



Avances:

- » **Espacios espirituales:** La coca de las wakas y del diablo
- » **Huayrapungo:** Un contenedor de saberes y tradiciones
- » **El poder de la alegría:** juegos y penitencias funerarias
- » **La fiesta del parto** en la comunidad de La Posta
- » **Personaje:** Gloria Pesántez de Moscoso

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la
República del Ecuador

Francisco Velasco Andrade

Ministro de Cultura y Patrimonio

Lucía Chiriboga Vega

Directora Ejecutiva del Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural

María Arévalo Peña

Directora (e) Regional 6
INPC

DIRECTORIO DEL INPC

Gabriela Eljuri Jaramillo

Subsecretaria de Patrimonio Cultural
Ministerio de Cultura
Presidenta del Directorio del INPC

María Fernanda Espinosa Garcés

Ministra de Defensa Nacional

Diego Falconi Garcés

Delegado del Ministro del Interior

Raúl Pérez Torres

Presidente de la Casa de la Cultura Ecuatoriana

P. Richard García Loo

Delegado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana

María Inés Rivadeneira Herrera

Delegada del Presidente del Consejo de Educación
Superior, Ciencia y Tecnología

Coordinación Editorial

Elena Noboa Jiménez
Marcelo Quishpe Bolaños
Santiago Ordóñez Carpio
Viviana Iñiguez García

Producción

INPC- Regional 6

Foto Portada

Santiago Ordóñez Carpio
Muñecas de trajo de las cajoneras del portal de
Santo Domingo / Quito

Foto Contraportada

Marcelo Quishpe Bolaños
Castillo, fiestas comunales del pueblo Saraguro /
Loja

Diseño y Diagramación

Fabián Arias M. / Diseños Publicidad

Impresión

Grafisum Cía. Ltda.

PCI Patrimonio Cultural Inmaterial
Revista del Instituto Nacional de Patrimonio
Cultural
www.inpc.gob.ec

Comentarios y Sugerencias

revistapci6@inpc.gob.ec
Nro. 9 / Abril-Junio 2013 / Año 3
Cuenca - Ecuador
2.500 ejemplares / Circulación gratuita



Imbabura: Shigras.

Fotografía: Ana Lucía Charpentier A.



Índice

■ Presentación	5
■ Ensayo	
La imagen y la religiosidad popular (Isabel Rohn)	6
■ Histórica	
Espacios espirituales: La coca de las wakas y del diablo (Allison Korn)	9
■ Manifestaciones	
Huayrapungo: Un contenedor de saberes y tradiciones (Diana Cordero)	15
Tradición oral y patrimonio cultural de Yasuní (Philip Gondecki / Ima Fabián Nenquimo I.)	19
El poder de la alegría: juegos y penitencias funerarias (Estefany San Andrés H.)	26
La fiesta del parto en la comunidad La Posta (Isidora Mainato)	28
■ Personaje	
Gloria Pesántez de Moscoso (Diego Arteaga)	31
■ Registro Nacional del PCI	
Celebración del Corpus Christie	32
■ Cartelera	33
■ Fotografía del mes (Marcelo Quishpe B.)	35





Presentación

El Patrimonio Cultural Inmaterial de un pueblo nos permite conocer las dinámicas vitales de sus portadores, no solo constituyen la memoria que permanece en el tiempo, sino que da cuenta de la fuerza de las diversas formas de ver, pensar, sentir y actuar de un colectivo sociocultural, que se adecua, adapta y renueva.

Han pasado cinco años ya, desde que el Ecuador se adhirió a la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2001), habiendo sido grandes los pasos dados por nuestro país en la salvaguardia de nuestro patrimonio inmaterial, así, hoy contamos con doce manifestaciones del PCI reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Ecuatoriano, y dos incluidas por la UNESCO en el Listado Representativo de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

En esta línea, y buscando visibilizar la riqueza de nuestro país en lo que respecta a las manifestaciones del patrimonio Cultural Inmaterial, la *Revista PCI*, en su tercer año de circulación consecutiva, se ha convertido en una ventana para conocer la vitalidad de la diversidad cultural del Ecuador desde una perspectiva humana.

En este número, les invitamos a recorrer la relación trascendente entre la *Imagen y la Religiosidad popular*, ha recordar los tiempos, espacios y memoria de la Coca, producto que transitó entre las “*wakas y el diablo*”, desde la perspectiva del europeo que llegó a los Andes.

Casa adentro, en la sección manifestaciones, nos transportamos a *Huayrapungo en la provincia de Cañar, un verdadero contenedor de saberes y tradiciones, para seguir este viaje acercándonos a la fiesta del parto en la comunidad La Posta*. De la sierra sur, pasamos al Yasuní, un resguardo de *tradición oral y patrimonio cultural y natural*, regresamos a la sierra norte, donde *juegos y penitencia funerarias* nos dan cuenta de visiones sobre la vida y la muerte; finalizamos este recorrido transitando por la celebración del Corpus Christie o “Septenario” en la ciudad de Cuenca.

Deseamos que este número avive su interés por conocer, valorar, cultivar y salvaguardar el Patrimonio Cultural Inmaterial ecuatoriano.

Lucía Chiriboga Vega
Directora Ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural



La imagen y la religiosidad popular

Isabel Rohn
Restauradora Ministerio de Cultura

La UNESCO define al Patrimonio Cultural Inmaterial como el “conjunto de creaciones basadas en la tradición de una comunidad cultural expresada por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de una comunidad en la medida en que reflejan su identidad cultural y social”¹.

En tal sentido, la religiosidad popular responde a una gran diversidad de usos y prácticas que han generado la apropiación de la religión dominante, que si bien es cierto que en algún momento histórico constituyó un estereotipo de identidad foránea, hoy en día forma parte del contexto social que ha reivindicado una identidad cultural propia.

En otras palabras, la religiosidad popular es considerada como el cúmulo de comportamientos, prácticas, significados y ritos de la religión católica no oficial, entendiendo a la religión no oficial como vacía de reglamentos y más bien expresada en formas propias de la cultura, que hace al individuo o a un grupo de individuos identificarse en un mismo contexto, en un momento histórico y en un espacio determinado.

En el contexto de la religiosidad popular, la imagen como tal constituye un elemento importante a la hora de concebir hábitos de fe, y esto se da porque la imagen es materializada a través de la representación de personajes divinos alrededor de los cuales se han formalizado prácticas populares. No obstante, el valor que se le asigna a la imagen para que sea catalogada como patrimonio cultural se dirige a su valía estética, histórica o simbólica.

En este contexto se podría considerar a las imágenes como “símbolos religiosos (con soporte material) legitimados, sacralizados (nunca mejor dicho) por Dios”². Este fundamento cobra especial sentido en el imaginario urbano social que concibe a dichas imágenes, no en un sentido artístico, sino en un significado espiritual que transforma la materia en un carácter simbólico.

Es así que en la manifestación de la religiosidad popular se desarrollan hábitos que pretenden visibilizar la carga espiritual mediante códigos y signos accesibles. La imagen ya no tiene exclusivamente un fin didáctico sino que posee el poder de representar y materializar a seres omnipresentes y omnipotentes.

A partir de aquello, las prácticas religiosas han generado la construcción de creencias, ritos, espacios y objetos fortalecidos sobre la base de significados y memorias que han sido transmitidos de generación en generación hasta nuestros días.

De este modo, se puede traer a colación la práctica de las procesiones, acto en el cual las paredes desaparecen para que los seguidores de forma simbólica se muestren proclives al sacrificio. También la creencia del milagro, que es otra de las manifestaciones populares y que configura el espacio visual en una dimensión subliminal; esta creencia fue contribuida en épocas de la colonia por la misma iglesia, con el fin de que el cristianismo sea transmitido a través de las imágenes las cuales, para que surtan efecto, debían basarse en milagros, generando que lo invisible se vuelva visible³ a través del objeto.

1. UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial* (2003).

2. Disponible en unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf.

Llorenç Prats, *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997, 173 pp.

3. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"* (1492-2019), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 112.

El fervor que concibe el feligrés dentro de la iglesia visibiliza la necesidad absoluta de la conexión con lo infinito que lo representa mediante actitudes de recogimiento y devoción a través del acto de encender velas, de estar en silencio, de saludar a las imágenes mediante la persignación, de colocar flores a una imagen e incluso tocar a una determinada imagen para su curación o bendición.

También se hacen evidentes los actos rituales que se llevan a cabo a lo largo de la vida tales como el bautizo, la primera comunión, el matrimonio o las festividades que han sido producto del sincretismo pagano y religioso, como las misas del Niño, las fiestas de los Santos Patronos, Corpus Christie, fiestas de San Juan, San Pedro o San Pablo, y demás fiestas que involucran también la interacción de otros patrimonios inmateriales tales como el de gastronomía, música y demás celebraciones que dan cuenta de la gran riqueza de costumbres y tradiciones que constituyen la identidad cultural y social de un pueblo.

Por otro lado se evidencia la práctica de promesas y mandas, de novenas, de rosarios, de rezos e incluso las publicaciones en los diarios o revistas a cambio de algún favor solicitado a un determinado santo.

Es así que dentro de la religiosidad popular, las costumbres y tradiciones levantadas alrededor de la imagen dan cuenta de la fe practicada durante siglos, tal vez modificadas en ciertos momentos, pero que no pierden el significado esencial que poseen y que gracias a la transmisión oral dada de generación en generación han podido perdurar hasta nuestros tiempos constituyéndose en un patrimonio vivo.



Chimborazo: Rey de Reyes.
Fotografía: Isabel Rohn



Chimborazo: Semana Santa en San Andrés de Guano.
Fotografía: Isabel Rohn

Ahora bien, para perennizar en el tiempo a una determinada imagen es necesario hacer uso de la conservación y restauración que son procesos encaminados a devolver o restablecer su funcionalidad. La intervención de una imagen debe estar sujeta a principios básicos ya que el fin de la restauración es devolver la función de un objeto que indica el propósito con el que fue creado y así recuperar esa polaridad estética e histórica que define Brandi a la restauración. La materia que se añade en el proceso de restauración representa el tiempo y el lugar de la intervención de un determinado objeto.

Sin embargo, aunque la restauración pretende la perdurabilidad de estos elementos materiales religiosos mediante un proceso técnico, de cierta manera logra también transformar las prácticas del culto tradicional o de la religiosidad popular asignando nuevos cánones de comportamiento por parte del devoto hacia la imagen, dado que por motivos técnicos de preservación al bien mueble o inmueble ya no se podrían seguir practicando dichas acciones de interacción con la materia.

Es así que las obras religiosas pueden perder esa relación íntima con el devoto católico; rompe con esas tradiciones rituales que antes de la intervención se promulgaban en la cotidianidad, "se convierten en imágenes sin otra función ritual que la de ser vistos, sin otra realidad religiosa que su apariencia"⁴.

4. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 42.

Es por ello, que la conservación y restauración de dichas imágenes y demás elementos religiosos no deben constituir solamente la preservación del bien como materia, sino que debe considerar la salvaguarda de las diversas formas de uso de las imágenes que conllevan un cúmulo cargado de historicidad, de cultura, de identidad y de significados.

Considerar al patrimonio vivo que se manifiesta en el espacio público, en los negocios que durante años se han dedicado a la venta de sus artículos religiosos ubicados en los atrios de las iglesias, en el que prende la vela al santo de su devoción, a quien deposita flores en el candelabro de la Virgen, a quien toma contacto con la imagen religiosa para que cure sus penas; son acciones que contienen conocimientos escondidos que generan prácticas cotidianas que deben ser salvaguardadas y consideradas en el momento de conservar o restaurar un bien material. Los procesos de intervención en los bienes materiales deben ser constituidos mediante acciones integrales que conserven el patrimonio tangible pero asimismo salvaguarden el patrimonio intangible.



Chimborazo: Semana Santa en San Andrés de Guano.
Fotografía: Isabel Rohn



Espacios espirituales: La coca de las wakas y del diablo

Allison Korn
Antropóloga

“Mama coca, usa tus poderes para detener al sol y hacer de este un largo día.”¹

La coca, tal vez la planta más controversial de los Andes de Sudamérica, lleva consigo una historia profunda. Desde su primera domesticación hasta el presente, la hoja de coca ha jugado un papel importante en las esferas del trabajo, ofrecimiento espiritual, adivinación, curación medicinal, idolatría, las políticas internacionales (cocaína), etc.

La evidencia más antigua del uso de la coca se encuentra en el actual territorio ecuatoriano, sin embargo, hoy en día la hoja de coca virtualmente ha desaparecido de este país y lleva el estigma “droga”. El propósito de este ensayo, es explorar las diferentes concepciones de la coca asociadas a lo “espiritual”, en la historia prehispánica y colonial de los Andes, examinando el papel divino de la coca y la estigmatización post-conquista de la misma, calificada como una “hoja satánica”. Partiendo de estos antecedentes, se busca dar una explicación a la desaparición de su uso tradicional en el Ecuador².

La palabra “coca” viene del lenguaje Aymara y quiere decir árbol o arbusto. En Ecuador se han detectado 14 variedades de esta especie, dos de ellas cultivadas. La mayoría de referencias, asociadas a vestigios arqueológicos de la coca, provienen de la costa seca de Perú, esto debido a las mejores condiciones de preservación de elementos orgánicos, asociadas al clima de esta región. En el caso ecuatoriano, la evidencia más antigua proviene de la Península Santa Elena con una datación que oscila entre 8850-4650 a.C., correspondiente al período Formativo. Otras evidencias de la coca de esta misma etapa de la prehistoria ecuatoriana, están asociadas a las culturas Valdivia, Machalilla, y Chorrera, a través de representaciones, (la mayoría pequeñas estatuillas con una característica particular, una protuberancia en el pómulo, indicativa del akulliku³).

Cuando llegaron los españoles a la región del actual Ecuador, la coca era cultivada en todas partes⁴, la cultura Cañari, establecida en la sierra sur del Ecuador alrededor del año 1000 d.C., cultivaba suficiente coca en los valles de Alausí y el río Jubones, para proveer de la coca a toda la región; así mismo, el río Coca en el noreste del Ecuador, fue nombrado con este calificativo por las grandes plantaciones de coca en el área.

En 1499, Amerigo Vespucci, al conocer la hoja de coca y sus usos en Venezuela, escribió: *“Estábamos asombrados por esta cosa y no podíamos entender su secreto o por qué lo hacían.”* Hoy en día sabemos que consumían la coca por razones espirituales, por los múltiples beneficios medicinales, tales como el alivio a problemas del sistema digestivo, preservación de la dentadura, etc., por la eliminación del hambre, y por ser un potenciador energético. También sabemos que la coca contiene más hierro y calcio que cualquier otro producto cosechado en los Andes y es rica en vitamina B.

