





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Manuel Corrales Pascual s.j.

Director General Académico
Ing. Galo Cevallos Ricaurte

Decano de la Facultad de Ciencias Humanas
Lcdo. Nelson Reascos V.

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

8



REVISTA DE LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

2009

Director de la Revista:
Cristóbal Landázuri N.

Comité Editorial:
Lisset Coba (PUCE), Juan Fernando Regalado (Museo de la Ciudad-Quito), Josefina Vásquez (USFQ), María Piedad Vera (FLACSO), Cristóbal Landázuri N. (PUCE).

Comité Asesor Académico:
Jorge Moreno (PUCE), Tamara Bray (Universidad Wayne, USA.), Fernando García (FLACSO), Fernando Guerrero (PUCE), Alexandra Martínez (UPS), Marcelo Naranjo (PUCE).

Coordinación Editorial:
Paola García Noboa

Corrección de textos:
Estefy San Andrés

Fotografía de portada:
Ritual en la región Pasto, Cristóbal Landázuri N.

Diseño y diagramación: José Escalante.
Traducción: Jorge Gómez y Joshua Starcks.
Impresión: NINA Comunicaciones.

Escuela de Antropología, 2009.

Toda correspondencia dirigirse a:
Antropología Cuadernos de Investigación, Escuela de Antropología, Av. 12 de Octubre, 1076, Quito, Ecuador.
Telf. 2991700, Ext. 12 34, Fax. 2991613.
Correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec.
Los artículos son responsabilidad de los autores, permitida la reproducción si se cita la fuente.

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO:

Presentación.	7
---------------	---

TEMAS: POLÍTICAS Y PROYECTOS ÉTNICOS

El reto de la interculturalidad. Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador.	13
<i>Susana Andrade</i>	

Política indígena en Cotopaxi. La demanda, la protesta y la participación del MICC.	25
<i>José J. Egas</i>	

Chamanismo y etnoturismo: la venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Alto Napo.	49
<i>Pablo Andrés Hermida Salas.</i>	

PROPUESTAS

Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una visita personal: ritual político en la colonia y construcción del indio en los Andes.	77
<i>Armando Guevara – Gil y Frank Salomon</i>	

Rumipamba. Persistencias y rupturas en el uso del espacio. Reflexiones sobre identidad y áreas de actividad.	105
<i>María Fernanda Ugalde, Ángelo Constantine y Rosalba Chacón</i>	

La trayectoria del desarrollo social precolombino en el sur de Manabí.	121
<i>Alexander J. Martín y Catherine Lara</i>	

Desarrollo cultural prehispánico en el valle del Alto Upano: Análisis cerámico del sitio La Lomita, Morona Santiago, Ecuador. 149

Estanislao Pazmiño

RESEÑAS

Más que un indio: ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala . Charles Hale. 169

Simeón Floyd

LEGADOS

Levi Strauss 1908-2009 175

Susana Andrade

PRESENTACIÓN

La revista *Antropología Cuadernos de Investigación* tuvo sus inicios en el año 1983 como un espacio de difusión académica de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. En estos veinte y seis años ha tenido una existencia azarosa. Su periodicidad ha sido totalmente irregular, su formato ha cambiado varias veces y no ha tenido un equipo editor constante.

A partir de este número se inicia una nueva época. Se presenta la propuesta de una revista semestral que responda a la demanda cada vez mayor de la producción académica en el campo de la antropología en su sentido más amplio. Se trata de darle una proyección nacional e internacional que incluya los campos más clásicos del quehacer antropológico, como la etnografía, la arqueología, la lingüística, la etnohistoria, y la etnología; hasta los nuevos temas del trabajo antropológico como son los estudios de género, del ambiente, las representaciones, las nuevas lecturas de la economía política, la globalización y las identidades.

Su contenido incluye varias secciones. La Presentación, que proporciona el contexto general de los trabajos que trae la revista. La sección Temática presenta un tema o problema específico y las diversas formas de describirlo o entenderlo. En la sección de Propuestas se incluyen artículos de diversa temática. La sección de Documentos y Testimonios es la parte de la revista que difunde fuentes documentales, entrevistas y documentos relevantes. La sección de Reseñas está destinada al comentario y crítica de las nuevas publicaciones. Finalmente Legados recuerda la obra de maestros de la disciplina antropológica.

Este número, el ocho, tiene como tema central las políticas y los proyectos étnicos. La temática indígena, en los estudios sociales en Ecuador, ha recibido especial atención desde los años setenta en que estuvo ligada a la problemática agraria pues fue la época de los procesos de modernización del campo y de reforma agraria. Sin embargo, desde el año noventa, cuando el movimiento indígena irrumpe en el contexto nacional como una fuerza política significativa, surge una diversidad de trabajos que buscan describir e interpretar al movimiento indígena, su organización y dinámica pero, sobre todo, su futuro como actor político y social constitutivo de la sociedad ecuatoriana.

En la década de los ochenta el movimiento indígena adoptó una naturaleza étnica, dejando su concepción clasista con la que nació en los años sesenta. Esta nueva visión incorporó varios conceptos que fundamentaban las nuevas propuestas y proyectos como la educación bilingüe, el multilingüismo, la nación, la medicina tradicional, los conocimientos y saberes ancestrales y la plurinacionalidad. Cuando la diversidad cultural e identitaria se expresó en la Constitución del 98, surgió la necesidad de formular nuevas propuestas que definan esta realidad que, inicialmente, los estudios de los años sesenta la concibieron

como las relaciones interétnicas, es decir, como el conjunto de interacciones entre dos unidades étnicas de carácter asimétrico. Hoy día esta misma problemática es pensada con una óptica más amplia, horizontal e incluyente bajo el concepto de interculturalidad.

Tres estudios abordan desde distintas ópticas las estrategias y las políticas indígenas en los últimos veinte años, en el marco de la interculturalidad. Susana Andrade puntualiza el carácter de dominación étnica y cultural de la sociedad dominante sobre las culturas locales de Ecuador, desde la conquista hasta los siglos XIX y XX. Los procesos organizativos de los pueblos indios y afros desde los años ochenta impulsaron el reconocimiento de una sociedad y un estado plurinacional y la Constitución del 98 la aceptó parcialmente. Posteriormente, la nueva Constitución del 2008 propone un estado intercultural. Precisamente es en torno a este concepto que propone algunas reflexiones de cómo entender esta interrelación cultural y cómo se puede expresar en la educación, en la salud y en la política. Andrade mira la interculturalidad como un eje que debe atravesar toda la institucionalidad del aparato estatal y de las políticas públicas.

José Egas examina el proceso político del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC). Distingue tres momentos claves del proceso. Los episodios de organización y establecimiento del MICC, en la década de los ochenta, caracterizados por la demanda de los derechos de los pueblos indios. Un segundo momento con el surgimiento y la consolidación del Movimiento como un nuevo actor político a partir del Levantamiento de 1990 en el marco de una nueva fase política de protesta. Por último, la incursión del Movimiento en los procesos electorales, para captar los gobiernos locales de Cotopaxi. Están presente en todo el trabajo los pros y los contras del funcionamiento de la lógica “democrática” en la consolidación política del movimiento indígena a nivel provincial.

El estudio de Pablo Hermida maneja las categorías del chamanismo y el etnoturismo entre los kiswuas del Napo y centra el análisis en el chamanismo como eje a través del cual se mantienen y dinamizan los Napo runa según su contexto sociocultural. Bajo esta premisa examina las formas en que opera el chamanismo asumiéndolo como un sistema cultural en el que subyace la economía del don. De igual manera el estudio da cuenta de los cambios que se presentan con la venta de rituales y los límites de la reproducción cultural del grupo. El autor caracteriza esta relación entre chamanismo y etnoturismo como un encuentro que inevitablemente genera tensiones que se manifiestan a nivel interno en las relaciones de poder dentro de la familia del chamán y la comunidad y, a nivel externo, en las distancias culturales y el “préstamo” de códigos simbólicos.

En la sección de Propuestas se incluye un estudio de etnohistoria y tres de arqueología. Los autores Armando Guevara–Gil y Frank Salomon proponen una lectura diferente de las Visitas de Indios realizadas durante el período colonial. Examinan estos documentos como escenarios de poder, en los que interesan principalmente los procesos de escenificación de rituales donde confluían tanto la legislación colonial como las prácticas tradicionales locales de derechos y obligaciones. Para sustentar esta nueva lectura toman como caso de estudio la Visita hecha al grupo de los Collaguazos, en 1623, en la Audiencia de Quito. Este grupo étnico de la región de Quito registrado desde el siglo XVI, para fecha de la

Visita constituía un cacicazgo supra local adaptado eficientemente a la nueva estructura colonial.

El trabajo sobre el sitio arqueológico Rumipamba (Quito) de María Fernanda Ugalde, Ángelo Constantine y Rosalba Chacón reflexiona sobre el uso del espacio desde una perspectiva diacrónica y la correspondencia entre el concepto de espacio y las estrategias socio-culturales de una determinada sociedad. Como dicen los autores, el largo rango temporal con el que usualmente trabajan los arqueólogos, permite que la arqueología proporcione una perspectiva cronológica en aspectos de identidad en el pasado. El sitio del estudio muestra la utilización de un espacio como cementerio de niños a lo largo de dos momentos ocupacionales, y la reutilización de un espacio doméstico como basural, lo que permite formular varias preguntas sobre las relaciones identidad-espacio para esta sociedad prehispánica de la región de Quito.

El artículo de Alexander J. Martín y Catherine Lara analiza las poblaciones del Parque Nacional Machalilla en el sur Manabí, desde el período Formativo hasta el inicio del período colonial. Los resultados del análisis indican un tamaño reducido de la población y poca evidencia de estratificación social hasta finales de Desarrollo Regional (ca. 700 d.C.). Por el contrario, para el período de Integración (700-1532 d.C.), los autores proponen la existencia de poblaciones de mayor tamaño con alta concentración poblacional en el poblado de Machalilla; la evidencia permite proponer una marcada estratificación social y el desarrollo de comunidades supra-locales.

El estudio del Alto Upano en la amazonía ecuatoriana, de Estanislao Pazmiño, postula la existencia de tres conjuntos cerámicos distintos registrados en el sitio La Lomita: Sangay, Upano y Huapula. Los datos obtenidos le permiten suponer que estos conjuntos cerámicos corresponden a distintos períodos de ocupación del Valle del Upano en los que la interacción con la zona andina se desarrolló en diferentes escalas. Desde la década de los ochenta esta zona ha sido estudiada por varios especialistas que coinciden en su opinión sobre una larga ocupación de los sitios Upano y Huapula. Este artículo incorpora un tercer sitio, Sangay, y deja abierta la posibilidad de otras ocupaciones.

Simeón Floyd, en la sección de Reseñas, nos resume la interesante obra de Charles Hale (2007) sobre los problemas raciales y multilinguismo en Guatemala, titulada “Más que un indio: ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala”. Esta obra es novedosa tanto desde el punto de vista teórico (critical race theory), como metodológico (study up), útil para analizar el discurso y la problemática racial desde las clases tradicionalmente dominantes (no indígenas) de Latinoamérica. Contribuye desde este punto con nuevos enfoques de antiguos problemas como el racismo.

Finalmente, en la sección de legados Susana Andrade presenta una nota sobre la vida y obra de Levi-Strauss (1908-2009) con ocasión de su muerte a los 101 años, luego de una fructífera producción académica.

EL RETO DE LA INTERCULTURALIDAD: Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador¹.

*Susana Andrade*²

Resumen:

En la carrera hacia la modernidad y el progreso, buscando ser más occidentales y blancos fuimos despreciando nuestro conocimiento y negando nuestro color de piel. Sin embargo, los pueblos indígenas, negros y montubios, quienes más han soportado el peso de la opresión, la discriminación y la injusticia, han sabido resistir los procesos de destrucción cultural a través de respuestas creativas; unas veces activas (sublevaciones), otras pasivas (conversión religiosa, migración). Su lucha continua, perseverante y optimista ha alcanzado por fin el reconocimiento, respeto y valoración cultural con la declaración constitucional del Ecuador en 2008 como país pluriétnico e intercultural.

Este es el inicio de un nuevo tiempo, una batalla se ha ganado pero recién empieza el reto de saber el significado concreto de estos principios y cómo deberán ser abordados en la vida cotidiana y en las políticas públicas. Estas nociones, también constituyen un cuestionamiento para las ciencias sociales, interpeladas por los movimientos sociales por su ligereza y recelo hacia el conocimiento local.

Este artículo hace un repaso rápido sobre estos temas, recordando que se requiere revisar la historia para una mejor comprensión de los procesos de lucha social que llevaron al Ecuador a declarar su plurinacionalidad e interculturalidad.

Abstract

In a race towards modernity and progress, trying to be whiter and more western, we undervalued our own knowledge, ignoring our skin color. Regardless, the indigenous, blacks and montubios, who bore the most of the weight of discrimination and injustice have resisted the processes of cultural destruction through creative responses, sometimes active (subversion) others passive (religious conversion, migration). Their continual fight, persevering and optimistic, finally achieved recognition, respect, and cultural value in 2008 with Ecuador's constitutional declaration as a plural-national and intercultural country. This is the beginning of new times: the battle has been won, but the challenge of knowing the correct meaning of

1 Una versión anterior de este artículo se elaboró para el seminario: Políticas Públicas e Interculturalidad, realizado en Quito, el 25 y 26 de junio 2009, organizado por el Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural, y Naciones Unidas, Fondo para el logro de los ODM.

2 Escuela de Antropología, PUCE.

these terms and how they should fit into everyday life and public policy has just begun. These ideas also constitute a questioning of the social sciences on the part of social movements who question the latter's suspicion and hesitance towards local knowledge.

This article makes a light review of these themes, reminding that history needs to be revised in order to develop a better understanding of the processes of social struggle that lead Ecuador to declare its plurinationality and interculturality.

El tema de la interculturalidad necesita ser abordado desde una perspectiva histórica y por eso es muy importante definir algunos elementos del proceso de colonización. Cuando nos referimos a la colonización, no solamente hablamos del período de colonización política española desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. La colonización continuó durante el período de la independencia y se ha prolongado hasta hoy a través de los actuales modelos de desarrollo económico.

Desde la llegada de los españoles a América, el saqueo de recursos naturales desde América hasta Europa y más tarde a Estados Unidos ha sido continuo. Las relaciones de producción fueron y siguen siendo de explotación, desiguales, vendemos nuestros recursos y los compramos nosotros mismos pero a precios más altos: oro, plata, caucho, caña de azúcar, petróleo, etc.

En lo ideológico, religioso y cultural, los países colonizadores se consideraron los representantes de la civilización, del progreso; seres superiores que venían a imponer su orden en todos los campos, los oficios y las actividades. Lo local representó lo inferior, lo salvaje, lo incivilizado que había que cambiarlo. De allí nace el problema de identidad generado por esta ideología colonizadora que rechazó contundentemente lo americano, lo indígena, lo negro especialmente, pero también las mezclas de lo cholo, lo montubio, lo mulato.

Esta dicotomía superior-inferior fue interiorizada por ambas culturas. Las culturas locales pasaron a identificarse como seres inferiores, quienes tenían lo que merecían: el maltrato, la violencia, el desprecio de sus amos y señores. Había que parecerse a ellos para gozar de alguna ventaja, tanto en la apariencia como en los gustos y costumbres y maneras de pensar. Este proceso se lo conoce como “blanqueamiento”: borrar las identidades cobrizas, mestizas, negras, indígenas e intentar parecerse al blanco explotador para lograr alguna ventaja, algún derecho.

Por eso podemos encontrar al interior de los pueblos serranos, costeños y amazónicos núcleos de población “blanca” que desprecian y explotan tenazmente a las poblaciones locales sólo por el hecho de ser “más blancos”.

Desde el punto de vista de las culturas indígenas, el mecanismo de sobrevivencia ante la injusticia y la explotación ha sido la segregación, el aislamiento, la separación, la autarquía, el retiro. Ello implicó considerarse diferentes, de allí la existencia de pueblos de indios y pueblos de blancos, iglesias de indios, iglesias de blancos, cementerios de indios y cementerios de blancos; diferencias que los separaron diametralmente por políticas de discriminación y auto-exclusión.

Para los pueblos indígenas, el orden, la armonía, la humanidad, estuvo de su lado; frente al desorden, la injusticia, la incomprensión del mundo de los blancos, un mundo casi inmoral, inhumano, que no respetaba a los animales, a las plantas, a los astros, a las montañas y menos aún al hombre y la mujer andina, negra.

A través de quinientos años no ha habido formas de acercamiento pacíficas ni voluntarias entre las diferentes culturas en el Ecuador, los gobiernos han representado los intereses y la mentalidad de la cultura blanca-mestiza (monocultural). Las políticas económicas han estado dirigidas a borrar las diferencias culturales. Los modelos económicos han tenido como referente el hemisferio norte; han visto en lo occidental el camino a seguir y de allí que han existido tantos intentos fracasados, intentos “bien intencionados” por modernizar la economía, la política, la cultura, las mentalidades.

La reacción de las ‘otras’ culturas al perder el control de sus vidas, ha sido el de oponerse a los cambios, actitud que ha sido vista como reacción propia de salvajes, ignorantes. Este rechazo a los cambios no debe ser analizado como rechazo a la modernización y apego a la tradición. Ésta sería una visión muy simplificada de un fenómeno más complejo. No es que las culturas indígenas, negras, montubias rechacen las innovaciones, las nuevas tecnologías, las transformaciones que acarrea la globalización. Desde la colonia española, las innovaciones fueron aceptadas, incluso apropiadas y las diferentes culturas decidieron que elementos tomar de la cultura dominante y que elementos desechar. Esta lógica la hemos podido observar en todos los campos: en el de las creencias se ha venerado a unos santos y vírgenes sobre otros, en los ritos, en los alimentos, en el intercambio, en las formas de organización social y política, en las costumbres, en las ideas, en las palabras y en los gestos ha habido una agencia cultural indígena, negra, montubia.

Han existido formas activas de selección de elementos provenientes de la cultura del colonizador que se han “indigenizado”, siempre y cuando el control de este proceso ha estado en sus manos, ha sido su decisión adoptar o desechar tal o cual técnica agrícola, producto, santo o virgen en cuestión. La imposición ha generado reacción, resistencia, rechazo.

La colonización de los saberes

Si continuamos analizando el proceso de colonización, aún vigente, no podemos olvidar que en el campo de las ideas y el conocimiento éste se ha manifestado ampliamente. Al interiorizar a las “otras” culturas, se sometieron sus saberes, su lengua, su espíritu, sus símbolos y sus ritos milenarios a la cultura dominante. Aquella tan bien lograda relación entre el ser humano y la naturaleza, propia de las culturas “paganas”, pasó por alto a los colonizadores quienes en el mejor de los casos la percibieron como “superstición” o brujería. Y bajo este concepto se perdió no sólo el respeto y control del medio ambiente sino también técnicas de cacería y recolección, conocimientos sobre ciclos agrícolas, calendarios astronómicos relacionados a la caza, a la pesca, a la agricultura y a los manejos del espacio. En el campo social y político la lista es grande pues desconocieron formas de

gobierno “consensuadas”, igualitarias, democráticas, de las cuales occidente pudo haber aprendido mucho.

El único y válido conocimiento sólo provino de la cultura del opresor, así como de sus técnicas de producción, formas de autoridad jerárquicas y autoritarias, fe y ritos cristianos. Conocimientos que poco a poco no permitieron el control de las poblaciones locales sobre sus propios destinos; conocimientos que más tarde se relacionaron con cambios en los patrones de consumo, en el uso de agroquímicos, en la dependencia a los mercados nacionales e internacionales; en definitiva cambios que provocaron dependencia, obediencia y sumisión a nuevas formas de colonización.

La gran barrera de racismo, la discriminación y el etnocentrismo influyó también en el uso del Quichua y otros idiomas indígenas, en el vestido, las fiestas. Se prohibió dentro del sistema educativo público hablar las lenguas vernáculas, utilizar la vestimenta indígena; a los hombres se les cortó el cabello trenzado y a los niños se les castigó cuando hablaban su idioma materno. La Iglesia Católica cómplice de estas políticas educativas y culturales monocéntricas, organizó internados para separar a los hijos de sus padres y alcanzar una desconexión cultural para evangelizarlos y educarlos efectivamente.

Con la independencia de España y la creación de la República del Ecuador en 1830, la situación no cambió respecto a las culturas oprimidas; todo lo contrario, las políticas de destrucción cultural se fortalecieron bajo los conceptos de la Revolución Francesa de “libertad, igualdad y fraternidad”. El referente continuó siendo Europa, con los movimientos de la ilustración, el positivismo y el romanticismo.

La Constitución ecuatoriana de 1830 expresaba claramente quiénes eran los ciudadanos ecuatorianos.

Art. 12. “Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía se requiere: 1) Ser casado, o mayor de veintidós años, 2) Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos y ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico o jornalero. 3) Saber leer y escribir”.

Art. 68. “Este Congreso Constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”. (Constitución del Ecuador, 1830).

Nuevas formas de colonización

Las nuevas formas de colonización están regidas por la economía de mercado. El modelo de desarrollo económico neoliberal capitalista, ha estado vigente desde los años 60 y sigue siendo de naturaleza extractiva y agro-exportador con las negativas consecuencias ambientales, sociales y culturales ya mencionadas. El mercado ha reducido y homogenizado la producción agrícola. De las veinte variedades de papa que producía la provincia del Carchi en 1996, hoy produce sólo dos variedades: la chola y la superchola, y a ello le acompaña el incremento de uso de agroquímicos y los consecuentes problemas ecológicos y de salud (Queiroz, 2009: 6). Así hay muchos ejemplos más sobre la destrucción de culturas milenarias asociadas al modelo de desarrollo económico capitalista, donde se han

perdido los conocimientos ancestrales sobre el uso de la tierra, el agua, el espacio, las formas de trabajo comunitarias y las creencias religiosas, entre algunos saberes.

Resistencia y descolonización

Estos procesos de sometimiento, desconocimiento y colonialidad han estado contestados permanentemente por los pueblos y nacionalidades del Ecuador bajo diversas formas. Unas veces las respuestas fueron activas a través de levantamientos, paros, invasiones; y otras veces fueron pasivas a través de una lucha silenciosa por conservar su patrimonio cultural, sus valores, sus creencias, sus sueños y esperanzas. Las luchas han estado dirigidas a la demanda de derechos legítimos e históricos por la tierra, los recursos naturales, el respeto, la justicia y sobre todo por el reconocimiento de la diferencia: “Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos interioriza, tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza” (Sousa Santos, 2009: 60).

La resistencia intencional a los modelos de modernización que comenzaron en los años 40 y continúan hasta hoy, se han expresado en un rechazo a ser incorporados a un modelo de desarrollo individualista, rentista, mercantilista, deshumanizado, totalmente ajeno a sus valores, objetivos y metas destinados a alcanzar el bienestar, no solamente económico sino social y espiritual. Además la negativa a modernizarse, ha sido una negativa a la forma de implementación de los proyectos de desarrollo: una forma vertical, desde arriba, sin participación alguna de los beneficiarios en ninguna de las fases de los proyectos (diseño, gestión). La tónica fue la imposición de ideas y proyectos. El colonizador pensó saber con certeza lo que le convenía a los subordinados. De allí que ingentes recursos y proyectos “productivos” fracasaron. Así como letrinas convertidas en bodegas, cuyeras en letrinas, viveros en campos de batalla de los comuneros y máquinas textiles destruidas (Andrade, 1990: 63).

Las formas de organización indígena, negra y montubia, por lo tanto, estuvieron presentes desde el inicio de la llegada de los conquistadores y siguen presentes, afortunadamente muchas rebeliones están documentadas (Segundo Moreno, 1978).

El proyecto de transformación social y política y de cambio de estructuras de pensar ha sido y es la meta de la descolonización: “Libramos múltiples luchas y batallas contra la mentalidad colonial que no nos reconocía y no nos reconoce” (Macas, 2009: 82).

La adaptación y reinterpretación de elementos o influencias externas, provenientes de la cultura dominante han sido otras formas de resistencia, es decir, ha existido una apropiación de ciertos elementos no indígenas para hacerlos suyos y así poder reproducir, en la mezcla, la cultura y la identidad.

Uno de los ejemplos más extraordinarios han sido los procesos de conversión religiosa tanto al catolicismo en el siglo XVI como al protestantismo moderno. La recreación de ideas, ritos, espacios, historias y dogmas ha sido continua. De allí que existe un protestantismo indígena, un catolicismo popular que dista mucho de sus orígenes y mentores.

Otros ejemplos sorprendentes han sido la inserción en el mercado informal, los procesos de migración interna y externa y otras formas de convivencia con la cultura globalizada para poder sobrevivir.

Lentamente surgiría una propuesta colectiva, fruto de las luchas locales, que reivindicaría los derechos colectivos, el rescate de la justicia y la descolonización de la historia; proceso mediante el cual era importante visibilizar las injusticias, la marginación,

la discriminación de los pueblos y nacionalidades a lo largo de la historia, ocultando el rol central de los pueblos en el sostenimiento de la economía nacional a través del tributo y la explotación de la fuerza de trabajo indígena, negra y montubia.

La plurinacionalidad

El Estado plurinacional fue una propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que surgió en los años 80 y reclamaba el reconocimiento de las nacionalidad indígenas, negras y montubias, en igualdad de condiciones a la nacionalidad mestiza. Es un proyecto que desafió al Estado uninacional, el cual sólo ha representado a los sectores dominantes; el Estado plurinacional “reconoce, respeta y promueve la unidad entre todos los pueblos y nacionalidades indígenas, negras y montubias” (CONAIE, 2007) y ha sido definido por la CONAIE como:

“...un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos que desecha para siempre las sombras coloniales y monoculturales desde hace casi 200 años” (CONAIE, 2007).

La propuesta de construir un Estado plurinacional planteó una lucha estructural, decolonial, dirigida a la creación y construcción de una nueva sociedad con justicia, equidad, dignidad.

Frente a la presión de los movimientos sociales, especialmente indígenas, la Constitución de 1998 reconoció la existencia de pueblos indígenas y negros e incluyó el reconocimiento de quince derechos colectivos a estos pueblos.

La nueva Constitución del 2008 finalmente aprobó en el artículo 1º que: “El Ecuador es un estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, **intercultural, plurinacional** y laico” (Constitución del Ecuador, 2008).

La idea de plurinacionalidad conlleva la de interculturalidad. Ésta última es la herramienta para alcanzar la meta de la plurinacionalidad. Un estado plurinacional que respeta las diferentes culturas, tiene que traducir ese reconocimiento en políticas públicas concretas que se guíen bajo el eje de la interculturalidad o diálogo entre culturas. Sobre este tema, el líder shuar Ampan Karankras manifiesta que:

“...la plurinacionalidad sirve para caracterizar una situación y la interculturalidad describe una relación entre culturas. No puede existir solo interculturalidad, hay que complementarla con la plurinacionalidad, el uno sin el otro, no existe” (Karankas, 2009).

Antes de proseguir con el tema de la interculturalidad definamos algunos conceptos claves que nos ayudarán a entender mejor el significado de esta noción. La CONAIE define a los grupos indígenas como “pueblos y nacionalidades”. Existen catorce nacionalidades y dieciocho pueblos, entre los cuales están los quichuas, shuar, achuar, cofanes, sionasecoyas, huaranis, tzachilas, chachis, awa, epera, afroecuatorianos, mestizos. Dentro de la nacionalidad quichua, por ejemplo, se incluye a los pueblos; cayambis, otavalos, salasacas, saraguros, cañarís, quitu-caras y otros.

Las nacionalidades están definidas como:

“...entidades históricas y políticas que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia y territorio en el cual han ejercido formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y de autoridad” (CONAIE, 1997).

También, se caracteriza a los pueblos como:

“...colectividades cohesionadas por un conjunto de factores, ocupan un territorio definido, hablan una lengua común, comparten una cultura, una historia y aspiraciones comunes, factores que les diferencia de otros pueblos. Diferencia de pueblos y nacionalidad indígenas no es sólo cultural sino histórica, política y económica” (CONAIE, 1997).

