.

Es importante la DO para hacer un producto exclusivo, por ejemplo en el caso del Champagne, los productores de vinos espumosos con método champenoise de producción, tuvieron que inventar otros nombres para productos espumosos similares, como en España se adoptó el término de cava.

Las regularizaciones del Ecuador en cuanto a las denominaciones de origen en el país son dadas por el Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual, IEPI.

### **¿Las macanas pueden obtener el certificado Denominación de Origen?**

Ecuador es uno de los países de Latinoamérica que ha sabido conservar la técnica del ikat; las comunidades andinas la aplican en elementos de uso cotidiano como cobijas y en su vestimenta, principalmente.

Esta técnica se utiliza en tres provincias del país: Imbabuta, Chimborazo y Azuay, siendo esta última la más importante, ya que en su cantón Gualaceo, específicamente en las poblaciones de Bullcay y Bullzhun, los artesanos se han convertido en expertos en el tejido.

Es importante mencionar que dentro de la vestimenta típica de la chola cuencana, la manta rectangular es realizada con esta técnica y se la utiliza para el frío o para cargar al “guagua”. Esta prenda es hecha en lana y algodón.

Sin embargo las macanas no son de exclusividad ecuatoriana. En el Banco central del Ecuador, en nuestra ciudad, existe el cuadro de una niña india, la misma viste una macana. En su descripción dice lo siguiente:

Macana: CHAL. Voz quichua. Es una “manta rectangular de algodón en cuyos extremos se coloca una franja grande y tejida dejando una enflecadura de gran tamaño”. Las usaban no solo la longa o llapanga de Cuenca sino también en otras regiones del país, como en Tungurahua y Cotopaxi. Este tipo de chales se usan en muchas partes, en Medio Oriente y en la India se llaman “patolas”: en Guatemala y en México, “rebozo”; en Ecuador, sobre todo en la zona de Gualaceo al sur del país, son llamados “macana” o “pañó”. Debido a la aridez del clima, en el Perú se han encontrado piezas muy antiguas, en muy buen estado de conservación.<sup>8</sup>

En la Gaceta Cultural del Perú, nº 25. 2008. Patrocinada por el Instituto Nacional de Cultura, tenemos un artículo dedicado al ikat “Los pañones de Cajamarca” un producto de identidad territorial, escrito por la investigadora Marcela Olivas. Del mismo citamos lo siguiente:

Ikat es una palabra derivada del término malayo ‘mengikat’ que etimológicamente significa ‘amarrar’.

---

8 [http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas\\_arte&id=4072](http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas_arte&id=4072) Acceso: 20-05-2010

La extensión geográfica de esta técnica textil es bastante amplia. Se ha encontrado en Indonesia, Turquía, Persia, Afganistán, Japón, India y otras zonas de Asia. En América se ha conservado en México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

### **Breve análisis FODA de la macana frente a sus competidores directos**

#### **Fortalezas de la macana:**

- Los materiales con los cuales se preparan los tintes son exclusivos de nuestra sierra austral.
- La mano de obra de los artesanos.
- Proyectos
- Excelente relación calidad-precio

#### **Oportunidades de la macana:**

- La artesanía es valorada por los turistas
- La preferencia por lo natural y lo orgánico (tendencia verde)
- Moda

#### **Debilidades de la macana:**

- Pocos conocimientos para iniciar una microempresa
- Cada una de las obras requiere mucho tiempo (relación tiempo-ganancia negativa)
- Poca mano de obra
- Cambio climático (escasez de plantas que sirven para el teñido)

#### **Amenazas de la macana:**

- Falta de apoyo gubernamental

- Los jóvenes ya no quieren participar en la tradición
- Competencia
- Intermediarios

Son varios los países que siguen la técnica del ikat, dentro de nuestro mismo Ecuador tenemos el “Chal” de Tungurahua y Cotopaxi. Internacionalmente existen los siguientes:

- Patolas de la India
- Rebozo de México y Guatemala
- Pañones de Perú

Diferencias de nuestra macana de Gualaceo con productos similares de otros países de América:



#### Guatemala

° Utilizan las técnicas del ikat en piezas de vestimenta típica como cinturones, mantas y el tute, que es una especie de tocado que cubre la cabeza enrollándose alrededor, de formas diferentes.