1. Edmundo Morales, *Cocaína: Fiebre del Oro Blanco en el Perú* (Quito: Abya-Yala, 1994), cita en 36.

2. Timothy Plowman, “Botanical Perspectives on Coca,” *Journal of Psychedelic Drugs*, 11 (enero-junio, 1979): 103-117.

3. Masticación de la coca.

4. Lynn Hirschkind, “La Enigmática Desaparición de la Coca en el Ecuador,” *Universidad-Verdad: Revista de la Universidad del Azuay*, 42 (abril, 2007): 235-256; Paulina Ledergerber Crespo, “El Uso de la Coca Durante el Período de Desarrollo Regional en el Ecuador,” *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas* ed. Betty J. Meggers (Washington, D.C.: Taraxacum, 1992), 369-381; Plowman, “Botanical Perspectives”; Timothy Plowman, *Pre-Columbian Plant Migration* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 135-147; y Andrew Weil, “Letter from the Andes: The New Politics of Coca,” *The New Yorker*, 15 de Mayo, 1995, 70-80.

A finales del siglo XIX, Sigmund Freud escribió el artículo, "Über Coca", lastimosamente, Freud nunca trabajó con la hoja de coca, sino con hidrócloro de cocaína, compuesto químico que llevó erróneamente a confundir la coca con la cocaína; dando origen al establecimiento científico de un vínculo directo entre la planta y la droga. En nuestros días, es imperativo no caer en este grave error, y entender el valor que la coca ha tenido y sigue teniendo dentro de las sociedades andinas⁵.

La coca sin lugar a dudas, es y ha sido una de las plantas más sagradas en los Andes por milenios. Los primeros usos de la coca eran exclusivamente religiosos y mágicos y la planta estaba íntimamente vinculada a las concepciones de la cosmovisión de los pueblos andinos. La fuerza y la energía con que la coca dotaba a la persona que la consumía, la convirtieron en una planta asociada a los dioses y lo sobrenatural; en este sentido, a través de la coca era posible conectarse con los seres supremos y con los espíritus de los antepasados⁶.

Hay varios mitos que provienen de diferentes culturas Andinas sobre el origen de la coca, todos afirmando su sacralidad. Para los Aymaras, la coca fue creada cuando el Dios Khunu se enojó con los seres humanos porque el humo de sus incendios había cubierto las cimas de sus montañas favoritas, el Illimani y el Mururata; en su furia, causó un diluvio, una vez que luego de algunos días, la gente salió de las cuevas en búsqueda de comida, encontraron la coca que les saciaban el hambre y les daba energía. Los incas también tenían algunos mitos sobre el origen de la coca, uno de ellos cuenta que Manco Capac, el hijo del sol y fundador mítico de los Incas, descendió del cielo y llegó al Lago Titicaca, donde enseñó a la gente a cultivar la tierra; como regalo por el arduo trabajo, les dejó la coca para recuperar las fuerzas. Otro mito cuenta que había una mujer muy hermosa que seducía a todos los hombres, con la finalidad de detener este efecto sobre todos, la cortaron por la mitad; de su vientre salió la poderosa planta Mama Coca⁷.

En este sentido, siendo la coca concebida como un regalo de los dioses, históricamente ha sido un medio para conectar al ser humano con las fuerzas sobrenaturales, como afirma Garzón Heredia, "La coca es un camino de ascenso espiritual, de comunión con el más allá, de diálogo con los dioses y de comprensión del mundo y de la propia humanidad."

Por su importancia entre los pueblos andinos, los primeros en institucionalizar la coca fueron los sacerdotes, yachaks, y curanderos, quienes usaban la hoja para entrar en contacto con los espíritus. Los ceramios pertenecientes a la cultura Carchi del norte del Ecuador (500 a.C.-500 d.C.) y de la cultura Mochica del norte de Perú de la época Clásica (500 d.C.), revelan que la coca fue utilizada por los sacerdotes y yachaks, y durante la época de Integración (700-1500 d.C.) hay varias piezas que representan a yachaks amazónicos con coca, decorados con plumas y tatuajes, sentados en "tiangas" o taburetes reservados exclusivamente para las personas de alto rango.

Quizá, una de las piezas más reveladoras de la importancia espiritual que tuvo la coca, pertenece a la cultura Jama-Coaque de la costa norte del Ecuador (350 a.C.-400 d.C.), en la que se representa una persona con todos los útiles necesarios para su masticación, entrando en trance y transformándose en un felino, una de las deidades andinas⁸.

Con el pasar del tiempo el uso de la coca se difundió y llegó a ser un hábito común en muchas culturas Andinas, sin perder su importancia sacra. Para los Incas la coca era la manifestación de la deidad abstracta materna de la Mama Coca; el poder mágico de la diosa, estaba presente en la hoja y era transmitido a la persona que chacchaba⁹. En casi todas las culturas en donde la coca estuvo presente, a través de los ritos de chacchar, los espíritus, la tierra, y las wakas, estaban incorporados y en comunión con la sociedad humana, reforzando el concepto del ayllu¹⁰.

Por ser considerada sagrada, la coca era indispensable en los rituales religiosos, y su importancia estaba fundada en el pilar andino de la reciprocidad. Como la planta era considerada un regalo de los dioses, utilizarla como una ofrenda a ellos, y a la Pacha Mama, implicaba devolverla a su origen; además, el acto de chacchar, tenía una esencia ritual porque la coca masticada era considerada como una de las ofrendas favoritas de los dioses. Este acto de reciprocidad, continúa hoy en día uno comparte las hojas de coca con otros, entrando en un rito social, pero en primer término, se comparte con la Pacha Mama, las montañas, los espíritus y los lugares sagrados¹¹. Al respecto, el cronista español Bernabé Cobo manifiesta:

5. Weil, "Letter from the Andes," cita de Vespucci en 70 (mi traducción).

6. Bente Bittman, et al. "On Coca Chewing and High-Altitude Stress," *Current Anthropology*, 24 (agosto-octubre, 1983): 527-529; Emilio Garzón Heredia, "La Coca en el Mundo Andino," *Buena Vista de Indias*, 1 (1992): 16-27; Richard T. Martin, "El Papel de la Coca en la Historia, Religión, y Medicina de los Indios Sudamericanos," *Ensayos Científicos Sobre la Coca*, comp. William E. Carter (La Paz: Librería Editorial Juventud, 1983) 15-21; y Plutarco Naranjo, "El Cocaísmo Entre los Aborígenes de Sud América: Su Difusión y Extinción en el Ecuador," *América Indígena*, 34 (julio-septiembre, 1974): 605-628.

7. hirre, *La Coca: Manual de la Divina Planta de los Incas* (Lima: Corporación Editora Chirre, 2006); Steven B. Karch, *A Brief History of Cocaine* (Londres: Taylor and Francis, 2006), 1-8; Naranjo, "Cocaísmo"; y Phillip T. Parkerson, "The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction?" *Proceedings of the American Philosophical Society*, 127 (abril, 1983): 107-123. C

8. Garzón Heredia, "Coca en el Mundo Andino," cita en 26; Martin, "Papel de la Coca"; Naranjo, "Cocaísmo"; y Santiago Ontaneda y Espíndola, Gustavo, *El Uso de la Coca en el Antiguo Ecuador* (Quito: Banco Central del Ecuador, 2003).

9. Chacchar es el acto de "masticar" coca. En realidad no se mastica la coca sino que, mojando las hojas en la boca, se hace una bola que permanece en la mejilla.

10. Allen, "To Be Quechua"; Garzón Heredia, "Coca en el Mundo Andino"; y Ontaneda, *Uso de la Coca*.

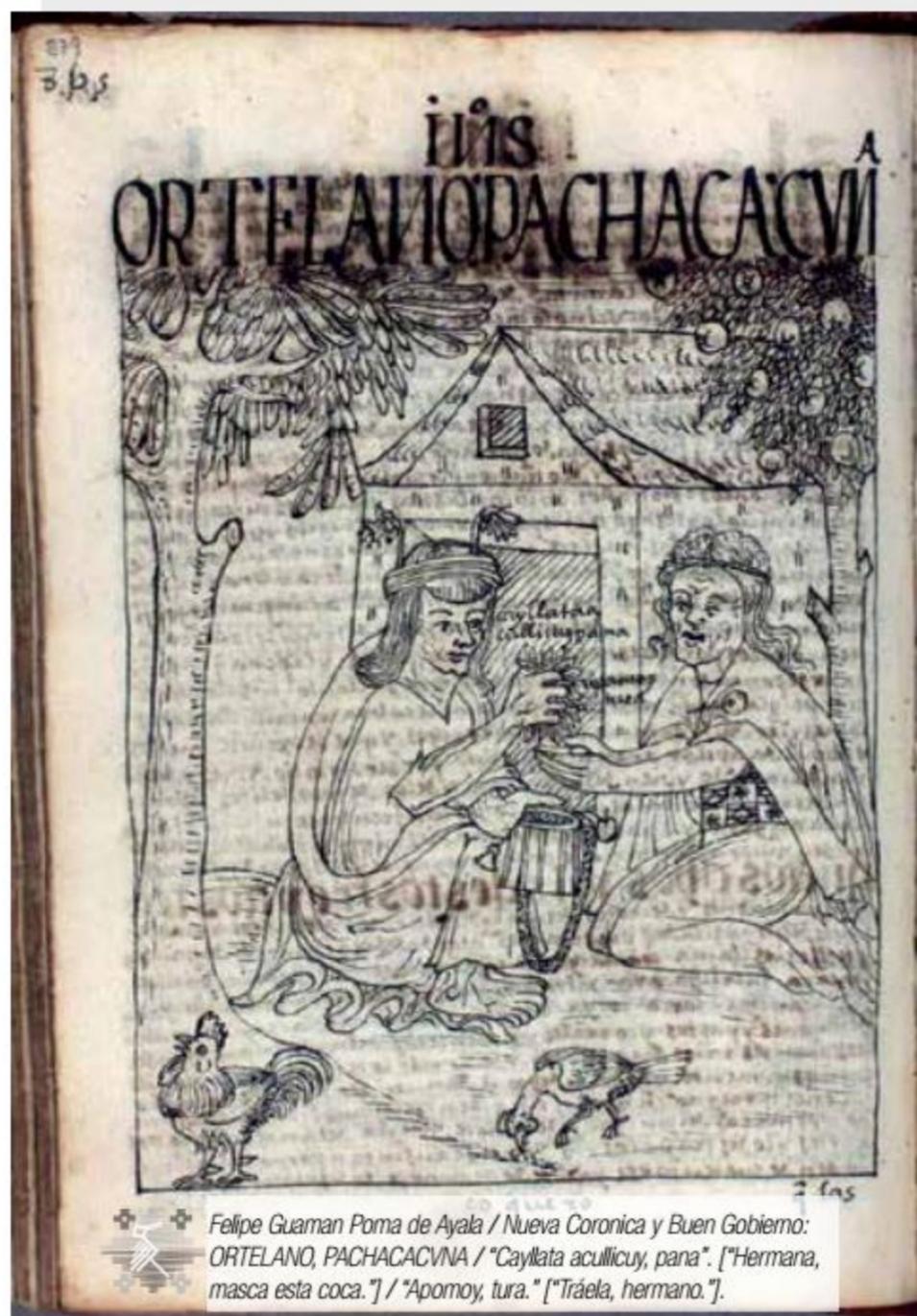
11. P. Bernabé Cobo, *Biblioteca de Autores Españoles: Desde la Formación del Lenguaje Hasta Nuestros Días, II* (Madrid: Ediciones Atlas, 1964), cita en 203.

“Entre los sacrificios de las plantas, legumbres, y frutos de la tierra, ninguno llegaba en estimación a el que se hacía de coca, la cual ofrecían de muchas maneras: unas veces la quemaban entera, y otras, después de haberla mascado y chupado su zumo. Sacrificaban a la tierra derramando en ella coca.... Al pasar por las apachitas y algunas otras guacas, les solían echar por ofrenda coca mascada...”¹²

Desde mucho antes de la época incásica, los viajeros solían dejar coca masticada en altares a lado de los senderos, como ofrendas a los espíritus que cuidaban ese lugar. En el Qoricancha, templo del Sol en Cuzco, la capital Incásica, se hacían sacrificios especiales de coca, y para acercarse al altar, era necesario tener coca en la boca. Contrario al pensamiento común referente a que la coca estaba reservada para la nobleza Inca, cuando los Incas conquistaban nuevos territorios, por ejemplo el de los Zongos y de los Huancas, permitían a las comunidades mantener sus cocales, al tiempo que, algunos cocales eran asignados al sol y a las wakas locales. La cosecha de la coca asignada al Inti (sol), era quemada como una ofrenda a él¹³.

Dentro de la cosmovisión andina el bienestar, la salud, y el equilibrio de una persona dependía de la constante comunicación y conexión con los lugares sagrados. Si alguien se enfermaba era porque había un desequilibrio de energía. Los espíritus se comunicaban con los seres humanos a través de la coca, que era “un medio de conocimiento, de sabiduría, pues ayuda a averiguar las causas de la enfermedad, que en la concepción andina tienen orígenes espirituales.” Para no equivocarse en sus diagnósticos, los curanderos masticaban hojas de coca cuyos tejidos fibrosos posteriormente eran leídos, interpretando sus diversos significados. El poder mágico de la coca también ayudaba adivinar el futuro; los yachaks entraban en trance con la ayuda de la coca para afinar sus poderes clarividentes. También podían ver la forma que iba a tomar el futuro quemando las hojas y observando el humo que salía. Muchas de estas prácticas persisten en la actualidad en Bolivia y en Perú¹⁴.

La esencia espiritual de la coca se pone aún más clara, observando los ritos funerarios, que han incorporado a la planta desde hace unos 1,500 a 2,000 años. En las tumbas de los Incas se han hallado bolsas de coca, supuestamente para ayudar al difunto a pasar al otro mundo y los cuerpos presentan sus bocas llenas de coca, con la idea de que, con el sabor exquisito de las hojas, el difunto entraría al “paraíso”. Las víctimas sacrificiales de los Incas también fueron preparadas en su ajuar funerario con abastecimientos de coca¹⁵.



Felipe Guaman Poma de Ayala / Nueva Coronica y Buen Gobierno: ORTELANO, PACHACACVNA / "Cayllata aculllicuy, pana". ["Hermana, masca esta coca."] / "Apomoy, tura." ["Tráela, hermano."].

En algunas culturas, la coca también ha contribuido a la creación de cultos fálicos, en los que se atribuía a la hoja la capacidad de potenciar la virilidad. La coca era símbolo de la fertilidad y las piezas encontradas de las culturas Carchi e Imbabura (500 a.C.-500 d.C.) demuestran personajes masticando coca con penes desproporcionados. Esta planta confería fuerza y potencia sexual; en una leyenda Inca, relatada por el Virrey Toledo, los hombres llevaban coca en una bolsa, y solo podían chacchar después de tener sexo, en memoria de la mujer¹⁶.