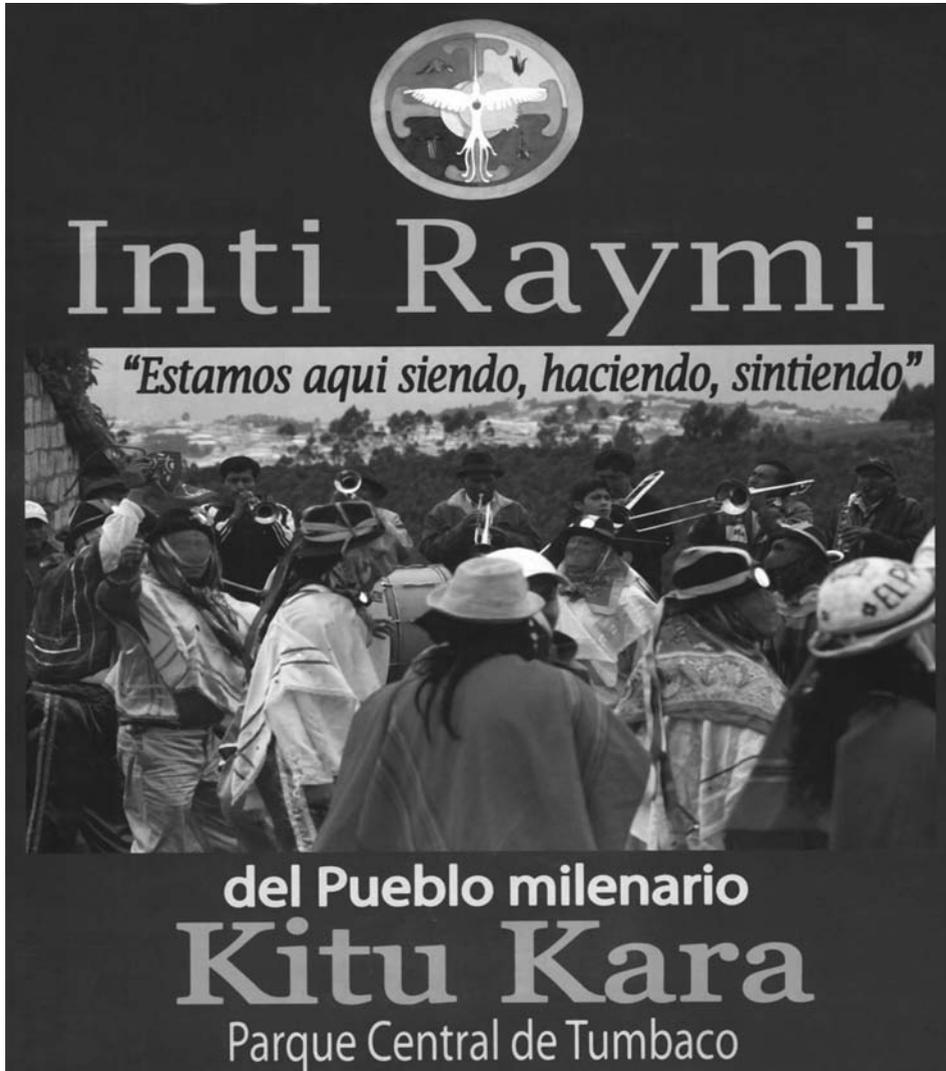
En cuanto al concepto de cultura, encontramos un sin número de definiciones, una de las más apropiadas la define como:

“...un conjunto de estigmas que tiene un grupo a los ojos de otro. Según el poder del otro, esta imagen alienada exige una respuesta que puede ser la negación o los diversos renacimientos étnicos a través de los cuales un pueblo reconstruye dichos estereotipos y los reafirma en una nueva política cultural, algo que jamás es el retorno a una realidad auténtica previa sino siempre una nueva construcción. La cultura sería un vehículo o medio por el cual se negocia la relación entre los grupos” (Jameson, 1998: 102).

Este proceso es el que parece tener lugar en el Ecuador, pues se halla en plena reconstrucción la cultura y la identidad indígena, afroecuatoriana y montubia- basada en los nuevos conceptos de pueblo y nacionalidad, de ciudadanía -no relacionada únicamente con los derechos individuales sino también colectivos-, en la crítica a los términos indígena y negro como expresiones racistas y homogenizantes, las mismas que empiezan a ser reemplazadas por términos más adecuados: “el término indígena es neocolonialista pues cada pueblo tiene su identidad” (Karankras, 2009). El presidente de la corporación de desarrollo afroecuatoriano (CODAE), ha declarado la nulidad del término “negro” para denominar a la población afroecuatoriana por su connotación racista y negativa (Chalá, 2009).

La nueva reconstrucción de las culturas e identidades -indígena, montubia afroecuatoriana, mestiza- parte de una simbiosis entre elementos tradicionales y modernos; entre distintas formas de conocimiento, maneras diferentes de vivir, mezcla de cosmovisiones, música y tradiciones. Esta reconstrucción de estereotipos, con un poco de mezclas culturales, apropiación de elementos no indígenas sumados a los indígenas (o afroecuatorianos y montubios) es lo que produce la nueva identidad y cultura. “Estamos aquí siendo, haciendo, sintiendo”, es el lema del pueblo quichua “Kitu Kara”, en su búsqueda de una identidad perdida, reencontrada, convenida, reinventada. Lo importante es el orgullo y la revalorización de sus orígenes indígenas que por siglos fueron encubiertos, negados por ellos y por la sociedad racista y excluyente. Hoy son orgullosos del color de su piel, de sus

apellidos que revelan su origen indio, de su patrimonio y herencia cultural así como de sus tatuajes y música metal que también forman parte de su identidad. Ver el siguiente afiche:



La interculturalidad

En una definición simple podemos decir que la interculturalidad es un proyecto de diálogo entre diversas culturas. A través de ella se pretende construir una nueva relación social, más igualitaria, sin discriminación, de respeto entre grupos y personas que pertenecen a diferentes culturas. Este concepto desafía al colonialismo y al racismo aún

vigentes, expresados en el trato que se da a los indios y afroecuatorianos en la calle, en el mercado, en los buses, en las escuelas y otros espacios.

La interculturalidad va de la mano con la intraculturalidad, con el proceso de autodefinición de las nuevas identidades que acabamos de explicar. Sólo sabiendo quiénes somos podremos relacionarnos con los otros y demandar el respeto y los derechos que merecemos.

A nivel político, la interculturalidad se plantea como una herramienta de transformación del Estado y la sociedad pues exige cambios en todos los niveles de las políticas públicas y de la sociedad civil para transformar las antiguas estructuras socio-políticas-coloniales e iniciar procesos de inclusión de los sectores culturalmente marginados. Ésta sería la interculturalidad geopolítica y descolonizadora donde “compartir el poder es esencial, todo lo demás es discurso” (De la Cruz, 2009). Los pueblos y nacionalidades han venido exigiendo representación en los organismos oficiales como una manera concreta para asegurar los procesos de inclusión. Se oponen a la interculturalidad retórica, que desde la constitución de 1998 ha quedado en simples enunciados.

Constitución del Ecuador de 1998. De la cultura

“Art. 62.- La cultura es patrimonio del pueblo y constituye elemento esencial de su identidad. El Estado promoverá y estimulará la cultura, la creación, la formación artística y la investigación científica. Establecerá políticas permanentes para la conservación, restauración, protección y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza artística, histórica, lingüística y arqueológica de la nación, así como del conjunto de valores y manifestaciones diversas que configuran la identidad nacional, pluricultural y multiétnica. El Estado fomentará la interculturalidad, inspirará sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas.

Art. 69.- El Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe; en él se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva, y el castellano como idioma de relación intercultural” (Constitución del Ecuador, 1998).

Si bien la noción de interculturalidad ya se encuentra vigente en la constitución desde 1998, como podemos ver, las políticas e instituciones del Estado no han reflejado “los principios de equidad e igualdad de las culturas”; la relación ha sido asimétrica. ¿Cómo volver simétrico el diálogo intercultural? Una propuesta es fomentar una interculturalidad por doble vía, cuando, por ejemplo, el grupo mestizo aprenda quichua o shuar o cualquier otra lengua indígena, o cuando la cultura dominante profundice el conocimiento de las “otras” culturas, vislumbrando la relación que existe con la naturaleza, o comprendiendo las formas de comunicación y respeto que mantienen con los espíritus de la naturaleza para cazar, sembrar, cosechar. Sólo en el momento en que aprendamos a escuchar al viento, hablar con el mar, y reír con las aves podremos conocer y respetar las culturas milenarias, que a pesar de la violencia sufrida, siguen presentes, vitales, cuestionando las malas prácticas del racismo, la corrupción, la injusticia, la intolerancia, y la discriminación de la cultura dominante. De allí que el concepto de interculturalidad constituye un concepto-fuerza que nos ayuda a conectar con ideas, ideales y situaciones a alcanzar.

¿Cómo abordar la interculturalidad?

La interculturalidad tiene que ser un instrumento de descolonización. La construcción de un Estado plurinacional y de una democracia intercultural desafían al Estado monocultural, a la democracia liberal y al sistema jurídico unitario y proponen la combinación de experiencias de formas occidentales y no occidentales para redefinir formas nuevas de justicia, un concepto más adecuado de ciudadanía, de los derechos humanos, del reconocimiento a una doble identidad (local y nacional).

Para resolver las dificultades y contradicciones que se presenten entre la nueva declaración constitucional de Estado plurinacional e intercultural, el reconocimiento de derechos colectivos y las leyes y prácticas nacionales e internacionales será muy importante el papel que asuman los nuevos tribunales y consejos de interculturalidad.

Con respecto a la educación, si bien la noción de interculturalidad nació en los años 70 a raíz del programa de educación bilingüe intercultural, la reestructuración institucional de este programa deberá dirigirse a ajustar los desequilibrios entre idiomas, la falta de armonía entre los deseos y necesidades de las familias y los recursos y estructura de las escuelas y las presiones del mundo externo. Es imperativo fortalecer el sistema educativo para evitar su politización, proveyendo de recursos a las escuelas y de materiales educativos en lenguas indígenas. La capacitación lingüística y cultural de los profesores mestizos es de suma importancia como lo demuestra la valiosa experiencia de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI) en estos cuarenta años de existencia. De igual manera, habrá que aprender de las experiencias en los diversos campos donde se han aplicado proyectos interculturales como es el caso de la salud. El hospital San Luis de Otavalo es un ejemplo en este sentido, de fortalezas y debilidades en la combinación de dos sistemas de representación cultural de la salud (Rodríguez, 2009).

En fin, el Gobierno Nacional deberá reestructurar los ministerios bajo estrategias de reorganización interna, que empiecen por el reconocimiento de las diversas culturas e incluso deberá considerar cambiar los nombres de algunas instituciones como por ejemplo el Ministerio de Cultura por el de Ministerio de Culturas, o el Ministerio de Salud por el de Ministerio de Sistemas de Salud del Ecuador.

Interculturalidad y Ciencias Sociales

Finalmente quisiera realizar una breve digresión sobre el impacto que ha tenido la noción de interculturalidad en las ciencias sociales, particularmente en las universidades. En primer lugar cabe aclarar que el proyecto de interculturalidad fue propuesto por el movimiento indígena ecuatoriano y no concebido desde la academia.

La movilización política indígena de los 90, permitió la insurrección del conocimiento al cuestionar las formas hegemónicas (occidentales) de conocimiento. Es decir, tuvo lugar una sublevación de los saberes locales definidos por la ciencia, como locales, ilegítimos e inferiores. La antropología ha tenido que reconocer y realizar una “mea culpa” sobre su origen y práctica colonial al haber designado a las culturas indígenas como su “objeto”

de estudio y haber pretendido representarlas a nivel político. Hoy reconocemos a las culturas indígenas como sujetos que hablan, piensan y saben, destacando las posibilidades de su auto-entendimiento y acción. Son agentes activos que no necesitan de ventrílocuos académicos para hablar y actuar. El quehacer antropológico no deberá ser más “sobre” las culturas y los movimientos sociales, sino “con” ellos.

Su disposición será contribuir a visibilizar otras formas de conocimiento, a aprender y reivindicar el conocimiento periférico. El objetivo será trabajar con los centros alternativos de conocimiento como la Universidad Intercultural Amauta Wasi o la Fundación Kausay, los centros culturales, artísticos barriales, comunales, provinciales.

Bibliografía

- Andrade, Susana, 1990, *Visión Mundial: entre el cielo y la tierra*, Ceplaes, Abya-Yala, Quito.
- Andrade, Susana, 2004, *Protestantismo Indígena*, FLACSO, Abya-Yala, Quito.
- Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, 1997, *Propuesta del Estado plurinacional de la República del Ecuador*, CONAIE, Quito.
- 2007, *Plurinacionalidad, autogobierno, y territorio*, CONAIE, Quito.
- 2007, *Propuesta de la CONAIE frente a la asamblea constituyente: Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo, y laico*, CONAIE, Quito.
- 2008, *Libro sobre las nacionalidades y pueblos originarios del Ecuador*, Imprenta Nuestra Amazonía, Quito.
- Chala, J., 2009, Intervención en mesa de interculturalidad y ciudadanía, Seminario sobre políticas públicas e interculturalidad, Quito 25-26 junio.
- Ecuador. Constitución del Ecuador, 1830: <http://www.efemerides.ec/1/mayo/1830.htm>
- Ecuador, Constitución del Ecuador, 1998: <http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/indice.html>
- Jameson, Frederic, 1998, *Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires.
- Karankras, A., 2009, Intervención en mesa de Interculturalidad y ciudadanía, Seminario sobre políticas públicas e Interculturalidad, Quito 25-26 junio.
- Macas, Luis, 2009, “Construyendo desde la historia: resistencia del movimiento indígena en el Ecuador”, en: Acosta, Alberto (ed.), *La plurinacionalidad*, Abya Yala, Quito.
- Moreno, Segundo, 1978, *Sublevaciones indígenas en el Ecuador*, PUCE, Quito.
- Queiroz, João, 2009, *Diversidad Biocultural y Adaptación al Cambio Climático*. Ponencia presentada en el Seminario Políticas Públicas e Interculturalidad, junio 25-26, Quito.
- Rodríguez, Lilia, 2009, *Interculturalidad en salud reproductiva, percepciones de las mujeres indígenas y prácticas de salud en el hospital San Luis de Otavalo*. Maestría en Antropología, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Sousa Santos Boaventura, 2009, “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”, en: Acosta, Alberto (ed.), *La plurinacionalidad*, Abya Yala, Quito.
- Walsh, Catherine, 2009, *Interculturalidad, Estado, Sociedad*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Quito.

POLÍTICA INDÍGENA EN COTOPAXI.

La demanda, la protesta y la participación del MICC¹

José J. Egas²

Resumen

El siguiente artículo busca un análisis histórico del movimiento indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), ubicando tres momentos relevantes en la retrospectiva: en primer lugar, las luchas agrarias y la reivindicación de los derechos donde se considera los antecedentes a esta dinámica. Un segundo momento, plantea que el MICC atraviesa por una etapa caracterizada por las acciones de protesta enmarcadas dentro de los múltiples levantamientos y la acción colectiva generados a partir de su ubicación en la escena nacional con el levantamiento de 1990. Finalmente, se sugiere una tercera etapa, que estaría marcada por la participación en las elecciones y la gestión política interna a través de los cargos obtenidos donde se establecen ciertas lógicas de acción más apegadas al sistema democrático, que de una u otra forma resquebrajan la lógica interna de manejo político secularizando las prácticas de poder entre lo tradicional y lo moderno. En cada uno de los momentos se ilustra el contexto con ciertos ejemplos.

Abstract

The present article analyzes the political process of the Indigenous and Campesino Movement of Cotopaxi (MICC in Spanish) since the beginning of the 80's. The analysis of the principle events is deepened keeping in mind three political moments key to the dynamic of the movement. The first events of organization and establishment of the MICC were framed as the demand of rights. In second place keep in mind the rise and consolidation of the group as a new political stakeholder starting with the uprising of 1990 when a new phase of political protest began. Finally we analyze the incursion of the Movement in the electoral competitions, the pros and cons of the functioning of the "democratic" logic in the political consolidation of the indigenous movement at a provincial level. The present article, therefore, is an approximation towards the MICC from their politics taking into account the actors that intervene.

La provincia de Cotopaxi, ubicada en la zona central de la sierra ecuatoriana es una de las provincias con mayor demografía étnica, se estima que el 39 % de la población provincial puede ser categorizada como indígena (Ospina, 2006:22). Sin embargo, más allá de los datos cuantitativos, la provincia de Cotopaxi alberga una larga tradición de organización indígena y campesina cuya manifestación más clara han

1 El presente artículo está basado en una síntesis de la tesis de licenciatura realizada para el departamento de antropología bajo el título: "El movimiento indígena ecuatoriano. El caso del movimiento indígena y campesino de Cotopaxi reivindicación, protesta y participación".

2 Licenciado en Antropología PUCE. Maestría en Comunicación UASB.

sido las diversas luchas desde mediados del siglo pasado así como las movilizaciones y levantamientos de los años recientes. El Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) ha sido la organización campesino indígena que ha constituido el principal espacio de reproducción de la práctica política indígena en la provincia.

La demanda, inicios políticos del MICC: actores y escenarios.

Las expresiones iniciales del MICC, concentrando inicialmente las expectativas del movimiento provincial, se ven reflejadas en los reclamos de las luchas contra el sistema hacendatario, ubicando el epicentro del conflicto en la irregular tenencia de la tierra y las desiguales formas de producción; así, las primeras luchas encuentran un adversario definido: el terrateniente y su institución: la hacienda. De tal forma, los primeros logros del MICC como organización estarán centrados en la recuperación y la adjudicación de tierras a ciertas comunidades; lo cual se constituirá en un segundo logro materializado en la presión hacia los hacendados para que vendan sus tierras a precios convenientes a los indígenas y campesinos, agilitando, de esta manera, el proceso de conformación y recuperación de los territorios comunales.

No menos importantes que las demandas de reivindicación de tierras fueron las exigencias por la implementación efectiva de una educación intercultural, en cuyo personal se incluya docentes indígenas que garanticen contenidos pedagógicos adaptados a la realidad local. En este sentido, los logros obtenidos por el movimiento indígena han sido influidos por una diversidad de actores externos. Cuatro han sido las modalidades de educación intercultural que han sido implementadas en la provincia desde fines de los años setenta.

La más importante de estas iniciativas y la que mayor duración ha mantenido en el área ha sido el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC) que:

“...ha desarrollado una experiencia educativa al servicio de la población indígena quichua hablante de las zonas de Chugchilán, Zumbahua, el Bajío (Saquisilí, Pujilí, Poaló) y Panyatuc; en las primeras desde 1976; y en la última desde 1988 [...] que se identifican como *escuelas indígenas* porque el proceso educativo es eminentemente antropocéntrico en cuanto ha confluído en el fortalecimiento de la identidad cultural [...] de los comuneros quienes son los educandos y a la vez los dueños de su propia educación” (Martínez y Burbano, 1994: 11).

La segunda de estas iniciativas de educación intercultural es la del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI), que se empieza a desarrollar a partir de una investigación sociolingüística y educativa que se llevó a cabo entre 1981 y 1982. Para 1985 se suscribe un convenio entre el Ministerio de Educación y el Gobierno de Alemania Federal a través de GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit). Este proyecto se constituye la base de la colaboración de organizaciones quichuas locales y regionales. El proyecto EBI ha asentado su trabajo básicamente en cuatro áreas: investigación didáctica y lingüística, entrenamiento y formación de educadores bilingües, producción de material didáctico y difusión de la lengua y la cultura quichua (Kraimer, 1996: 47). Este programa ha tenido una influencia prolongada en las áreas rurales de la sierra ecuatoriana; Cotopaxi

ha participado en ciertos sectores de la zona andina a través de la instalación y puesta en marcha de escuelas interculturales.

La tercera forma de educación intercultural es la que se propicia a partir de la fundación de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe (DINEIIB), mediante la cual las escuelas con una educación hispano-parlante, básicamente las ubicadas en las zonas rurales, pasan a formar parte de la administración de la DINEIIB con sus delegaciones provinciales; esta dinámica se produce en 1989 (Martínez y Burbano, 1994: 11).

La cuarta experiencia de educación intercultural que tuvo cierto influjo en la provincia de Cotopaxi y en el resto de la sierra es el Centro de Investigación para la Educación Indígena (CIEI). Para 1978 se firmó un convenio entre el Ministerio de Educación y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), implementándose la fase experimental de alfabetización quichua – castellano. Para los años entre 1980 y 1984 el proyecto se extiende a todo el país en los niveles de alfabetización, post-alfabetización, y educación bilingüe, intercultural, infantil.

Los propósitos pedagógicos impulsados por los sistemas de educación indígena en la provincia de Cotopaxi, especialmente los del SEIC por su larga presencia en la zona, han constituido además de logros académicos y formativos un fuerte apoyo institucional a la capacidad organizativa del MICC. Las acciones dentro de los programas mismos de enseñanza indígena en las escuelas rurales funcionaron en los primeros momentos de organización del MICC como catalizadores de las reivindicaciones y luchas del movimiento. Una muestra de estas constantes se ilustra en el gran número de dirigentes que participaron e incluso participan hasta la actualidad en las dinámicas de la educación y han ocupado u ocupan puestos en las instancias del MICC o de sus OSGs (Tibán, 2003).

La influencia de la Iglesia

En la década del 70, la Iglesia había sido la única institución presente en la zona del Quilotoa que además de iniciar el proceso de alfabetización y refuerzo del quichua y las experiencias pedagógicas interculturales, también fue una institución que administró proyectos de desarrollo importantes en la zona (el caso de FODERUMA), a través de los cuales se adquirió varios de los servicios básicos con los que cuenta el área de Zumbahua (Weismantel, 1994: 118).

En algunos casos la cuestión del restablecimiento económico y político en el mundo indígena adquirió mayor significado que la supervivencia cultural que había sido propia del sistema eclesial y en este sentido es posible notar la presencia de un conflicto velado detrás de la relación entre la Iglesia e indígena que revela un desapego de los propósitos de uno y otro:

“...un deseo por rechazar a la Iglesia, la antigua institución, como articulación mediadora con el mundo externo y como ayuda material y guía ideológica, a favor de una interacción directa con las burocracias estatales [...] Estos hombres jóvenes [migrantes y jornaleros]

que han crecido desde la era de la hacienda, están ansiosos por competir directamente, como ciudadanos e iguales, con la gente blanca de los pueblos del Valle Interandino para obtener recursos gubernamentales” (Ibíd.: 118).

Las relaciones constituidas en las alianzas establecidas entre el MICC y la Iglesia, tomando en cuenta sus vinculaciones en torno a la educación intercultural como al desarrollo (FODERUMA), representan la acumulación de un “capital político” inicial que le servirá posteriormente al MICC para desarrollarse y desenvolverse en escenarios provinciales y nacionales. Las relaciones de fuerza establecidas entre el MICC y la Iglesia implican un “campo de juego” donde dos actores negocian influencias; tanto la Iglesia se acopla a las lógicas del movimiento indígena y tanto el mismo MICC se ve regido, en varias ocasiones, por los apoyos, muchas veces institucionales de parte de la Iglesia, o muchas veces por “agentes” de la misma estructura eclesiástica que tienen relación directa con el MICC. De tal forma, se constituye una relación donde lo que prima es un juego de contingencias y acuerdos que determinan los *habitus* de los agentes³.

Otro aspecto que debe ser tomado en cuenta dentro de los antecedentes del MICC es el de la comunicación rural también impulsada desde la Iglesia. A inicios de la década del 80, se inicia la organización de un sistema de comunicación campesina indígena mediante la instalación de una cabina radiofónica en cada organización campesino-indígena de la provincia con el objetivo de motivar la producción de programas informativos y educativos para que sean retransmitidos por Radio Latacunga. Esta iniciativa contó con el apoyo de varias instituciones entre las cuales se cuentan CIESPAL y la Iglesia a través Radio Latacunga (Dávila, 1998: 151).

En este sentido, la radio ha constituido un proceso de ida y vuelta en Cotopaxi siendo un medio a través del cual la población indígena no sólo podía estar informada sino también comunicar sus problemas, necesidades y demandas. Así, la instalación de cabinas radiofónicas en algunas comunidades permitía realizar transmisiones en vivo donde los comuneros hablaban de sus problemas, de sus tradiciones y de su organización social y política en quichua. La radio había constituido desde su creación un medio a través del cual se catalizaba la organización social; la radio, en los primeros momentos de apareamiento en la escena rural habría constituido una forma de acceder a la comunicación, una forma globalizada de relaciones nuevas, constituía la nueva forma de “estar juntos”⁴.

3 La Teoría de la Acción constituye el eje de la presente investigación entendiendo ésta como una teoría que: “toma en consideración las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones en las que éstos actúan o, con mayor exactitud, en su relación. Esta filosofía, que se condensa en un reducido número de conceptos fundamentales, *habitus*, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los *habitus*)” (Bourdieu, 1997: 7-8).

4 A través de la radio se produce un fenómeno similar al de la globalización. En el caso que interesa, el mismo análisis puede ser trasladado a la escala local del funcionamiento de las radios con alcance en zonas rurales; Barbero ocupa el término incorporándolo al proceso de inclusión / exclusión al interior de los procesos culturales: “Ligado a sus dimensiones techno-económicas, la globalización pone en marcha un proceso de interconexión a nivel mundial, que conecta todo lo que instrumentalmente vale empresas, instituciones, individuos- al mismo tiempo que desconecta todo lo que no vale para esa razón. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de comprensión de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos” (Barbero, 2002: 6).

Organismos de desarrollo: coautores de la organización política

La Misión Andina, que operó en Cotopaxi anterior a los proyectos del Ministerio de Agricultura con sus Proyectos Integrales de Desarrollo Agropecuario (PIDA) y los programas de Desarrollo Rural Integral (DRI), constituyó, para la población indígena, el primer contacto con un organismo de *ajuste estructural* que pretendía incorporar al conglomerado rural dentro de “lo nacional”, integrando al indio económicamente, culturalmente y políticamente ya que “rechazaba cualquier forma de autonomía en nombre de la unidad de la patria” a través del modelo de “desarrollo comunitario” que aprovechaba y reconvertía las “propias características internas de las comunidades como elementos potenciadores y dinámicos del cambio (estructural)” (Bretón, 2000: 18-19).

El antecedente de la Misión Andina en Cotopaxi refleja una serie de delineamientos del panorama social en el cual se movería la organización indígena. El “modelo de desarrollo comunitario” llevado a cabo por la Misión Andina, por un lado, no modificó el panorama de “condiciones de vida” de la gente del campo mejorando su economía y los servicios; y por otro lado no afectó estructuralmente a las organizaciones de base ya que las reforzó redireccionando sus propósitos. Cabe pensar que en esos primeros momentos de intervención en el área indígena, la comuna, primera instancia organizativa, tuvo una continuidad eficiente en lo que respecta a sus lógicas culturales internas, es decir, siguieron funcionando en su interior los lazos de reciprocidad y parentesco que la habían caracterizado manteniendo fija la base de la estructura (las comunidades) que más tarde tomará el MICC como punto inicial de organización.

Dentro de las planificaciones de reforma agraria a través de organismos estatales, el IERAC cumplió en los primeros años de la década del 70 una actitud modernizadora en la sierra ecuatoriana elevando los niveles de las fronteras agrícolas de las comunidades indígenas a través de la entrega de recursos específicos como la tractorización, los fertilizantes químicos y las semillas mejoradas. Así se esperaba intensificar la producción de productos para el consumo urbano interno; lo cual caracterizó, casi en su totalidad, la década del 70 (Santana, 1983: 72).

En este sentido, los programas de Reforma Agraria llevados a cabo directamente por el Estado a través de las acciones del IERAC y del PIDA en los años 70 diseñaron sus particularidades en torno a la marginación del medio campesino indígena cooptando sus potenciales productivos con el fin de rellenar los agujeros de oferta de productos que se habían establecido en los centros urbanos. De tal manera, los programas reformistas constituyeron un elemento político que debe ser considerado entendiendo la dimensión de su acción en el medio rural, en tanto ejercieron acciones orientadoras en la producción modificando estructuralmente las formas de vida al interior de las comunidades indígenas de base y propiciando un resquebrajamiento inicial de las tierras comunales a través del recorrido de la frontera agrícola en los páramos.

Posterior a la presencia de la Misión Andina, aparecen los Proyectos Integrales de Desarrollo Agropecuario (PIDA) del Ministerio de Agricultura que tuvieron una presencia corta en la zona ocupando los últimos años de la década del 70. Estos proyectos no pudieron acceder al medio campesino indígena debido a la carencia de experiencias exploratorias

que hubieran permitido evaluar sus posteriores efectos, sin ni siquiera proveer de alguna experiencia piloto que modelara posibles intervenciones futuras; hasta que en 1979 la sustitución del gobierno terminó por desestructurar los logros operativos que, aunque poco significativos, caracterizaron al Ministerio de Agricultura, principal organismo patrocinador de este tipo de programas (Santana, 1983: 72).

Los PIDA, encuentran una inmediata continuación en la aparición de los proyectos de Desarrollo Rural Integral (DRI) que inician a partir de la década del 80 con 17 proyectos establecidas por el Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984 (Ibíd.: 73) de los cuales solamente uno se aplica en una zona indígena de la provincia de Cotopaxi, específicamente en el cantón Salcedo. Además de este proyecto se implementó otro en el área de Tanicuchi, Toacazo y Pastocalle pero que no involucraba población indígena.

Los DRI incluyeron en sus acciones de asistencia una aproximación hacia los mismos principios llevados a cabo por los PIDA, incorporando una visión propia del último gobierno militar en temas de asistencia rural a través de la Ley de Fomento Agropecuario de 1979, que tenía como objetivo favorecer a las formas de producción capitalista apoyando su reconversión productiva y teniendo en cuenta, como factor importante para solucionar la presión demográfica, a la colonización. Además, los DRI incorporaron en sus dinámicas algunas formas de programas sociales laterales, infraestructura y tecnología incentivando policultivos de largo plazo, olvidando el autoconsumo campesino (Santana, 1983: 76).

Los proyectos de Desarrollo Rural Integral, constituyeron un fracaso más en el alcance del Estado hacia mejorar la calidad de vida de los campesinos. Al dirigir sus acciones hacia un campesinado con capacidades productivas viables, es decir, poseedores de tierra, los DRI se internaron en la sierra impulsando actividades de ganadería, comercialización, incorporación de tecnología; basando todos estos supuestos en la fuerza de la organización comunal del mundo andino e ignorando el problema real de la tierra (Martínez, 2002: 201).