° Encontramos esta técnica en las regiones de QUETZALTENANGO Y TONICAPÁN



#### México

° Son muy conocidos los paños de Santa María, su forma es rectangular y de seda tinturada.



#### Bolivia

° En este país existen prendas que llevan elementos con la técnica de ikat principalmente en ponchos, la región más conocida es Calcha.



#### Argentina

\* El famoso poncho del gaucho argentino, tiene partes realizadas con esta técnica

La macana de Gualaceo es digna candidata para obtener la marca de Calidad de Origen, Identificación Geográfica y Denominación de Origen. Sabemos y estamos conscientes de que es un proceso largo, requiere un trabajo burocrático, administrativo y de organización. Es un producto que define el espíritu del artesano de la zona de Gualaceo, además los cuencanos cuando miramos una macana sentimos que es “nuestra”, ¿quién no ha sido cargado ya sea por la madre o la nana de turno en una macana? Nuestras guapas cholitas las lucen, y también los modelos que visten nuestra indumentaria tradicional en desfiles.

El Ecuador debe dar la importancia que se merece la artesanía. En muchos de los casos suele ser única en el mundo debido a su ubicación geográfica, a su arte milenario, transmitido de generación en generación.

El Gobierno debe ayudar y patrocinar a que nuestros artesanos puedan posicionar sus productos en el mercado internacional, como propios, auténticos, originales.

Hemos aprendido que tener una certificación como esta es importante para nuestro futuro comercial. Aprendamos de los países europeos, quienes valoran sus productos y quieren diferenciarlos del resto.

Nuestro país es rico en tradiciones, artesanías, productos alimenticios. Lo que falta es que mentes jóvenes, innovadoras y emprendedoras, que crean en lo suyo, luchan por sus objetivos, metas y sueños y de esta forma saquen adelante a esta tierra de ensueños.

## **Bibliografía**

- CIDAP. Cuadernos de Arte Popular. Cuenca: CIDAP, 1982.
- IEPI. Tríptico informativo del IEPI, Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual. 2010.
- MORENO AGUILAR, Joaquín. Los paños de Gualaceo. Cuenca: CIDAP, 2007.
- PARÍS, José Antonio. Marketing Internacional desde la óptica latinoamericana. Buenos Aires: ERREPAR, 2008.
- PENLEY, Dennis. Paños de Gualaceo. Cuenca: CIDAP, 1988.
- VITTONI, Carlos G. Las denominaciones de origen. Buenos Aires: Editorial ASTREA, 1989.

## Web grafía

[http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas\\_etnografia&id=83338](http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas_etnografia&id=83338)

[http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas\\_arte&id=4072](http://museos-ecuador.bce.ec/bce/preview.asp?t=piezas_arte&id=4072)

<http://sanmiguelcajamarca.blogspot.com/2009/10/la-ruta-de-los-panones-marcela-olivas.html>

<http://artetagua-tagua.blogspot.com/>

<http://empresas-negocios-y-comercios-de-cuenca-ecuador.nireblog.com/archives/2008/10>

[http://www.artesaniasdecolombia.com.co/documentos/documentos\\_pub/pecua.htm](http://www.artesaniasdecolombia.com.co/documentos/documentos_pub/pecua.htm)

[http://www.smithsonianeducation.org/textiles/espanol/gallery/busc\\_de2.htm](http://www.smithsonianeducation.org/textiles/espanol/gallery/busc_de2.htm)

[http://www.museotextildeoaxaca.org.mx/expos/PDF/IKAT\\_PLANGI.pdf](http://www.museotextildeoaxaca.org.mx/expos/PDF/IKAT_PLANGI.pdf)

[http://glituma.homelinux.net/amancay/?page\\_id=13](http://glituma.homelinux.net/amancay/?page_id=13)

<http://www.elmercurio.com.ec/ecuador/gualaceo>

[http://www.santafe-conicet.gov.ar/cehsf/america\\_08/04-pistone\\_artslatinas.html](http://www.santafe-conicet.gov.ar/cehsf/america_08/04-pistone_artslatinas.html)