Esta hoja sagrada para muchas culturas andinas, con la conquista generó una confusión cultural; desde el siglo XVI, en vez de ser considerada un regalo de los dioses, empezó a ser considerada una invención del diablo. Para los españoles, la coca representaba la idolatría y una conexión con el pasado pagano de los indígenas; por lo que muchos misioneros querían prohibir su uso y la producción de la planta, habiendo representado uno de los problemas más urgentes para los

12. P. Bernabé Cobo, *Biblioteca de Autores Españoles: Desde la Formación del Lenguaje Hasta Nuestros Días, II* (Madrid: Ediciones Atlas, 1964), cita en 203.

13. Martín, "Papel de la Coca"; y Parkerson, "Inca Coca Monopoly".

14. Allen, "To Be Quechua"; Allen, *Hold Life Has*; Garzón Heredia, "Coca en el Mundo Andino," cita en 26; Karch, *Brief History of Cocaine*; Morales, *Cocaína*; Naranjo, "Cocaísmo", y Ontaneda, *Uso de la Coca*.

15. Karch, *Brief History of Cocaine*; Ontaneda, *Uso de la Coca*; y Parkerson, "Inca Coca Monopoly"

16. Karch, *Brief History of Cocaine*; Naranjo, "Cocaísmo"; y Ontaneda, *Uso de la Coca*.

eclesiásticos. "...Es cosa muy sucia y engendra grande asco verlos, a nosotros digo," escribió Bartolomé de las Casas, y en 1567 en el Segundo Concilio Limense, la coca fue declarada "cosa inútil y perniciosa que conduce a la superstición por ser talismán del diablo." Los prohibicionistas argumentaron que la evangelización de los indios sería imposible con la presencia de la coca. En 1579, después de 18 años en Perú, el misionero Antonio Zúñiga anunció que, los indios no eran más cristianos que antes de la conquista, y que la hoja de coca llevaba la culpa. Pensaba que sin la coca, los yachaks perderían su poder y el Cristianismo florecería¹⁷.

Todas las llamadas en contra de la coca, calificada como una "hoja del diablo", llegaron a la corona española y tuvieron su efecto. Desde el primer Concilio Limense de 1552, fue recomendado disuadir a los indígenas de usar coca en ofrecimiento al sol, la tierra, y el mar. Con la nueva administración colonial del Virreinato de Perú (Francisco de Toledo 1567-1581), entró una nueva etapa de legislación sobre la coca. En 1569, el rey español Felipe II impuso una ley diciendo que, aunque sería inhumano prohibir el uso de la coca completamente, era necesario extirparla en todas las costumbres idolátras: el *"uso y costumbres... de la coca, se siguen inconvenientes, por ser mucha parte para sus idolatrias, ceremonias, y hechicerias, y fingien que trayendola en la boca les da fuerza, lo qual era ilusion del demonio según dicen los experimentados..."*. Durante los siglos XVI y XVII la iglesia exigía la prohibición de la coca, y en todos los Concilios de Lima (1552, 1567, y 1609), los Obispos Católicos, denunciaban la coca por ser una influencia del demonio en los indígenas. En 1628, Francisco de Sotomayor, Obispo de Quito, prohibió terminantemente el uso de la coca, bajo pena de excomunió¹⁸.

Sin embargo, pese a la presión de algunos clérigos para su prohibición, la hoja de coca seguía en uso, esto se atribuye al carácter irónico y contradictorio que tuvo la coca durante la colonia. En los años 1626 y 1627, el inquisidor español Juan de Mañosca, quien estaba inspeccionando el estado de fe en el territorio de la Gobernación de Quito, se escandalizó por el descubrimiento de sacerdotes Dominicanos y Agustinos chacchando coca. El uso de coca fue tolerado en muchas regiones durante las celebraciones religiosas Católicas. Además, aunque era vista como una invención del demonio, era también una fuente de ingreso inmensamente importante para la Corona y para la Iglesia. Como escribió Blas Valera, un misionero Jesuita, "la mayor parte de la renta del obispo, y de los canónigos, y de los demás ministros de la iglesia catedral de Cuzco es de los diezmos de las hojas de la coca"¹⁹.

Del mismo modo, la coca, también jugaba un papel indispensable en la minería, actividad que durante la colonia sustentó la economía de España. Chacchando la coca, los mineros trabajaban más duro, por más horas, y no necesitaban comer tanto. De hecho, una de las primeras calles de la ciudad minera de Potosí fue designada la "Calle de la Coca." La corona estaba convencida de que, sin la coca, los indígenas no podrían trabajar en las minas. A finales del siglo XVI, los prohibicionistas estaban resignados a la idea de que, mientras hubiera depósitos minerales en los Andes, seguiría en uso la coca²⁰. Incluso se dio un movimiento español que defendía la coca por sus cualidades medicinales y nutritivas. Durante el siglo XVII en los Tribunales de Inquisición en Lima, los acusados de brujería eran preguntados respecto si usaban coca solamente para la curación, o si también la usaban para fines maléficos en asociación con el diablo. En Quito, a finales del siglo XVII, había muchas personas de alto rango que rechazaban la prohibición completa de la coca y petitionaron para que su uso fuera exclusivamente para fines medicinales²¹.

Pese a los movimientos en contra de la coca, nunca hubo una prohibición definitiva ni efectiva, ¿Por qué entonces dejó de ser cultivada la coca en el siglo XVIII en el Ecuador, mientras su uso tradicional continúa hoy en día en Perú y Bolivia?

Si bien es cierto, que el sentimiento religioso prohibicionista tuvo su efecto en la población, tenían que haber razones adicionales para terminar con la producción y abolir el uso de la coca. Esta respuesta se encuentra en las particulares dinámicas sociales y económicas, que diferenciaban el territorio del actual Ecuador, de las otras regiones andinas²².

El primer factor a considerar es, la catástrofe demográfica que experimentó la población nativa con la llegada de los españoles. Las epidemias y enfermedades que llegaron con la conquista, diezmaron la población indígena del antiguo Ecuador. Para 1600, la población nativa de la Audiencia de Quito había sido diezmada de 1.5 millones, en el momento de contacto, a 217,200 personas, una aniquilación del 85% de la población originaria. Este desastre demográfico, fue más fuerte en la región del Ecuador que en otras partes del Virreinato, así, para el comienzo del siglo XVII, había mucho menos indígenas en el territorio que hoy corresponde al Ecuador, que en sus equivalentes de las actuales repúblicas del Perú y Bolivia. Este violento cambio demográfico, acarrió varias consecuencias en referencia al uso de la coca.

17. Un documento sumamente interesante que personifica las luchas ideológicas de la evangelización es el Manuscrito de Huarochiri: Un Testamento de la Religión Antigua y Colonial Andina. Escrito por indígenas en quechua 70 años después de la llegada de los españoles, trata de las creencias y las costumbres de los pueblos originarios. La creación del texto fue idea del persecutor clérigo Padre Francisco de Ávila, quien usó el documento como inteligencia secreta en su ataque en contra de las deidades andinas y en la conversión forzada y persecución de los indígenas. Anon., *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, traducido del Quechua al Inglés por Frank Salomon y George L. Urioste (Austin: University of Texas Press, 1991).

Remedios de la Peña Begué, "El Uso de Coca en América, Según la Legislación Colonial y Republicana," *Revista Española de Antropología Americana*, 6 (1971): 179-204, cita del Concilio de Lima en 185; Baldomero Cáceres Santa María, "Apuntes Históricos Sobre la Coca," *Bondades de la Hoja de Coca: Reto y Propuestas* (Trujillo, Perú: ENACO, 1993), cita de Bartolomé de las Casas en 11; Joseph Gagliano, "Coca and Popular Medicine in Peru: An Historical Analysis of Attitudes," *Medical Anthropology*, ed. Francis Grollig (Paris: Mouton Publishers, 1976); Joseph Gagliano, "The Coca Debate in Colonial Peru," *The Americas*, 20 (julio, 1963): 43-63; y William Golden Mortimer, *History of Coca: "The Divine Plant" of the Incas* (New York: J.H. Vail and Company, 1901).

18. De la Peña Begué, "Uso de Coca," cita en 187; Gagliano, "Coca Debate"; Hirschkind, "Enigmática Desaparición"; y Ontaneda, "Uso de la Coca".

19. Hugo Cabieses, *Hablan los Diablos* (Quito: Abya-Yala, 2005) cita de Blas Valera en 122; Gagliano, "Coca Debate"; Morales, *Cocaina*; y Ontaneda, *Uso de la Coca*.

20. Gagliano, "Coca Debate"; y Garzón Heredia, "Coca en el Mundo Andino."

21. Gagliano, "Coca and Popular Medicine."

22. Hirschkind, "Enigmática Desaparición"; y Ontaneda, "Uso de la Coca".

Como los indígenas eran los principales consumidores de coca, la destrucción de la mayor parte de la población, afectó sin duda la cantidad de coca producida y consumida. Igualmente, con esta catástrofe demográfica, las organizaciones sociales y las redes de comercio se deterioraron. Ya no existían los comerciantes y mindalaes que transportaban la coca del lugar de producción a la Sierra, como efecto de que había la cantidad de consumidores había disminuido notablemente, si estos no habían muerto por los motivos ya expuestos, buena parte de la población originaria habían salido de sus comunidades y ayllus para escapar de las imposiciones españolas, convirtiéndose en forasteros y terminando con sus conexiones sociales tradicionales, mismas que habían sostenido el mercado de la coca²³.

Otro motivo para comprender la desaparición gradual de la coca en el Ecuador, se debió a razones económicas. La coca crecía en las regiones y valles más cálidos (yungas); para los españoles, estas áreas eran óptimas para la producción de aceitunas, caña de azúcar, y uvas para la elaboración de vino, productos que tenían un mercado garantizado. La coca, el algodón y el ají, que tradicionalmente habían sido sembrados juntos en estas tierras cálidas, fueron reemplazados por productos de España. Este cambio puede verse claramente en el valle Chota-Mira, (en las provincias actuales de Carchi e Imbabura). Este valle, durante la época prehispánica, estuvo controlado por caciques de la sierra, que usaban el área para la producción de los ya mencionados coca, algodón, y ají. Por tener tanta importancia productiva, la región se convirtió en una zona de conflicto y de intensas disputas por su manejo y control. Cuando llegaron y tomaron poder los españoles, reemplazaron los productos nativos con cañaverales, vides, y olivos; la coca desapareció del área, dando con el tiempo paso a la monoproducción de caña de azúcar; incluso, en otras regiones de cacaos, debido a la presión ejercida por la iglesia, se empezó a diversificar los productos al punto que la coca ya no representaba una alternativa viable²⁴.

El último factor, decisivo para la desaparición de la coca del territorio del actual Ecuador, se encuentra en la falta de una actividad minera sostenida en el Ecuador. En Perú y Bolivia, la producción minera exigía por los motivos ya expuestos la continuidad del uso de la coca, hecho que limitaba el poder de los intentos de prohibición por motivos de carácter religioso. En Ecuador no existía una economía minera a gran escala, por lo tanto no existía una razón de fuerza mayor para que los españoles defendieran la producción de la coca.

La coca en este contexto, no pudo resistir la presión religiosa, el desastre demográfico, ni los productos alternativos europeos; al final de la época colonial, la coca ya no era producida comercialmente en el Ecuador²⁵. Hoy en día, la coca sigue creciendo en el Ecuador de manera silvestre, pero ya no es cultivada ni chacchada.

23. Hirschkind, "Enigmática Desaparición."

24. Rosario Coronel Feijóo, "El Valle Sangriento: De los Indígenas de la Coca y el Algodón a la Hacienda Cañera Jesuita: 1580-1700" (Quito: FLACSO y Abya-Yala, 1991); y Hirschkind, "Enigmática Desaparición."

25. Hirschkind, "Enigmática Desaparición."

26. Hirschkind, "Enigmática Desaparición."

27. Vale anotar que la mayoría de documentos y textos sobre la historia de la coca en el Ecuador empleados en este artículo, no fueron encontrados dentro del país, sino en la Biblioteca del Congreso en Washington, D.C., EE.UU.



Bolivia: Ofrenda de coca y tabaco en el volcán Tunupa, Salar de Uyuni.
Fotografía: Santiago Ordóñez C.

Es pertinente mencionar que, y aunque este estudio no concentra su atención en Colombia, a pesar de que históricamente atravesó por condiciones similares en términos de catástrofe demográfica y baja intensidad de actividades mineras, la coca no desapareció de este país. Estudios posteriores que incluyan el rol histórico, social, cultural y político de Colombia en relación a la coca y su desaparición en el Ecuador serán fundamentales. A pesar de su desaparición como un elemento de consumo diario, los estigmas hacia la coca aun son palpables en la sociedad ecuatoriana, quienes a consecuencia de la "Guerra Contra las Drogas" la han convertido en sinónimo de cocaína. Dicha estigma, incluso llevó en 1990 a que el Congreso Nacional del Ecuador de paso a una ley en contra de las drogas, asegurando en el artículo 38 del Título IV, la prohibición del cultivo, uso, recolección, almacenamiento o transporte de plantas de coca en cualquier lugar y con cualquier propósito²⁶. La coca, que antiguamente fue un pilar cultural y espiritual de los pueblos de este territorio, un eje de la vida; en la actualidad es ignorada y rechazada, sumergida en el tabú que la muestra como una droga²⁷.

Considero importante, en términos de estudios históricos, sociales y culturales, retomar el tema de la coca en el Ecuador, a fin de poder erradicar aquellos estigmas marcados desde la época colonial, que la asociaron con "un invento del diablo" y en la contemporaneidad como una droga, desentendiéndola de su complejidad cultural, y manipulándola en su propiedad medicinal.

La coca es considerada en muchos lugares de América Latina como una planta sagrada con propiedades medicinales sin paralelo; por ello en nuestro oficio de investigadores de la cultura, es necesario devolverle aquella imagen histórica y cultural, liberándola de esta simple y mercantil imagen, que en el mundo la presenta como algo que no es.



Cañar: Mujer cañari moliendo granos.
Fotografía: Judy Blankenship



Cañar: Huayrapungo, vista desde la parte alta de la comunidad de Amanta Bayopungo.
Fotografía: Diana Cordero



HUAYRAPUNGO: Un contenedor de saberes y tradiciones

Diana Cordero
Historiadora

Al sur de la parroquia Ingapirca; a unos 3200 m.s.n.m. y enmarcado en un singular paisaje andino se encuentra emplazada la localidad de Huayrapungo¹; conformado por montañas y grandes pastizales que reflejan la actividad que sustenta su economía, la ganadería. Asociado al paisaje se encuentran los Huayrapungo; comuneros organizados, muy trabajadores e inmersos en una trama cultural muy particular a la de sus vecinos.