El caso de Salcedo ilustra claramente la incapacidad de cambio rural que tuvieron los proyectos DRI y la visión de los campesinos sobre estos proyectos frente a sus condiciones de vida. Una visión generalizada de parte de los campesinos en la zona de Salcedo apela a la autogestión: “la solución de nuestros problemas no viene de afuera” y a la organización: “la solución está en el trabajo en grupo, regional, que nos ayudará a analizar nuestros problemas mejor y a buscar soluciones a corto y largo plazo”. Y ante esta apelación por intenciones concretas es la UNOCAPAC (Organización de segundo grado que operó en la zona en aquella época), quien se dispuso a ser la forma de contacto inmediato con los proyectos DRI (Gangotena y Albán, 1982: 126-128).

Es importante señalar la acción llevada a cabo por el DRI Salcedo al momento de diseñar y programar un proyecto de agua en Cusubamba: el proyecto se llevó a cabo “sin los campesinos y, además, dejó fuera del proyecto a la gran mayoría de comunidades. La UNOCAPAC inicialmente solo oyó –con impotencia y admiración– que el agua no les llegaría” (Gangotena y Albán, 1982: 129).

Analizando esta relación asimétrica entre la organización de beneficiarios de los proyectos (UNOCAPAC) y la entidad ejecutora del mismo (DRI), se puede identificar una incapacidad gestionaora de parte de la OSG y una actitud hegemónica por parte del organismo estatal. Es importante señalar además que la opción de autogestión y

organización sugerida más arriba dará gérmenes a la futura organización cantonal y provincial, en tanto algunas de las organizaciones fuertes del actual MICC provienen de Salcedo.

Las instituciones privadas de desarrollo.

A partir de la década del 80 trabajan, por otra parte, algunas ONGs sin vinculaciones estatales; su trabajo se centra básicamente en proyectos de desarrollo productivo. Entre estas organizaciones se encuentran el CAAP (Centra Andino de Acción Popular) que, además de los proyectos productivos, llevó adelante un proceso de documentación para la discusión teórica de los problemas rurales de Cotopaxi que ha contribuido para el debate agrario y rural en las ciencias sociales. Por otra parte SWISSAID y la CRUZ ROJA Suiza han manejado proyectos productivos en algunas áreas de la provincia. Una serie de instituciones empiezan la participación en este período de tiempo, unas más pronto que otras y con mayor y menor intensidad en el grado de intervención. Algunas de estas ONGs que han llevado a cabo procesos con el MICC o con Organizaciones filiales del MICC son: HEIFFER, IEE, ECOCIENCIA, DYA, APN, COMUNIDEC, PLAN INTERNACIONAL, FUNDEAL, entre otras.

El proceso político actual del MICC ha estado acompañado de varias de estas instituciones privadas de desarrollo, algunos de cuyos aspectos es importante recuperarlos. Para entender el proceso de vinculación de las ONGs con el movimiento indígena, el caso del Plan participativo de desarrollo de Cotopaxi (PPDPC) que lleva adelante el Consejo Provincial es ilustrativo en la medida en que las ONGs han tenido el papel fundamental en el equipo de apoyo externo conformado en torno al plan. Cabe resaltar que el caso del PPDPC es muy próximo al MICC ya que las políticas del Consejo Provincial mantienen una consulta directa y permanente con el MICC.

El PPDPC, consiste en la instauración de un modelo de gestión administrativa para el desarrollo de la provincia donde se involucran tres conceptos principales: la transparencia, la democratización y la gestión para el desarrollo de Cotopaxi (Ospina, 2006: 34). Si vemos los términos ocupados en la definición de la tarea del plan advertimos un lenguaje propio de las nuevas prácticas de participación ciudadana y desarrollo local que están muy vinculadas a ONGs que apoyan los procesos. En el siguiente extracto de la sistematización de la Convención Ambiental⁵, se puede ver la participación activa de las ONGs en el proceso:

“Al interior del sector indígena se constituye un espacio de debate, acompañamiento y liderazgo político que se denomina “Equipo Externo” (conformado por ex dirigentes, líderes e intelectuales), las funciones de este colectivo son acompañar al Prefecto en la construcción de este nuevo proceso de gestión y además ser el puente entre la gestión pública y los objetivos de la organización” (Reyes, 2005: 8).

5 La Convención Ambiental es una iniciativa que parte de la Prefectura con el apoyo técnico y financiero de varias ONGs; esta iniciativa se constituye como un espacio de discusión y reflexión sobre la gestión de los recursos naturales en la provincia.

La delimitación de las “hojas de ruta”, por parte de las ONGs, que guían la acción de los espacios donde el MICC ha obtenido poder, muestra la importancia que tienen éstas en el desempeño del prefecto. La alianza del MICC a través de Umajinga y el Consejo Provincial responde a una alianza estratégica; la consolidación técnica de un programa de desarrollo local como un instrumento político para consolidar el poder es la piedra angular que mueve todos estos procesos de democratización y participación desde los gobiernos locales en una provincia históricamente parcializada por el manejo del poder entre quienes lo detentaban desde las esferas dominantes y entre quienes simplemente eran sectores subalternos de la política local.

Desde esta perspectiva cabe advertir que la consolidación de un frente aliado del MICC y de la organización indígena provincial en su totalidad por parte de las ONGs implica una forma de gobernar innovadora. Como lo señala Larrea (2005, 67) a partir de la aprobación de la propuesta para el financiamiento por parte del PRODEPINE del Plan participativo de desarrollo de Cotopaxi:

“Se da un primer logro significativo, pues el solo hecho de que ONGs con distintas identidades, dinámicas y prácticas institucionales conjuguen sus experticias, capacidades y recursos económicos frente a una propuesta conjunta, implica un cambio en las lógicas tradicionales del desarrollo, rebasando el ámbito de acción parcelado hacia dinámicas de gestión más integrales. Más aún si se considera que la propuesta de Cotopaxi constituye la primera experiencia de esta naturaleza en el país” (Larrea, 2005: 67).

La protesta. Levantamientos, conquistas y pérdidas políticas.

El levantamiento indígena de 1990 significó para el MICC, al igual que para gran parte de las organizaciones indígenas provinciales, una reestructuración del sentido de la lucha que venían adoptando décadas atrás; además de transformarse en brazo estructurante, de gran trascendencia, de la filial de la CONAIE en la sierra: la ECURUNARI. Lo que se sugiere es que el MICC reflejó, durante el levantamiento y buena parte de la década del 90, mucho de lo que había hecho y dicho la CONAIE y el Movimiento Indígena Nacional adoptando planteamientos paralelos pero en la escala local.

Por otra parte, este fenómeno puede ser leído entendiéndolo que la fuerza de la CONAIE en los primeros años de la década del 90 significaba la existencia de una vinculación directa con las organizaciones de tercer grado y éstas, a su vez, con las organizaciones de segundo y primer grado; consolidando una comunicación efectiva entre las dirigencias nacionales y las locales. Muchos de los líderes indígenas nacionales estuvieron muy vinculados a Cotopaxi en los preparativos previos al levantamiento de mayo del 90, incluso la V Asamblea de la CONAIE se realizó en Pujilí en febrero del mismo año, donde se planificó el levantamiento de mayo y se elaboró el planteamiento de 16 puntos que se incluye en el mandato por la vida (Guerrero y Ospina, 2003: 36).

En el levantamiento de 1990, junto con Chimborazo, Cotopaxi fue la provincia que mayor número de personas movilizadas alcanzó, además de ser la primera provincia que, a través de su organización local, el MICC, convocó a sus comunidades de base y bloquearon la carretera Panamericana interrumpiendo el transporte arterial del país como una forma de exigencia de las demandas planteadas a nivel nacional por el movimiento indígena.

Este levantamiento fue planificado con anterioridad ante el llamado de la ECUARUNARI y la CONAIE; las organizaciones que participaron activamente en la planificación fueron: UNOCIZ, UNOCAM, UNORIG y UNOCANC; y quien estuvo a la cabeza fue Leonidas Iza, de la UNOCANC y Miguel Proaño de la UNOCAM; además se contó con la colaboración de algunos asesores mestizos que venían acompañando el proceso del MICC desde años atrás⁶.

En torno a la planificación del levantamiento en Cotopaxi es importante advertir el trabajo que significó la comunicación a las bases; algunos miembros del MICC recorrían por las comunidades comunicando la necesidad de salir a protestar y escuchando los planteamientos de las bases, esto significaba un proceso de largas conversaciones con los comuneros de las zonas alejadas que no tenían información de lo que sucedía y de las resoluciones que se tomaba en las reuniones (Entrevista J. T.)⁷.

Por otro lado, es importante señalar que la radio jugó un papel muy importante en el levantamiento, ya que viabilizó la difusión de las convocatorias a las bases para salir a las reuniones previas a la movilización. A través de la radio, un medio identificado por la gran mayoría de pobladores rurales de las áreas periféricas de la provincia cuyas inquietudes y necesidades habían sido “sacadas al aire” por medio de la emisora, se empezó a gestar una opinión pública (indígena) en torno al levantamiento; traduciéndose esto en la gran acogida que tuvieron las convocatorias realizadas a través de la radio.

La lucha por el respeto y el reconocimiento

En Cotopaxi el levantamiento de 1990 significó un reflejo de los descontentos anunciados por la CONAIE y por la Coordinadora de Conflictos Agrarios. El tema del respeto y trato diferente al indígena por parte de la sociedad blanca mestiza, básicamente en las cabeceras cantonales y la capital de la provincia, había significado una posición semejante a lo demandado por la CONAIE en términos generales para el movimiento indígena nacional; y por otra parte, al ser Cotopaxi una provincia que concentraba un número considerable de conflictos agrarios, el tema de la tierra y el territorio había significado un aspecto relevante al momento de unificar los descontentos de las bases que clamaban por una tierra propia para cultivar y un equilibrio razonable en el precio de la producción obtenida para regenerar, por lo menos en algo, la pauperizada vida de los campesinos en las áreas rurales. Es ilustrativo para comprender la dimensión del problema una declaración de una campesina de Pastocalle donde dice: “Nosotros tenemos que vender unos 10 o 20 quintales de papas para comprar un sólo quintal de abono, señor. Los fertilizantes, ¡semejante caro! Nosotros, nuestros hijos, estamos muriendo de hambre, por eso hemos salido” (Rosero, 1990: 10).

6 Testimonio de Baltazar Umajinga, en Tibán et al., 2003: 83.

7 Miembro de la OSG COJACAP de Pujilí, ex Presidente de la misma organización y ex Secretario del MICC; participa activamente en las actividades del MICC y de su OSG; Poaló, en el contexto del 8vo Congreso del MICC, 8 de Julio de 2005.

Las demandas en torno al respeto hacia la población indígena fueron planteadas en el contexto de la participación en el levantamiento. Varios de los testimonios referidos en torno a la movilización mencionan las motivaciones que llevaron a los indígenas de Cotopaxi a movilizarse. En relación a la protesta llevada a cabo en el contexto del levantamiento en la plaza de El Salto en Latacunga frente a la gobernadora, el presidente del MICC de aquel entonces, Baltazar Umajinga, dice:

“El planteamiento de todos los que hablaron frente a las autoridades, era que se respete a la población indígena, que no nos maltraten como a los ladrones, que nos reciban en las oficinas sin sacar sombrero, etc.” (Tibán, 2003: 83).

Por otra parte, los recuerdos de los tiempos anteriores al levantamiento y anteriores a las reivindicaciones logradas por el Movimiento esbozan de manera clara el tipo de trato que se producía ante los indígenas de parte de la población urbana: “Antes era terrible, antes el indígena era, hablando vulgarmente, un bicho así que no podía estar pegado al mestizo” (Entrevista, B. P.)⁸. Durante los primeros momentos del levantamiento, la posición de la sociedad urbana en las cabeceras cantonales y la capital de la provincia seguía siendo de incredulidad, de negación hacia la posibilidad de protesta del Movimiento Indígena. Un testimonio de José Toapanta, quien participó activamente en el levantamiento ilustra claramente como percibían los urbanos a los indígenas, desde su punto de vista: “La gente de la ciudad al igual que los militares nos veían como algo folklórico, nos vieron como un juego o una burla, no sabían qué es lo que iba a pasar, no sabían que los indios iban a mover el mundo con ese levantamiento” (Tibán, 2003: 73-74).

El proceso histórico del pueblo indígena en Cotopaxi refleja una relación de dominación permanente tanto desde el Estado, a través de sus estructuras extendidas local y nacionalmente por medio de instituciones públicas, como de las clases privadas dominantes a través de las clases hacendatarias, los intermediarios comerciantes, los transportistas, etc. Esta dinámica de dominación implica una constitución de un *habitus* particular en torno a los agentes movilizados, es decir, los individuos que participaron en el levantamiento. Es esa conjunción de *habitus* compuestos en torno a una determinada constitución de un campo de juego, es decir, de un escenario (el de la dominación) lo que importa al momento de entender el por qué de los reclamos en el levantamiento del 90, y el por qué de la efectividad en la acción movilizadora. Coyunturalmente la acción movilizadora del levantamiento de 1990, implicó una aceptación inmediata y positiva de parte de las organizaciones de segundo grado, de las mismas comunidades y de los mismos comuneros identificados con una causa común: la de la exigencia de respeto y reconocimiento.

La demanda por respeto y reconocimiento manifestada por los líderes indígenas locales⁹ pertenecientes al MICC, que confluyó en una gran aceptación por las comunidades

8 B. P. forma parte del grupo de mujeres de Cusubamba y ha sido una líder histórica del MICC; Latacunga, 22 de Septiembre de 2005.

9 Para una exposición más amplia de los testimonios sobre las motivaciones para llevar adelante la movilización ver Tibán, 2003.

de segundo grado y las bases, implicaba el planteamiento más general y amplio de declarar al Estado ecuatoriano como “Pluricultural”, modificando el primer artículo de la constitución política de la república (Almeida, 1993: 167-168). Este planteamiento de la interculturalidad, tiene que ser percibido desde una perspectiva que reconozca la capacidad de cambio en la estructura estatal que puede ocurrir a partir de la acción de un movimiento social eficaz. En este sentido, es interesante tomar el planteamiento de Touraine al identificar los movimientos sociales como generadores de acciones colectivas mediante las cuales se pueda modificar las relaciones de dominación sobre los recursos culturales, es decir la modificación (la corrección) de una norma o un valor de la sociedad (Touraine, 1984: 94).

Sin embargo la efectiva acción movilizadora alcanzada por el MICC en el plano del levantamiento de 1990 implicó una apelación al Estado, una apelación a la inclusión de parte del Estado de unas demandas particulares (las del respeto al indígena a través del planteamiento de la plurinacionalidad), pero que simplemente se dirigió a corregir un elemento “enfermo” del Estado pero no de la sociedad. En este sentido, este primer momento de aparición del MICC como actor definido implicó el reconocimiento, de parte de la sociedad local, simplemente de la existencia de un movimiento consolidado pero que no lograría cambios significativos en el devenir cotidiano de las normas y las reglas sociales. Un planteamiento similar mantiene Ospina al afirmar que:

“El cambio en las estructuras elementales del racismo cotidiano depende de multitud de transformaciones moleculares en actitudes de cientos, miles, millones de agentes individuales y grupos dispersos. La ley de la costumbre no se cambia por la ley del Estado” (Ospina, 2006: 34).

La fuerza que tuvo el levantamiento de 1990 en Cotopaxi adquirió un significado estructural en la organización provincial. A partir del levantamiento se reconoció al MICC, no sólo por parte de la sociedad urbana blanco-mestiza de Cotopaxi, como organización política indígena, sino también para los propios indígenas el levantamiento constituyó un hito clave en el desarrollo político. A partir del levantamiento las cosas empezaron a caminar mejor al interior de la organización; desde ahí se entendió que el movimiento podía tener fuerza y que tenía la capacidad de generar propuestas y convocar a las bases.

El ejercicio de lo político por parte del grupo, en este caso del MICC como estructura a partir del levantamiento del 90, puede ser interpretado desde una visión de la antropología política procesualista, a través de la cual este ejercicio depende de la implementación de objetivos públicos al interior de un grupo determinado de la sociedad. Estos objetivos públicos, en el caso del MICC, estarían traducidos en la lucha por el derecho a ser reconocidos y ser respetados. Aquellos objetivos públicos “para” los miembros del MICC implican “el establecimiento de una nueva relación con otro grupo o grupos” (Varela, 2005: 100); que vendría a ser la sociedad blanco-mestiza, que no otorga el reconocimiento y el respeto al indígena y que son el contenido central de las demandas para la adquisición de un determinado poder que irá aumentando hasta años posteriores en que se participa electoralmente y se accede a cargos importantes como la prefectura o la alcaldía.

La vieja demanda por la tierra

Por otra parte, como habíamos señalado más arriba, se distinguía otro elemento que había funcionado como causa para que se produzca la movilización: los conflictos por la tierra. El tema de la tierra en Cotopaxi significó un proceso de largos años de confrontaciones y demandas; desde el tiempo de la reforma agraria hasta los años 80, como se vio en el capítulo anterior, las luchas agrarias habían sido un elemento que motivaba la organización.

La presencia del tema de la tierra como una necesidad urgente de reivindicación aparece frecuentemente en el discurso de los indígenas de Cotopaxi; Baltazar Umajinga, presidente del MICC posesionado meses después del levantamiento se refiere a la cuestión de la tierra en los siguientes términos:

“En la lucha por la tierra el objetivo más grande fue recuperar las tierras que los hacendados nos robaron, porque sabíamos que antiguamente los dueños fueron nuestros abuelos y pasaba de generación en generación” (Tibán, 2003: 82).

En este contexto, cabe referirse al problema de la tierra como un elemento claramente movilizador y catalizador del levantamiento del 90 ya que es considerado, en el discurso interior de los actores, un tema que ha sido postergado desde la época de la Colonia y la República.

Dentro del contexto del primer año de gobierno de la Izquierda Democrática, las resoluciones de inafectabilidad presentaban cuadros altos que fueron, de alguna manera, un detonante para la movilización del 90. El caso de Cotopaxi tiene ciertas particularidades al ser conjuntamente con Pichincha, Imbabura y Chimborazo una de las provincias que mayor número de hectáreas incluyó en las resoluciones de inafectabilidad.

Cuadro 1. Resoluciones de inafectabilidad en la Sierra

Provincia	número	has	Nd	0-10	10-100	100-500	Más de 500
Carchi	12	871,35	3	0	4	5	-
Imbabura	15	1425,12	6	0	4	4	1
Pichincha	40	5117,74	7	8	15	7	3
Cotopaxi	6	1604,48	0	1	3	1	1
Chimborazo	12	1302,77	1	3	6	1	1
Bolívar	2	307,07	0	1	0	1	0
Cañar	4	193,12	0	1	2	1	0
Azuay	9	3856	1	0	4	0	4
Loja	7	83	6	0	1	0	0
Sierra	107	14760,65	24	14	39	20	10

Elaboración: José Egas / Fuente: IERAC; (Rosero, 1990: 41).

Las resoluciones de inafectabilidad en Cotopaxi entre agosto de 1988, año en que asume la presidencia Rodrigo Borja, y julio de 1990, momento en que se produce el levantamiento indígena la ubican como la segunda provincia que mayor número de hectáreas tratadas por las resoluciones de inafectabilidad tiene después de Pichincha. El número de hectáreas con inafectabilidad de tierras es de 1.604.48 en contraste con el número de resoluciones que es mucho menor al resto de provincias, en Cotopaxi las resoluciones de inafectabilidad son sólo 6 mientras que, por ejemplo en Chimborazo con un número igualmente alto de hectáreas inafectadas (1.302.77), el número de resoluciones es de 12. Esto demuestra que en Cotopaxi el problema de las tierras inafectadas está claramente concentrado en unas pocas propiedades grandes (2 de entre 100 y más de 500 hectáreas) y algunas medianas (3 de 10 a 100 hectáreas). Por otra parte cabe señalar que la mayor cantidad de conflictos de tierra que se suscitaron en Cotopaxi estaban concentrados en los cantones que habían tenido mayores intervenciones por la Reforma Agraria; en ese contexto Pujilí fue el cantón que aglutinó la mayor cantidad de conflictos recientes (Ibarra y Ospina, 1994: 97).

A través de estos datos se puede inferir que el problema de la tierra en Cotopaxi se basó en conflictos frente a grandes propietarios debido a la concentración de extensión en pocas propiedades y la magnitud de hectáreas inafectadas. La defensa del latifundio, aquellos grandes remanentes de tierra, en el transcurso de los dos primeros años del gobierno de Borja parece haber sido real en la medida en tanto hubo, además, una paralización de los verdaderos procesos de Reforma Agraria, ya que los conflictos por tierra identificados por Rosero (1990: 44) demuestran su predominio, al menos en Cotopaxi, en propiedades con extensiones grandes: de 70 conflictos en total, 24 se encuentran en propiedades entre las 10 y 100 hectáreas, 17 en propiedades entre las 100 y 500 hectáreas y 9 en propiedades de más de 500 hectáreas. Entre los conflictos estudiados por Rosero en Cotopaxi sobresalen las zonas de Pujilí, Saquisilí y Salcedo.

Sin embargo, es importante también el número significativo de conflictos con pequeñas propiedades de menos de 100 hectáreas. Este cambio es interesante mirarlo si se lo compara con los litigios producidos en los años 60 y 70, donde los conflictos se establecían entre campesinos y grandes propiedades de 500 o más hectáreas (hasta de 15000 hectáreas como en los casos de la hacienda La Lorena y algunas en la zona de Angamarca). En este sentido se puede decir que los conflictos redujeron el tamaño de las superficies reclamadas que consistían en conflictos más puntuales por pequeños predios en posesión o por páramos indivisos; además que estos conflictos se insertaban en el reclamo por tierras de mala calidad siendo las tierras demandadas páramos inadecuados para la agricultura, zonas laderasas o con grandes pendientes hacia los declives de la cordillera occidental (Ibarra y Ospina, 1994: 98).

Además de la limitación de acceso a la tierra ocupada, en su mayor parte de extensión, por las grandes propiedades; el problema de la tierra, manifestado en algunos conflictos agrarios específicos, asistía a una confrontación directa con la clase hacendaria. Los hacendados seguían oponiéndose a cualquier “progreso” del indígena; C. E.¹⁰, presidente del MICC en el anterior período al actual, recuerda que en los tiempos anteriores al

10 C. E. al momento de la entrevista era presidente del MICC; pertenece a Poaló. Latacunga, 12 de Agosto de 2005.

levantamiento de 1990 “había una expectativa por la lucha de la Tierra, se quería acabar con la hacienda porque era un obstáculo para la profesionalización que era mal vista por el sector hacendado” (Entrevista C. E.).

La información detallada en las líneas anteriores demuestra la importancia de los conflictos en torno a la tierra que se produjeron en Cotopaxi en los años previos al levantamiento de 1990. Un punto fundamental y que debe ser considerado, es los ofrecimientos de la campaña electoral de un gobierno distinto con aproximaciones más reales al mejoramiento de las condiciones de vida de los campesinos; ofrecimientos que no fueron tomados en consideración sino hasta la negociación que siguió al levantamiento en la cual se accedió a ciertas demandas expuestas como condiciones por parte de la CONAIE¹¹.

La participación. Los juegos electorales.

La provincia de Cotopaxi, ha constituido uno de los espacios donde el movimiento indígena se ha manifestado como una expresión de triunfo en lo que se refiere a la participación electoral. El Movimiento Pachakutik ha funcionado con éxito en las áreas rurales de la provincia, obteniendo triunfos electorales importantes que han permitido una ubicación favorable frente a las demandas del sistema democrático ecuatoriano. Manifestaciones de ello han sido los múltiples logros alcanzados desde 1998, en el acceso al control de ciertas instituciones estatales y la ocupación de un porcentaje significativo de cargos públicos en los gobiernos seccionales.

Los indicadores electorales que exponen el éxito de Pachakutik en Cotopaxi, sobre todo en las áreas con mayor población indígena, sugieren pensar en una serie de dinámicas que se producen al interior de este fenómeno. La elección de los candidatos que representarán al Movimiento Indígena a través de su brazo político Pachakutik, implica una relación dinámica entre las bases y los liderazgos. Lo que se podría pensar, es que se da un distanciamiento pronunciado entre los dos extremos del movimiento a partir de la participación en las elecciones ya que se desarrolla un juego partidista al cual el movimiento, como estructura, no estaba “habitado”¹². En este sentido, se constituye la necesidad de establecer perfiles sólidos que sepan manejar el juego político de los partidos para poder competir al mismo nivel con las demás fuerzas políticas representadas en partidos de larga trascendencia administrados, en su gran mayoría, como corporaciones caudillistas con una acumulación de capital económico y político funcional.

Las dinámicas al interior de los gobiernos seccionales manejados por indígenas, generalmente de Pachakutik, en las provincias ecuatorianas han consistido en llevar a cabo administraciones apegadas al desarrollo local impulsando prácticas de participación ciudadana a través de asambleas cantonales y otras formas institucionales incluyentes de

11 Para un seguimiento más detallado del cumplimiento o incumplimiento de las demandas de la CONAIE por parte del gobierno (Ortiz, 1992: 174-177).

12 Habitado en el sentido de *habitus* como “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1991: 93).

la sociedad civil a través del concepto de la ciudadanía. Muchas de estas prácticas llevadas a cabo por los indígenas en los gobiernos locales han sido impulsadas por ONGs que han “acompañado” los procesos políticos del movimiento indígena. En este sentido la participación electoral como un primer momento de acción implicó un triunfo político y acumulación de capital; sin embargo, al momento de consumarse el triunfo, el movimiento indígena tiende a adoptar tendencias convencionales de administración de los gobiernos locales; convencionales en la medida en que son formas de acción muy similares a las llevadas a cabo por gobiernos seccionales de otros partidos tradicionales.

Lo que sugerimos es que esas prácticas han formado parte de construcciones mediadas por agentes externos de desarrollo, básicamente traducidos en las ONGs privadas cuya presencia en la década de los ochenta empezaría a ser reiterativa en la escena rural ante la privatización y des-estatización del desarrollo. El punto que se ha sugerido, implica el planteamiento de si las ONGs han promovido o no acciones que hayan tenido efectos positivos o negativos en el mejoramiento de la calidad de vida de la población rural. Esa posibilidad queda planteada en el contexto de la existencia de una importante cantidad de bibliografía sobre el tema que puede ser resumido en dos posturas: quienes creen que la acción de las ONGs no ha sido funcional al sistema neoliberal de ajuste, sino que ha contribuido a la conformación de un desarrollo alternativo y quienes creen que las acciones de las ONGs en el campo no han tenido una influencia positiva en el desarrollo económico de la población¹³.

Por otro lado, las consecuencias del triunfo electoral a nivel local sugieren pensar en la relación entre las autoridades indígenas elegidas para ocupar cargos y las bases del movimiento. Cabe manifestar la inquietud de si se producen aún desde las nuevas autoridades indígenas, tal vez obedeciendo a la reproducción de prácticas que se habían enquistado en las instituciones durante la administración de los sectores burocráticos tradicionales de los partidos que habían alcanzado puestos públicos en gobiernos locales, prácticas clientelares que pudieran ser causas de la erosión entre dirigencia y bases en tanto significan procesos políticos ajenos a los sistemas tradicionales andinos.

La participación electoral. Continuidad del liderazgo o verticalización del poder.

La historia de la organización nacional y que encuentra una expresión consecuente con lo que sucede en Cotopaxi saca a la vista el tema del liderazgo. El liderazgo indígena ha constituido uno de los elementos históricos de la organización indígena desde ciertos puntos de vista. En primer lugar la organización comunitaria andina cuyo lema ha sido el “mandar obedeciendo”, ha significado pensar siempre en una decisión colectiva privilegiada en detrimento de la acción individual deliberada. Esa explicación está claramente manifestada en el modo de vida comunal que llevan las comunidades andinas y que se ha reproducido, al menos en discurso, al Movimiento Indígena Nacional. Desde esta perspectiva el planteamiento de liderazgo implica el surgimiento de un nuevo elemento dentro del modelo de organización.

13 El debate entre estas dos posturas se ilustra bien, además de sugerir algunos otros datos bibliográficos sobre el tema, en la discusión entre Ospina (2002) y Bretón (2002).

Una retrospectiva histórica del liderazgo obliga a mirar el tema de las comunas, en cuyo interior las lógicas de reciprocidad y parentesco manifiestas en instituciones como la minga, entre muchas otras, constituyen leyes culturales que regulan la sociedad. Como habíamos visto al tratar el tema de la comunidad, la instancia política de la comuna como figura jurídica implicó un primer acercamiento al liderazgo en tanto nombraba como miembros del cabildo a un presidente, vicepresidente, tesorero y síndico. Estos nombramientos significaron la ocupación de espacios tradicionales, propios del sistema de Estado moderno en los que se privilegia la existencia de líderes y clases dirigentes.

Con la evolución de las estructuras comunales y el surgimiento de las federaciones a más amplios niveles, el papel del “dirigente” tomó posición en las esferas del movimiento indígena. Por otra parte, muchas de las lógicas del desarrollo que han estado presentes en Cotopaxi durante los últimos treinta años a través de las distintas agencias, primero estatales y luego privadas, han iniciado procesos de capacitación donde fomentan la formación de líderes para que conduzcan a los grupos que están involucrados con los proyectos que se llevan a cabo. Después de todo, el elemento más notable de la naturaleza de las prácticas de desarrollo es justamente su acción intervencionista con el objeto de modificar algo en la sociedad afectada.