El origen de este grupo humano ha sido un punto de polémica de larga data, algunos investigadores consideran que se trata de un grupo mitimae, traído en algunas de las oleadas móviles desde el alto Perú, del mismo modo, y hasta la actualidad, distintos individuos de otras comunidades afirman haber escuchado este supuesto. Al respecto Don Espíritu Yupa de 90 años de edad y antiguo habitante de la zona comenta que desde pequeño solía escuchar que su origen venía de tierras muy lejanas, "... de quien sabe dónde".

La diferencia con otras comunidades es notoria y se ve expresada en prácticas culturales tales como la tradición oral, vestimenta, gastronomía, farmacopea, festividades entre otras; son justamente este tipo de prácticas las que hacen de Huayrapungo un lugar culturalmente diverso.

1. Topónimo kichwa que traducido al español significa "la puerta del viento".

Algunas Festividades

Las fiestas o celebraciones son siempre de gran relevancia ya que vienen cargadas de elementos interesantes, que evocan la unidad y participación de un colectivo humano, en el que se plasma el vivir y sentir de un determinado pueblo. La fiesta tal como lo señala Rueda², "... no es un hecho aislado que tenga un aspecto exclusivamente religioso. Vivida por una cultura esencialmente unificada y comunitaria, que de ninguna manera parte la vida en parcelas sucesivas, sino que logra integrar en un ser, lo religioso, lo económico, lo social, y lo cultural, la fiesta necesariamente tenía que presentar todas esas facetas".

Curiosamente dentro del año, los Huayrapungo se congregan para festejar distintos eventos ya sean estos de carácter religioso, cívico, rituales de paso etc. Cualquiera que fuere la ocasión el patrón festivo es el mismo y se compone al igual que en toda la región cañari de tres importantes acontecimientos tales como son las vísperas, el día de fiesta propiamente dicho y la uyanza o despedida. En dichos eventos se ve ampliamente arraigado el priostazgo y el compadrazgo, elementos culturales que denotan tradición.

La fiesta comunitaria en sí, se realiza con la colaboración y voluntad de todos los comuneros, de este modo se aprecia la división del trabajo en actividades específicas como por ejemplo el rol culinario que es totalmente femenino, excepto las tareas de fuerza como el cortar leña y la matanza de las reses. Dentro de estas tareas específicas vemos a un hombre encargado de lanzar cuetes, otro en servir la chicha, otros en repartir la comida, otros encargados de la limpieza, etc.

Las actividades lúdicas son las que entretienen tanto a chicos como a grandes, entre estos juegos se destacan las ollas encantadas, el cuy mágico, el palo encebado, el vóley de los borrachos, el colgadejo, la sangría³, la corrida de toros, etc. Finalmente en el transcurso de estas fiestas se realizan desfiles y caravanas con un alto poder simbólico para quienes participan en él, el uso de inciensos, cánticos, "cuetes", animales, etc. solemnizan los eventos, y reflejan su cosmovisión, es decir, su modo de ver y sentir el mundo.

El atavió expresando identidad

La identidad de un pueblo también se ve reflejada en la vestimenta; algunos elementos tales como los colores, los adornos, los tipos de decoración están íntimamente vinculados al



Cañar: Preparación de alimentos.
Fotografía: Diana Cordero



Cañar: Celebración de una festividad religiosa.
Fotografía: Beatriz Ayabaca

2. Marco V. Rueda, *La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos)*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982, p. 39.

3. Consiste en la entrada de una camioneta dentro del rodeo y desde la misma los donadores empiezan a arrojar un sin número de golosinas, alimentos, licor etc. al público que se encuentra alrededor; muchos de los espectadores ingresan al rodeo para recibir la mayor cantidad de estos productos; durante la corrida se realizan cerca de cinco sangrías.

medio geográfico, a su visión del mundo, creencias e historia. Por lo general cada una de las prendas vienen cargadas de simbolismos y el por qué de su uso no necesariamente responde a cuestiones netamente funcionales.

En este sentido, los Huayrapungo han sido siempre identificados tanto por su vestimenta como por sus adornos, hombres y mujeres llevan consigo un atuendo único. Así, la vestimenta tradicional masculina está conformada por un sombrero blanco de borrego adornado con dos borlas de vistosos colores, un pañuelo de color rojo que se amarra alrededor de la cabeza; el uso exclusivo por parte de los Huayrapungo convierte a esta prenda en una de las más representativas dentro de su atuendo.

El uso de un poncho rectangular de bayeta cuyos colores son por lo general el rojo y el negro, la particularidad de esta prenda radica en el tamaño, ya que no llega a cubrir el ombligo, la camisa de color blanco con abertura en la parte frontal, luce vistosos bordados de círculos y flores en los puños, codos y cuello y la bufanda que consiste en un accesorio angosto y largo que es utilizada para cubrir el cuello del frío. Al respecto, Don Luis Tenelema manifiesta que “la bufanda ha sido de antepasados... la bufanda sabía ser blanca”. El pantalón también se lo puede encajar dentro de estas prendas distintivas, ya que, es confeccionado de bayeta de color negro, con bordado en las vastas, un zamarro normalmente elaborado con lana de borrego y piel de vaca, empero en la comunidad es muy común ver zamarros elaborados con piel de añingo⁴.



Cañar : Don José Manuel Tenelema junto a su esposa Doña María Rosa Tenesaca, exhibiendo un zamarro realizado con 4 añingos.
Fotografía: Diana Cordero

4. Palabra kichwa para referirse al animal conocido como zorrillo o mofeta.

5. Palabra kichwa que quiere decir reboso.

6. Kattia Hernández, “Entre Símbolos y Metáforas: Dos Relatos de la Tradición Oral en la Provincia de Pichincha”, Artesanías de América, Cuenca, CIDAP, 2007, p. 148.

En torno al tema, Don José Manuel Tenelema manifiesta que “Más antes abrigadito para estos fríos en cualquier parte no más dormir puesto, había también de borrego... Mandábamos hacer en talabartería en Cañar, cuatro -añingos- utilizaban dos en cada pierna y por dentro ponía paño no sé qué”.

El uso de la faja o chumpi es también importante aunque no exclusivo de la zona cuyo propósito es ajustar el pantalón a la cintura, presenta una combinación de varios colores. Por último tenemos las ushutas y el chicote.

En lo referente al vestuario femenino, este consiste en la utilización de varias prendas elaboradas de bayeta, cuyos bordados y colores son muy similares a las prendas masculinas, las ushutas y el sombrero son los mismos utilizados por los varones. Dentro de este conjunto tenemos la blusa de color blanco con bordados vistosos realizados en los puños y el contorno del cuello, la wallkarina⁵, prenda de mucha importancia, de forma rectangular de diferentes colores siendo la más usual la de color negro y rojo se sujeta por general con un tupo o prendedor. La vestimenta femenina se complementa con el uso de la pollera y con los Kipis, este accesorio es un tipo de chale que se utiliza para cargar alimentos.

Es menester resaltar que los portadores de la vestimenta tradicional en la actualidad son únicamente los adultos mayores que no superan el 3% del total de la población, son ellos quienes exhiben todas estas particularidades y quienes guardan consigo los distintos saberes ancestrales, hoy por hoy, tanto adultos como jóvenes prefieren el uso de otros elementos muy ajenos a su cultura, parte de este fenómeno fue muy influenciado por el alto índice migratorio de la zona. Del mismo modo, parece importante destacar la labor de uno de los últimos tejedores de la comunidad, Don José Manuel Tenelema que junto a su esposa Doña María Rosa Tenesaca elaboran distintas prendas del Huayrapungo de antaño, utilizando para esto diferentes materiales, herramientas y técnicas tradicionales.

Oralidad, una vía que desaparece

La tradición y expresión oral hace referencia a distintos elementos conocidos como leyendas, cuentos, canciones, mitos, entre otros, cuya subsistencia depende de la transmisión verbal dada de generación en generación. Hernández⁶ considera que:

La tradición oral, a través de sus múltiples formas narrativas, se vale ya sea de seres reales como de seres subjetivos/ imaginarios para accionar sus códigos culturales y recordarnos, de manera permanente aunque no directa, sobre las pautas y cánones que deberán regir nuestros actos como individuos y como sociedad dentro de una dinámica cultural determinada y de un lugar/tiempo definido, so pena de castigo y sanción social si llegásemos a quebrantarlos.

Un claro ejemplo de lo manifestado, es el relato del “Urku” registrado en la zona, se trata de un personaje mítico que habita en los cerros y páramos. Es un hombre de escasa estatura, usa poncho y aparece solamente ante la vista de ciertas personas, la presencia de este extraño ser, evoca riqueza, pues se dice que es dueño de mazorcas y otros alimentos de oro; además se comenta que quién tenga la suerte de encontrarse con este hombrecillo le dará prosperidad, siempre y cuando sea un hombre correcto y le dejará llevar algún objeto de oro; si acaso este hombre se hiciese borracho o mujeriego, vendría a su vida la pobreza manifestándose en malas cosechas, falta de dinero, etc.

Álvarez⁷ comenta que este personaje es conocido como un espíritu benéfico que: “... Cuida la naturaleza, oculto en la tormenta para que el cerro no sea hollado por cualquiera y en cualquier momento, manteniendo, de este modo, alejadas a las gentes y sacralizando consecuentemente a la montaña”. Por otro lado, la oralidad está muy vinculada con el medio geográfico, por lo que es muy común dotar de cierto animismo a los cerros, lagunas, etc.

Se cree que la inextricable relación hombre-medio influye hasta en su aspecto físico y se pone de manifiesto en diferentes ámbitos de su vida, de este modo, es como los Huayrapungo explican varios de los elementos que los identifican como tal. Don Andrés Puli comenta que alguna vez a su hermano se le apareció el espíritu del cerro o también conocido como “tayta

Urku”, “... amarrado la cabeza, puesto su poncho, puesto zamarro “por eso aquí ponen zamarro más antes ponían zamarro hecho de cuero de borrego ese nunca dejaban, pero ahora si esa costumbre se olvidó porque siguiendo al cerro hacemos esto decían, siguiendo el cerro de aquí es todo quitado el pelo y puesto su pañuelo en la cabeza”. Al mismo tiempo recuerda que su abuelo solía decir “... no hijito es por cerro, el cerro mismo le afecta, porque nosotros seguimos al cerro, es que el cerrito dice que se presenta como ser un humano chiquitico”.

En la actualidad esta línea transmisora se ha visto interrumpida notablemente, los jóvenes y en general los adultos de hasta 55 años desconocen gran parte de esta oralidad, dicho acontecimiento se ha visto explicado por los cambios generados por la vida moderna; la factibilidad de nuevas tecnologías como la televisión y el internet han sustituido el espacio protagónico de abuelos y padres, pausando este importante suceso.

Finalmente, vemos como todas estas manifestaciones culturales de las que son dueños los Huayrapungo, conviven contrastadamente con las nuevas formas y modos de vida, mismas que van transformando las vías cotidianas de transmisión de los usos y tradiciones de Huayrapungo, que con el tiempo serán imperceptibles, aunque no se descarta que algunas de ellas persistan como muestras desarticuladas de su cultura.



Cañar: “Tayta y Mama” usando la vestimenta tradicional.
Fotografía: Diana Cordero

7. Carlos Álvarez, *Corpus Christi en Socarte, Ritualidad de Propiciación y Fertilidad del Ganado*, Cuenca, Universidad de Cuenca - Instituto de Investigaciones Departamento de Cultura, 2002, 299 pp.



Tradición oral y patrimonio cultural del Yasuní¹

Philip Gondecki

Antropólogo Universidad de Bonn

Fabián Nenquimo Irumenga²

Comunero Kewerr-ono

“Nani owoyomo Madani weka nenanipa wena may ne yngi, amaympa aye Godo apenebaymipa wayede beye tomaa nani kegay, tededo, nekoo, manomay impa ante, tomao kete nani yewenmo aye nani tedepamo ante nani ñoño keweñomo aye pemo waok inga nemaympa”.

*“Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos”.*³

Ecuator es un país intercultural y plurinacional, en él existen 13 nacionalidades y 14 pueblos indígenas así como pueblos afro-descendientes, que proporcionan una pluralidad de formas de mestizaje, y una gran variedad sociocultural. Tan complejo y diverso como este conjunto social y cultural es el entorno natural del Ecuador, compuesto por cuatro grandes regiones naturales particulares: la Amazonía, la Sierra, la Costa y las Islas Galápagos, cada una marcada por ecosistemas y zonas climáticas diferentes, que lo califican como uno de los países con mayor diversidad biológica en el mundo. La región amazónica al este de los Andes, también conocida como Oriente, pertenece a los denominados “hot spots” mundiales de mayor biodiversidad; es un paisaje modificado por el hombre desde hace milenios que abarca una gran variedad natural y cultural⁴.

Los Waorani, son una nacionalidad de la Amazonía Ecuatoriana cuya historia está rodeada de muchos mitos, leyendas e imaginarios populares, cuya percepción como “los últimos salvajes de Ecuador” está marcada por una idealización, por un lado, y por prejuicios por otro⁵.

Este grupo humano, por mucho tiempo fue conocido como los Aucas, término peyorativo y despectivo en la lengua runa shimi (kichwa), que les estigmatizaba con atributos de salvajismo, barbaridad y crueldad. Sin embargo, se autodenominan e identifican como Waorani, que significa “seres humanos” en su propia lengua. Actualmente, el pueblo Wao cuenta aproximadamente con 2.500 miembros, divididos en diferentes clanes familiares, que viven dispersos en varias comunidades. La principal unidad residencial es el “nanicabo”, conformado por familias ampliadas que viven juntas y comparten un espacio vital común, en el cual realizan actividades cotidianas como la caza, pesca, horticultura y la recolección de semillas, frutos y especies del bosque.

1. Philip Gondecki, Ima Fabián Nenquimo, “Wenonga-meñe, el guerrero jaguar. Tradición oral y patrimonio del Yasuní”, Ecuador, Revista Oralidad para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe, N° 16, Quito, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2009, p. 06-13

2. El siguiente artículo representa una contribución a la documentación, promoción y valorización del patrimonio lingüístico-cultural y la tradición oral de los Waorani como parte esencial de la diversidad cultural de la Reserva de Biosfera Yasuní (RBY) en la Amazonía Ecuatoriana. Es un trabajo conjunto de los dos autores, a los que une el interés común de promover el diálogo y la práctica intercultural, valorizar la diversidad cultural y fomentar el reconocimiento y aprecio del extraordinario patrimonio cultural inmaterial de los Waorani. El artículo consta de dos partes, la primera, una introducción a la historia y cultura de los Waorani y el patrimonio natural y cultural de la RBY; y la segunda, la publicación de un cuento de tradición oral wao sobre la leyenda del guerrero jaguar –wenonga meñe–, en una versión bilingüe, inédita hasta el momento.

3. Artículo 13.1 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, traducido al waotededo, tríptico del ciclo de conferencias, talleres y exposiciones “Voces de la diversidad, cada lengua... un mundo, Visibilizar la diversidad lingüística para revitalizar el rico tejido de la diversidad cultural”, Quito, Guayaquil, Cuenca, Puyo, FLACSO Ecuador, 2008-2009, www.flacso.org.ec

4. Según Rafael Pandam Uvijindia (2008), de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se trata de las nacionalidades y pueblos indígenas Shuar, Achuar, Shiwiar, Siona, Secoya, Waorani, Aí (Cofán), Zápara, Andoa y los Kichwa de la región amazónica; véase también Moya (1997) y Sosa & Paymal (1993).

5. Laura Rival, “Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada”, Blanca Muratorio, editora, Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX, Quito, FLACSO - Sede Ecuador, 1994, 293 pp.

Aunque existen muchos estudios y publicaciones sobre los Waorani⁶, se sabe muy poco de su pasado, origen y etnogénesis. Según su historia oral, los Waorani provienen simplemente de “río abajo”, y emigraron a su territorio actual “hace mucho tiempo”. Durante siglos, vivían retirados en los bosques interfluviales, donde llevaban una vida semi-nómada, errante y autárquica, resistiendo ferozmente todo intento de ser contactados. Con su comportamiento guerrero evitaban cualquier tipo de relación, comercio o intercambio con personas ajenas, forasteros, colonizadores o pueblos indígenas vecinos hasta comienzos de los años 1960, cuando la mayoría de los Waorani decidieron entrar en contacto pacífico continuo con misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes tuvieron una gran influencia y trataron de dominar, “civilizar” y controlar a los Waorani durante muchos años.

El territorio ancestral de los Waorani alcanzaba una extensión de 20.000 km² entre el río Napo –en el norte–, y el río Curaray, en el sur. El Estado Ecuatoriano les ha concedido un territorio reconocido de casi 8 mil km², (que no representa ni siquiera la mitad de su territorio tradicional), pero es la adjudicación territorial indígena más extensa de Ecuador. En el este del territorio ancestral Waorani, limitando con Perú, fue fundado en 1979 el Parque Nacional Yasuní (PNY) con una extensión de casi 10.000 km². Actualmente es el Parque continental más grande en el Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Ecuador, considerado, además, uno de los de mayor diversidad biológica y genética del planeta. La UNESCO reconoció la importancia del PNY a través del Programa “El Hombre y la Biosfera” (MAB), y en 1989 declaró al Parque y sus alrededores Reserva de Biosfera Yasuní (RBY)⁷.

A la riqueza natural de la RBY, se suma la gran diversidad cultural de las nacionalidades indígenas de los Waorani, Kichwa y Shuar, así como de grupos mestizos, que habitan en la región⁸.

Además, existen –al menos– dos conocidos pueblos indígenas: los Tagaeri y Taromenani, relacionados histórica y culturalmente con los Waorani, quienes permanecen en asilamiento voluntario, retirados y ocultados en la parte meridional de la RBY. Esta zona fue declarada “Zona Intangible” por el Gobierno Ecuatoriano en 1999, prohibiendo a perpetuidad todo tipo de actividad extractiva que pudiera alterar la diversidad biológica, o amenazar la vida de los últimos pueblos indígenas aislados en la región amazónica del Ecuador⁹.

Los Waorani son famosos por ser hábiles cazadores y recolectores, con profundo conocimiento de las diversas especies de flora y fauna de su entorno natural y sus complejas interrelaciones. Su enorme conocimiento etnobotánico se muestra en el alto número de diferentes especies conocidas, nombradas, cazadas, recolectadas y utilizadas por el pueblo Wao. La abundancia de su terminología con nombres específicos para muchas especies, está correlacionada con la alta biodiversidad de su territorio tradicional y la RBY¹⁰.

Desde que los Waorani entraron en contacto continuo con el “mundo exterior”, están confrontados con diferentes actores e intereses ajenos.

Están cada vez más integrados a la sociedad nacional y al mundo globalizado, y se ven envueltos en muchos conflictos relacionados, sobre todo, con los distintos impactos socio-ambientales de la creciente explotación petrolera y la tala ilegal de madera en su territorio¹¹. A pesar de vivir en las últimas décadas procesos acelerados de dinámicos cambios culturales, los Waorani han logrado, sin embargo, conservar en gran medida su forma propia de percibir y entender el mundo. Mantienen, hasta hoy en día, su identidad particular y sus propios rasgos culturales. A través de sus relaciones estratégicas con diversos actores forasteros, han encontrado medios y caminos para defender gran parte de su territorio,

6. Véase Cabodevilla (1994); Rival (1996, 2000); Cipolletti (2002); Patzelt (2002) y Tagliani (2004).

7. El PNY forma parte del Refugio del Pleistoceno (Napo–Ucayali). Como se ha señalado, es importante por su gran dimensión, abundante biodiversidad, centro de especiación, dispersión de seres vivos y altísimo endemismo, en el cual las especies se han conservado por milenios, Ecolap y Mae, Guía del Patrimonio de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador, ECOFUND, FAN, Darwin-Net, IGM, Quito, MAE / ECOLAP, 2007, 330 pp. Junto con otras áreas en el noroeste de la Cuenca Amazónica, la RBY está considerada como una de las reservas más importantes del mundo; su flora y fauna es una de las más variadas, con muchas especies endémicas que existen únicamente en esta región. Según estudios científicos y datos del Ministerio del Ambiente de Ecuador, los bosques húmedos tropicales del Yasuní acogen al menos 1.130 especies de árboles, 280 de lianas, 630 de aves, 165 de mamíferos, 110 de anfibios, 72 de reptiles, e innumerables especies de insectos y otros invertebrados. En la RBY se puede encontrar, por ejemplo, que en una sola hectárea existen más especies de árboles y arbustos que árboles nativos en toda América del Norte. Sin mencionar que gran parte de la diversidad biológica del Yasuní es aún desconocida. Respecto al PNY y la RBY véase Jeffrey P. Jorgenson y Mónica Coello R., editores, Conservación y desarrollo sostenible del Parque Nacional Yasuní y su área de influencia, Memorias del Seminario-Taller 2001, Quito, Ministerio del Ambiente, UNESCO, WCS, Simbioe, 2001, 77 pp.; y Xavier Villaverde et al., Parque Nacional y Reserva de Biosfera Yasuní. Historia, problemas y perspectivas, Quito, FEPPWCS, 2005, 281 pp.

8. Más al sur de la RBY en una región de la selva amazónica situada entre Ecuador y Perú habitan los Zápara, cuyo patrimonio oral y otras manifestaciones culturales recibieron el reconocimiento por la UNESCO en el 2001 de ser una obra maestra, multinacional de Ecuador y Perú, del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad; véase Carlos Andrade Pallarés, Kwatupapa sapara, Palabra Zápara: Obra maestra del Patrimonio oral e inmaterial de la humanidad. (Unesco), Quito, ANAZPPA - Asociación de Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza, PRODEPINE, Abya Yala, 2002, 144 pp.; y UNESCO (2007).

9. Véase Ortiz & Ruiz 1999. En cuanto a conflictos en la Zona Intangible véase Miguel Ángel Cabodevilla, Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente, Coca, CICAME, 1994, 488 pp.; y Cabodevilla y Berraondo, editores, Pueblos no contactados ante el reto de los Derechos Humanos: Un camino de esperanza para los Tagaeri y Taromenani, Quito, CDES, CICAME, 2005, 194 pp.

10. Carlos Cerón y Consuelo Montalvo, Etnobotánica de los Huaorani de Quehueiri-Ono, Napo (Ecuador), Quito, FUNDACYT, Herbario ‘Alfredo Paredes’ (QAP) - Escuela de Biología UCE, Abya-Yala, 1998, 232 pp.; E Wade Davis y James A. Yost, “The Ethnobotany of the Waorani of Eastern Ecuador”, Botanical Museum Leaflets, Vol. 29, No. 3, Cambridge, Harvard University – Botanical Museum of Harvard, 1983, pp. 159-217; Martha Mondragón y Randall Smith, editores, Bete Quiwiguimamo – Salvando el bosque para vivir sano: Algunas plantas y árboles utilizados por la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana, Quito, Abya-Yala, CIBT, 1997, .228 pp.; y Pichilingue et al. (2002).

11. Véase Tassi (1992); Rivas & Lara (2001); Wray (2000) y Cabodevilla (2004).

y reivindicar sus derechos colectivos. En la actualidad, están organizados en la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) y la Asociación de las Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE).

A lo largo de muchas generaciones, el autoaislamiento de los Waorani, —debido a su comportamiento guerrero y resistencia a todos los intrusos en su territorio—, ha supuesto una gran distancia lingüística y cultural respecto a sus vecinos.

En consecuencia, la cultura Wao es única, y su idioma, el waotededo, representa una lengua aislada, que no tiene ningún tipo de filiación con las familias lingüísticas sudamericanas.

Según algunos estudios lingüísticos¹² no hay congéneres para esta lengua en las Américas, a pesar de que aún no ha sido estudiada en profundidad y, hasta el momento, tampoco existe un alfabeto estandarizado del waotededo; por ejemplo, mientras los misioneros del ILV usan 19 letras para escribir en waotededo¹³, Montaluiza, —funcionario de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB)—, propone un sistema con 16 letras para estandarizar los alfabetos de las lenguas indígenas del Ecuador sobre una base fonética¹⁴.

En su mayoría, los Waorani fueron monolingües hasta los años 1980; en la actualidad, muchos son trilingües y hablan también, a parte de su lengua materna, español y runa shimi, (kichwa). Entretanto, el incremento de matrimonios interétnicos con miembros de otros pueblos, especialmente con Kichwas amazónicos de las comunidades vecinas, sigue dinamizando muchos cambios culturales y lingüísticos¹⁵.

Los autores están convencidos de que la cultura wao permanece viva, entre otras causas, por el soporte esencial de su propia lengua waotededo, que desempeña una función sustancial en la expresión y transmisión del patrimonio cultural inmaterial de los Waorani, así como representa la base fundamental de su identidad étnica y su unión como nacionalidad. Se ha escrito mucho sobre los Waorani y su cultura, historia, situación actual, etc., pero casi nada en su lengua propia.

En este sentido, consideramos la edición y presentación de un cuento tradicional en waotededo, traducido al español, como una contribución más a la promoción de la diversidad lingüística y a la difusión de publicaciones en lenguas indígenas.

La siguiente publicación de la leyenda sobre el guerrero jaguar, forma parte de la compleja y extensa tradición oral de los Waorani la cual, dentro de esta cultura, tiene la función de conservar conocimientos ancestrales a través de cuentos, cantos y relatos¹⁶.

El presente cuento de tradición oral representa solamente un segmento de una gran historia y un ciclo mucho más amplio de leyendas, mitos y relatos tradicionales de los Waorani¹⁷. En su composición artístico-literaria, es sólo una muestra ejemplar del extraordinario patrimonio lingüístico-cultural de los Waorani.

El mundo wao es concebido desde el mito. Para el lector ajeno a la cultura wao pueden hacer falta explicaciones, pero hemos decidido presentar esta leyenda del guerrero jaguar sin interpretaciones o conclusiones.



Pastaza: Familia Waorani: Fotografía: Erwin Patzel, Digitalización: Juan Carlos Franco. Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.

12. Alain Fabre, "Waorani", <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Waorani.pdf>, última modificación 03.08.05, *Diccionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos*, Edición electrónica, 2005, <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu>. Stara (1985).

13. Catherine Peeke, *Preliminary grammar of Auca, s.l.*, Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields 39. Norman: Summer Institute of Linguistics. Saint, 1973; y Rachel Saint and Evelyn G. Pike, eds, *Workpapers concerning Waorani discourse features*, Language Data Amerindian Series 10, Dallas: The Summer Institute of Linguistics, 1988.

14. Alfabetos del waotededo: a, ā, b, c, d, e, ē, ae, aē, g, i, ī, o, ō, p, qu, t, w, y (19 letras; ILV); a, b, d, e, g, i, k, m, n, ñ, ng, o, p, t, w, y (16 letras; Montaluiza / DINEIB, 1998), fuente Marleen Haboud, "Políticas lingüísticas y culturales: el caso de la Amazonía ecuatoriana", *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?*, La Habana, UNESCO y Fondo Editorial Casa de las Américas, 2006, pp. 208-222.

15. Haboud, "Políticas lingüísticas", pp. 181-251.

16. Véase Jonathan Miller-Weisberger, "A Huaorani Myth of the first Mijyabu (Ayahuasca Vine)", Luis Eduardo Luna y Steven F. White, editors, *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, Santa Fe, New Mexico, Synergetic Press, 2000, pp. 41-45.

17. "La leyenda del guerrero jaguar" forma parte del libro de Ima Fabian Nenquimo Irumenga: *Los cuatro dioses de los "Waorani" y el hijo del sol*, (inédito).

La leyenda del guerrero jaguar: wenonga meñe

Según los relatos de los ancianos...

Tome obe nenki, ginkoi an atote oñoñonte emonaya ñeneñomo aye kengiwe tome onowaka mamó tei oko, obe wenokete ante keyonte emewo tekeyere. Ta weye goro maniñere obe okamo yeka gekene okiyenani tawega ranimpa, aye onokaimiñe gameno ongiñenani manomain ananipa wenenani nani apenegain maniñomo waorani bate, yebente pegaranimpa.

Se cuenta que, una vez, la anaconda estaba recibiendo sol en una playa muy grande, cuando apareció un águila que la aprisionó entre sus garras. La anaconda, entonces, intentó escapar sin lograrlo, pero el águila la destrozó y partió por la mitad. De la parte superior de la cabeza salieron las mujeres, y de la cola los hombres que formaron el pueblo wao.

Epogame warepo i ñonte keranipa kewengi, dika awenka, awento, manikake takate wente. Oinga baon kenanipa geye, oma eñarani miin wepe emo. Maniñere onko werenke werenke kete tomenani ate eñenanipa woro toma. Aye nana dika kaya tei tei kete gonga bekopote tanonanipa. Tome awe ontato ene ate taa weyente omena bain onanipa ñemengo weo pente, oma eñarani onte mamó kenanipa.

Para poder vivir, utilizaban trozos de piedra y palos para defenderse.