El caso del liderazgo indígena, debe ser analizado en la perspectiva de una transformación en la organización política estructural del mismo movimiento. La formación de líderes políticos fuertes en cada organización, implica la existencia de una racionalidad política sincrética donde intervienen elementos del sistema de representación moderno y el sistema de representación tradicional de la cultura comunal andina. En este contexto, el interés en la formación de líderes implica y debe ser pensado como una dinámica estratégica de posicionamiento dentro del sistema de representación vigente en el Estado moderno. Esta tendencia de acumular el poder en los líderes responde, por otra parte, a la necesidad de adaptación del movimiento indígena a las demandas del sistema político democrático que rige en el Ecuador. En esta medida, a partir de las elecciones, lo que se produce es un distanciamiento marcado entre las élites y las bases en tanto las élites están respondiendo a su adaptabilidad al sistema político que, sin embargo, merma, por lo menos en un nivel reducido, los elementos de un discurso caracterizado por la permanente manifestación de que en las estructuras del movimiento aún se actúa bajo el *slogan* de “mandar obedeciendo”.

En este sentido es ilustrativa la afirmación de Santana:

“Se ha producido la constitución de una clase dirigente en el mismo seno de la sociedad indígena, formada de intelectuales, de cuadros políticos, de profesionales y de técnicos que asumen el control de las múltiples organizaciones que ha producido la dinámica étnica a partir de los años 70” (Santana, 2004: 70).

La capacitación es un elemento indispensable para el acceso a la participación como candidatos en las contiendas electorales, lo que demuestra que la estrategia política de ubicación en el campo político implica la “habituación”, la acumulación de capital social (por medio de la educación, las capacitaciones, los cursos, etc.) y capital político (por medio del ejercicio político). Desde esta visión, una dirigente indígena de Cotopaxi afirmaba como es necesaria la experiencia para poder “jugar el juego” y aplicar las estrategias necesarias:

“Yo digo, también es bueno que vaya saliendo gente, que se vaya creando a los nuevos dirigentes, pero también hay que tomar la experiencia de la gente que ya ha venido participando, para que vayan aportando sus ideas, entonces eso es lo que estamos ahora tratando de trabajar más” (Entrevista B. P.).

Distribución y elección de candidatos a dignidades y dirigencia.

El llegar a ser candidato representante de Pachakutik u ocupar puestos en la dirigencia del movimiento indígena local (MICC), implica tener una trayectoria de liderazgo que se construye desde tempranas edades a través del involucramiento en actividades políticas y de desarrollo. La gran mayoría de los líderes indígenas en el contexto nacional y local registran procesos de participación en la organización desde su juventud. El testimonio de C. G. es interesante desde este punto de vista porque recoge su trayectoria como una dirigente importante del MICC y de Pachakutik:

“Desde que yo tenía 22 años vine participando con mi comunidad, desde ahí he ido prestando servicios en la escuela cuando mis hijos eran alumnos, de ahí pasé a la junta parroquial que fui vocal, después fui dirigente del Comité de Aguas, después desde el año 1998 vine participando en la organización de MICC y luego pasé a ser dirigente provincial, y he sido dirigente de varias áreas, actualmente soy dirigente de género del MICC” (Entrevista C. G.)¹⁴.

Cabe en este punto del análisis la perspectiva de la acumulación de capital que se requiere para llegar a ser candidato o dirigente; la experiencia importa al momento de tomar las decisiones; cuando se decide sobre la participación de algún candidato es importante que sea conocido y que haya trabajado conjuntamente con el movimiento para demostrar que realmente ha acumulado cierta cantidad de experiencia para poder desempeñar bien las exigencias de la dirigencia. En ese sentido, el ser dirigente o candidato implica una acumulación de *habitus*, de “sentido del juego” que permite saber las tácticas y estrategias que se deben acatar en momentos de toma de decisiones.

Un planteamiento tentativo propone que, por un lado, las dinámicas del desarrollo mediante sus lógicas intervencionistas a través de las capacitaciones para formación de líderes y, por otro lado, las condiciones de desempleo y subempleo que se producen en el campo, indicados en expresiones tales como la migración a las grandes ciudades, incentivada básicamente por la pauperización del sector campesino agrícola, han conducido a una dependencia de puestos de trabajo remunerado, primero, en agencias de desarrollo como promotores o técnicos locales (esos son los términos que se utilizan) en sus comunidades o zonas. Segundo, a partir de la entrada en las competencias electorales y el posterior triunfo y acceso a los puestos estatales como la prefectura y ciertas alcaldías, se ha permitido el reordenamiento de algunos puestos burocráticos que permiten el acceso a un número considerable de pobladores rurales próximos al MICC.

14 C.G. dirigente del MICC, y precandidata para ser dirigente provincial de Pachakutik, pertenece a la parroquia Chugchilán del cantón Sigchos. Ha dirigido capacitaciones a mujeres y ha estado muy vinculada con el proceso del MICC. Latacunga 28 de Agosto de 2005.

Hasta la actualidad muchos de los proyectos, además de intervenir con su acción desarrollista, han abierto la posibilidad de trabajar en proyectos. El caso del Proyecto de Desarrollo de Cotopaxi, PRODECO, un proyecto de desarrollo de gran envergadura bajo el cual se estableció un convenio de financiamiento y asesoría entre la Unión Europea y el CODENPE, buscó sus beneficiarios directamente en el área de flujo sin establecer relaciones cercanas con ninguna OSG ni la dirigencia del MICC (Ospina, 2006: 79). Esto puede haber tenido un efecto en la promoción de puestos de trabajo a nivel de base familiar (sin contar con las organizaciones definidas como la comuna o las OSGs), ya que, el proyecto implicaba la necesidad de gran cantidad de personal para su operación; el director nacional del proyecto, proviene de la dirigencia fuerte de Cotopaxi y es un ejemplo de la ocupación de cargos no sólo a nivel público sino también de ocupación y uso de empleo del desarrollo privado.

Para el análisis de la selección de los candidatos idóneos para participar tanto de la dirigencia provincial del MICC como en las elecciones de dignidades públicas estatales, es importante tener en cuenta los puntos antes mencionados en la medida en que sugieren que lo que se produce es un relativo apaciguamiento del subempleo a través de los proyectos de desarrollo, las organizaciones de segundo grado (OSGs), otras formas organizativas de base (comuna, juntas de agua, comités barriales) al captar proyectos de desarrollo, juntas parroquiales y dignidades provinciales (prefectura, alcaldías, concejerías y concejalías), que promueven el empleo de los pobladores locales y beneficiarios. Este planteamiento invita a pensar que si el empleo se concretiza efectivamente en estos espacios éste no es abundante y no alcanza “para todos”. Esto sugiere que la práctica que aparece como legítima en esta dinámica es la de la circulación de los cargos, lo cual se manifiesta en varios testimonios de manera positiva o negativa, es decir, hay quienes cumplen con la reciprocidad en los cargos y quienes “acaparan” y no dejan entrar a nuevas personas (Entrevistas a M. A.; C. G., J. T., N. I., A. C.¹⁵).

El testimonio de A. C. con respecto a las candidaturas nos incentiva a pensar en nuevas perspectivas acerca de la circulación de puestos:

“Cuando yo fui electo para candidato para concejal de Saquisilí a mí me apoyaron como en 22 comunidades y yo gané; pero de algunas comunidades dijeron que por qué tenía que ser de la misma zona del alcalde, entonces yo desistí de mi candidatura para que la gente de otra comunidad entre. Es mejor que otra gente entre y yo sigo participando aparte. Hay otros en cambio que representan a una comunidad o dos comunidades y representan como candidatos, entonces, son pocas las personas que tiene ese respaldo, así, masivo porque todo depende de cómo trabajó cuando fue dirigente, cuando fue electo en una organización” (Entrevista A.C.).

15 M.A. Líder de la comunidad de Cochapamba y ha participado en el proceso organizativo del MICC, ha ocupado varios cargos, entre los cuales la presidencia del MICC y la vicepresidencia. 25 de Agosto de 2005.

A.C. rector del colegio Jatarishun y pertenece a la organización Jatarishun de Saquisilí; ha sido dirigente del MICC y candidato a concejal por el cantón Saquisilí; Saquisilí, 15 de Agosto de 2005

N.I. dirigente de la UNOCANC y dirigente del MICC en varios cargos y varios periodos. Poaló, en el contexto del 8vo Congreso del MICC, 8 de Julio de 2005.

La manifestación de A. C., plantea la necesidad de circular los cargos y las opciones electorales y de dirigencia que muchas veces pueden obedecer a la cuestión del empleo antes mencionada o también a una estructuración de una plataforma política consistente para la participación electoral en diversas zonas; lo que se trata es de ir ganando terreno político y representatividad en diversas localidades de la provincia para que el MICC tenga un efecto político cohesionador al interior de cada cantón y de cada parroquia.

Este principio de circulación de los puestos, obedece a un principio más amplio de la cosmovisión andina de la reciprocidad: la solidaridad en “ceder los puestos a otros para que ellos también participen”, se ha extendido más allá de los perímetros culturales de la comunidad llegando a influir en las decisiones de cada organización y del MICC como instancia provincial. El segundo principio establecido en el estatuto y reglamento del MICC en el Art. 4, plantea la solidaridad y la reciprocidad como guías conductoras de las acciones del movimiento (MICC, 2002: 12); en esa medida el elemento cultural se instituye dentro de una figura que es representación plena de las acciones de la organización. Así un testimonio de B. C.¹⁶ dice:

“A veces algunos compañeros piensan de seguir en los puestos, otros dicen, ahora me toca a mí, ha habido ese tipo de problema, sin embargo eso hemos ido fortaleciendo. Todos tenemos derecho de ser alcaldes o concejales pero no al mismo tiempo que es lo que quieren algunos compañeros” (B.C.).

De igual manera sucede con Pachakutik Provincial que actúa muy próximo al MICC casi sin distinguir una diferenciación, las normas de elección de candidaturas que, por ejemplo, Lourdes Tibán, importante líder indígena de Cotopaxi y actual directora del CODENPE, señala que en el proceso de pos-candidatura, los candidatos tienen que cumplir ciertos requisitos entre los cuales uno llama la atención: “Dar alternabilidad en un determinado periodo a su alterno”, requisito que se incorporó en las elecciones de 1998, cuando se iba a elegir diputados, concejeros y concejales. La alternabilidad se firmó con todas las autoridades con el fin de que el alterno no sea una forma de un simple cumplimiento del requisito electoral sino más bien como una forma de promover la participación igualitaria tanto del principal como del alterno (Tibán, 2004: 117).

Este acuerdo firmado entre las autoridades demuestra que la circulación de cargos públicos tiene que ir más allá de los perfiles particulares; en este caso la circulación se da entre dos figuras, el principal y el alterno. Sin embargo, este tipo de acuerdos como señala Tibán no fueron acatados por todas las autoridades que firmaron el compromiso aduciendo que están a órdenes de la constitución y la ley del Estado, lo cual lo ve como un problema del tema planteado con respecto a las opciones de empleo que significa la participación en este tipo de dignidades:

“...en los indígenas empieza a presentarse la confusión de lo que implica una participación política alternativa y lo que significa el ingreso económico, transformado a la participación política en una forma de empleo y de supervivencia familiar” (Tibán, 2004: 118).

16 B.C. fue presidente del MICC, sin embargo hasta ahora es apegado dirigente del movimiento; es miembro de la organización JATARISHUN de Saquisilí de la cual también fue presidente. Saquisilí, sede de JATARISHUN, 20 de Agosto 2005.

La cuestión de la reelección de dignidades por dos o más períodos consecutivos tiene puntos en contra que, de igual forma que las dinámicas anteriores, bloquea esta circulación de los puestos planteando el rechazo al liderazgo tradicional del corporativismo partidario donde quienes aparecen a la cabeza de la organización son ciertos caudillos perpetuos que extienden su poder en espacio y tiempo. B. C., dirigente de larga trascendencia, plantea que:

“...la reelección perjudica bastante al movimiento, porque hay algunos resultados favorables y otros en contra porque si se habla de un movimiento alternativo tiene que darse paso a otros compañeros para que ganen espacio, pero a veces algunos compañeros no entienden eso y quieren quedarse en el puesto” (Entrevista B. C.).

Algunas de las características que debe tener el perfil del candidato las expone A. C.:

“Para elegir al candidato es necesario que tenga una formación académica, eso se está exigiendo ahora. Por otro lado también sería de ver cuál es el comportamiento de tal persona, el respeto y todo eso. Tercero sería también ver si la persona algún rato fue dirigente, o hizo algo para la comunidad o no hizo” (Entrevista A.C.).

El tema de la formación académica constituye un debate interno ya que quienes han tenido acceso a la educación superior han sido pocos, siendo ellos quienes han tenido mayor acceso a las candidaturas y los otros puestos. Por otra parte, la formación académica aproxima más efectivamente a los candidatos (en lo que se refiere a la acumulación de capital cultural) con los políticos tradicionales, que ocupan los puestos burocráticos y con los cuales se va a convivir políticamente. Desde esta perspectiva, elegir un candidato con formación académica forma parte de una estrategia de apropiación política de los espacios en los cuales se va a actuar, significa ganar espacio con una persona que maneja un lenguaje político y técnico apropiado para competir de igual a igual con los demás y muchas veces superar.

Es justamente la persistencia de la reelección y la ocupación prolongada de los puestos públicos de parte de ciertos dirigentes, lo que contribuye a la formación de una dirigencia delimitada conformada por los dirigentes que se han dado a conocer en sus puestos públicos. Esta concentración del poder en un grupo de dirigentes produce un efecto de distanciamiento con las bases del movimiento que no llegan a tener un contacto efectivo con la dirigencia; poniendo en práctica acciones de un tipo de representación donde salen a la vista simplemente ciertas figuras políticas de trascendencia debido al tiempo de gestión o al nivel de gestión que se ha realizado. Con esto hay que señalar también, que los dirigentes que han realizado una función positiva y se han retirado de sus puestos para dar paso a otros concentran un prestigio en torno a la honestidad y la coherencia con los principios del movimiento que proviene justamente de las bases.

Dentro de este aspecto cabe señalar que la selección de dignidades y su posterior puesta a prueba en las elecciones consiste en un proceso donde el poder opera en una sola dirección; muchos de los dirigentes que han adquirido un capital político fuerte, establecen pactos en función del beneficio de sus organizaciones; en ese sentido, la elección de

autoridades del MICC y Pachakutik, ha consistido en la configuración política de acuerdo a la fuerza política que detenta cada organización. En el octavo Congreso del MICC en Poaló, se pudo ver como antes del momento de las elecciones un grupo de dirigentes salía del establecimiento y realizaba pactos (como en el Congreso Nacional) con el objeto de asegurar el triunfo de los candidatos que convenían para su organización. En ese sentido la toma de decisiones también puede verse condicionada por aspectos extra-democráticos donde el poder se aplica entre los dirigentes con mayor capital político acumulado.

Reflexiones finales

Se puede afirmar que el MICC no ha tenido un proceso completamente autónomo sino que en este proceso se han involucrado lógicas de “acompañamiento” las cuales han delineado la ruta a seguir del movimiento; sin embargo, esta perspectiva de los agentes externos, en el caso de la Iglesia por ejemplo, atiende a una acción más bien práctica y no ideológica. Lo que se evidencia es que las reivindicaciones y las demandas planteadas por el movimiento responden a realidades cercanas y cotidianas de los actores internos, es decir, del mismo sector indígena y sus instituciones.

Se ha definido que los procesos por los que atraviesa el MICC, han sido similares a la dinámica del movimiento indígena a nivel nacional, de esta manera se identifican tres episodios. Un primer momento, se ha identificado con el proceso de concentración del capital político, en el cual las demandas han estado direccionadas hacia la reivindicación de los derechos. Un segundo momento, ha sido identificado a partir de la década del noventa, específicamente luego del levantamiento de 1990 (Inti Raymi), a partir del cual inicia un proceso de consolidación del capital político acumulado durante la década anterior, emprendiendo acciones de protesta directa frente al sistema, encontrando en los gobiernos de turno (manifestados en las gobernaciones y demás instancias de ámbito gubernamental a nivel local), el principal adversario. Este momento estaría caracterizado por levantamientos frecuentes a lo largo de toda la década manteniéndose hasta inicios de la siguiente década. El tercer momento, se identifica con la participación electoral a partir de la fundación del partido Pachakutik y consiste en un proceso de utilización del capital político acumulado durante el primer momento de reivindicación y consolidado en la protesta; se ha visto que este tercer momento ha tenido logros efectivos a nivel local donde se ha obtenido el acceso a varios puestos de administración.

Se ha visto que en ciertas ocasiones algunas prácticas contribuyen para “monopolizar el poder” al interior del MICC, lo cual ha demostrado que en cierta medida fracturan la comunicación con las bases. La conformación de una élite política al interior del movimiento ha producido un cierto desentendimiento de las comunidades con la cúpula; las decisiones no se las toma “comunalmente”, sino que frente a ciertos aspectos se decide exclusivamente a cierto nivel. Sin embargo, en el caso de la administración de los gobiernos locales, se ve que la “rendición de cuentas” se produce frecuentemente; además el acceso a los gobiernos locales de parte de indígenas es completamente abierto; en cierta medida, ha contribuido para la eliminación del racismo.

Bibliografía

- Almeida, José (et. al.), 1993, *Sismo étnico en el Ecuador*; Quito, CEDIME / ABYA – YALA.
- Almeida, José (et. al.), 1994, “Identidad, comunicación y modernidad en América Latina”, en: Herlinghaus, Hermann Walter, Monika (eds.), *Posmodernidad en la periferia: Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Langer Verlag, Berlín.
- Bourdieu, Pierre, 1997, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona.
- 1991, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bretón, Víctor, 2002, *Comentarios a lo comentado: reflexiones a Tenor de los comentarios de Pablo Ospina*; Ecuador Debate # 55; CAAP, Quito.
- 2001, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, FLACSO / Universitat de Lleida / GIEDEM, Quito.
- 2000, *El “desarrollo comunitario” como modelo de intervención en el medio rural*, Quito, CAAP.
- Dávila, Gloria (coord.), 1998, “Diagnóstico comunicacional de las organizaciones campesinas de Cotopaxi”, en: Prieto, Daniel, *Tres experiencias de diagnóstico de comunicación*; CIESPAL, Quito.
- Gangotena, Francisco y Amílcar, Albán, 1982, *La UNOCAPAC y el DRI Salcedo*, Ecuador Debate # 61; CAAP, Quito.
- Gramsci, Antonio, 1988, *Antología*, Siglo Veintiuno, México.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina, 2003, *El poder de la comunidad. Movimiento indígena y ajuste estructural en los andes ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires.
- Ibarra, Hernán y Pablo Ospina, 1994, *Cambios agrarios y conflictos de tierra en Cotopaxi*, FEPP, Quito.
- Krainer, Anita, 1996, *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador*, Abya-Yala, Quito.
- Larrea, Ana María, 2005, “Los desafíos del proceso de democratización en Cotopaxi”, en: Unda, Mario (org.), *Experiencias en gestión y desarrollo local*, CIUDAD / EED/EZE / UASB, Quito.
- Martínez, Carlos y Bolívar Burbano, 1994, *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*, Abya-Yala / SEIC, Quito.
- Martínez, Luciano, 2002, *Desarrollo rural y pueblos indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano*, Ecuador Debate #55; CAAP, Quito.
- MICC, 2002, *Estatuto y Reglamento Interno*, Latacunga / Quito, MICC.
- Ortiz Crespo, Gonzalo, 1992, “El problema indígena y el gobierno”, en: Almeida, Ileana et. al., *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS / Abya-Yala, Quito.
- Ospina, Pablo, 2002, *Crítica Bibliográfica al libro Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Ecuador Debate # 55, CAAP, Quito.
- Ospina, Pablo (coord.), 2006, *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, Cambio social y gobiernos locales*, IEE / CLACSO, Quito.
- Reyes, Eloy Alfaro, 2005, *Quién pone el cascabel al gato: sistematización de la convención ambiental “cotopaxi en minga”*. Quito, IEE, Disponible al 9 de Mayo de 2007 en: www.grupochorlavi.org/gobernanzaambiental/Completo/Cotopaxi.pdf.
- Rosero, Fernando, 1990, *Levantamiento Indígena: tierra y precios*, CEDIS, Quito,
- Santana, Roberto, 2004, *Cuando las élites dirigentes giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador*, Ecuador Debate # 61; CAAP, Quito.
- 1983, *Campesinado indígena y el desafío de la modernización*, CAAP, Quito.
- Tibán, Lourdes et. al., 2003, *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC). Cotopaxi Markamanta Runakunapak Jatun Kuyurimuy. Historia y proceso organizativo*, Latacunga, MICC.
- Tibán, Lourdes, 2004, *El sistema de representación y la participación política del pueblo kichwa de Cotopaxi*; Quito, Tesis para la obtención de la maestría en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Étnicos; FLACSO, Quito.
- Touraine, Alain, 1984, *El regreso del actor*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Varela, Roberto, 2005, *Cultura y poder*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.
- Weismantel, Mary J., 1994, *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Abya – Yala, Quito.



■ Cambio de mando MICC



Vista de la zona alta de Cotopaxi

CHAMANISMO Y ETNOTURISMO: La venta de rituales de ayahuasca¹ y la compra de sentidos en el alto Napo.

Pablo Andrés Hermida Salas.²

No soy un borracho, pero tampoco un santo. Un hechicero no debería ser un “santo”... Debería poder descender tan bajo como un piojo y elevarse tan alto como águila... Debes ser dios y diablo a la vez. Ser un buen hechicero significa estar en medio de la tormenta y no guarecerse. Quiere decir experimentar la vida en todas sus fases. Quiere decir hacer el loco de vez en cuando. Eso también es sagrado.

Corzo Cojo (Brujo Siux de la tribu Lakota)³

Resumen.

La etnia *Napo runa*, se ha caracterizado por su configuración histórica de carácter aglutinante y por contener un rico bagaje de saber etno-médico. Evidentemente, es una etnia que ha tenido sucesivos contactos a lo largo del tiempo, razón por la cual se los ha revestido de innumerables imaginarios según los intereses establecidos y el tipo de encuentros.

Uno de los encuentros a los que aludimos, tiene que ver con la venta de rituales de ayahuasca por parte del chamán y su familia hacia los etno-turistas. En este encuentro se generan al menos dos tipos tensiones: las que se muestran a nivel interno, que tienen que ver con las relaciones de poder dentro de la familia del chamán y la comunidad; y a nivel externo, en las distancias culturales que ponen en cuestión y “préstamo” códigos simbólicos, de los que se valen tanto los Napo runas como los etno-turistas.

El presente estudio, pretende considerar al chamanismo como eje por el cual se mantienen y dinamizan los Napo runa según el contexto sociocultural. Desde esta premisa, veremos las formas en las que opera el chamanismo en este grupo étnico, enfocándolo a manera de un sistema cultural en el que subyace la economía del don. Esto dará cuenta del tipo de cambios que se presentan con la venta de rituales y por ello las coordenadas de reproducción cultural adoptadas como estrategias frente a la injerencia foránea en la contemporaneidad.

1 Nombre científico *Banisteriopsis Caapi*. Planta o bejuco presente en toda la hoya amazónica. Su preparación por cocción larga proporcionan estados alterados de la mente gracias a sus alcaloides que tienen propiedades narcóticas.

2 Licenciado en Antropología, PUCE, Investigador en la Unidad de Conocimientos Tradicionales del Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual (IEPI).

3 Jodorowsky 2006, 17.

Abstract

The Napo Runa ethnic group has been characterized by its historic configuration of binding character and for having a rich cultural baggage of ethno-medical knowledge. Evidently it is an ethnic group that has had successive contact throughout time, the reason for which it has been revisited in innumerable imaginations following the established interests and the type of encounters.

We allude to the type of encounter which exploits the sale of ayahuasca rituals on the part of the Shaman and their family to ethno tourists. It is an encounter which inevitably generates tension, which is shown on an internal level in the relations of power within the family or the Shaman and the community, and on an external level as the cultural distance that puts in question the "loaning" of symbolic codes, which are as valuable to the Napo runa as they are to the ethno tourists.

The nodal point from which we embark on the present study is the consideration of Shamanism as the axis on which the Napo Runa maintain themselves and diversify within a sociocultural context. On this premise, we will see the forms in which Shamanism operates in this ethnic group focusing on the way in which the cultural system is underlined by the gift economy.

This will reveal the type of change that is created by the sale of rituals and the cultural reproduction adopted as strategies faced with the foreign injections in contemporaneity.

En la región del Alto Napo se asienta un grupo cultural indígena que está ubicado en las estribaciones amazónicas de la cordillera oriental o ceja de montaña, región muy próxima a la Sierra ecuatoriana. Caracterizados históricamente por ser una etnia que se configura por aglutinación de otras y con gran conocimiento en prácticas etnomédicas, los "Napo Runa"⁴, "Canelos kichwas" o también llamados "Quijos" han mantenido contacto permanente con actores foráneos a lo largo del tiempo, lo que naturalmente les ha conducido a incorporar referentes culturales externos, sobre todo en técnicas de salud y en sistemas económicos.

A partir de los años 70 el desarrollo de la industria petrolera tendió redes viales para dar cobertura a este vasto territorio de selva, lo que condujo posteriormente a facilitar la industria del turismo en la región, siendo el hábitat biológicamente megadiverso un elemento altamente atrayente para los turistas. Asimismo, lo fueron sus pobladores revestidos de imaginarios románticos como: "buen salvaje", "ecologistas naturales", etc., pero sobre todo lo que buscaban los turistas era el contacto con la persona que concentraba este "exotismo" cultural, y este sin duda era el chamán.

El apogeo del turismo en el Alto Napo sobrevino a finales de los años 80, siendo en la actualidad un importante ingreso económico en la región. Es una empresa relativamente nueva que oferta actividades variadas, las que se incrementan cada vez más.

Una de las actividades ofrecidas sin avisos ni promociones explícitas es la venta de rituales tradicionales de *Ayahuasca* con o sin su ingestión, actividad en la que participará

4 Los Napo Runa pertenecen a un solo grupo conocido como "Quichuas del Oriente", en el que se incluyen los quichuas del Alto y Medio Napo como de la provincia de Pastaza.

por lo general el chamán con el fin de curar al paciente turista en caso de enfermedad o para limpiar el espíritu del turista en caso de solicitarlo. Sin embargo, los rituales tradicionales de *Ayahwasca* siempre se han constituido como un tema “tabú”, siendo criminalizado en un tiempo, otrora invisibilizado, y por último dejados de lado sin el merecido tratamiento frente a la demanda turística actual.

De esta forma, las culturas de selva tropical se convirtieron en un atractivo turístico importante, siendo la figura del chamán recubierta por el imaginario turístico de varias cualidades, por ejemplo, como un ser de importancia casi sacerdotal, dueño y portador de poderes mágicos, capaz de cambiar la realidad de las personas o de transportarse a otras. No obstante, la afluencia turística aupada por estas cualidades adscritas no vino sola, vino de la mano del auge de una nueva corriente religiosa llamada “*New Age*”, que incorpora dentro de sí referentes religiosos de otras culturas, en este caso referentes a las técnicas de sanación y cosmovisión de la medicina natural y sobre todo del éxtasis chamánico.

Para el presente trabajo se estudió la venta de rituales de un chamán que trabaja con su familia extendida. En los rituales que venden se tejen cortas e intensas relaciones sociales, se puede decir que se gestan continuamente relaciones de tensión no declarada, sea por el idioma, por los códigos culturales, las costumbres o por la compra misma que incluye el uso del valor dinero para la experiencia del ritual y del sentido de éste. Inevitablemente se ponen en juego relaciones sociales de poder, al interior de la familia y al exterior con la comunidad; relaciones que se muestran en la dinámica de intercambio social ceñido a la economía del don -dar, recibir y devolver-, que estará conferido por “lo que se guarda” en el ámbito de lo sagrado dentro el chamanismo.

Este trabajo constituye un segmento de una investigación de tesis que abordó en extenso el trasfondo histórico cultural y el estudio anacrónico del chamanismo Napo runa, lo que brinda una mejor comprensión de su sucesión cultural en el tiempo. Sin embargo, por razón de espacio hemos circunscrito el tópico a un tiempo sincrónico teniendo que dejar de lado éste y otros temas de estudio.

El objetivo del presente artículo será mostrar brevemente la dinámica cultural que opera con la venta directa de rituales de *ayahwasca* a los etnoturistas, no sin antes ilustrar el *modus operandi* de su sistema cultural chamánico. Con esto podremos identificar el tipo de cambio cultural que se estaría gestando, ora hacia una adaptación en transición como resistencia cultural, ora hacia el desarraigo como aculturación, es decir, las coordenadas “Napo runa” en tiempos de globalización y desenfadada modernidad.

Breves consideraciones para el estudio del chamanismo en los Napo Runas

Acercarnos al tema del chamanismo en la cultura Napo y la relación con el Etnoturismo evidentemente tiene varias aristas. Hacer el análisis de éstas desde una sola teoría restaría la capacidad explicativa de las vertientes culturales de los dos mundos en cuestión. De tal forma, se optó por abordar el tema partiendo de la Etnomedicina, ya que permite un enfoque multidisciplinario para el análisis de temas como lo religioso o lo sagrado vinculándonos esencialmente al ámbito de la salud en su más amplio sentido.