Se alimentaban de animales, aves y peces crudos. Más tarde, empezaron a construir sus casas y a fabricar herramientas.

Obtuvieron fuego frotando unas piedras contra otras, e idearon la manera de utilizar ramas de arbustos huequeadas para poder soplar a través de ellas y cazar las aves que veían.

Nani keweñomo yebenani, ayepago kete gorani, nangi waorani erome gameno. Wante iño mamó be tente maniñere, takate wenanipa nanikabo. Waorani wenanipa dika tono awenkaka anobain ontoka tome mani nangi piñenanike kewenanipa pankarania gekene eme takarani minani gote wewente wa baranipa. Tomeñere mani warepo nani girinkabo, aroranike geñente kewenani. Ire ware wenonani wayomo goobe nani de añomo mea go aroke nani wenkabo ongiyenani. Mao menonte onko omere nani wenkabo gekene tite emontai we worogate monanipa, wiwa kerani beye tomenani oinga inte wenonte, emotai ein yaate to aminente wemo bayonte monke wokeninke onotawe gameno we entawente mongi.

Con el tiempo, la población aumentó, las familias crecieron, y empezaron a separarse. Muchas familias tomaron rutas distintas, dirigiéndose a lugares diferentes. Pasaron algunos años y se volvieron a encontrar, pero esta vez hubo guerras entre ellos. La lucha fue con piedras y estacas de madera. Murió mucha gente y solo sobrevivieron los más fuertes. Entre ellos, había una familia que no era muy hábil para la guerra. Ella huyó muy lejos, y sus tres hijos varones construyeron una casa en la selva. Estos waos aprendieron a usar la piel del tapir para protegerse de los agresores.

Mataban al animal, obtenían su piel y, después de secarla, la usaban para dormir, cubriéndose el pecho para protegerse de ataques.

Wempoka wimonga wenonke kerani maniñere baane tereka nano wenani inanite apeneka eñenani, mea aroke erenenani ananipa kinante win tite inte diki mimi ontato en wote gibeponi aye oñoño ño kerobi. Nano woro pentake kerinke taaro ino wanteyo gikimpa ire eñente angampa: minke gobopa aninke goka taaronke omere tite onowa awakinga.

Gaworeke bayonte, onowa ñowoponi gotin aye paa kemiñe wokampa nangi tote tomenga nano gena anampa awabin onowa taaro, tomenga terekampa: atabopa ñowoponi baane ñao bayonet toma wokeboinpa mani tomemo wanteyo kete piyene kete eremo monkeboinpa.

El padre de los jóvenes soñó una noche que los rivales los atacaban y, entonces, al amanecer reunió a sus hijos y a su mujer y les comentó el sueño. Ellos preguntaron “¿Por qué no buscas un tapir, haces un hueco profundo y lo cubres con las hojas? Al cruzar por el camino caerá fácilmente el animal”.

Al escuchar eso, el padre dijo: “Iré a buscar el camino”.

Y así, se fue a la selva en busca del tapir. Más tarde, encontró unas huellas muy frescas y comenzó a cavar. La mujer le preguntó si había encontrado el camino y él le respondió:

“Encontré huellas muy frescas y el camino; por la mañana iré a terminar mi trabajo para atrapar al animal”.

Woyowote ba mongampa bane bayonte kengi kente wante iñonte, nano wenani inanite warete gokampa, anoro omere eremo wokinga, pakemiñe gibeponi ponenamain woyonga wampotawe ongipoi kenkare gikampa egankame wemo iñomo yee angi. Eegii gogenamain, tobeke bate woo gikampa awenka go ten kontaka ñenemoka. Pere enonani weya wen ti weninke anoro waoka bakan, wempoka apenekampa, wente pomi, ekano wenona wemi boto omomoiri ebano kerani ween womonani minani. Nano wenga terekampa: wenamain imopa, moni wekabo wenonte goobe kewemonipa mea aroke inanipa onkone kontaranita. Wante iñonte eremo apenenka toma nano kete poni.

Por la noche descansó, y en la madrugada del día siguiente se despidió de su familia, salió a asegurar la trampa y comenzó a cavar. En un descuido, se derrumbó un pedazo de tierra y cayó. Mientras caía, gritaba sin poder detenerse y, repentinamente, se transformó en una lora que, volando, logró pararse en un árbol. Después de pisar el suelo, se transformó en una persona nuevamente. Su padre, que ya había muerto, le preguntó: “¿Estás muerto, quién te mató? Mis nietos huyeron y están vivos”. El hijo le respondió: “No estoy muerto, tuve que salir a vivir muy lejos con mi mujer y mis tres hijos que están en la casa”.

Le explicó luego en detalle cómo había llegado hasta ese lugar.

Nano wenani de anga, goranipa minginani wana ina. Taaronke nano gorino gote, ontatoke aranipa gibeponi wemo emo tomenani wenkabo ka wete, okeme ponani onkone. Ponenani emewo gokainpa ante weranipa wampo bate ebano kete kewengi.

Viendo los tres hijos que su padre no llegaba, salieron a buscarle. Siguieron el camino por donde se había ido, y solo encontraron una excavación muy profunda que no tenía fin. Preocupados, regresaron a su casa, pensando que habían perdido a su padre.

Tome awene WENE ba ante gompoyonte miinga poninga inga. Ente goranipa egakame omere baiñomo nani wente ateke goyomo akampa weene weninani, meñe inte angampa eñemi tomenani wenanitapa warepo.

Ne ente goka angampa: ekame inkete wenani ate, baon gekene ongipoya ñomenpa tome inke onowoka gekene goromenke kegompa toma itere woyowote ne gogenamain boto nano imain. Ebano kebo ante tomenga gekene wekampa awemonke warepo weninani aye miani kegonani ate wayomo.

Los otros padres que habían muerto en la guerra se habían convertido en jaguares, y fueron ellos los que se llevaron al padre de los jóvenes que no murió al caer. El rey demonio WENE no quiso dejarle vivo, así que los padres-jaguar le salvaron llevándole muy adentro en la selva, que estaba llena de espíritus. Ahí vio a muchas de las personas que habían muerto. Entonces preguntó: “¿Saben si todos ellos murieron antes?” Y uno respondió: “Cuando alguien muere, el cuerpo se queda en la tumba, pero el alma sigue caminando como yo”.

Waa meñeko tomenga kamo wamoneka kenkete, nangi waemo bain, wempoka meñe baringa warani tono ñene awemo kawa onotawenka woo gotoro kerani. Wiñenga bakampa meñe wenga win anoka ingampa waoka aye meñe ente goranipa wayomo goobe ongítabore dikake we iñomo tomanani eremo aranipa wiñenga. Epogame iñonte werenke goronani kenga tite mimonke anobain baga tono okagin tomenga aya pekampa waro ponente.

En la selva había muchos jaguares que querían comerle al padre-jaguar, y otros se sentaron detrás de un árbol gigante y, arrojándose frente a él, le golpearon el pecho hasta transformarle en un bebé jaguar, que fue llevado muy lejos donde todos le cuidaron. El niño demoró meses en crecer. Fue alimentado solamente con hígado y corazón de tapir mientras se iba cubriendo de lana

Warepo bayonte tomenga dawaekate eñenga oingairi nano wenani beye ponente anga. Menpo owe kate pontabopa: wabano wenonani, Tomenani gekene werenke we iñomo owate pontabopa omere.

Ñowo aninke gokebimpa agampa wempoka: toma wenonte eñemipa. Aninke mao taro oromanani onkone goe. Menpo onkone gokimpa bito omomoiri ongonanipa, mea aroke

inanipa. Eronkete monito oke emente gokimoni, irewa wentamonipa. Bito gekene okeme goe tomimi wenani weka. Eremo warete tomenga inga.

Maniñere taronke gokampa arokanke aye tomenga ontato wote giriñomo ate ponente ten kontate ongoninke, goromenke gokan.

Pasaron los años y se hizo hombre-jaguar. Le habían enseñado a cazar animales mientras él extrañaba a sus hijos y a su esposa. Un día le dijo a su padre: “Dejé a mi familia y, a lo mejor, ya estará muerta, pues ellos se quedaron en una parte muy escondida de la selva”.

“Puedes irte en este momento” dijo el padre-jaguar. “Eres un buen guerrero para defenderte del enemigo”. “Papá, vamos todo juntos, tienes a tus tres nietos en la casa” respondió él. “No podemos ir. A nosotros no nos corresponde el lugar al que tú vas.

Estamos muertos, pero tú sí debes regresar con tu familia” continuó. Entonces se despidieron y tomó el camino hacia su casa, recordando lo que había sucedido.



Pastaza: Niño Waorani: Fotografía: Erwin Patzel, Digitalización: Juan Carlos Franco. Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.



Pastaza: Cazador Waorani: Fotografía: Erwin Patzel, Digitalización: Juan Carlos Franco. Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.

Iyomo goka nano wenani nanogena ate pogoro pon yao okonanipa, okeme pogampa epome warepo, toma waro in akampa, nano wenani nanoge eñarani wareranipa.

En el camino, los hijos y su esposa lo vieron y corrieron a abrazarle. A su regresó después de muchos años, vio que todo había cambiado y que ahora cada hijo tenía su propio hogar.

Wempoka gekene mea go mea inpa negampa meñe ingampa ante eñenamain inanipa. Tomanani warete okeme ponga anani orate warepo bayonte wiro piñente pomipa. Omere weneiri oromonani kewente pomopa we kekin, ire tomenga tapa gampo keramain agampa. Anoro mamó be tente nano wenani tono epogame piyene kete kewenanipa. Keweninke nanage kaya gorapa kenwe wikina keramain ante tomenga tapa ire gokampa pinonte aneweñona, erenenanike onkone owepoke ompareke goyonani.

El padre llevaba cuatro lanzas muy blancas, pero no sabían que era un jaguar. Todos estaban alegres de verlo de nuevo y le preguntaron: “¿Te perdiste en la selva muchos años y cómo pudiste sobrevivir?”. “Los reyes de la selva me protegieron y me entrenaron para enfrentar al enemigo”, dijo, prohibiéndoles tocar las lanzas. De nuevo fue feliz con su familia. Pasó mucho tiempo y no sucedía nada. Hasta que un día, salió a limpiar su sembrío de yuca, advirtiendo a sus hijos que no tocaran las lanzas mientras regresaba del trabajo.

Kowañe epee bere kon erenenga terekampa: Tapa mamó tenogimpa kowañe inte wori go warani waa akonanipa wen womonte. Kowañe amo keramain aongo, erenenga bae tenoñonga, boga eka mamó tomenga inga ñawe eka. Iyomo ongonani gekene ankai geñente baranipa, emewo wegampa kowañe tono geña.

Los hijos se quedaron en la casa y un día bajaron a bañarse al estero. De pronto, vieron que había un venado que tomaba agua, y a uno de ellos se le ocurrió ir en busca de una lanza, mientras los otros esperaban. Cazaron al venado y, al regresar, la lanza hirió al otro hijo que murió junto con el venado.

Wempoka gekene piyene kete nanogena tono pinonte aneweñona maniñere tapa pon ten kote gonge wepee enga iyomo tomenga weka. Angampa nanogena inante: doobe antabopa kowe boto tapa gampo keramain.

Ekame ina ete pon kote gogenpa, gote akimpa onkone kino bain kerani mino wewente weginke impa. Nano girinani wete inanipa tomanani erenenga wente ongipoya a oñanga a te.

El padre seguía trabajando con su esposa cuando de pronto apareció la lanza ensangrentada y se clavó en el suelo. Entonces dijo a la esposa: “Muchas veces he dicho a nuestros hijos que no cogieran las lanzas. Veo que acaban de matar a alguien, por eso la lanza viene a buscarme”. Al llegar a la casa, encontraron a los familiares llorando por la muerte del joven que se hallaba tirado sin vida en el suelo.

Wante iñonte ontato wote gibeponi tomenga inga da wenani gikampa. Maniñere nano girinani pinanipa weninga beye. Aninke terekampa aropoke aye: minito wenonke piminipa boto imo. Tomenga gampote wegampa mani gekene win piinani eronkete wenomini wengimo, wayomo ware gobopa tomemo wempoiri weka.

Más tarde, cavaron un hueco muy profundo y lo enterraron, pero los familiares querían vengarse del padre por la muerte del joven, que les advirtió diciendo: “Ustedes quieren vengarse de mí por la muerte de mi hijo pero eso no ha sido ni mi culpa ni mi error. Mejor me voy lejos a encontrarme con mis padres”.

Ire wemo bayonte a peka ponani nano wenani inanite apeneka eyereme mamó be tegimpa monowenkabo warete kewegi, eronkete kontakimo, winwa anani namate awero. Nano wenani tomanani wete inanipa, dao dao go ongipoya nañe ñogeninke. Wante iñonte dawa meñe bakampa aye dari emente waa arinke onokai miñenka pike pike kemiñenga warani tomanani ankai geñenani.

Cuando estaba atardeciendo llamó a sus hijos y a su esposa: “Algún día verán juntos a una gran familia, pero ahora no puedo quedarme más. He cometido un error al no guardar mis lanzas”. Se despidió de su familia, que se quedó muy triste. Caminó unos metros y se acostó en el suelo para, en unos minutos, convertirse en jaguar ante la mirada asustada de los que le veían.

Goromenke omere gameno meñe, nano girinani tote warete tomenga gokan warani gekene tereranipa eronkete mono ba angi itotairi eñente keranipa. Manomain aranipa meñe bate emewo gogakainpa oke emenamain.

Ya como jaguar, continuó caminando por la selva frente a la mirada orgullosa de sus familiares. Algunos decían: “No podemos contradecir a nuestros dioses pues ellos saben lo que hacen”. El guerrero-jaguar no regresó jamás.

Agradecimientos

Damos nuestras sinceras gracias al pueblo Waorani, sobre todo a los ancianos, por la transmisión oral a las nuevas generaciones del conocimiento ancestral y la sabiduría tradicional wao. Gracias a sus cuentos y enseñanzas, podemos conocer, valorizar y salvaguardar del olvido la tradición oral de los Waorani, como parte de la diversidad cultural y el patrimonio cultural inmaterial de la RBY, del Ecuador, y de la humanidad.



El poder de la alegría: juegos y penitencias funerarias

Estefany San Andrés H.
Antropóloga

Un proverbio pigmeo dice que “Como la luna, jamás vemos de la muerte su cara oculta”. Es precisamente este sentimiento de incertidumbre, de misterio sobre la ‘gran desconocida’, que hace que el ser humano busque enfrentarla a través de accionares distintos. Y, ¿por qué digo *enfrentar*? Porque el hombre moderno de occidente, al considerar a la muerte como *una enemiga*, como una dicotomía de la vida, “practica una estrategia de corte y ocultamiento: silenciar la muerte, maquillar, u ocultar el cadáver...”¹.