Bajo este enfoque, partimos de la premisa de que las prácticas chamánicas de *ayahwasca* en los Napo Runas puede entenderse como técnicas para obtener salud y también como prácticas por las cuales se reconfigura su cultura.

“Su saber médico tradicional (Napo runa) será un sistema coherente de nociones, conceptos, reglas, tendencias a conservar la salud. Hay interacción del medio ambiente y sociedad. Se enfatiza en el manejo de “fuerzas equilibrantes”, provenientes de la misma naturaleza. La medicina tiene un sistema totalizador que reafirma su identidad cultural” (Iglesias s/f).

Por lo tanto, hemos dejado entrever (afirmamos) que el eje transversal por el cual la cultura “Napo Runa” se ha desenvuelto es el chamanismo, práctica que se conoce ancestralmente desde los albores de las culturas de foresta tropical, siendo en la actualidad un ámbito nodal en el que se resignifica al medio circundante dando sentido a la realidad.

Siguiendo con lo anterior, los rituales de *ayahuasca* serán naturalmente los espacios culturales en los que se condensa el chamanismo, espacios de reconfiguración de sentidos y naturalmente de *poiesis* cultural.

Para explicarlo mejor, debemos tratar a los rituales de *ayahuasca* como prácticas adscritas a una forma de religiosidad, debido a que en ella estarán los aspectos normativos, morales y estéticos por los que se ha de desenvolver la cultura.

En otras palabras, la religión sería el mecanismo culturalmente más poderoso, puesto que en él se condiciona la manera de actuar y ver la realidad mediante los prejuicios o las formas de vida prescritas que encierra, así es como Clifford Geertz manifiesta que los seres humanos tratarán de mantener su cultura a través de dos aspectos clave: “el ethos”, que son los aspectos evaluativos de la persona como el estilo y modo moral y estético, y “la visión del mundo”, que son los aspectos existenciales y cognitivos, por ejemplo de como son las cosas en la realidad o el concepto de naturaleza y de sociedad. Estos serían dos aspectos que van de la mano y la religión será la instancia más poderosa para mantenerlos en concordancia. La creencia y el ritual se confrontan y se confirman mutuamente, el ethos se hace intelectualmente razonable por cuanto abanderará un modo de vida que corresponde a lo descrito por la visión del mundo (Geertz, 1973: 16).

Así, los Napo Runa se ceñirán a su cultura creyendo y redefiniendo, por un lado, al compendio de sus mitos cosmogónicos y creencias de lo supraordinario “no material”, y por otro lado, a la observancia de normas como las de jerarquía y poder social; o las de cacería; creencias y prohibiciones en la cotidianidad; prescripciones para recobrar la salud; la interpretación de sueños que son coordinadas para acción diaria, etc. Lo que da como resultado la configuración dinámica en “un todo” ordenado, es decir, la cultura entendida como un sistema de interacción de signos interpretables que dan y a la vez se nutren de sentido constantemente, constriñendo la conducta de quienes la portan.

Los espacios rituales de *ayahuasca* dan cabida sociocultural para que en él se condensen gran cantidad de símbolos provenientes de mitos cosmogónicos, de cuentos, y de creencias propias de su cultura, de manera que se tratará de un espacio religioso en donde se configura un tiempo dentro de un espacio distinto, y éste es el tiempo de lo sagrado o que se re-liga con lo divino supremo, como lo veremos más adelante.

En este espacio los símbolos son esencialmente los vehículos que portan significados, y que, puestos en acción, configuran el ritual. Entonces serán los encargados de traer al presente el tiempo de los mitos contados por sus antepasado, de generación en generación, ya que el símbolo no solamente cuenta intelectivamente el pasado sino que lo reactualiza en el presente poniéndolo en consonancia con la emoción que trasluce, su hondura es justamente el poder de evocación de lo indecible, de develar lo innumerable, y que tan

sólo es patente en la emotividad que suscita en quien lo pronuncia y para quien lo escucha (Rueda, 1993).

En este punto ya nos hemos acercado al campo que se suscriben los rituales de *ayahuasca*, pero cabe adentrarnos a conocer a los agentes culturales que manipulan la planta y la manera de inducir a estados de conciencia alterados.

Para empezar, debemos señalar que el manejo de estos rituales está supeditado a una sola persona o a un sólo especialista cultural. Comúnmente, para la gente en general o para los turistas esta persona es conocida como “chamán”⁵, pero dentro de los Napo Runas es llamado *Yachac*, que bien puede ser hombre o mujer, aunque el último caso no es muy común.

Hay que llamarlo *Yachac* por la especificidad que encierra su nombre dentro del tipo cultural en el que se inserta. *Yachac* quiere decir “el que conoce”, “el sabio” o “el sabedor”; para convertirse en uno, el agente cultural deberá haber tenido algún suceso que le marque la vida o tal vez una señal que le incline por este rol. Su preparación empieza desde muy temprana edad, o lo que se llama “iniciación” y consiste en largas sesiones de aprendizaje con un viejo *Yachac*, quien le guiará en el largo camino del conocimiento, le enseñará sobre plantas medicinales, relatos de mitos y seres que se encuentran en la naturaleza, preparación de pócimas y, sobre todo, técnicas para preparar a la mente y al cuerpo como ayunos y prohibiciones de comportamiento, para finalmente poder asumir la capacidad de manejar fuerzas invisibles y ser reconocido a lo largo del tiempo como *Yachac* en su comunidad y luego en sus alrededores. En este caso el espacio privilegiado para obtener el poder necesario es el sector de selva de “Napo Galeras”, que se encuentra en la actualidad dentro del parque Nacional Gran Sumaco.

El *Yachac* será entonces el agente principal que maneja el bagaje simbólico-ritual de su cultura, de esta manera, sus funciones serán: la cura de enfermedades, predicciones del futuro, interpretación de augurios, protección de la comunidad de elementos de destrucción, garantía de la caza, distribución de fuerza mágica y organización y dirección de ceremonias y danzas religiosas (Sharon, 1998:193).

En definitiva es un ente que concentra varias funciones, las que podríamos agruparlas dentro de lo que es un guía espiritual o guía religioso, encargado de la protección, sanación y conocimiento dentro de la comunidad.

La función primordial del *Yachac* como agente cultural de sanación y guía espiritual es la de recobrar la salud individual y colectiva en la comunidad, es decir, devolver el balance en su cultura. De tal forma que se apoya en las plantas medicinales circundantes que le brindan sus propiedades benéficas, tanto químicas como simbólicas puesto que las plantas tendrían su propio espíritu que participan en la sanación.

Para cumplir su rol el *Yachac* emplea principalmente ritos ceremoniales, en éstos se encarga de autoinducir a estados alterados de conciencia que se logra con la ingesta de

5 “Chamán” es una palabra Tunguso-Siberiano que significa “Hombre-Dios-Medicina” (Hampejs, 1995). Fue acuñada y popularizada en todo el mundo por las investigaciones realizadas en esa zona. Es de mencionar que la palabra ha sido mal empleada ya que generalizó la idea de un estereotipo alrededor de las culturas del mundo en cuanto a la persona encargada de celebrar rituales con pócimas alucinógenas. Es decir que en principio se trata de un colonialismo semántico.

la pócima hecha a base de la planta de *ayahuasca*, provocando trances extáticos -“vuelos mágicos”-.

Usualmente, para referirse a los efectos inducidos de la *ayahuasca* se los ha tratado de llamar como efectos “narcóticos” “psiquedélicos” o “alucinógenos”; no obstante, al ingerirse dentro de un contexto ritual religioso la pócima y sus efectos tendrán otras connotaciones, el *Yachac* entrará en contacto con otras realidades o con un “mundo” no perteneciente al de su cotidianidad, pudiendo dialogar con seres inmateriales, tendiendo una comunicación efectiva con entidades y objetos que materializan símbolos fuera del cotidiano de la comunidad.

De forma que se entabla una comunicación a través de símbolos profundos que reconfigura el espacio dentro de un tiempo de lo sagrado, es lo que Valentin Hampejs conoce como la capacidad de este especialista en tener una comunicación efectiva entre “éste” y algún “otro mundo” (Hampejs, 1995: 165-170).

Así, en esta mediación, el *Yachac* obtiene “visiones” o clarividencias del pasado, del futuro o interpretaciones del presente, obteniendo el poder curativo, visionario, predictivo e interpretativo de la realidad, el cual lo aplica en los tratamientos curativos como las fricciones (sobas), succiones (chupados), aventamientos y vaporizaciones; y adopta el rol de intermediario entre el mundo natural y social; entre el mundo social y el sobrenatural, lo que indudablemente englobaría a las prácticas etnomédicas y religiosas en los Napo Runas (Iglesias.s/d., 82).

“... el depositario de los conocimientos tribales, incluidos los mitos y creencias, es el yachac; ya que él es quien dirige la ingesta, al igual que direcciona el trance psíquico del individuo o la llamada “despersonalización” / “impersonalización” (Naranjo , 1983: 40).

Con lo anterior podemos decir que la *ayahuasca* no sería un simple narcótico o una “droga”, sino que constituye un elemento de vital importancia para el desenvolvimiento cultural, es menester nombrarla acorde a las propiedades que guarda en su contexto cultural. Por eso la catalogaremos de mejor manera como un “enteógeno” (Fericgla, 1999: 35, 87), término que guarda las resonancias culturales acertadamente, y se refiere a “sustancias que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina” (Wasson, 1983: 30).

Cabe resaltar que con los efectos de la pócima de la *ayahuasca*, objetivamente hablando, no se perdería en ningún momento la memoria de la persona (Escohotado, 2002:164), de manera que no se trata de una alucinación puesto que la persona sabe y reconoce el estado en el que está viviendo, lo podrá recordar cuando el efecto se haya desvanecido por completo. Mejor dicho se trata de un “trance psíquico” o más conocido como “viaje mental”, en el que se agudizan las experiencias sensoriales y emocionales en el individuo, las que permiten un estado de conciencia distinto y también un aprovisionamiento de experiencia y conocimiento en el individuo y en su colectivo. Será pues un saber que se abre paso en el tiempo ritual sagrado con base en el bagaje cultural mítico.

El estado de “trance psíquico” o estado alterado de conciencia se lo conoce como el “éxtasis chamánico de la conciencia”, cuestión que se explica como un “dialogismo mental” (Fericgla, 1998: 120, 130), inducido por la planta y gracias a la mediación del

Yachac. En otras palabras, los sectores conciente e inconciente del cerebro se conectan mediante los símbolos guía del *Yachac*, estableciendo una comunicación efectiva en pro de la salud del agente cultural y el de la comunidad.

El *Yachac* se convierte en un intermediario entre los mundos “material” e “inmaterial”, se comunica con las fuerzas espirituales presentes y poderosas en los seres vivos e inertes. El ser un guía espiritual quiere decir actuar como interlocutor para canalizar fuerzas que guíen, protejan y recobren la salud, de manera que estas funciones también lo ponen en la función de terapeuta a la vez. De lo último, se deriva que el *Yachac* prescribe conductas a partir de interpretaciones o de manifestaciones simbólicas, por esta razón constriñe el accionar de los individuos para que se apeguen al ideal de ese “todo” cultural.

En este punto cabe reiterar que las prácticas etnomédicas cumplidas dentro de un ritual estarán dentro de un código cultural al cual el *Yachac* (chamán) se debe y que a la vez lo reactualiza en dinamismo (Hampejs, 1995: 165). Por tratarse de un ámbito que refleja alta significación en una totalidad, hemos venido diciendo que estaría netamente dentro del campo de lo sagrado en una religiosidad, la que debe catalogársela como una “religión tradicional”, a diferencia de la religión occidental que estaría más racionalizada y confinada su ritualidad a ciertos momentos y a ciertos espacios, la primera se manifestaría a todo momento en la cotidianidad de los individuos (Geertz, 1997: 152-154).

La cosmovisión Napo Runa está presente en su propia cotidianidad, pero el tiempo de lo sagrado establecido por los rituales de *ayahuasca* permite que se cumplan las funciones: curativa, religiosa y política. De manera que, el *Yachac* busca en el ritual la conjugación de las tres para recobrar la salud cultural del individuo en el colectivo y restablecer el equilibrio social, asegurando su reproducción cultural.

Es en este sentido que vemos a la toma de *ayahuasca* como un fenómeno de la Etnomedicina que reproduce a la sociedad en su totalidad, considerando que el grado de integración de la medicina como un todo y la medicina en su totalidad en el contexto de la cultura, varía considerablemente (Sanhueza, 1986).

La cosmovisión Napo Runa

A lo largo del tiempo el chamanismo y el papel del *Yachac* se han modificando sustancialmente. Por ejemplo, a principios de la colonia los *Yachac* tuvieron un papel preponderante en lo socio-cultural, puesto que en la región organizaron batallas de resistencia frente a los conquistadores españoles. No obstante, la conquista finalmente se dio pero con grandes variantes a como lo fue en el modelo de la sierra. En estos vastos lugares de selva fue muy difícil controlar la mano de obra (medios de producción) y la subyugación a un poder centralizado en las reducciones.

De manera que algunos autores, entre ellos Blanca Muratorio (1987) habla de una cultura en “resistencia”, la cual todo el tiempo ha estado incorporando referentes externos dinamizando su cultura, a esto se lo ha llamado como sincretismo. Para el presente caso, pensamos que no conviene hablar de sincretismo sino más bien se trataría de un “camuflaje” de sus formas culturales, para ilustrarlo mejor, podría decirse que en algunos casos han adoptado nuevos nombres para referirse a viejos conceptos o a sensibilidades propias de su cultura. En otras palabras, lo que se modifica son las formas pero lo que se

mantiene es el fondo, y éste será una constitución cultural sistémica como lo veremos más adelante.

Ciertas características socioculturales, se han mantenido en consonancia con su sistema. Cabe presentar que ciertos elementos culturales son esencialmente importantes para comprender su dinámica a un nivel. Entre las características que consideramos básicas de la cultura Napo Runa tenemos: el animismo, el principio de complementariedad y el de reciprocidad.

El animismo es la forma de ver al mundo dotado de vida propia, todo ser tendrá un ánima independiente pero siempre en relación con el conjunto de los otros seres, sean vivientes o inertes, sea un jaguar o sea una roca, lo que interesa es que todos serán entidades con vida y no serán entendibles en su separación, pero esto sólo puede suceder porque tienen el elemento vital que es el denominado *samay*, elemento dador de vida o el espíritu que complementa el plano de lo aparente (que será el mundo físico, visible o mundo material). Es decir, que la cosmovisión Napo-Runa privilegia el mundo de lo invisible o sobrenatural (Goldaráz, 2004: 24), éste será pues el mundo verdadero que es influido por el mundo superfluo del cotidiano mundo visible “material”.

En el mundo de lo invisible “inmaterial” podemos dividir a los seres sobrenaturales a grandes rasgos en: divinos, semidivinos y en espíritus o *ayas* (almas de plantas, objetos o personas que deambulan por la selva). Las dos categorías primeras se refieren a seres primigenios de la cultura y se encuentran enunciados en mitos como el famoso mito Napo Runa de los gemelos *Kuillur* y *Ducero*, mientras que el tipo de los espíritus *ayas* se encuentran más cercanos a la convivencia con la vida de los Napo Runa en general, sobre todo en las áreas de selva diversa como es la región de Napo Galeras.

La complementariedad se la observa en todo momento y puede ser entendida como una forma dual o binaria pero que se complementa “opositivamente”, logrando cierto equilibrio dinámico (Khon, 1992). Por ejemplo, habrá sexuación en todos los elementos de la naturaleza, incluso el género del elemento varía de acuerdo al género de la persona que la observa. Otro ejemplo, volviendo al caso anterior, será la complementariedad existente entre el plano material visible y el plano etéreo invisible, pero que en la práctica el plano de lo invisible necesariamente es de mayor importancia puesto que aquí se encontrará el elemento que anima la vida que es el *samay*. De manera que los mitos, sueños, cuentos, creencias y visiones encontrarán gran resonancia justamente por remitirse al mundo de lo invisible, de ahí la importancia del éxtasis de la conciencia que propicia el *Yachac* con los rituales de *ayahuasca*; en estos espacios se vale de gran cantidad de símbolos que serán los vehículos necesarios para lograr la confluencia y complementariedad entre los mundos visibles e invisibles. Esta conjugación, en la que asisten sensibilidades de tipo afectivo emocional, crea integración complementaria de los elementos que las rodean, de tal forma que así se consigue un tipo de conocimiento que busca ubicar la armonía en todos los componentes.

Por último, el principio de reciprocidad (solidaridad), es una normativa contenida en la cultura Napo Runa (y en otras de la cuenca amazónica) que establece una regulación tácita por la que se ha de devolver lo que fue dado, y en el cual cualquier intento de mezquindad material, temporal o de mano de obra, es muy mal visto por la cultura y es condenado a fuerza de chismes y habladurías, y hasta reprimido por maleficios chamánicos o castigos físicos.

Los elementos que hemos nombrado son formas culturales de mantener estable el dinamismo de los Napo Runas y son mecanismos presentes e implícitos en las relaciones socioculturales, pero hay que mencionar que a la par existen otros mecanismos que se manifiestan en la realidad. Es decir, que los primeros están en el plano de las relaciones sociales prefiguradas en el imaginario, mientras que las que mencionaremos a continuación serán cualidades manifiestas, presentes y establecidas en la propia configuración social y en el medio circundante. Estos elementos se han mantenido en dinámico balance y son los que han permitido la pervivencia del trasfondo cultural sistémico: la cohesión social manifestada en la organización de la familia extendida llamada *ayllu*⁶, el *Yachac* como agente que induce a estados alterados de conciencia y de memoria cultural y la presencia del medio biológico megadiverso.

En resumidas cuentas, estas tres variables se han mantenido en el tiempo reformulándose, pero en el fondo siguen cumpliendo una interrelación precisa que mantiene su cultura. De manera que, la cohesión Napo Runa se mantiene en la actualidad por ser familias extendidas, a lo que sin lugar a dudas el *Yachac* aporta como epicentro cultural con su función integradora, y para ello se vale de la planta de *ayahuasca* así como del medio circundante con la variedad biológica necesaria como fuente de alimentos, plantas medicinales, animales, lugares sagrados. Éstos no son sino referentes simbólico-culturales por los que sostiene y se sostiene su cultura.

El don en su sistema cultural chamánico

En lo que va del texto nos hemos referido vagamente a “un todo” cultural, bajo el enfoque de la Etnomedicina hemos resaltado la importancia de los rituales de *ayahuasca* y la del *Yachac* como epicentro cultural. Siguiendo esta lectura, la cultura Napo Runa comprende un sistema cultural que contiene cualidades establecidas en varias esferas. El investigador Joseph Fericgla establece que son tres:

1) Función religiosa.

Hemos mencionado el carácter religioso que tiene el rito con *ayahuasca* y el accionar del *Yachac* en estos espacios.

2) Función curativa

La función del *Yachac* en los ritos busca el inducir a estados alterados de conciencia por ser considerados como una vertiente terapéutica.

3) Función política.

La decodificación de la imagería mental a partir de los rituales, o por ensoñaciones, por alteraciones del cuerpo, sueños, etc., constituye una interpretación y por ende una guía de cómo proceder como un recurso de adaptación y toma de decisiones, hay una visión del mundo y un “deber ser” que puede catalogarse como una postura política frente a la vida (Fericgla, 1998: 116).

6 Integración en la complementariedad y que se manifiesta como forma de pensamiento colectivo expresado en los mitos (Goldáraz, 2004: 33).

La interrelación de estos tres aspectos confluye para formar un todo, que es como se compone un “sistema cultural chamánico”. Se lo puede ver claramente si consideramos que atañe a varios ámbitos sociales y culturales a la vez, es decir que el accionar del chamanismo más que una “cura” constituye una forma de “sanación”. Y esta sanación se logra al mantener la salud en equilibrio, por ejemplo, los lugares sagrados (que son esenciales y contienen plantas, animales, humanos y objetos inertes) para los agentes Napo Runas estarán plenamente simbolizados. Esto hace que se configure el espacio como una geografía sagrada cargada de una concepción animada de todo lo existente que es posible en la medida en que convergen tres rasgos comunes: identificatorios, relacionales e históricos, que se integran en lo que Marc Augé (2004) denomina “lugares antropológicos”

El *Yachac* de este estudio pone constantemente en juego la identidad y la relación que reactualizan el simbolismo religioso, lo cual se logra con esta intermediación con los espíritus, lo que sintoniza al colectivo cultural con el mundo de lo sagrado guardando relación con el reconocimiento físico de los lugares espirituales. La montaña próxima de Galeras es un gran referente que se manifiesta en los mitos no sólo de su cultura, también es mencionada por otras culturas amazónicas distantes, razón por la que se constituye en un punto de referencia cultural.

Y a esto nos referimos cuando se contempla varias aristas que son tocadas a la vez. De manera que podemos ver que el *Yachac* y su propia colectividad *ayllu* constituyen un sistema como un todo, pero con la diferencia de que el primero es el principal portador de creencias, intérprete de la realidad e intermediario con el mundo invisible. Es un guía que pregona valores o modos de vida en correspondencia con los actos ideales para su cultura. El chamanismo del *Yachac* tiene elementos de “magia” al interferir directamente para obtener cosas en la realidad, y de *religión* al pregonar y contener una serie de creencias acerca de la realidad. No obstante, interrogarse si la identidad del chamanismo es de carácter mágico-religioso o si se trataría mas bien de una religión en sí, se diluye al considerarlo como un sistema cultural chamánico y no como una parte, ya que en un sistema los elementos, neutros de por sí, tendrán función sólo en la relación con los demás. Queda patente que el chamanismo cubre un radio de acción bastante amplia: “... el chamanismo (es) un hecho social que atañe tanto al conjunto de la sociedad y de sus instituciones, un hecho a la vez religioso, simbólico, económico, político, estético...” (Perrin, 2002: 7).

El *Yachac* es quien concentra las funciones y dinamiza el sistema cultural chamánico, mientras que la celebración de rituales serán los espacios de cohesión social en los que se reactualiza a la cultura. Pero en este estudio lo que consideramos que actúa como verdadera argamasa del sistema es el mecanismo que subyace en la cultura Napo Runa, y éste es el *don*.

“La economía tradicional de los indígenas amazónicos es esencialmente una economía del don, es decir, tiene como base el intercambio diferido de bienes... a cada miembro se le enseña el imperativo moral de recibir lo que le es ofrecido, con lo que reconoce la relación creada a través de la deuda” (Smith, en Wray, 1996: 300).

El don conceptualizado por el etnólogo francés Marcel Mauss como: dar-recibir-devolver, encierra la obligatoriedad social de dar perennemente; no obstante, es

reformulado por Maurice Godelier (1998: 55), al notar un vacío explicativo en tanto presume que se cancelaría la continuidad del don al quedar saldado con el “devolver”. Para ello Godelier afirma que para que el sistema funcione perennemente es necesario que existan cosas que no han de ser circuladas, serían las encargadas de que la cadena del don se mantenga (en permanente deuda o en diferencia). En otras palabras, el autor afirma que deben existir cosas que han de tener alto valor simbólico como para que no puedan ser ni donadas ni vendidas, la cadena requerirá de cosas que se puedan guardar para (poder) donar otras, con lo que se establece la cuarta obligación del don. Por eso se los considerará “objetos sagrados” y estarán en manos de personas que detentan un rol social alto, jerarquía y consecuentemente una alta influencia política. En este caso nos estamos refiriendo naturalmente a un *Yachac*, puesto que concentra funciones sociales en torno a un “sistema cultural chamánico”, en el que cumple el tipo de jerarquía política, terapéutica y religiosa, bajo el cual, actúa y se relaciona en el ámbito familiar del *ayllu* y en el ámbito social Napo Runa mediante relaciones de intercambio.

El *Yachac* al ser el “especialista de lo sagrado”, es quien controla a estos objetos o cosas “sagradas”, las que permiten la circulación de los objetos “preciosos”. Así a continuación tenemos a los objetos sagrados guardados o no donados que necesariamente aluden al mundo de lo sobrenatural y por los cuales el *Yachac* adquiere el control sobre los poderes que estarán presentes en los *supays* (demonios) o espíritus *ayas* presentes:

- La geografía sagrada de Napo Galeras que se constituye en un territorio ancestral a manera de cartografía espiritual por los seres que en él se encuentran.
- Los secretos de “iniciación chamánica” que son relatos, mitos, cuentos y encuentros con espíritus que el aprendiz de *Yachac* tiene en su preparación, conocimiento que no debe por ningún motivo contar a la colectividad sino únicamente a su sucesor.
- Poderes adquiridos de los espíritus “guardianes” o *supays* que poseen los animales y las plantas animadas de la selva. El poder será el saber gobernar a las *ayas* de los seres y los poderes que concentran mediante acciones chamánicas, es un saber que no ha de ser enteramente transmitido o traspasado a su aprendiz sino hasta antes de su muerte.
- Piedras que concentran (físicamente) el poder para la acción mágica; son piedras que tienen el *aya* (espíritu) de algún difunto ancestro *Yachac* poderoso.

Por otro lado, tenemos a ciertos objetos llamados “preciosos”, los cuales circulan gracias a la existencia de los primeros mencionados. A diferencia de los objetos “preciosos”, las cosas “sagradas” (que se guardan) tendrán una conexión profunda con el ámbito invisible de las divinidades, los espíritus y el poder chamánico. Los Napo Runas tendrán un vínculo estrecho mediante la cuarta obligación del don, o mejor dicho, tendrán una relación de deuda que es el mecanismo que junta las dimensiones de lo sagrado con lo profano, se tiende así un puente entre los dioses y los humanos, para lo que el *Yachac* es el intermediario de esta relación básica y la pócima de *ayahuasca* será el canal que conciente el contacto religioso.

Para ilustrar este punto tenemos al mito cosmogónico fundamental de los gemelos *Kuillur y Ducero*, quienes serían los primeros seres semi-dioses o semi-humanos que tuvieron las técnicas chamánicas para transformar las cosas e influir sobre la tierra. Cuentan los mitos que ellos usaron el engaño y sus poderes mágicos para evitar que los Napo Runas sean exterminados por los jaguares de aquellos tiempos, ellos los habrían matado y al último jaguar encerrado en una cueva de la montaña Galeras.

De manera que se los ve como héroes míticos, a los que innegablemente se les debe las condiciones de existencia cultural como sociedad Napo Runa. Lo que se traduce en la donación del “don primigenio”, el cual no tiene ninguna motivación previa que lo justifique; por él la sociedad Napo Runa pudo sobrevivir y como tal es un don que generó deuda y la consecuente obligatoriedad de saldar lo que nunca podrá ser pagado debido a su propia magnitud.

La deuda innegablemente genera asimetría de poder, niveles y roles, esta característica es lo que mantiene la lógica del intercambio que recrea jerarquías tanto con los seres invisibles como con los agentes culturales vinculados a ellos.

Como habíamos dicho, la jerarquía del *Yachac* le permite ser intermediario con este mundo divino y establecer comunicación mediante el éxtasis de la conciencia. El puente comunicativo que se tiende, es un tipo de relación que exige el realizar “contradones” por parte del *Yachac* o de su *ayllu* hacia los seres divinos para poder obtener beneficios de ellos, caso contrario los poderes de las *ayas* (plantas y animales) se volverían en contra de él y de su comunidad.

Pero los dones no solamente se los hace de los hombres a los dioses, sino también se los hace de los hombres a los hombres que representan dioses, con ello no afirmamos que el *Yachac* asume la postura de una divinidad o semi-dios, pero sí un intermediario directo con las divinidades, quienes a través de él actuarán en y para el colectivo. Pero para que esto suceda se requiere devolver siempre los dones mediante el traspaso de objetos “preciosos”, mejor dicho se requiere de “contradones” como plegarias, ofrendas, bienes e incluso sacrificios.

“Para retornar al don (...), recordemos que las creencias surgen de lo imaginario y que con ellas, nace la distinción entre lo sagrado y lo profano, en suma, el mundo de los religioso y de lo mágico, un mundo fundado en la doble creencia de que, por un lado existen seres y fuerzas invisibles que controlan el orden de la marcha del universo y de que, por otro, el hombre puede influir sobre ellos mediante la plegaria, el sacrificio y la conformidad de su conducta a lo que imagina son sus deseos, sus voluntades o su ley” (Godelier, 1998: 47).

Entre los ejemplos de “contradones” tenemos las ofrendas de carne dejadas en las cuevas por el *Yachac* a sabiendas de que jaguares acuden a esos lugares. Cabe mencionar que los jaguares son vistos como dioses tectónicos, seres que encarnan a sus antepasados *Yachac* poderosos y que ahora moran en otro estrato. Son referidos en los mitos cosmogónicos como seres superiores y de gran poder.

A continuación podemos reseñar la dinámica explicada en base a la ilustración.

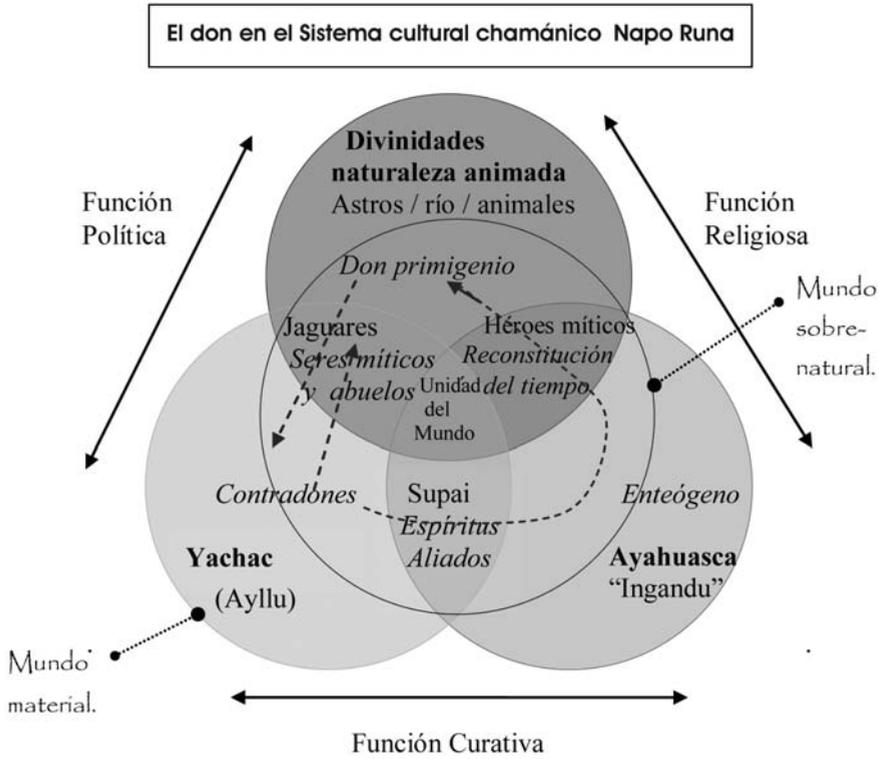


Ilustración: Pablo Hermida S.

En la ilustración se indica que la acción de los rituales de *ayahuasca* ocupa una esfera fundamental para la interrelación de las otras. Para el caso podemos decir que mediante el trance de la conciencia se da paso a técnicas cognitivas, que permiten reformular la cultura e interpretar el mundo en el que también intervienen objetos cargados de alta significación.

“...la mente humana habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, toma conciencia de sí misma, (...) (y) la proyección psicológica: percibir como exógeno algo que es endógeno... La facultad para autoorganizarse permite a nuestra mente funcionar creando, por y para sí misma, aquello en lo que puede reflejarse y viceversa, reflejándose en aquello de que dispone, trátase de un artilugio o de una imagen onírica” (Fericgla, 1998: 120-121).

En síntesis podemos decir que los objetos al ser donados crean un campo de relaciones que suplantando a las personas. En otras palabras, los objetos serían la proyección o los dobles fantasmales de las relaciones que tienden los agentes culturales -en y por el don-. De forma que los objetos en definitiva son poseídos pero no alienables en cuanto a la relación establecida en el traspaso, como lo afirma Godelier (1998), y así, son objetos-sujetos de ser dados y devueltos asegurando que se mantenga el don *ad infinitum*.

Siguiendo con lo anterior, nos referimos específicamente que en los rituales de *ayahuasca* se pone en práctica la función dialógica de la mente que establece conexión profunda con los dobles de los objetos; el trance chamánico de la conciencia establece esta conexión sagrado-mágico-religiosa, y con ello el *Yachac* reformula la significación de símbolos profundos en consonancia con los objetos -sagrados como preciosos- y su influencia en el ámbito de las relaciones sociales. Es decir, interfiere originando modificaciones presentes en el fondo que son las ondas pulsiones del imaginario, pero materializadas en la forma como puede ser la adopción de otros objetos “sagrados” de uso como imágenes, figurinas, palabras, cristianas o chamánicas de otras latitudes, etc., a manera de transculturación.

Es decir que los espacios rituales de *ayahuasca* son vitales, ahí se recrea el tiempo sagrado fundamental para la *poiesis* cultural, en el que se plasma el “hecho social total”, con un sentido un tanto distinto al que observaba Marcel Mauss.

“En efecto, podemos considerar que los fenómenos sociales son “totales” no porque combinen en su interior múltiples aspectos de la sociedad, sino porque en cierto modo permiten que la sociedad se represente y reproduzca como un todo” (Godelier, 1998: 64).

Con todo esto no decimos que los chamanes sean conscientes de su estructuración cultural, porque ese no sería un aspecto importante y necesario de ser comprendido en su cultura; decimos que por el trance chamánico y la subyacencia del don se reformula el imaginario que permite la circulación de objetos y por ende el reestablecimiento de las relaciones de intercambio, lo cual mantiene el sistema cultural en balance asegurando al fin la reproducción de la cultura como tal.

“Comprar lo que no se puede vender”: la relación con el etnoturismo

En nuestro tiempo el hacer turismo se lo percibe como una actividad muy común, hoy por hoy es una importante fuente de ingreso económico alrededor del mundo que se constituye en el sustento económico de algunos países y, en este caso, de las comunidades ofertantes.

El turismo en la región del Napo prácticamente empieza tras la apertura de carreteras, las que fueron propiciadas a partir de los años 70 por la presencia de la novísima industria petrolera. En sus inicios, el turismo se lo realizaba de manera muy informal o con agencias especializadas, puesto que las carreteras aún no estaban bien reafirmadas.

A partir de los años 80 el turismo empieza a cobrar fuerza, y con él, la actividad comercial se incrementa en las áreas del Tena, además de Puerto Misahuallí y Archidona.

Cabe esclarecer que la actividad del turismo como tal es una práctica muy nueva en el mundo, se puede decir que es una práctica contemporánea que responde a un nuevo tipo de necesidad. Más en términos reales, tan sólo el 5 o 10% de la población mundial tiene la capacidad de viajar al menos una vez por turismo. Es de notar que la necesidad real se manifiesta por el imaginario e ideología que plantea esta fase civilizatoria del capitalismo, categorizada como un “sistema-mundo” (Wallerstein, 1997: 53), y como tal tiene toda una visión valorativa acerca de la civilización, del progreso, de lo salvaje o exótico del chamanismo, etc., es decir la preponderancia de un único sistema histórico.

“En pocas palabras, el concepto “civilización” reflejaba el triunfo intelectual de la “ciencia racional y experimental” expresado por pensadores de la Ilustración para todos los que, como dice Febvre (1962) “la civilización es antes que nada, un ideal y, en gran medida, un ideal moral” (Wallerstein, 1997: 21).

De manera que el turismo se encuentra dentro del sistema de economía de mercado, y como tal se ha popularizado como una actividad en la que se viaja a un lugar distante, en lo posible diferente, dentro de un tiempo que paradójicamente se puede llamar “libre” de trabajo o mejor dicho en un tiempo de ocio.

La característica de fondo es que en este tiempo de turismo no se escapa a la lógica económica contemporánea, puesto que es un tiempo en el que no se trabaja pero que se sigue consumiendo, es un sistema regulatorio que dinamiza el ocio en función del capital, será entonces una forma sofisticada de consumo. En este tiempo de ocio y espacio de turismo se han de consumir las imágenes que se las han interpuesto con anterioridad, en otras palabras las imágenes prefiguradas que venden las agencias de turismo, el internet, la televisión, etc. Aspecto que Guy Debord (2003) llama como “sociedad del espectáculo”.

De forma que, en el sistema mundo capitalista no sólo se controlará la producción en el tiempo de trabajo, sino que también se lo hace en el tiempo de ocio, con lo que se deriva que existe todo un código signico en su lógica civilizatoria.

“El espectáculo, entendido en su totalidad, es al mismo tiempo el resultado y el proyecto del modo de producción existente (...) El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes (...) Allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se transforman en reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico (...) Es la omnipresente afirmación de una opción ya efectuada en la producción, y su consiguiente consumo” (Debord, 2003: 38,43).

Las relaciones interpersonales estarán en gran medida signadas por el uso del dinero a manera de un código cultural, en la que la relación con los objetos marca el tipo de relaciones sociales o a la inversa. Así, se puede ver que, mientras las sociedad Napo Runa se mueve dentro de un campo en el que los objetos-símbolos tienen relación con su significado profundo (reciprocidad), dentro de la sociedad occidental tal relación está escindida, de tal forma que es un código signico, en la que Baudrillard (1976) mira una lógica diferencial permanente, apoyado por una dinámica de consumo.

El consumo será pues el dinamizador social civilizatorio del cual se valen en mayor o menor medida los turistas. En otras palabras, la diferencia de lógicas culturales respecto a los Napo Runas se debe a que en el valor “símbolo”, referido para la relación del don, el objeto desaparece como tal apareciendo su doble que serán las relaciones de las personas; en cambio en occidente el “signo” hace que el objeto se deifique adquiriendo independencia de relación: “el objeto-signo sólo remite a la ausencia de la relación” (Baudrillard, 1976: 37). “El dinero es el signo único de un logos demiúrgico que actúa permanentemente de ruptura de contacto entre sus significantes y sus significados; discurso del Capital que se nutre del desequilibrio de su referencial” (Girardin, en Baudrillard, 1976: 11).

Entonces el dinero será el objeto “precioso” necesario que configura en occidente la realidad económica y la social. Éste cobra representación social al ser un objeto altamente simbolizado que sirve como referente de valor de las mercancías. Es decir que se privilegia el valor de cambio sobre el valor de uso.

Aquí es donde se problematiza el consumo de rituales de *ayahuasca*, ya que ésta es una experiencia que debe ser comprada para ser vivida, en el que el valor para asistir a una ceremonia no tiene parangón con alguna otra cosa de las sociedades modernas, en otras palabras no tienen mercancías equivalentes que les indiquen un valor de referencia, lo cual a su vez tergiversa el sentido cultural Napo Runa, desdibujándolo.

Como vemos, se van aclarando las diferencias estructurales entre la celebración tradicional de un ritual Napo Runa y por otro lado, el consumo de él por parte de los etnoturistas. Podemos continuar estableciendo diferencias comparativas si nos enfocamos en los “fines – empleos” y asimismo las “funciones” de uso. Son instancias que difieren según el contexto cultural como sigue: a) en el uso ancestral de los Napo Runa dentro de un escenario ritual con afán colectivo y b) en el ámbito de los etnoturistas su uso se circunscribe a la acción de consumo del ritual con afán individual (aunque con diversas motivaciones personales para la ingestión de la pócima de *ayahuasca*).

De manera que, para el caso de los etnoturistas las cualidades serán muy distintas a las ya vistas de los Napo Runas. La pócima de *ayahuasca* dentro de su contexto cultural puede ser catalogada con el genérico de “droga”; no obstante, este apelativo es muy impreciso si consideramos que varios tipos de “drogas” tienen matices diversos en concordancia con sus “fines” y “funciones” como: sedación, euforia, conformidad, quietamiento, aturdimiento o embrutecimiento.

Para el caso de la *ayahuasca* sus características son las de ser una “droga” o mejor dicho un fármaco que aumenta la oxigenación cerebral para dar campo a la vivencia del éxtasis, lo que a decir de Escohotado sería una etapa en la que se moriría en vida, y para ello hay que pasar de lo beatífico a lo pavoroso, en la que se viaja a regiones inexploradas en las que hay miedo de volverse loco o estallar de significado: “...la reconciliación de lo finito con lo infinito, donde el instante y la eternidad se funden, emancipados de deudas para con el ayer y el mañana”(Escohotado, 2002:160).

En estos estados sobrevienen imágenes y criaturas de cualquier índole, para lo que el sujeto que las presencia se sabe inmerso, mas no se cree envuelto en ella como única realidad, a pesar de la angustia o del asombro que le pueda generar. Esta contemplación de estas otras realidades se lo puede llamar como una “visión”, que no es sino la experiencia y admisión de lo inaudito, lo que a la postre genera expansión de la conciencia por la retención que se fijará en la memoria, muy al contrario de lo que ocurre con la alucinación con la que no se tiene noción de irrealidad y se actuará acorde y muchas veces sin memoria de lo sucedido.

La *ayahuasca*, bajo este enfoque estará considerada como un elemento que lleva a estimular a que la parte psíquica del consciente y del inconsciente se conecten, mejor dicho que el consciente y autoconsciente se comuniquen, pudiendo derivar en una experiencia conciliadora o bien en una experiencia terriblemente angustiada.

Esto nos lleva a definirla como una “droga visionaria”, con la que se busca conocimiento de las realidades más íntimas, o bien una excursión psíquica. De tal forma, que lo propio sería denominarlos como un “turismo psíquico”, pero como la acción de ingestión de

7 Vivanco se refiere al “turismo psíquico” como un turismo que compra y mercantiliza el cactus de San Pedro en las inmediaciones del pueblo de Vilcabamba en su libro: “Vilcabamba: conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al uso del San Pedro, 2000.

la pócima también incluye la observación del ritual y la mediación del *Yachac* (chamán), lo propio sería llamarle “turismo etnoespiritual” como se refiere Rogers (1997) en su estudio en los Andes.

Dejamos entrever que al llamarlo “turismo etnoespiritual” existe un tipo de motivación distinta que escapa al constreñimiento del modelo civilizatorio occidental. Es decir, que a más del viaje de turismo la búsqueda del etnoturista estará por fuera de las instituciones clásicas tradicionales, con ello se aprecia que han perdido legitimidad o representatividad y por lo tanto el sentido.

A esta nueva corriente se la ha denominado como “*New Age*”⁸, y es novedosa puesto que no constituye una religión en sí, sino una tendencia que nació como un intento de resurgir la espiritualidad perdida en occidente. Trata de suplantar los puestos dejados por las grandes instituciones occidentales religiosas: de enseñanza, espirituales, gubernamentales, etc., todas éstas erosionadas de sentido y de representatividad.

Si bien los etnoturistas no confieren para nada dentro de esta nueva corriente, vemos que muchas de las cualidades encontradas encajan con el fenómeno. Nos referimos, a que para el caso específico de hacer turismo etnoespiritual existirá un motor ideológico que estará por detrás sin ser plenamente asumido por ellos.

Como primer punto hay que plantearse que el “*New Age*”, es un fenómeno que integra saberes ancestrales de todo el mundo a manera de collage; no obstante, cabe partir de que el fenómeno se mueve dentro del carácter irracionalista, ocurre una especie de subversión del carácter logístico y racional de la sociedad occidental. Por ello se puede notar que los etnoturistas, por el hecho mismo de poder hacer turismo, no serán un estrato general de su sociedad occidental, sino que tienen la posibilidad de viajar y con él de buscar más allá de su propia configuración civilizatoria. Esto nos dice a claras que el matiz general que se incrementa en nuestra sociedad es la “falta de sentido”. Siguiendo a Bosca, esto se lo puede notar por la declinación general de las ideologías y la crisis de la idea de progreso. Luego, los etnoturistas serán agentes de su sociedad pero insatisfechos de la misma, por eso buscan por fuera de ella lo que su propio medio cultural no puede ofrecerles (Bosca, 1994: 17).

La insatisfacción cultural occidental puede acercarlos a ver a la *ayahuasca* ya no como una droga, sino como una medicina espiritual que les justifica la vivencia. La motivación para vivir los efectos de la *ayahuasca* ronda especialmente el ámbito de la subjetividad, bajo ésta se pueden encontrar las siguientes características: la comunión directa con la realidad última sin mediaciones institucionales; la experiencia sobre el dogma; una subjetividad autosuficiente; descubrimiento del yo o de la identidad; conexión personal con “lo puro original” y con “la naturaleza”.

Lo que se ve es que los etnoturistas no pueden escapar a los códigos de su racionalidad económica, pero pueden experimentar vivencias al margen de lo común y lo aceptable. En todos los casos observados no contaban con un contrato con alguna empresa turística que organice y controle su estadía y actividades, de manera que no tuvieron la re-presentación del ritual por parte de las compañías de turismo, además de que estas experiencias son tan profundas que no pueden ser emuladas para ser promocionadas libremente, pese a que la *ayahuasca* no está penada por ley.

8 Perrin (2002: 84) califica al “neochamanismo” o chamanismo posmoderno como ligado a las corrientes “*New Age*”.

Por otro lado, la compra del ritual de *ayahuasca* significa hacerla mercancía, pero que no podrá estar expuesta de manera clara a los valores del mercado porque se trata de una sustancia que altera la conciencia y que no puede entrar en los códigos occidentales de racionalidad y peor tener una funcionalidad dentro su sistema cultural, por eso es que generalmente la llaman genéricamente “droga”, una denominación con vacío de significado a ser re-llenado como la antítesis del ser social.

Por todos estos matices señalados, tenemos que el etnoturismo, bajo el influjo globalizado del “*New Age*”, busca que la “otredad” (Napo Runa) se haga visible, es más su contacto se hace deseable y necesario, por lo visto, tendrá muchos imaginarios que cruzan de por medio sus intereses. Este acercamiento es un tanto paradójico, Trujillo (2001) indica que antes se los quería ver “civilizados”, en cambio hoy en día se los quiere ver “salvajes”, “puros”, “mágicos”, “poderosos”, etc.

El turismo a diferencia de otros procesos vividos en la misma región, como el del caucho, misiones religiosas, petróleo, ya no tiene un acercamiento en la negación propiamente del “otro”, sino que más bien promueve en apariencia su existencia como razón de ser del etnoturismo; sin embargo, puede verse que la misma interrelación no garantiza un acercamiento intercultural, esto se puede evidenciar claramente por los códigos culturales distintos y el idioma que marca una distancia comunicativa insalvable dentro de los rituales. Además, si consideramos la corta estancia de los etnoturistas y las preconcepciones con las que están cargados, no se podrá dar un espacio de reconocimiento.

Para terminar vale remitirse a que pese a las buenas intenciones que pudieran tener los etnoturistas, en sus códigos se encuentra un “sistema-mundo” que está inmerso en el capitalismo mejor llamado como “imperio-mundo” (Wallerstein, 1997), y como tal es muy distinto al de la sociedad Napo Runa, comprendida como un “micro-sistema” que coexiste con el otro. No obstante, la presión que ejerce el “imperio-mundo” sobre este último es muy fuerte, obligándolo a adoptar cambios culturales.

Para ilustrar lo anterior podemos mencionar que el etnoturismo, al no estar dentro de un sistema cultural chamánico, no tendrá referentes de lo sagrado, por ende, carece de relaciones dentro de la lógica económica del don, y con ello vemos que los objetos sagrados que se guardan y que están en contacto con el mundo de lo divino no son comprendidos por los etnoturistas en el “afuera inmaterial” que crea jerarquía y deuda, sino en el “sí mismo” experimentable. Aquí Bosca (1994), se refiere a que los etnoturistas buscan una experiencia espiritual no en lo exterior o en la trascendencia sino en la immanencia o en la experiencia palpable interior que brinda la *ayahuasca* (en este caso), es el Dios que puede experimentarse en el “sí mismo”. Es decir, que su sistema cultural basado en el capital puede mercantilizar el ritual, y a la experiencia ponerla al nivel y servicio de la individualidad sin perder muchas veces el horizonte de la vivencia cognitiva profunda. El mismo autor lo llama como un “materialismo espiritualizado”, o la síntesis entre un puro espiritualismo negador de lo material y un craso materialismo sin espíritu.

Conclusiones

Como vemos, la interrelación entre las lógicas sociales/económicas del etnoturista y el *Yachac* es altamente compleja. Los breves encuentros que suponen los rituales son

propiciados por el fin subjetivo y personalista de los etnoturistas. La compra de rituales se demandarán en la medida de la experimentación subjetiva vivida por el etnoturista y en la medida del aspecto performático presentado por el chamán, mas no interesarán las resonancias que los símbolos pudieran contener.

Por este motivo es que el etnoturista se relaciona con el *Yachac* en un mismo espacio pero no comparten un mismo tiempo, puesto que el tiempo de lo sagrado sólo será asequible para el contacto con las divinidades y el intercambio con estos seres. Este contacto lo podríamos denominar como un “autismo cultural”, ya que del lado de los etnoturistas existe esta aceptación del “otro” pero en su re-presentación, lograda por la “sociedad del espectáculo”, así, la representación del *Yachac* no se da enteramente por el contacto sino por su prefiguración antes de ello.

En cambio, por parte del *Yachac* y los Napo Runa, los etnoturistas son incluidos y se integran en su dinámica social pero a la vez no constituyen parte de su conformación cultural. Entonces cabe preguntarse, ¿de qué manera se produce esta integración sin su plena incorporación?

Los rituales que el *Yachac* vende a los etnoturistas en principio carecerán de los referentes simbólicos que son normalmente expuestos a la gente de su cultura, puesto que su uso resultaría fútil al no estar familiarizados. Por otra parte, la mayoría de rituales comprados no se deben a enfermedades graves sino a “limpias del espíritu”. El *Yachac*, a causa del lenguaje y del contexto cultural, no podrá aconsejar modos de vida, ni interpretar sus sueños y peor aún contar un mito o cuento que tenga resonancias emocionales más allá del sesgo intelectual. Así, su acción es muy reducida al no poder integrar sus funciones política, religiosa y curativa. A lo sumo, tan sólo podrá aplicar su función curativa, muy distinta a la capacidad de *sanar* en todo su sentido cultural; sólo podrá “curar” la enfermedad distintiva del etnoturista, que es caracterizada por el *Yachac* como enfermedad “mental”, muy diferente a las enfermedades culturales conocidas, de tipo: “corporales”, “semi-divinas” y “espirituales”.

Vemos que el ritual y la terapia no cambian sustancialmente en cuanto a su forma, pero se simplifican por carecer del contexto cultural. Con esta relación la función del *Yachac* adopta un papel culturalmente distinto; el “autismo cultural” hace que éste se convierta en actor de su propio ejercicio, puesto que la interrelación con los etnoturistas estará de plano escindida. En apariencia, el rol del *Yachac* cambia radicalmente, su acción podría parecer como una teatralización vacía de sentido y la venta de *ayahuasca* podría aparecer como parte de una acelerada aculturación. Pero este cambio es estratégico y emerge como necesario dentro del contexto de la modernidad, asegurando la configuración de su sistémica cultural chamánico, como lo veremos a continuación.

El ejemplo que mejor ilustra lo anterior se lo pudo apreciar en una ocasión cuando el *Yachac* retornó de una “gira” internacional por los Estados Unidos. En total estuvo seis meses junto a su esposa e hijo mayor realizando gran cantidad de rituales de *ayahuasca* y ganando mucho dinero por ello. A su regreso terminó de construir una casa dentro de los predios de la comunidad, ahí depositó los electrodomésticos recién comprados como: lavadora de ropa, equipo de sonido, refrigeradora y motor generador de energía. En

honor a su llegada y la de sus acompañantes se realizó una gran celebración en la casa y llenaron de comida a la refrigeradora, abastecieron de combustible al motor y probaron el lavarropa. Aquí asistieron sus parientes cercanos y lejanos y gente de la comunidad en general. Cuentan que en el ambiente de celebración el *Yachac* empezó a repartir dinero suelto a sus pequeños sobrinos/as. El festejo se prolongó por algunos días en la nueva casa de vivienda. Sin embargo, con el pasar del tiempo y su estadía en la casa, los recursos se fueron agotando, lo que significa que el combustible del motor se acabó y con él, se cortó el flujo eléctrico, por ello, los alimentos dentro de la refrigeradora perecieron y la lavadora y el equipo de sonido quedaron inutilizables. Por esta razón decidieron dejar la casa y sus enseres para regresar a su morada original, un poco más distante de la comunidad pero más próxima a las chacras y a los animales.

¿Qué nos dice este caso? Si estimamos lo que representa llevar electrodomésticos a una comunidad donde no llega la luz eléctrica, sin duda despertará nuestro desconcierto absoluto, talvez al punto de parecer el ejemplo más plausible de irracionalidad hilarante. Pero lo que refleja este ejemplo es el funcionamiento de su sistema cultural. Primeramente nos debemos enfocar en los préstamos que el *Yachac* realiza a sus parientes cercanos, ahí ya se pudo vislumbrar la generación intencionada de deuda y, por lo tanto, el reestablecimiento de la distancia asimétrica de la obligatoriedad de devolver, lo que se traduce en el afinamiento de su estatus y jerarquía. De igual forma, el poseer equipos eléctricos en una comunidad que no los tiene es la muestra de la supremacía de tener nuevos objetos “preciosos” provenientes de la cultura occidental. Así, vemos que la valoración en los objetos es traducida de una cultura a la otra pero con un trasfondo distinto.

Esta puesta en escena del *Yachac* es una forma de ganarse un estatus más alto en la comunidad y de recobrar un reconocimiento que gradualmente se está diluyendo, lo que en definitiva asegura por un tiempo la permanencia de sus funciones. Es decir, que los mismos valores foráneos que minan sus sentidos culturales son igualmente reformulados y usados para la pervivencia de su sistema cultural chamánico, esto puede ser visto como un “camuflaje” que permitirá el intercambio de cosas (mediante el don) en pro de asegurar la reproducción cultural. En otras palabras, se valen de un valor cultural ajeno y lo integran para reforzar y proteger su propio sistema cultural frente a la lógica civilizatoria que los presiona. En este escenario, el espacio de los rituales de *ayahuasca* será una fuente de subsistencia y a la vez el nódulo bajo el cual se incorpora y amortigua el cambio cultural; su dinamismo se extiende hasta el punto de compatibilizar su sistema cultural con los valores del contexto circundante, ya que los extremos, tanto de un exceso en la incorporación del cambio como en la extrema inmovilidad, desmoronarían todo su sistema de creencias.

Hay que considerar que los Napo Runa históricamente se han nutrido de las injerencias foráneas para constituirse como etnia, y el chamanismo ha sido el eje gravitante por el que, a pesar de los cambios, ha mantenido su configuración cultural en resistencia a la aculturación.

Por lo tanto, debe decirse que su cualidad es la de ser un sistema abierto, un sistema complejo que se nutre del movimiento para mantenerse en balance, incorporando constantemente aspectos culturales externos, tal es el caso de su reconocido sistema

etnomédico desarrollado con las influencias venidas de todo lado (Morin, 1997: 44). Ésta ha sido su cualidad y no es de sorprenderse que siga siéndolo.

Pero la importancia que reviste este caso en particular, a diferencia de procesos de explotación anteriores como: el caucho, misiones religiosas, petróleo, etc., es la adaptación cultural a un proceso no directamente violento que se está gestando dentro del campo de lo sagrado. Ésta será la gran diferencia.

El uso ritual ancestral de la planta de *ayahuasca* es de fundamental importancia para mantener estable el campo de lo sagrado, ya que los vincula al mundo “inmaterial” del cual se sostiene su cultura. No obstante, el modificar su uso con la venta de rituales es otra manera nueva de estabilizarlo, por el momento funciona como argamasa para ubicar dentro de un nuevo contexto a sus agentes culturales. De igual manera, se podría afirmar que se trata de una estrategia culturalmente arriesgada, ya que operar en el campo de lo sagrado, expone el nódulo o la fractura por donde se podría colar toda una lógica estructural ajena de relaciones sociales y económicas.

No se puede desconocer que estas dos lógicas se encuentran enfrentadas en tanto sistemas distintos: un “mini-sistema” Napo Runa que se relaciona al de “economía-mundo” o mejor dicho al “imperio-mundo”. El primero incorpora elementos del otro sistema imperante, pero es una acción que tiene por desventaja la posible distorsión del sistema y la consecuente pérdida de sentido.

Hay que tener presente que el proyecto universalista de este último sistema regula y des-encanta los objetos y relaciones de lo sagrado; su misión “civilizatoria” conspira subrepticamente contra los modos de vida subalternos, en este caso contra la salud cultural de los Napo Runa.

Por lo tanto, la disposición de venta de rituales es una apuesta que el *Yachac* realiza, no se sabe si esta estrategia traerá resultados óptimos o por el contrario nefastos. La presión del medio los ha obligado a tomar medidas que aseguran su reproducción cultural; en todo caso es una estrategia en la que se acepta la injerencia cultural al tiempo que se la rechaza, es decir una contradicción o un camino de aparente irracionalidad mediante la que se ha escudado su resistencia.

Por el momento el sistema se conserva en su parte medular, lo que no se sabe es hasta cuándo podrá hacerlo ya que la presión se ejerce por varios frentes. El medio ambiente circundante está siendo deforestado y con él los lugares sagrados y consiguientemente la visión animista y de complementariedad que conforman el modo de intercambios sociales.

El panorama futuro de los Napo Runa, dependerá del tipo de contacto o diálogo intercultural que se plantee, puesto que la globalización podría ser una oportunidad para el autoreconocimiento de su identidad, y por el contrario también podría resultar el espejo que revista su imagen y por el que se despoje a su ser cultural, volviendo a la cultura Napo Runa folklórica, vacía y funcionalmente indiferenciada.