Sin embargo, existen todavía lugares donde la ‘muerte es vivida’ comunitariamente, donde no se esconden, sino que conviven con ella. La comunidad indígena de Cochapamba² refleja precisamente formas o estrategias distintas de acercarse, entender y procesar a la muerte. De ahí que en los velorios se evidencien distintos juegos y rituales funerarios³ que rompen con el tabú silencioso y resaltan, más allá de la tristeza, la alegría del vivir.

Aunque existen varios momentos de solemnidad y llanto cantado que permiten un deshago emocional y hacer un homenaje a la persona fallecida, parte esencial de los velorios son los juegos y penitencias que se desarrollan a lo largo de todas las tres noches de velación. No hay espacio para el silencio y menos aún para el sueño.

Sí, aunque no parezca ser cierto, los velorios son escenarios llenos de risa y diversión, en donde se cuentan historias antiguas y se realizan juegos, cuya función es entretener a los asistentes para que no se duerman y puedan *acompañar* toda la noche al difunto. ¿Por qué? Lo que está claro es que no se puede dejar sola a la persona que ha muerto, ya que está pasando por una etapa complicada, por un período especial, donde el difunto es muy frágil y se encuentra en desventaja frente a cualquier otro ser. Precisamente, los asistentes son una especie de protectores, cuyo apoyo se ve reflejado en ese acompañar permanente. Sin embargo, si sucumben ante el sueño, la falta de conciencia debilita este poder de los vivos sobre los muertos y deja expuesto al cadáver ante fuerzas no deseadas. De ahí, la infinidad de historias y juegos presentes en los velorios que brindan un espacio para transmitir la tradición oral y reafirmar la identidad y cultura del fallecido y sus familiares y amigos.

Sin embargo, el ‘jugar’ tiene también otra finalidad. Las actividades cotidianas de las comunidades indígenas son adaptadas, de cierta manera, a los juegos y a los símbolos presentes en ellas. Estas actividades lúdicas reflejan entonces no sólo la realidad económica, sino ambiental y social local. Por ejemplo, uno de los juegos más típicos es el de la *cebolla*⁴ que consiste en la representación de la producción, venta y comercialización de esta hortaliza, al ser una de las principales actividades agrícolas a las que se dedica la población; y el juego del molino⁵.

1. Louis-Vincent Thomas, *La Muerte*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 58.

2. Cochapamba, parroquia rural del cantón Cayambe, forma parte de las Comunidades Indígenas de Cangahua COINCA. Más del 90% de su población se autoidentifica como indígena. Los niveles de migración tanto interna como externa son mínimos y no existe aún gran vinculación con florícolas. De ahí que muchas de sus costumbres y tradiciones permanecen vivas.

3. En la comunidad de Cochapamba, existen varios rituales mortuorios, entre ellos el bautizo y el matrimonio del difunto.

4. Se elige un comprador, un vendedor, las amarradoras y alguien que simbolice a la raíz de la tierra. Los demás participantes representan a las cebollas, quienes deben ser divididos según los distintos tipos de esta hortaliza en relación al aspecto físico de cada participante. Luego se representa todo el proceso de producción, venta y comercialización. Para ello se jala, se bota agua a las ‘cebollas’ o se usa un palo para aflojarlas. Una vez que son sacadas de la tierra, se las amarra en pequeños montones y se las apila una sobre otra.

5. “la gente simula que está moliendo para hacer la comida y entonces dicen ahora vamos a moler cebolla y tienen que moler cebolla, ahora vamos a moler maíz y van a moler maíz, y una de esas dice ve se está atrancando y botan el agua a cualquier persona”.



Existen otros juegos que no sólo describen la cotidianidad y la problemática que se vive en la comunidad, sino que hacen alusión tanto a la fauna, flora y al medio ambiente local, como a las formas de supervivencia y adaptación al mismo. Además, muchos de estos juegos presentan un aspecto que hace aún más sugestivas a las actividades lúdicas que se desarrollan en estos rituales fúnebres: las características humanas que se otorgan a los animales o una posible animalidad presente en los humanos.

En este caso, el tiempo sagrado de la velación del difunto permite que se borren las barreras entre la humanidad y los animales y se pueda resaltar, por un lado, las características físicas y funcionales (formas, colores del curiquingue, utilidad del conejo) como enseñanzas y aprendizaje de su mundo cultural y ambiental; y por otro, las aptitudes o capacidades positivas de los animales como metáforas aplicables al contexto humano (la rapidez del conejo, la astucia del perro o la fuerza del toro). Este análisis se refleja en el juego de la caza del conejo, (otra acción popular en Cochapamba), en donde una persona debe representar al cazador o al perro; el curiquingue, el borreguito, los gallos⁶ o los toros.

Existen otro tipo de juegos en los velatorios que enfatizan la naturaleza (sus peligros) y las actividades agrícolas comunes, en donde inclusive las personas se transforman en agua, en plantas o vegetales como las cebollas o las habas. Esto denota además, el alto grado de animismo presente en este escenario rural, donde todo y todos (animales y plantas) son seres llenos de vida. Ejemplo de esto, es el juego del cruce del río o el de habas peley.

Otro objetivo esencial de estas actividades es que el difunto “se vaya feliz”. De ahí que los juegos deben también *entretener* al muerto: “jugamos porque el alma no puede irse tan triste, eso es malo, por eso no hay que llorar mucho”. En este contexto, la visión de solidaridad se presenta de otra manera, no sólo con el mismo muerto sino con su familia, ya que “los parientes ya están bien tristes, llorando; entonces ¡cómo nosotros vamos a llorar más!, nosotros debemos apoyarles”. De ahí que la característica principal de los juegos sea la gracia y el humor.

Por otro lado, otra actividad fundamental en los velorios, a parte de los juegos, son las penitencias graciosas que se realizan, especialmente con los participantes perdedores. Algunas se detallan a continuación: traer a una mosca preñada (grande que sea barrigona) con los dientes; mandar a gritar *habas peley* (todos tienen que pellizcarle como pelar las habas); pasar el hilo en la aguja pero sentado en una botella; meter un “pucho” de tabaco encendido en la botella, traer un pilche de chicha con la boca, ir al cementerio, darle un beso al difunto.

De esta forma, los juegos permiten crear espacios donde la muerte es procesada (tanto para el difunto como para sus familiares) también a través de la alegría; de ahí la importancia del *acompañamiento* social en los velorios para reafirmar la cohesión y las relaciones comunitarias. En este sentido, estos rituales fúnebres pretenderían ‘descubrir al vivo’; pues, a fin de cuentas, es la misma celebración de la vida la que se conmemora a través de la muerte.

6. “les amarran las manos a dos como si fueran dos gallos y de ahí se pelean y queman los pelos con la vela que están velando”.



Cañar: Mama Obdulia Largo (derecha), partera de Suscal.
Fotografía: Esther Contento.



La fiesta del parto en la comunidad La Posta

*Isidora Mainato
Comunera La Posta*

El presente trabajo hace una descripción de los momentos más significativos del parto, que desde la perspectiva indígena, es percibida como una fiesta llena de detalles sensibles y significativos que le dan un sentido particular a la llegada de un nuevo miembro de la comunidad. En estas líneas, se recoge la experiencia de varias “*mamas*” parteras, y el conocimiento acumulado en las vivencias que se comparten en la familia y en la comunidad cañarí de la Posta, ubicada al noroccidente de la ciudad de Cañar.

Las mujeres de la comunidad saben que se acerca el parto porque presentan síntomas como dolor de la rabadilla¹ y el vientre, en ocasiones uno o dos meses antes del alumbramiento. Otro rasgo común o fácil de identificar es que se muestran coloradas.

Mama Teresa Chumaina cuenta que el dolor de rabadilla y vientre se produce cuando no se han abierto estas partes del cuerpo haciendo que sea difícil dar a luz y en muchas ocasiones las mujeres fallecen en el parto.

En la comunidad se diferencian tres tipos partos: rápido, lento y seco. El primero es cuando las mujeres realizan la labor de parto en una o dos horas máximo. El parto lento es cuando demora entre seis y siete horas y presenta dolores cada media hora o una hora. El último es cuando los dolores se dan cada dos o tres horas y el parto puede durar dos o tres días, en ocasiones las mujeres pierden su vida en el proceso, o la *wawa*² muere.

1. *t. Punta o extremidad del espinazo, formada por la última pieza del hueso sacro y por todas las del cóccix. N.E.*
2. *Kichwa: Niño(a).*

Mama Teresa dice que actualmente la mayoría de las mujeres dan a luz en hospitales y clínicas, algunas normalmente, otras por cesárea y en su mayoría con desgarre. Muy pocas dan a luz en la casa. Dice que es mejor que den a luz en la casa, porque se evitan que le toque el viento, cosas frías y la caminata, que en algunas mujeres causa el llamado “madre bajo”, “recaída”, “sobreparto” y “pasma”.

Para la mayoría de las mujeres de la comunidad de la Posta el parto es una fiesta y la ocasión para que se propicien un conjunto de ceremonias que dan un sentido especial a este acontecimiento.

La vida de la casa se altera cuando la mujer presenta dolores, es el marido, o generalmente la mamá de quien va a dar a luz, la que va a traer a la comadrona, que atenderá a la parturienta con sus sabios conocimientos. La comadrona primeramente se cerciora si la *wawa* esta recta o no, luego hace aguas medicinales con el fin de que dé a luz rápido y no padezca. Si la *wawa* esta *huisto*³ la comadrona primero trata de enderezarlo, para ello lava y luego *suasa*⁴ la mano para frotar el vientre con manteca de cacao y cebo de borrego (riñón cebo) y suavemente con la yema de los dedos empieza a ponerlo en posición normal, esto lo hace si el bebe esta cruzado, en caso de que este de pie ahí solo trata de vigilar, ante estos casos, en la actualidad, algunas comadronas llevan a la parturienta rápidamente al hospital para que se le practique una cesárea.

Cuando empiezan los dolores de parto las parteras procuran que estos sean más frecuentes, utilizando para ello aguas, por ejemplo, de la mezcla de la flor de milmil y augilla o de 12 espinos de penco o de hoja de higo, además se prepara una de patacunpanga, toronjil y clavel para el colerín⁵.

Si la madre esta algo débil y no tiene ánimo para hacer fuerza, la comadrona prepara hierba de Paraguay con trago, además le da de beber 11 huevos tibios y en uno de ellos raspa la uña del padre de la *wawa*, o la punta de una beta de cuero de toro, a esto se acompaña en ocasiones con caldo de gallina con azúcar. Todo este proceso se acompaña con la quema de la cruz, tradición que actualmente pocas familias practican y que consiste en recoger la paja de las cuatro esquinas de la casa con las cuales se forma una cruz; luego se la quema y se pasa a la parturienta sobre la llama, todo esto debido a la creencia de que este proceso ayuda al parto, y la forma de cruz significa poner en manos de Dios el parto.

Otra práctica que se realiza antes que aparezcan los dolores o cuando se presentan es el “manteo”. Esta se realiza cuando la madre durante el período de embarazo no ha cargado algo o no ha trabajado, se considera que esto no ayuda a que la

3. Torcido.
4. Calienta.
5. Enajo.

rabadilla esté abierta. El manteo consiste en acostar a la mujer sobre una cobija y con la ayuda de varias personas voltearle de un lado a otro, si con este proceso, la rabadilla no se abre, se realizan dos prácticas. Una consistente en hacer que la madre cargue en su espalda al marido, una segunda práctica consiste en hacer voltear por encima, o hacer que cargue la piedra de moler machica. Esta costumbre actualmente se practica muy poco en la comunidad.

Sobre las posiciones para el parto Mama Teresa menciona que existen varias, pero son dos las más utilizadas en la comunidad. La primera consiste en que la madre se coloque en cuclillas, siendo sostenida por sus familiares; la otra, consiste en arrodillarse y sostenerse de un palo, escalera o mesa.

Cuando el niño está a punto de salir, la comadrona se prepara para coger al *wawa*, luego espera la salida de la placenta. Si esto no sucede después de unos segundos, hace que la madre sople una botella, o le mete una pluma de gallina en la boca, o las hojas de altamiso; una vez caída la placenta, la barriga de la madre es amarrada con un paño o bufanda con el fin de que no baya la placenta principal al *shungo* y finalmente la pone en la cama.

La cama generalmente se arma en el piso. Está arreglada por dentro con tamo, luego con cuero de borrego y encima algo suave que puede ser una sábana o cobija y seguida de dos cobijas de lana de borrego. La cama en el piso es para que la mujer se sienta cómoda, que evite algunas malas fuerzas y que la mujer este bien abrigada para que no tenga sobreparto o recaída.



Cañar: Mama Rosa Largo identificando plantas medicinales.
Fotografía: Esther Contento

Una vez acostada la mujer la comadrona toma a la *wawa* para cortarle el cordón umbilical a la distancia de un gemo⁶ y lo amarra con un hilo blanco. El corte a esa medida es para que siendo hombre o mujer no tenga su órgano genital ni tan grande ni tan pequeño.

La sangre del cordón umbilical se le pone en los cachetes de la *wawa* para que el cachete sea colorado de grande, luego de esto en una tina con agua tibia y un poco de trago lo bañan, no se utiliza jabón porque dicen que son muy fuertes y dañan la piel, se utiliza el trago para que no se le pegue un mal aire.

Una vez bañado el *wawa*, se le viste envolviéndolo con pañales de bayeta y se lo faja. Antes de ponerle el gorrito se le hace el *quesillo* en la cabeza para que sea redonda y pequeña, se le cose la boca para que no sea grande y se le hace agarrar una moneda con el fin que nunca le falte el dinero cuando sea adulto.

El *wawa* es fajado por lo menos tres o cuatro meses, para que sea grande, tenga fuerza y en el caso de los varones puedan llevar cargas pesadas y no presenten enfermedades como hernia. En el caso de las mujeres para que sean duras y no padezcan de la "*madre bajo*".

Una vez que la madre y el *wawa* están descansando, los familiares empiezan el festejo. Se ha preparado comida y bebida y en algunas ocasiones se realiza un baile. Si es el primogénito y el parto fue sin problemas, la fiesta es mayor, porque se considera que es una bendición de Dios.

Se aprovecha el momento para agradecer a la partera con dinero y productos, así como se ruega para que realice el lavatorio del quinto día. Seguidamente la madre de la mujer que dio a luz o el marido, entierran la placenta en la puerta de la casa para que la madre no se asuste o se haga flaca. Cuando son primerizas la placenta es secada y guardada, porque se cree que es buena para las penas y sobre todo para los ataques. Actualmente la mayoría de familias la arrojan porque consideran que no tiene valor.