Bibliografía

- Augé, Marc, 2004, *Los no lugares: Espacios del anonimato/ Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Baudrillard, Jean, 1976, *Signos para una Política: Lectura de Baudrillard*, Barcelona, Editorial Anagrama, Preludio de Jean-Claude Girardin.
- Bosca, Roberto, 1994, *El New Age*, Atlántida, Buenos Aires – Argentina.
- Debord, Guy, 2003, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, España.
- Escohotado, Antonio, 2002, *Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desafíos*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Fericgla, Josep, 1999, “El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural”, en: Revista *Maguaré*. No. 14, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. No. 14, Bogotá, Colombia.
- 1998, *El chamanismo a revisión: de las vías extáticas de curación al Internet*, Abya –Yala. Serie Plurimenor, Quito.
- Geertz, Clifford, 1997, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- 1996, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.
- 1973, *Ethos, Visión del Mundo y Análisis de símbolos sagrados*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Área de Antropología, Dpto. Ciencias Sociales.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del Don*, Paidós, Barcelona.
- Goldáraz, José Miguel, 2004, *Mushuk Pacha/ Hacia la tierra sin mal*, Cicame, Quito.
- Hampejs, Heinz Valentin, 1995, *El éxtasis Shamánico de la Conciencia: principio medular de la medicina shamánica*, Abya –Yala, Quito.
- Iglesias, Jenny, s/f., *Sacha Jambí: el uso de las plantas en la medicina tradicional*, Abya-Yala, Quito.
- Jodorowsky, Alejandro, 2006, *Psicomagia*, Grijalbo, Chile.
- Khon, Eduardo, 1992, *La cultura médica de los Runas: de la región Amazónica Ecuatoriana*, Abya –Yala, Quito.
- Morin, Edgar, 1997, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Muratorio, Blanca, 1987, *Rucuyaya Alonso y la vida social, económica del Alto Napo 1850 -1950*, Abya –Yala, Quito.
- Naranjo, Plutarco, 2007, “Las plantas sagradas en la arqueología y antropología en Ecuador, en Sotomayor”, en: Hugo A. y Zoilo, Cuellar, *Aproximaciones a la Paleopatología en América Latina*, Convenio Andrés Bello/ ALANAM, Bogotá.
- 1983, *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*, Libri Mundi, Quito.
- 1978, “Medicina Indígena y popular de América Latina”, en: *Revista Ecuatoriana de Medicina*, Vol. XIV. No 4, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Perrin, Michel, 2002, *El Chamanismo*, Acento Editorial, Madrid.
- Rogers, Mark, 1997, “El turismo etnoespiritual y el cambio religioso: influencias recíprocas entre el chamanismo andino y la terapia “New Age”, en: *Libro de Resúmenes*, 49º Congreso internacional de Americanistas, Tomo I, PUCE, Julio 1997, Quito.

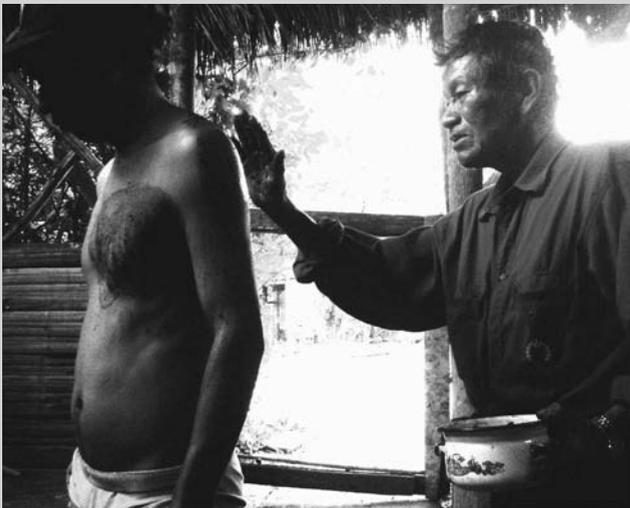
- Rueda, Vinicio, 1993, *Mitología*, Universidad Católica del Ecuador.
- Sanhueza, Ricardo, 1986, *Etnomedicina en la provincia de Manabí*, Tesis de disertación previa a la obtención de Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica, Quito.
- Sharon, Douglas, 1998, *El Chamán de los cuatro Vientos*, Siglo XXI, México.
- Trujillo Montalvo, Patricio, 2001, *Salvajes, civilizados, civilizadores/ La Amazonía Ecuatoriana: espacio de las ilusiones*, Abya –Yala, Quito.
- Vivanco, Eliana, 2000, *Vilcabamba: conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al uso del San Pedro*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica, Quito.
- Wallerstein, Immanuel, 1997, *El Futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona.
- Wasson, R. Gordon, 1983, *El Hongo Maravilloso Teocaná'catl: Micolatría en Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica de México, México.
- Wray, Natalia, 1996, "Amazonía: Economía indígena y Mercado/ Los desafíos del desarrollo autónomo", en: Wray, Natalia et. al., *Hacia el desarrollo autónomo: los indígenas amazónicos en el camino hacia el desarrollo autónomo*, COICA-OXFAM América, Quito.



COCINA DE AYAHUASCA:

La planta medicinal de Ayahuasca es cocinada a diferentes horas del día y en diferentes lugares, según la ubicación temporal de la cocina. La cocción de este bejuco toma alrededor de 6 horas y requiere cuidados para saber el punto de estado adecuado. No existen tabúes en cuanto a la permisión de observar la pócima

por parte de mujeres o extraños. Cuenta el yachac que su abuelo la cocinaba en olla de barro y no permitía que entren y vean las jovencitas, pues se creía que levantaban polvo y eso hacía vomitar en los rituales y no tener la "visión".



CURACIÓN PACIENTE:

Para curaciones en afecciones cutáneas severas el yachac aplica directamente un ungüento preparado con plantas medicinales. En la aplicación bordea las zonas periféricas afectadas

para luego cubrir en su totalidad. En otras zonas aparentemente sanas traza cruces cristianas y realiza imposición de manos. Durante el tratamiento el yachac sopla la afección, lo cual dentro de su cosmovisión puede interpretarse como una insuflación o el envío del "samay" para la restauración del paciente.



LECTURA DE VELA:

Para la "lectura de vela", el yachac realiza gran cantidad de gesticulaciones con las manos, que son como una herramienta que le conducen a la revelación, sin antes demandar notable dosis de concentración.

Es necesaria una vela por cada caso, los intereses son variados y van desde la buena suerte; para el cuidado de bienes materiales como un carro o una moto; para saber la forma de ser de la persona y los males que le atañen; y para ver el presente y futuro de la salud del individuo, sea que esté ahí presente o no lo esté.



TRADICIONES CULTURALES Y TRANSFORMACIONES COLONIALES

Una “Visita Personal”: Ritual Político en la Colonia y Construcción del Indio en los Andes¹

Armando Guevara-Gil²

Frank Salomon³

“El qual juicio de visita tiene su apoyo, en lo que Dios se refiere en el Génesis, quando hablando á nuestro modo dixo que quería baxar y ver, si era cierto el clamor que había llegado á sus oídos” (Solórzano y Pereyra)⁴.

“El Virrey marqués de Montesclaros comparaba estas visitas a los torbellinos que uele haver en las plazas y calles, que no sirven sino de levantar el polvo y otras horruras de ellas, y hacen que se suban a las cabezas” (Solórzano y Pereyra)⁵.

Resumen

Las Visitas personales de indios como inspecciones administrativas fueron largamente utilizadas en el mundo colonial, su interpretación ha dado especial énfasis a su valor como instrumento financiero para el cobro de tributos y como un reflejo de la organización social de la época. En el presente artículo se sugiere una lectura diferente, mirar estos papeles como escenarios de poder, en los que interesan principalmente los procesos de escenificación de rituales, en los cuales confluían la legislación colonial y las prácticas tradicionales locales de derechos y obligaciones. Para sustentar esta nueva lectura se toma como caso de estudio la visita hecha al grupo de los Collaguazos, en 1623, en la Audiencia de Quito. Este era un grupo étnico local registrado desde el siglo XVI y que para fecha de la visita era un cacicazgo supra local que se había adaptado eficientemente a la nueva estructura colonial.

1 La investigación aquí resumida fue auspiciada por una beca regular de la Wenner-Gren Foundation para la Investigación Antropológica, y por la Escuela de Graduados de la Universidad de Wisconsin. Agradecemos al P. Julián Bravo, Director de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (Cotacollao, Ecuador) por proporcionarnos la fuente principal. Karen Powers, de la Universidad del Norte de Arizona, nos proporcionó igualmente documentos valiosos. También queremos agradecer a nuestro colega Jack Kugelmass y a varios graduados de Madison por sus críticas provechosas. Originalmente este artículo fue publicado en inglés en la revista *Colonial Latin American Review*, Vol. 3, Nos. 1-2, 1994. La presente versión es traducción de Jorge Gómez.

2 Departamento de Antropología, Universidad de Wisconsin-Madison.

3 Departamento de Antropología, Universidad de Wisconsin-Madison.

4 Solórzano y Pereyra [1647] 1931, Libro V, cap. X, ítem 11.

5 Solórzano y Pereyra [1647] 1931, Libro V, cap. X, ítem 19. Montesclaros gobernó el Perú entre 1607 y 1615.

Abstract:

Personal visits to indians in the form of administrative inspections were used widely in the colonial world. Their interpretation has given special emphasis to their value as a financial instrument in the charging of tribute and as a reflection of the social organization of the era. The present article suggests a different reading: to look at these roles as power scenarios, emphasizing the dramatization of rituals in which colonial legislation and traditional local practices of rights and obligations converged. In order to sustain this new reading we use the case of the visit made to the group of the Collaguazos, in 1623, in the Audencia of Quito. This was a local ethnic group that had been registered since the sixteenth century and on the date of the visit was a supra local cheifdom that had efficiently adapted to the new colonial structure.

“Visitas personales”

Las visitas eran giras de inspección ordenadas por la Corona Española con el fin de supervisar asuntos gubernamentales. Algunas eran amplias y detalladas descripciones de sociedades enteras mientras que otras se enfocaban sólo en los problemas administrativos. “Visitar” era por aquel entonces una forma de reconocer la existencia de desconocidos sociales - realidades humanas generadas fuera del control de la Corona - y un proceso ritual para encajar a la sociedad en un modelo preconcebido dentro del Estado y la Iglesia.

Los productos escritos de las visitas representan un complejo compromiso entre los usos referencial y performativo de la lengua, entre palabras que describen un mundo “encontrado” y palabras que crean un mundo al ser pronunciadas. Que los textos expresaran esta contradicción quedó sistemáticamente oculto - y al parecer sigue oculto aun cuando los investigadores modernos han perdido desde entonces los hábitos mentales que sustentaban la escenificación social de la Colonia. Los autores de las visitas definían como “real” una interpretación muy artificial del orden “tradicional”, registraban eventos públicos cuya imagen clasificaba a seres humanos de carne y hueso, y sentaban un modelo normativo según el cual juzgar la conducta (hasta la próxima visita) como una ejecución deficiente. Trabada con el ritual, la génesis de documentos en un proceso tan distante del empirismo sociocientífico garantiza una lectura del registro histórico más sutil y menos positivista que lo usual. Un caso tomado del registro histórico ecuatoriano ilustra las oportunidades y dificultades que entraña esta lectura.

No es cierto que las visitas carezcan de interés empírico, por algo se han convertido en fuentes centrales para la historia y la antropología de América Latina. No tienen igual apreciación de la organización social en base al trabajo de campo. A primera vista las visitas parecen faltas de un plan, como una guía telefónica, y sin embargo, la suposición errada de que registran un mundo neutralmente “encontrado” en lugar de un mundo dramáticamente ejecutado suele dar a los análisis que se basan en ella un matiz de simplicidad epistemológica.

Los intereses que motivaron el tipo de visitas conocido como “visitas personales de indios” generalmente eran de carácter tributario. La lucha por las rentas coloniales

entre el Estado y los encomenderos⁶ españoles desembocaba en una visita real con el fin de averiguar cuántos indios pagaban tributos, el monto de dicho tributo y en qué especie se cancelaba el mismo. La preocupación por el “buen gobierno” (un gobierno bien informado de intervención microscópica) y la necesidad jurídicamente fundada de incorporar políticamente las “costumbres de las naciones”, al parecer, fueron otros motivos de las visitas en los nuevos territorios. En ocasiones la política burocrática - el descrédito de un encomendero revoltoso o el retiro de funciones de un funcionario enemigo asignándolo al trabajo rural - fue una poderosa razón para emprender una visita⁷.

En todos los casos las visitas se concebían para “efectuar” [*enact*] como realidad visible un orden político-social programado (“policía” era el término que se utilizaba entonces) opuesto al producto desordenado de la historia. Las visitas eran teatros de ideología que daban a ese puñado de modelos imaginados, llamado estructura social, una primacía temporal sobre la práctica. En este aspecto, la visita tenía un claro precedente incaico: el *capac hucha*. El *capac hucha* (hay distintas ortografías del mismo término, pero el significado siempre es el mismo: “prestación opulenta”) era un sacrificio ritual a nivel imperial en donde los tributos recogidos en todo el Tawantinsuyo (incluyendo los sacrificios humanos) se reasignaban burocráticamente y enviaban a todos los santuarios y fronteras del Incario. Duviols (1976) ha observado que las rutas de regreso no seguían caminos sinuosos sino senderos rectos a través del campo o del bosque - drástica realización de la primacía de las normas sobre la práctica. Un proceso realizado entre 1558 y 1570, que es analizado por Rostoworski (1988), recalca la fuerza legal del *capac hucha* como rito que ejecutaba relaciones políticas revisadas (véase también Zuidema 1989: [1973], 117-143; [1978], 144-190; [1982], 488-535). En la misma medida que el *capac hucha*, la visita española creaba el orden social que pretendía descubrir. Desde la época toledana (1569) la visita puede ser considerada en gran medida una disciplina que requería periódicamente el máximo control de los resultados de la incursión colonial y la “resistencia adaptativa” indígena (Stern, 1987: 8-13) al modelo normativo de la *civitas* colonial, impuesto a los indios en base a las “reducciones”, villas agrícolas nucleadas y cuadricularmente planificadas (Fraser, 1990: 51-81). La misma idea fue aplicada a las ciudades españolas, al menos de los primeros años de la Conquista.

Al tratar las visitas como mecanismos hegemónicos⁸ del estado colonial, no estamos sugiriendo que el hombre andino tuviera un papel particularmente pasivo en el proceso.

6 Un encomendero era un beneficiario de la Corona Española al que se encargaba el gobierno de una población indígena y gozaba el privilegio de recibir sus tributos. La regulación de la encomienda, con su potencial incontrolable de política neofeudal, resultó ser un problema crónico de los primeros virreinos.

7 El nombramiento de Manuel Tello de Velasco, oidor de la Audiencia y visitador en el estudio de caso que presentamos a continuación ilustra típicamente la utilidad política de la visita (Phelan, 1967: 231, 260-263).

8 El concepto gramsciano de hegemonía es útil para entender cómo las élites españolas, metropolitanas y locales, ejercieron liderazgo político, cultural y social no sólo por la fuerza bruta sino también a través de la construcción de una “cosmovisión consensual” sutil y activa (Gramsci, 1971: 58; Mouffe, 1979). Las hegemonías son generadas por las élites, pero además están modeladas por fuerzas que van más allá de su control: “tenemos que empujar la noción de hegemonía al espacio vivido de realidad en las relaciones sociales, así en el toma y dáca de la vida social, como en el espacio caliente y sudoroso que media entre el asiento del que cabalga y la espalda del que carga. Aun allí - pero quizás sobretodo allí, debido a su cercanía - vemos cómo la poética del control opera con imágenes y sentimiento localizados en el reino subconsciente de la fantasía” (Taussig, 1987: 288).

Los “visitados” poseyeron distintos medios de generar ironía, ambigüedad y oportunidades de disputa⁹. Pero esta faceta de la historia todavía sigue siendo difícil de narrar a partir de las fuentes de que disponemos. A menudo todo lo que podemos hacer es auscultar el uso político y legal que hicieron los “visitados” de su retrato documental *ex post facto*.

Rituales Políticos

Las visitas y otros espectáculos análogos en muchos imperios participan del programa ritual que Steven Mullaney (1988) llama “ensayo consumado” [*consummate rehearsal*]. Mullaney toma como ejemplo prototípico la famosa exhibición de Tupián llevada a cabo el año de 1550 en Rouen, donde los visitantes eran invitados a experimentar una aldea indígena real importada del Brasil. A menudo se recuerda que esta exposición estimuló en la mente de Michel de Montaigne ciertos argumentos que fueron el origen del relativismo cultural; pero en cambio no siempre se menciona que el clímax del espectáculo fue la destrucción intencional de la aldea. Mullaney sostiene que esta postrera destrucción constituía realmente el meollo del asunto: Europa a menudo armaba espectáculos donde los espectadores ingresaban a un escenario saturado de “otredad”, por razones radicalmente distintas al descubrimiento o la ciencia. Estos “ensayos consumados” eran

“...una revisión completa y potencialmente auto consumada de cosas no familiares. Cualquiera que fuese el fin último de dicho ensayo, sea la consumación, la colonización o una negociación menos clara entre una cultura dominante y sus otros, en Rouen la atención puesta en las costumbres brasileñas de ninguna manera estaba reservada a las culturas del Nuevo Mundo” (Mullaney, 1988: 71).

El “ensayo” completo de la realidad social subordinada era un precio universalmente impuesto por el cual los estados europeos encontraban sus fronteras culturales. Estos “ensayos” examinaban las leyes nativas, los dialectos no estándares y las heterodoxias “supersticiosas”. Sin embargo, como observa Mullaney, los términos de subordinación que alcanzaba el drama eran distintos. La escenificación que producía un “ensayo” podía encubrir una intensa negociación y dar origen a todo tipo de desigualdades innovadoras - no siempre a la destrucción violenta.

Pero las “visitas personales” también nos recuerdan un atributo importante del ritual estatal que no es observado por Mullaney. No toda la eficacia de los rituales se basaba en la pompa y el color, como en Rouen. Cuando se invitaba a los conquistados a los ensayos del orden colonial, la nota frecuente era el aburrimiento. A diferencia de los ejemplos que menciona Mullaney, los rituales estatales hacían encajar la burocracia

9 “...la estructura de significado a nivel procesal y contextual no siempre es compartida. Lo público está en los polisemas de cada objeto simbólico y acción - en otras palabras, el reservorio de significado...Ambos grupos son, en teoría, capaces de recurrir a cualquiera de los distintos significados de un objeto o acción simbólica. Pero la estructura procesal y contextual del significado, que está más cerca de la conducta observable, no siempre es compartida [...] Este descubrimiento nos obliga a calificar la definición semiótica básica del ritual como un evento comunicativo...porque la comunicación se efectúa a través del lenguaje ambiguo del ritual...en donde los significados de objetos y acciones simbólicas se alejan de una teoría intencional de la comunicación” (Ohnuki-Tierney, 1987: 212-13).

en el cosmos de una manera intencionalmente descolorida¹⁰. Su misión en realidad era desaparecer tan rápidamente como fuera posible en la normalidad y la “naturalidad”. Su eficacia sociológica radicaba precisamente en la ejecución de una forma de conocer y actuar colonialmente designada, aunque fuera evidentemente necesario. Para millones de colonizados, el arduo esfuerzo que representaba estar formados en fila bajo el sol, preguntándose cuándo volverían a casa mientras esperaban que un abogado o un traductor asentaran sus nombres en el papel, confería a la “indianidad” el carácter inevitable de la muerte y el tributo (Kertzer, 1988: 9, 186 n. 31; Da Matta, 1977: 256-57).

Enfoques historiográficos y modelo documental

Las investigaciones basadas en las visitas han seguido dos paradigmas fundamentales. El primero se inspira en la tradición de la historiografía legal. En este enfoque se filtran los nombres y los actos realizados por los visitados, y el marco institucional donde se insertaba esta información se convierte en materia de estudio (Céspedes del Castillo, 1946; Ots Capdequí, 1969; Phelan, 1967). El segundo paradigma, denominado no sin cierta ambigüedad “ethnohistórico”, revirtió estas prioridades (v.g. Murra 1964, 1967-1972; Pease, 1977; Rostoworowski de Diez Canseco, 1988, 1992; Salomon, 1986). En este caso los registros coloniales - que incluyen crónicas, juicios, registros administrativos - se leen como depositarios de testimonios ex-orales hechos por personas que casi nunca redactaban sus propios documentos. En conjunto, las visitas se convirtieron en fuentes para el estudio diacrónico de grupos étnicos andinos. El éxito de los ethnohistoriadores se evaluaba según su capacidad para “ver a través” de los documentos y “filtrar” los relatos del colonizador con el fin de exhumar la propia descripción del colonizado y, de ser posible, su propio sentido de historicidad.

El problema que presentan ambos paradigmas es que tratan estos registros (producto de las visitas) como si fueran sedimentos inconscientemente formados del proceso social, a partir de los cuales se puede extraer datos útiles por su valor nominal. Cierta “realismo documental” plasmado en un enfoque “que trata los artefactos como fuentes para la reconstrucción de sociedades y culturas del pasado” ha influido marcadamente en la historiografía andina (La Capra, 1985: 46). Lo que un historiador llama “idolatría del documento” (Pease, 1976-1977: 207) surge del supuesto de que las visitas reflejan exclusivamente el aspecto práctico o “eficiente” del estado colonial (Geertz, 1980; Kertzer, 1988: 5-8)¹¹. Pero como afirma S.R.F. Price para el caso de la Roma antigua, “lo ‘eficiente’ no es menos un constructo que lo ‘dignificado’; y lo ‘dignificado’ no es menos una expresión de poder que lo ‘eficiente’” (Price, 1984: 239-243, 248).

10 Se puede comparar el atrevido esquematismo de la investigación social en la época de Felipe II con la arquitectura “sin adornos” pero geométricamente dominante del nuevo símbolo supremo del estado, el Palacio del Escorial.

11 La crítica de Geertz a las teorías occidentales tradicionales acerca del estado se basa en que éstas minimizan “las dimensiones simbólicas del poder estatal” y su interrelación con las prácticas del poder estatal. Geertz sostiene “una poética del poder, no una mecánica”. En su opinión, “el estado toma fuerza de sus energías imaginativas, de su capacidad semiótica de volver encantadora la desigualdad”. Este mecanismo es lo que hace que la dimensión “dignificada” del ejercicio del poder sea tan importante como la dimensión “eficiente” (Geertz, 1980: 121-123, 134-36).

Como no era su propósito retratar el estado, los historiadores andinos dieron la espalda al rostro “dignificado” del poder estatal y perdieron de vista el hecho de que los indios compraban su visibilidad documental convirtiéndola en una característica del rostro del estado. A menudo los etnohistoriadores se equivocan cuando critican solo el aspecto “eficiente” de las visitas, consideradas como una suerte de envoltorio de la substancia etnográfica. Los investigadores esperaban que al retirar dicho envoltorio se producirían “documentos informativos directos” (La Capra, 1985: 18) desde el interior de la sociedad aborígen. Observaciones optimistas en este sentido apostillan la mayoría de trabajos sobre etnología histórica andina. Las visitas reciben el nombre de “documentos administrativos puros” que se aprecian por su extensión aparentemente etnográfica hacia dominios funcionales de la sociedad que raras veces llamaban la atención de los cronistas, preocupados como estaban de la información militar y religiosa. También se acredita a las visitas el valor de atravesar las presuposiciones culturales de la literatura de crónicas que giraba exclusivamente en torno a lo inca; de materializar una gran cantidad de saberes orales confiables; de registrar objetivamente los sistemas políticos aborígenes; y de retratar las obsesiones ideológicas de la época (Pease en Rodríguez de los Ríos [1593] 1973: 129; Pease, 1978^a: 446; Salomon, 1976: 139; Salomon, 1986: 4, 13; Hampe, 1985: 209; Benavides, 1989: 245; Anders, 1998: 19-20).

No queremos minimizar el valor de las visitas, como tampoco creemos que sus nuevos descubridores las hayan leído sin criterio alguno. Desde hace tiempo, Murra planteó el problema de la falsedad en las respuestas que daban los indios interrogados, pues “el interrogatorio”, dice este autor, “llevaba implícita una amenaza a sus recursos” (1967-1968: 134). Mayer (1972: 351), por su parte, hace hincapié en que los caciques de la Colonia reducían al mínimo la demanda de mano de obra, falsificando la información demográfica de sus poblaciones. Del mismo modo, Stern es consciente que las visitas encerraban elementos políticamente “eficientes” de la lucha:

“...hacia los primeros años del siglo diecisiete, la institución de la ‘revisita’¹² se convirtió en el campo de batalla de una lucha social por el control de las cifras demográficas y tributarias oficiales. En lugar de ofrecer una guía confiable sobre los recursos humanos disponibles en las sociedades aborígenes de Huamanga, las revisitas expresaban el resultado de esta lucha constante” (Stern, 1982: 123).

La desventaja de esta crítica es que se hace bajo el supuesto de que los registros de visitas son fuentes privilegiadas tanto por su superior facticidad como por su condición de “materia prima”. Pero es una ilusión buscar una “pureza no trabajada” en las fuentes históricas. Todo lo que llega a nuestras manos está “pre-elaborado” por el proceso de simbolización política y el contexto performativo de las visitas.

El origen europeo de la visita

Los orígenes de la visita están al parecer en la tensión casi universal que se produce entre el hecho físico de la finitud de recursos estatales y su reivindicación ideológica de

12 Una revisita era una visita parcial que se realizaba a menudo por petición de los indios con el fin de corregir o actualizar una visita anterior.

omnipresencia. Estados de todo tipo suelen realizar grandes inversiones en rituales que exigen la participación pública en un imaginario de omnipresencia estatal. Antes de 1600, los viajes del soberano eran el emblema típico de la ubicuidad estatal. Geertz nos ofrece tres ejemplos muy ilustrativos al respecto. En el siglo XVI Elizabeth Tudor deambuló en “peregrinaciones sin fin” a lo largo y ancho de sus dominios. Durante el siglo XIV, el rey de Java visitó nada menos que 210 localidades diseminadas entre 15.000 y 28.000 kilómetros cuadrados “en casi dos meses y medio”. En el siglo XIX, en Marruecos, donde se decía que “el trono del rey es su silla [y] el cielo su dosel”, el campamento móvil de Mulay Hasan estaba formado por casi 40.000 súbditos. Para los soberanos tradicionales, “el movimiento era la regla, no la excepción” (Geertz, 1983: 128, 132, 136-137). Las procesiones reales “estampaban un territorio con signos rituales de dominación. Mientras los reyes viajaban por el campo...dejaban marcas en él, a semejanza de un lobo que esparce su olor por todo su territorio como si formara físicamente parte de él” (Geertz, 1983: 125).

De igual manera, los soberanos incas exhibieron su poder con espectáculos de viaje mucho antes de la llegada de los españoles. Cuando Vaca de Castro compiló los testimonios de los *quipocamayocs* incas (encargados de los *quipus* o registros a base de nudos), incluyó un testimonio que reza: “no quedaba rincón en toda la tierra que el Inca Guaina Capac no hubiera visitado en persona” ([1541-1544?])¹³.

Durante las primeras décadas de la Conquista de América, las cortes reales de España, Portugal y Francia todavía eran bastante móviles¹⁴. Los reyes viajaban cíclicamente por sus dominios poniendo una y otra vez en ejecución su supremacía, dispensando justicia, promulgando leyes y tratando a viva voz los asuntos de estado.

“Si la monarquía de Fernando e Isabela [los Reyes Católicos de España] tenía un centro, éste estaba localizado en sus personas y no en una capital determinada (...) [Isabela] se trasladó con su [corte] durante treinta años, tiempo en el cual visitó cada rincón de Castilla, en tiempos de guerra como de paz, cubriendo en algunos años más de dos mil kilómetros de territorio” (Kamen, 1983: 16).

Pero la conquista coincidió con el nacimiento de monarquías absolutistas que sedentarizaron las cortes y desarrollaron un nuevo léxico simbólico de poder alrededor de centros estáticos como Toledo y más tarde Madrid, París y Lisboa. El viaje perdió su atractivo como inversión política. Felipe II opinaba en 1598 que “viajar por el reino no es ni útil ni decente”, iniciando el crucial movimiento negativo de separación de la monarquía de sus súbditos” (Kamen, 1983: 147). Reemplazando al monarca inmediato, las monarquías absolutistas “invirtieron” poder creando distintos niveles de sustitución: virreyes, gobernadores y justicias.

13 Para una descripción de la pompa y el poder que exhibían las caravanas imperiales del Inca al atravesar sus territorios, véase Cieza de León [1550], 1986: 58-59.

14 La “pasión itinerante” de Fernando e Isabela, los Reyes Católicos (1474-1516) ha sido reconstruida monumentalmente por Rumeu de Armas (1974).

Esta estrategia representó nuevos problemas para la práctica “dignificada”. Los soberanos españoles desarrollaron tres mecanismos destinados a rellenar el espacio con su presencia: la posesión real a través de las imágenes, la inscripción del imperio y la institucionalización de las visitas a cargo de sustitutos reales.

Las imágenes como medio de dominación atrajeron el interés de Felipe II. A través del arte del paisaje citadino [*cityscape*], este monarca quiso poner al alcance de su mirada toda la geografía humana del reino. Contrató para ello al pintor flamenco Anton Van den Wyngaerde (‘Antonio de las Viñas’) y “le ordenó que se embarcara en una serie de largos viajes con el propósito de elaborar vistas topográficas de las ciudades de varias partes del reino”. El pintor preparó al menos 62 vistas de ciudades y pueblos. Este microcosmos sin paralelo pasó a decorar El Pardo (coto de caza cerca de Madrid) y el palacio del Alcázar (Kagan, 1986: 116,119, 129-130, 133).