Paralelamente a la fiesta inicia la dieta que dura 40 días, la cual está a cargo del marido, la madre o la suegra. La alimentación es variada con productos del campo, pero como dice *Mama Teresa*, es importantes que en la dieta se consuma alrededor de 25 gallinas, un borrego y por lo menos 20 libras de carne de res, se complementa con bebidas de Hierba de Paraguay con trago, chocolate con pan y aguas frescas para que no se "calorice"⁷.

En los días siguientes, los familiares visitan a la familia llevando pañales, azúcar, pan, chocolates, fideo o en general comida suave. Esto se hace como una muestra de afecto, para estrechar lazos y para no quedar mal, aprovechándose también para aconsejar como cuidarse y no enfermar.

Al quinto día se realiza el lavatorio de la madre, con este fin el marido sale a recolectar montes de toda clase y flores en los cerros y la estancia⁸ igualmente se recoge "natas" y piedras de lagunas y ríos. Todo es cocinado y luego enfriado hasta un temple que pueda soportar la madre. La comadrona inicia el baño haciendo que la madre beba medio litro del agua del baño con trago, para que no entre aire en el estómago, luego se bota trago en el cuerpo seguido del agua preparada.

Finalizado el baño es vestida y llevada a la cama para darle agua de Paraguay con trago acompañada de mote recién cocinado con cuy, para que la madre se aliente y endurezca los huesos. El agua del baño se arroja en un lugar donde no llegue gente, porque saca la "salades"⁹ y se procura que no siga a nadie.

Hasta que la madre se levante luego de la cuarentena, se realizan cinco baños con la misma clase de agua descrita, el último, se realiza con agua de rosas, cerrando el proceso con el que la mujer puede salir de la casa.

Durante este tiempo la familia decide el nombre del *wawa* y busca los padrinos para el bautizo que se realizará próximamente.



Cañar: Aprendiz de partera; seleccionando plantas.
Fotografía: Esther Contento.

6. Es una medida de longitud que comprende la distancia entre el dedo pulgar e índice extendidos (cuarta).

7. Término empleado para referirse al exceso de calor en el cuerpo.

8. Término utilizado por los cañaris para referirse a la zona media o habitat templado que se diferencia de la zona alta o cerros y de la zona baja o yunga. Por ejemplo la comunidad de Quilloac se ubica en esta denominación, N.E.

9. Malas energías o pesares.



Azuay: Sra. Gloria Pesántez de Moscoso (centro).
Fotografía: Tamara Landívar.



Gloria Pesántez de Moscoso

Diego Arteaga
Historiador

La señora Gloria Pesántez de Moscoso laboraba en el Instituto Azuayo de Folklore de Cuenca desde hace muchos años. Conocía varios episodios que han ocurrido en la ciudad o en la región de Azuay y Cañar desde tiempos de los cañaris; asimismo, le apasionaba asuntos de la antropología y de la cultura popular.

A lo largo de su vida había sido parte de la Comisión del Castillo de Ingarpirca; de la misma manera había formado parte del grupo que dio inicio al Instituto Azuayo de Folklore del cual ha sido su Directora Ejecutiva en algunos períodos, por ejemplo en 1977-1979, 1982-1986, 1988-1990. Estaba al tanto de algunos asuntos de estos acontecimientos; del mismo modo, sabía unas cuantas anécdotas que han ocurrido en estos lugares. Otros hechos de su quehacer es haber sido una de las personas que constituyó el museo de sitio Manuel Agustín Landívar así como el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares. Fue miembro de la sección de Antropología de la Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay.

Una parte importante de su vida era la preparación de las exposiciones que se realizaban en el Instituto. Lo hacía con solo la asistencia de su ayudante Jorge. Las organizaba con muchas ganas y entusiasmo, con delicadeza y, sobre todo, con amor. Mientras realizaba estas actividades, contaba a las personas que la visitaban respecto de los diferentes elementos que iba a tener la muestra, de su historia e importancia, de la necesidad de su rescate así como de difundirlos a la comunidad. Buscaba poner los cuadros, las piezas, los textos, y demás elementos a exhibirse de la manera que obliga estas actividades. El trabajo estaba bien hecho, pero, doña Glorita pensaba que pudo haberlo realizado de una mejor manera a lo ya efectuado. Así era ella, siempre exigiéndose cada vez más en lo que hacía. Cuando se inauguraba la exposición ofrecía a las personas que la acompañaban “canelazos”, tortillas de maíz... en fin, cosas de nuestra tierra...

Otra parte estaba en la de escribir sobre los temas que la apasionaban y que son de interés para muchas gentes que se ven atraídas por los asuntos de la cultura regional. Entre sus obras están: “Cruces, usos, materiales, diseños y advocaciones en la provincia del Azuay”, “Luces en la ciudad de Cuenca y sus alrededores”, “Máscaras en el área andina ecuatoriana”, “Maíz pan de América”, “Vestimenta tradicional de la sierra ecuatoriana y su presencia en el tiempo”, “Tejas, ladrillos y adobes en la parroquia de Sinincay, cantón Cuenca”, “Fórmulas escogidas”, “Huasipichana”, “Sombras y fulgores”, “Recopilación de algunas enfermedades que se tratan con la medicina tradicional indígena”, entre otras. A las que se debe sumar otras obras que de seguro aun están inéditas.

Como puede notarse fácilmente son textos que recogen variados asuntos de nuestra cultura material e inmaterial, los mismos que, sin su dedicación y trabajo, podrían haberse perdido para las futuras generaciones.



El Corpus Christie de Cuenca

El Corpus Christie, es la fiesta católica de la institución de la Sagrada Eucaristía o Cuerpo de Cristo; En Cuenca, es una de las expresiones religiosas con mayor participación, y es una de las más antiguas, sobrepasando los 400 años.

El Corpus Christie, es una festividad móvil dentro del calendario litúrgico, festejándose cada año entre los meses de mayo y junio. Esta celebración, en la ciudad de Cuenca, recibe el nombre de Septenario, haciendo alusión a los siete días durante los cuales se desarrollara la festividad.

Esta celebración se encuentra a cargo de la Arquidiócesis de Cuenca, institución que designa diferentes sacerdotes para cada día, mismas que se encargarán de cubrir con todos los gastos, incluyendo la banda de música, castillos, globos de papel, "cuetes" (Cohetes), complementados con los puestos de juegos de azar, de venta de comida, aguardiente y de los tradicionales "dulces de Corpus".

Los dulces de Corpus son una característica importante de esta fiesta, mismos que son elaborados por mujeres que han transferido el conocimiento, las recetas y el negocio, de generación en generación; los dulces más populares son los relámpagos con manjar, los suspiros hechos a base de huevo, los turrone de miel de abeja, las hostias, las frutas, los huevitos de faltriquera, las roscas enconfitadas y de viento, las quesadillas, los higos enconfitados, los puca ñahuis, las costras, el amor con hambre, cocadas, delicados, entre otros.

El día de cada sacerdote, inicia la noche anterior con un derroche de pirotécnica, que termina con el último castillo, para continuar el día siguiente con la misa, la procesión y el Cerramen del Santísimo. A los sacerdotes del Septenario, antiguamente se los llamaba Diputados. Cada noche corresponde a la víspera del sacerdote del día siguiente, entre los sacerdotes tradicionalmente constan: El clero, los banqueros, los obreros, las señoras, los comerciantes, los agricultores y los "doctores", (médicos y abogados). En los últimos años, se ha añadido un día conocido como la Octava de Corpus, dedicada a los niños, por ser el día en que se los consagra al Corazón de Jesús.

FICHA DE INVENTARIO DEL INPC, PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA NACIÓN

Código: IM-01-01-04-000-08-000820
Denominación: Corpus Christie y Septenario-Centro Histórico, Azuay.
Provincia: Azuay
Cantón: Cuenca
Localidad: Centro Histórico
Parroquia: El Sagrario
Ámbito: Usos Sociales, Rituales y Actos Festivos
Subámbito: Fiestas
Registrado por: Andrés Vázquez
Fecha de registro: 24/11/2008

Festival Inti Raymi Ingapirca 2013, se vivió en grande

En la provincia del Cañar se llevó a cabo el Festival Cultural Inti Raymi Ingapirca, 2013, realizado en honor al Inti (padre sol), durante el solsticio de invierno los días 21, 22 y 23 de Junio.

La fiesta del Sol o Inti Raymi, determina el punto de partida de un nuevo ciclo anual, así como del nuevo ciclo agrícola asociado a la cosecha.

Dicha festividad arrancó con la ceremonia ritual de agradecimiento al "Tayta Inti", en el que participaron varias comunidades de la provincia del Cañar, así como altas autoridades nacionales y de la región.

Uno de los principales atractivos de esta celebración fue la elección de la Ñusta Ingapirca 2013, que contó con la participación de nueve representantes de la parroquia Ingapirca, quienes con sus atuendos y bailes tradiciones expusieron al público toda la belleza de la mujer cañari.

Durante los tres días de festejos, numerosos grupos de danza y música locales nacionales e internacionales, expusieron toda la riqueza tradicional de sus pueblos; especial trascendencia tuvo la participación de las representaciones de México, Bolivia y Perú durante esta celebración intercultural.



Siete mil asistentes acudieron en estos tres días de fiesta, pudiendo disfrutar de espacios paralelos como: áreas de camping, la exquisita comida tradicional, artesanías de la región y la visita guiada al área monumental del Complejo Arqueológico de Ingapirca.

Destacamos que esta celebración fue organizada de manera conjunta entre el INPC, el Complejo Arqueológico Ingapirca y los actores locales, quienes apoyaron y participaron activamente durante el planeamiento y ejecución del evento.

INPC presenta una nueva investigación a la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE)

El INPC Regional 6 con el apoyo de la Gobernación de Morona Santiago, realizó la presentación y entrega de la "Investigación Etnomusicológica del Patrimonio Sonoro y Mitológico de la nacionalidad Achuar de Morona Santiago".



Evento que contó con la presencia de la Directora (e) del INPC Regional 6, Dra. María Arévalo, el señor Roberto Peas, vicepresidente de la nacionalidad Achuar del Ecuador, el capitán Juna Arcos Twitza, gobernador de la provincia de Morona Santiago, entre otros.

Dentro del programa, el antropólogo Juan Carlos Franco, autor del estudio, realizó la exposición de la investigación a los presentes, a su vez el INPC hizo la entrega de 250 ejemplares en formato DVD multimedia a la nacionalidad Achuar del Ecuador.

Este estudio pretende conocer a profundidad las particularidades de las expresiones sonoras de la nacionalidad Achuar y los vínculos que estas mantienen con su universo mitológico, mismo que está cargado de un profundo simbolismo; generando así un acercamiento a la extraordinaria riqueza del Patrimonio Sonoro y Mitológico de la nacionalidad Achuar, convirtiéndose en un importante aporte para el conocimiento, comprensión, valoración y salvaguardia de la memoria de esta nacionalidad.

Amorfinos y manifestaciones tradicionales en el Día del Patrimonio

La Regional 4 del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, celebró el “Día Nacional del Patrimonio Cultural: Monumentos y lugares de interés histórico y artístico en el Ecuador”, con un evento realizado en parque de la Memoria, donde se presentaron amorfinos y diversas manifestaciones tradicionales típicas de la región.

“Soy Montubia manabita soy montubio bien valiente, criado con salprietá y rebanado con aguardiente”, fue uno de los versos interpretados por Liliana Giler vocalista principal de la agrupación “Los Mentaos de la Manigua”, quienes participaron en dicha celebración. Junto a ellos, portadores de conocimientos tradicionales de Rocafuerte, Sosote, Pile, Los Bajos del Pechiche, Portoviejo y otros sectores, demostraron sus conocimientos y habilidades en diversos saberes heredados de generación en generación.



Como Publicar en la Revista PCI

Mediante el presente se invita a los interesados a presentar trabajos inéditos para la Revista PCI, órgano de difusión trimestral del Patrimonio Cultural Inmaterial del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Dicha Revista, cuenta con varias secciones compuestas por artículos escritos para un público no especializado, con la finalidad de generar conciencia sobre el valor del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de nuestro país.

Con dicha finalidad, hacemos extensiva la invitación abierta a presentar artículos breves bajo las normas editoriales expuestas a continuación, mismos que luego de pasar por el control de calidad del Consejo Editorial de la Revista, serán publicados de manera trimestral:

Características:

- Entre 5.000 y 9.000 caracteres.
- 4 a 5 fotografías en formato JPG, en alta resolución (mínimo 300 dpi), que ilustren el artículo. Las Fotografías deben estar acompañadas de sus respectivos “pie de foto” en archivo adjunto.
- Créditos del articulista: (Nombre, Profesión e Institución a la que pertenece), en caso de ser libre ejercicio profesional indicar.
- Créditos de fotografías: (Nombre del fotógrafo, de ser el caso indicar el archivo en donde reposa la fotografía).
- Las citas empleadas en el texto deben constar numeradas como pie de página.
- Los textos deben estar levantados en procesador de palabras Word, tipo de letra Times New Roman 12, interlineado sencillo.
- Tanto el texto como las fotografías del mismo, deben ser presentadas en formato digital y remitidos al correo electrónico: revistapcir6@inpc.gob.ec

Temáticas:

- Ensayos Teóricos: Contenidos referentes a los enfoques del PCI desde una perspectiva teórica que permita comprender las lógicas conceptuales de su trabajo.
- Portadores del PCI: Contenidos que evidencien a los sujetos que permiten el mantenimiento y transmisión de los ámbitos del PCI.
- Personajes: intelectuales que han aportado desde su quehacer a la salvaguardia del PCI nacional e internacional.
- PCI Internacional: Sección destinada a ensayos sobre los elementos constitutivos de los cinco ámbitos del PCI en el exterior.
- Instrumentos del PCI: Sección destinada a ensayos que muestren las Normativas, Acuerdos, Convenciones, etc., nacionales e internacionales, que a nivel legal determinan el enfoque nacional de trabajo en PCI.
- Sección Histórica: Sección destinada a ensayos breves sobre temáticas históricas nacionales que alimentan el análisis del PCI.
- Manifestaciones del PCI: Sección dirigida al análisis de las manifestaciones englobadas en los cinco ámbitos del PCI.

*Los números publicados de la Revista PCI desde el año 2011, pueden ser descargados en formato digital en la página WEB institucional: www.inpc.gob.ec

*Los contenidos conceptuales referentes a la conceptualización del Patrimonio Cultural Inmaterial, pueden ser revisados accediendo a la página WEB: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00001>



Loja: Castillo, ofrenda de solidaridad en las fiestas comunales de Saraguro.
Fotografía: Marcelo Quishpe B.



PCI

Patrimonio Cultural Inmaterial