En segundo lugar, Felipe II trató de compensar la mayor distancia entre el rey y sus vasallos manteniendo una vigilancia casi microscópica sobre su imperio a través de la escritura:

“Hacia finales del siglo dieciséis, el rey quiso organizar la avalancha de comunicaciones que le llegaban, ordenando que se trajeran informes sumarios para su deliberación. Felipe II [en 1575] pidió que en la correspondencia “el estilo fuera breve, claro, sustancioso y decente” (...) Al parecer fue él quien inventó esa plaga típica del siglo veinte, el cuestionario [con el fin de manejar] la gran variedad de preguntas que enviaba a las Indias en su incesante demanda de información” (Hanke, 1968: 202, 203).

En principio, el ejercicio del gobierno a través de los textos buscaba saturar completamente el imperio. En 1577 Felipe II ordenó la redacción de la Relaciones Geográficas de Indias, exigiendo a todos los funcionarios locales que describieran las tierras y pueblos bajo su jurisdicción según un formato estándar. Estas Relaciones constituyen tal vez la base de datos más uniformemente dispersa sobre el Perú colonial temprano (Jiménez de la Espada [1881-1897] 1965, Caivallet 1989, Ponce Leiva 1992).

La tercera medida, la repolitización del espacio a través de poderes, había ya empezado bajo el reinado de su predecesor Carlos V. Al reconfigurar la visita civil, probablemente siguió el modelo de las visitas episcopales medievales¹⁵. Las visitas reales se remontan a las Siete Partidas (1256-1265) de Alfonso el Sabio (Phelan, 1967: 216; Céspedes del Castillo, 1946). Por aquel entonces el visitador era considerado representante e imagen viva del rey y estaba investido con autoridad monárquica¹⁶. Aparte de servir para fines

15 La visita eclesiástica o pastoral se aplicaría más tarde en las colonias españolas. Fue legitimada por el Concilio de Trento e implementada por Felipe II desde 1577. Para un resumen de los aspectos institucionales, véase Mora Mérida (1980).

16 Los protocolos obligatorios recalcan y dramatizan esta idea. El libro III, título 15, de la Recopilación de las Leyes de Indias ([1680] 1791) se titula “De Precedencias, Ceremonias y Cortesías”:

“Ley 71. Que los visitadores de audiencias ocupen el primer lugar [en actos públicos...y Audiencias Públicas] después del Virrey o el Presidente [...] Deben ocupar el lugar del oidor principal [pero en caso de ausencia del virrey] debe estar precedido por el oidor principal” (ley emitida por Felipe II en 1558, y Felipe III en 1608, 1624).

“Ley 72. Que si el visitador es miembro de nuestro Consejo de Indias, el Virrey o el Presidente de la Audiencia le precederán en todos los actos públicos...y deberá colocarse a la izquierda del Virrey o del Presidente y nadie podrá ocupar su diestra...” (ley emitida por Felipe III en 1637; el énfasis es mío).

de investigación y administración, debía ser una visita social por parte del soberano y sustentar la ficción de un vínculo inmediato entre la Corona y cada uno de sus vasallos.

En los Andes las visitas pronto ganaron importancia conforme la Corona buscaba cada día más información sobre una sociedad cuya complejidad rápidamente desbordó la comunicación imperial. Se trató de imponer en todos los sectores sociales - inclusive entre los clérigos, las futuras élites feudales y los administradores - la experiencia de sumisión directa a la autoridad monárquica. Para los indígenas, las visitas personales de indios tenían una calidad fundacional. En la mente de cada “indígena”, la visita asociaba el cumplimiento de la mayoría de edad con una cadena de actos que duraban toda la vida y dramatizaban su posición de vasallo tanto como su “otredad” étnica frente al Estado (Fabian, 1990: 349).

Dos modelos de ejecutar las “visitas personales de indios”.

Una visita importante estaba formada por una verdadera caravana de funcionarios coloniales encabezados por un “visitador” y, por lo menos, un escribano, un traductor, un sacerdote y una partida de soldados, cocineros, lacayos y cargadores. El encomendero local, cuyo interés estaba de por medio, debía acompañar a la caravana o al menos enviar un representante. Se visitaba a cada curaca (señor étnico) de las aldeas que comprendían el itinerario y cada uno traía su abogado. Toda esta gente se hacía acompañar de sus familias y sirvientes. Una vez comisionada la visita, provistos el personal y bendecida en una misa inaugural cerca de la sede de gobierno, la caravana avanzaba trabajosamente por el paisaje, cenando y pernoctando a expensas de las comunidades donde se detenía, pero también interrumpiendo y alterando las rutinas productivas¹⁷.

En los procesos cruciales de inspección, categorización y oficialización de la estructura social “nativa”, las visitas personales de indios seguían al menos dos modelos diferentes. Uno es el modelo “casa por casa”, reseñado en las instrucciones del Presidente La Gasca a los primeros visitadores (desde 1549) que organizaron “señoríos étnicos” como parte de las encomiendas posteriores a la época de Pizarro (Espinosa Soriano, 1960: 200). Esta técnica siguió siendo utilizada hasta bien entrado el siglo dieciséis y produjo registros extraordinariamente detallados. En estas primeras visitas el proceso de negociación dramática tuvo lugar en términos relativamente favorables para los señores étnicos, de manera que los documentos resultantes están inclinados favorablemente hacia los modelos andinos de estructura social¹⁸, lo cual les concede un valor etnográfico único. Las

17 Las visitas eclesiásticas también se efectuaban muy lejos de los intereses de los visitados, tanto así que Felipe II emitió una ley en 1577 según la cual los prelados las realicen sin llevar consigo a demasiados familiares “para así no molestar a los indios y sentar un ejemplo edificante” (Mora Mérida, 1980: 61). Sin embargo, Felipe Guaman Poma de Ayala consideraba que los visitadores eclesiásticos (excepto su antiguo patrón, el visitador de idolatrías Cristóbal de Alborno) eran todo menos moderados y los acusaba de observar una conducta zafia, actitudes dominantes e imposiciones onerosas ([1615] 1980, II: 640, 638).

18 Anders considera improbable que los visitadores de Huánuco en 1549, Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida realizaran una inspección aldea por aldea como aseguran. Sin embargo, afirma que este modelo de hecho fue aplicado por el visitador Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562 (1990: 45, 61).

primeras visitas retratan instituciones como la estructura de mitades o la segmentación por *ayllus* en relación explícita con las normas y rehabilitadas con fines coloniales. Un ejemplo ilustrativo de una visita detallada casa por casa y aldea por aldea es la *Visita de la Provincia de León de Huánuco*, que Iñigo Ortiz de Zúñiga realizara en 1562 (1967-1972, 1: 95). En este caso el inspector y su corte hicieron esfuerzos inmensos por llegar a los lugares donde la gente vivía en vez de exigirles que se reunieran todos en un sólo lugar. Enrique Mayer ha escrito una viva reconstrucción de cómo pudo ser una visita a una aldea de la sierra central del Perú, recalcando que el papel de la mayoría indígena en la “invención” de una estructura social a menudo se reducía a una escenificación insignificante mientras el visitador, el señor étnico y el encomendero asumían los principales roles dramáticos:

“Sábado, 14 de febrero de 1562

Después de una lluvia que duró toda la noche, el alba se presentó nublada. Los moradores de Tancor iniciaron sus tareas acostumbradas, aunque estaban atentos a los nuevos y extraños amos que hablaban una lengua diferente, montaban a caballo y llevaban armadura. La guerra había terminado y habían sido derrotados (...) Mientras el sol empezó a calentar el valle, la niebla se levantó y pasó sobre los asentamientos de Wangrin y Wakan; se dejaba ver desde Tanco la parte baja de la angosta quebrada del Río Colpas. Fue cuando los vieron: una partida de jinetes seguidos de cargadores a pie subía lentamente por la colina. Era la temida visita de los españoles con sus mismos caciques, los curacas. Para mediodía llegaron a la aldea.

Desde que se avistó la visita, se detuvieron todas las actividades acostumbradas en la aldea. Luego de unos momentos de pánico, el ritmo de las actividades cambió drásticamente. Muchos jóvenes tomaron ropa abrigada, comida, coca y huyeron de la aldea para esconderse en las montañas (...) las mujeres escondieron los alimentos y otros bienes. Mientras encendían el fuego para preparar la comida de bienvenida, repasaban nerviosas las oraciones y los gestos que los nuevos sacerdotes les exigían. A los niños se los distribuyó en distintos hogares y se les ordenó que no abandonaran a sus padres. El anciano *quipucamayoc* entró con trabajo a la choza, tomó los quipus y empezó a pasarlos entre los dedos. (...) De último momento, el curaca de Tancor, que había observado con cuidado las nuevas disposiciones de los hogares recién formados y pretendía hacer caso omiso de aquellos jóvenes que se esfumaron, se percató de que había olvidado prevenir a la aldea vecina de la inminente visitada. Más tarde se arrepentiría de su omisión porque su pariente, Don Antonio Pumachagua, curaca de Guancor, fue tomado desprevenido por el visitador. Apenas balbuceó algunas palabras al momento de presentar su informe y fue azotado públicamente por “haber mentido en su testimonio”. En cierta ocasión, hace mucho tiempo, el curaca Tancor también fue amarrado y golpeado con una piedra en la espalda, aquella vez fueron los visitantes del Inca, que lo pescaron ocultando jóvenes. (...) Para cuando llegó la partida - Iñigo Ortiz de Zúñiga, el visitador; Juan Sánchez Falcón, el encomendero; sus representantes legales; el escribano; el traductor de griego, Gaspar de Rojas; y el curaca, Don Juan Chuchuyaure, junto con varios soldados, sacerdotes y cargadores - volvió la aldea a una falsa apariencia de normalidad” (Mayer, 1982: 5-6).

No todas las visitas eran completas. A menudo, como consecuencia de la despoblación de una aldea por la guerra o la peste, el curaca podía solicitar una revisita parcial con el fin de revisar las últimas asignaciones tributarias. Stern nos ofrece una viva descripción de cómo pudo haber sido una revisita.

“El proceso cotidiano de una revisita representaba [un] tira y afloja. Al inicio de la visita y en cada aldea visitada, el juez solía pronunciar la misma advertencia en su anuncio público a la gente reunida en la plaza. “Todo el que sepa que algún cacique u otra persona tiene indios escondidos debe declarar. Si lo hacen, serán premiados, y de la misma forma, aquellos que no cooperasen (...) serán castigados”. [En un caso] las enérgicas objeciones de los indios [contra el nombramiento de un visitador] interrumpieron la revisita por setenta y cuatro días. Una vez iniciadas, las visitas contemplaban agotadoras expediciones - aldea por aldea, *ayllu*¹⁹ por *ayllu*, casa por casa - durante las cuales se registraba a todo individuo, se cotejaban las muertes y nacimientos con los registros de la parroquia, se exigía prueba escrita de toda disputa y se pagaba al juez un elevado jornal que cada vez era más oneroso. Las visitas se convertían en un juego de escondites de documentos, testigos, ajustes de cuentas, alianzas políticas y modelos de asentamiento difusos” (Stern, 1982: 124).

Sin embargo, este modelo temprano de visitas se volvió inusual conforme el estado hispanoamericano utilizaba cada vez menos los dispositivos andinos de la estructura social. Este desplazamiento dio origen a un segundo modelo según el cual la gente debía ir donde el visitador. Cada curaca tenía que reunir y pasar revista a su gente tanto a nivel doméstico como a nivel del *ayllu*, ejecutando así directamente una organización social de derecho; pero además debía ayudar a cotejar los registros conservados en quipus y papeles con la lista de tributarios. Esto ocurrió ya, por ejemplo, en la revisita hecha en la provincia de Quito por Gaspar de San Martín y Juan Mosquera.

“En la aldea de Urin Chillo (...) los visitadores ordenaron a Don Juan Zangolqui, señor de la dicha villa [y a sus señores subordinados] que vinieran a su presencia. Según la interpretación de Diego, un indio [intérprete], en presencia del escribano se le dijo e informó que por orden del gobernador habían venido a visitarlo personalmente a él y a sus señores e indios subordinados, porque parecía que en la visita que se hizo con los quipos, se había omitido un grupo de indios (...) En cumplimiento de lo cual, los dichos visitadores ordenaron a Don Juan y a sus señores subordinados que trajeran a su presencia a todos sus indios” (Salomon, 1976: 161; véase también Rodríguez de los Ríos [1593], 1973: 136).

Más tarde las visitas se convirtieron en una tarea minuciosa que alteraba las labores del campo. La visita y numeración del corregimiento de Riobamba (en la sierra central del actual Ecuador) la realizó Pedro de León (1591-1582) “con la partida tributaria y la visita en la mano”, es decir, con los registros de las visitas anteriores de la misma zona pero sin llevar a cabo una visita personal. El visitador se limitó más bien a cotejar los registros y la información tributaria recogida con los jefes locales (eclesiásticos y fiscales). De allí la sorprendente velocidad con que se llevó a cabo la visita. León ‘visitó’ “todos los pueblos de su corregimiento” - más de 15, con una población de 24,533 habitantes - en apenas 37 días, lo cual equivale a censar 663 individuos diarios (Ortiz de la Tabla Ducasse, 1881: 48, 37, 25). A menudo las visitas rápidas acarrearán un sin fin de consecuencias jurídicas²⁰.

19 *Ayllu* se refiere a una unidad territorio que se describe a sí misma como una parentela ancestral.

20 Las visitas rápidas contienen declaraciones como las siguientes, tomadas de la visita realizada entre 1581 y 1582 en el área de Riobamba: “si en la dicha visita hay más o menos indios de esto no doy fe más de que se contaron por el traslado y se hallaron los indios de suso”; “doy fe que se contaron los dichos indios por el traslado de la visita y si en la visita hay más

El segundo modelo de visita al parecer fue practicado con más frecuencia desde 1570 en adelante, o al menos hasta 1650. El visitador iba de un reasentamiento a otro, posiblemente sin detenerse en los “antiguos asentamientos” (aldeas prehispánicas) donde la gente a menudo se hallaba dispersa durante los períodos de trabajo. En cada “reducción” el visitador se instalaba en la plaza principal donde se encontraban la iglesia y las oficinas del gobierno. Por aquel entonces muchas “reducciones” eran la residencia permanente de algunos indígenas (Málaga Medina, 1974: 842; Stern, 1982: 124), aunque se habían infiltrado también algunos indios “forasteros”, varios mestizos y otros tantos españoles oportunistas²¹. Durante la visita estas parroquias nominalmente indígenas funcionaban como centros ceremoniales donde se exigía a los indios ordenarse de acuerdo con esquemas políticos. Este tipo de actividad se observa todavía en los ciclos ceremoniales modernos de regiones de habla quechua y aymara (Abercrombie, 1991; Rasnake, 1986).

Las razones “eficientes” detrás de la ejecución de visitas

Los indios no estaban errados al pensar que las visitas se habían convertido en una industria. Las visitas solían aumentar por motivos políticos y no según la programación que dictaba la ley. Además, políticamente todo contribuía a multiplicar las visitas. En repetidas ocasiones la Corona ordenaba numerosas visitas, pero la presión también venía de abajo. Los escrivanos de visitas las promovían incesantemente como una panacea administrativa. En 1626 Andrés de Sevilla, que tenía el título de Escribano de Visitas de Quito, escribió un memorando pidiendo a la Corona que presione la ejecución de visitas sucesivas porque, desde que la práctica empezó, el número de “indios visitados” se había duplicado (a pesar de las epidemias) desde 40.000 a 80.000. Sevilla describía la visita como un mecanismo para “descubrir y aumentar” los recursos humanos de la Corona y para “hacer que los labriegos, pastores y obrajeros pagaran una gran cantidad”. Mientras estuvo en su cargo, Sevilla también aseguraba haber endurecido el control sobre los burócratas locales y los encomenderos estableciendo “cuotas tributarias y ordenanzas (...) de manera que sepan lo que deben pagar y que los corregidores trajeran mayores réditos de los que solían gracias a que tenían cálculo y cuenta de todo” (Ortiz, 1980: 273). Por su parte, los señores nativos negociaban revisitas con el propósito de reducir las exacciones.

Las visitas efectivamente representaban para los corregidores un jugoso negocio. Algunos se unían al numeroso grupo de aquellos que las promovían como una forma de mejorar el control político. En 1636 Juan Vázquez de Acuña, corregidor de Quito, presentó

indios o no que de esto no doy fe”; “y del dicho traslado faltaron hojas y lo que se halló en él de los dichos indios van numerados”; “de manera que por el dicho traslado de Visita parece hay...animas” (Ortiz de la Tabla Ducasse, 1981: 50, 51, 69, 72, 81).

21 La Corona libró una lucha sin fin contra esta tendencia, aunque no lo hizo de frente. Por ejemplo, en 1601 el virrey Luis de Velasco autorizó a don Juan Pomacatari, cacique de Chucuito, “a ir la vara alta de justicia real a cualquier parte y hacer una lista y un registro de todos los indios, y reunirlos o mandarlos volver a sus pueblos o *ayllus* natales” (Espinoza, 1960: 285).

un memorando en el que expresaba su complacencia de que “conforme progresaba la visita, encontrábamos a diario grupos de personas cada vez más grandes”. Vázquez de Acuña aseguraba que entre 1598 y 1600 se había incrementado el número de tributarios de 29.000 (por casi 105.000 habitantes) a 85.000 tributarios (por aproximadamente 425.000 personas) en todo el distrito de Quito (Ortiz, 1980: 270-271).

Los oidores²² no compartían a menudo este entusiasmo. Abrumados siempre con juicios y asuntos administrativos, se veían muy afectados por la ausencia de aquellos funcionarios que eran enviados a realizar visitas. Por esta razón las visitas no se llevaban a cabo con igual regularidad de la que esperaban quienes las apoyaban:

“Más de una vez los presidentes [de las audiencias] eran advertidos de no aplazar o suspender las visitas, ya que nunca carecían de excusas para hacerlo, o incluso de justificaciones reales. Las [visitas] implicaban fuertes gastos a la hacienda y provocaban un desajuste real en el desarrollo de las actividades de la audiencia (...) En consecuencia la legislación no era clara en cuanto a la programación periódica de estas visitas; originalmente se ordenaba la realización continua de visitas, de manera que un oidor de la audiencia partiera a cada provincia tan pronto regresara otro; más tarde se realizaban anualmente; la Recopilación establecía en cambio su celebración trienal, y en ocasiones algunas Audiencias tenían la orden de no enviar nada que consideraran innecesario” (Céspedes del Castillo, 1946: 1001).

A pesar del fugaz éxito de que gozaron, las visitas finalmente no lograron extraer lo suficiente para calmar la ansiedad de los funcionarios reales. La cédula real de 1648 menciona que el contador y el tesorero real de Quito enviaron una carta con el propósito de dar a conocer que “los repartimientos²³ a mí asignados por la Corona Real en [Quito] estaban despoblados porque la mayoría de indios se habían ido de los pueblos (...) y esto ha ocurrido específicamente porque los indios que nacieron desde el último censo [numeración] no habían sido registrados ni numerados” (CCRAQ, [1601-1660], 1946: 475). El dilema entre inspecciones contraproducentes para el sistema administrativo y una base tributaria cada vez más menguada nunca llegó a resolverse y a menudo los réditos tributarios resultaban ser ilusorios.

“Noches y juegos”: corrupción y el teatro de la manipulación étnica

El visitador con la cooperación de los curacas se convirtió así en el proveedor de oportunidades pecuniarias para el estado. ¿Pero podía tener éxito sin la cooperación de los señores nativos? Sólo un curaca podía realmente movilizar y dirigir el espectáculo. La necesidad de colaboración que expresaban los funcionarios otorgaba a los nativos un margen de maniobra del cual se aprovechaban tanto curacas como españoles. Desde la perspectiva de la corona, el resultado era la corrupción.

22 La Audiencia estaba formada por oidores reales y, aunque se sometían legalmente al Virreinato de Lima, funcionaba en Quito con poderes casi virreinales.

23 Un repartimiento era un conjunto de asentamiento entregados a una sola encomienda.

La negociación de resultados dependía de las barreras informativas interpuestas entre las partes y los clientes de las visitas. En 1696 Francisco Rodríguez Fernández, sacerdote criollo de una parroquia de Ticsán (cerca de Cuenca, Ecuador), escribió una mordaz Exhortación (...) sobre el grave estado al que están siendo reducidas las Indias (...) donde denunciaba la tendencia a interrumpir el contacto inmediato entre funcionarios y demandantes plebeyos en tiempo en que las élites indígenas y los funcionarios españoles se encerraban cada uno en sus reductos.

Vale la pena citar algunas líneas del informe, investido de un cierto humor negro, que nos ofrece este olvidado funcionario y en donde nos cuenta cómo los visitantes elaboran el registro oficial entre “el juego y la noche”:

“...el indio que se quisiere dejar, lo sepulten en un cepo, y en poniendo un mozuelo de guarda a la puerta del visitador, porque no se deslice algún memorial, disponiéndole a aquél para divertirlo una mesa e barajas, para que le saquen coimas, ven aquí todo hecho: juego y noche. ¿Y qué se sigue de aquí? (...) el tal visitador, con unos autor e informes de honor - de horror iba a decir - a admirar la corte, embaucar consejos y pretender por el servicio otra plaza” (Pérez de Tudela, 1960: 356).

Desde el punto de vista de los curacas, la “corrupción” era más una negociación. Mullaney ha sugerido a breves rasgos que el acto de dramatizar una sociedad para tragársela podía finalmente tener cualquier resultado, desde la aniquilación hasta las relaciones negociadas pasando por el gobierno colonial. El trabajo oculto de escenificación exigía que los señores nativos tiraran tanto como pudieran hacia la negociación.

La ejecución de las visitas, los registros y la dimensión ritual.

¿Es posible determinar la fuerza de lo “dignificado” frente a la de lo “eficiente” en la conducción de la gestión pública española? A cierto nivel de inferencia y direccionalidad, es posible.

Se trata de los miembros de un cacicazgo supralocal del área de Quito, Ecuador, según aparecieron, se los hizo aparecer o se hicieron aparecer por cuenta propia en 1623. El grupo poco conocido de los Collaguazos era un grupo étnicamente diferenciado, disperso y ramificado de ayllus con una temprana historia de movilización política a favor de los españoles y en contra de los Incas. Los menciona Cieza de León a partir de información recogida antes de 1550 y aparecen por primera vez en las partidas tributarias de 1557. Un siglo después de la conquista, al parecer eran un pueblo próspero a juzgar por sus propiedades enumeradas en la visita. Hacia 1623 los Collaguazos contaban 1.700 personas. Constituían un componente menor, pero quizá desproporcionadamente importante, de los 400.000 habitantes del área de Quito.

Su organización social es de interés no sólo para este ensayo porque demuestra una forma de adaptación de los cacicazgos supralocales a la estructura colonial. Los Collaguazos vivían dispersos en varias reducciones establecidas por la administración colonial una generación antes. En la Audiencia de Quito estas reducciones solían ser más o menos monoétnicas pero también eran permeables; en muchos casos se encontraban todavía descendientes de mitimaes de la época de los Incas. Otras reducciones eran el hogar de forasteros coloniales. Los Collaguazos, sin embargo, no eran ni mitimaes

ni forasteros. En general tenían el aspecto de enclaves corporativos en pueblos no-collaguazos. Sus enclaves tal vez representan la descendencia de un grupo que se ramificó y penetró aprovechando la oportunidad justo después de la conquista española, cuando su política pro-española les dio ciertas ventajas temporales en medio de la corriente política general.

A pesar de los reclamos contrarios de las autoridades indígenas locales, los Collaguazos conservaban una organización política autónoma dentro de cada uno de sus enclaves. Los jefes collaguazos reconocían como su máxima autoridad no a sus curacas locales respectivos sino a un señorío étnico collaguazo ubicado en Pomasquí²⁴. La subsistencia de este grupo al parecer se basaba en un “archipiélago” construido o reconstruido colonialmente a partir de múltiples zonas productivas. En la visita de 1623 los Collaguazos reclamaron propiedades desde los maizales y huertos de trueque de Pomasquí, Cotocollao y Zámbez hasta el bosque lluvioso tropical de Gualca (en las estribaciones andinas occidentales). Las conexiones de este grupo se extendían hasta la ciudad de Quito y sus parroquias satélites. Los Collaguazos quizá participaron en el comercio y en una red intra-étnica de redistribución que conectaba emplazamientos externos con el escenario urbano. De hecho parece que fueron uno de los grupos indígenas más urbanizados.

Los Collaguazos fueron numerados por el visitador Manuel Tello de Velasco, un pomposo funcionario conocido en los círculos españoles por su extravagante vestimenta. Tello era uno de los oidores de la Audiencia de Quito (Phelan, 1967: 231, 260) y fue nombrado por decreto (3 de marzo de 1623) como “Visitador General” de la población nativa y asuntos indígenas en la jurisdicción tradicionalmente conocida como “las cinco leguas de Quito”. Su función consistía en determinar las tasas de tributación, “reducir” a los indios en nuevos asentamientos, reubicar las reducciones existentes, resolver disputas, supervisar a las autoridades locales, evaluar el proceso de cristianización, averiguar acerca de la persistencia de prácticas idólatras y “ejecutar las leyes como si les hablaran directamente a uno” (ABEAEPQ, 1623: f.4r).

Como símbolos de su autoridad, el inspector Tello recibió una carta real y una “vara alta de justicia”. La vara tal vez era el objeto ritual más poderoso de la administración colonial y con toda su variedad formaban un léxico de poder visible. Los indios a menudo recibían las “varas bajas” que representaban la magistratura indígena - conocidas con este nombre porque sólo podían ser sostenidas horizontalmente (Espinoza Soriano, 1963) - mientras que sólo los rangos más altos podían mantener la “vara alta”.

En realidad su poder estaba investido en la vara y en ningún otro símbolo; porque un nativo sin vara no podía cumplir su cargo aunque tuviera nombramiento. La vara siempre estaba hecha de madera de chonta²⁵ y adornada con cintas de plata e imágenes repujadas de Jesucristo y el escudo real de Castilla (Espinoza Soriano, 1975: 379)²⁶.

24 Pomasquí, un valle muy productivo por irrigación natural, era un sitio escogido que el estado inca desarrolló para uso multiétnico bajo protección política. El estado español lo redistribuyó en 1573 entre varios grupos, uno de ellos los Collaguazos (Navarro 1941).

25 La chonta es una madera amazónica de extraordinaria dureza que sirve para fabricar lanzas y puntas de flecha. Sus asociaciones simbólicas incluían (e incluyen todavía) la rigidez, la agresividad y la firmeza.

26 Las ofensas a la vara raras veces se pasaban por alto. Un sacerdote dominico enviado a Chucuito fue acusado de una ofensa de lesa majestad cuando golpeó a Don Carlos Calisaya, magistrado indígena y “segundo” del señor étnico, “tomando la vara del rey y rompiéndola en pedazos” (Gutiérrez Flores y Ramírez Zegarra [1572], 1970: 17).

Siendo ya miembro del máximo órgano del gobierno, Tello estaba exento de la obligación de presentarse al cabildo de Quito. Se le asignó los servicios del Escribano Principal de Visitas, de un alguacil y de un intérprete del quichua. (La visita menciona además que entre los Collaguazos se hablaba todavía una “lengua materna” que no era el quichua)²⁷. En su “acta de visita” de Cotocollao, con fecha del 14 de julio de 1623, el Visitador menciona que estuvo acompañado por un protector de naturales (abogado representante de los intereses indígenas) conforme exigía su comisión (Bonnet, 1992)²⁸. Sin embargo, el texto no da ningún indicio de que este protector realmente defendiera los intereses de los Collaguazos. Su presencia era para entonces simplemente un gasto innecesario.

¿Cómo viajaban los visitadores? Para una fecha anterior hay testimonios que hablan de la pompa que acompañaba el viaje de un visitador por el campo. Cuando Diego de Ortégón inició su visita a las provincias de Otavalo, Carangue y los Quijos en 1576 “tomó como ayuda de costa (viáticos) 200.000 maravedíes. (...) Sus acompañantes eran numerosos e incluían además del escribano y al alguacil mayor Alonso Díaz de Pravia, varios intérpretes, un grupo de sirvientes domésticos e incluso una mujer negra, su cocinera” (Rumazo González 1946, 184). La Corona ponía reparos a que los visitadores llevaran consigo grandes séquitos, pero el hecho de que lo hiciera apenas en tres ocasiones (1605, 1607, 1627) sugiere que la práctica se extendió de todas formas. Para la visita de 1623, el visitador Telos recibió el máximo monto legal por viáticos (444.44 pesos reales, Rumazo González 1946, 184) más su jugoso salario de oidor de la audiencia de Quito (3.264 pesos).

En la práctica los visitadores se otorgaban privilegios fuera de los legales. El acídulo Padre Rodríguez Fernández en su Exhortación vilipendiaba a los visitadores y a sus partidas de viaje por considerarlos parásitos de la Corona:

“Envía S.M. justicias ordinarias y jueces particulares a estas partes, y sobre tirar siempre en sus salidas, visitas, medidas y numeraciones a buscar plata - y no poca - y acomodar amigos, quieren o permiten que los tenientes, los curas o caciques los sustenten desde ese espléndido banquete - o mesa franca de zánganos y pegadizos y lisonjeros - hasta las mulas de todos. Para entero conocimiento de este execrable robo es de suponer que ni los curas de ordinario ni los tenientes siempre ni esos caciques jamás gastan en esto un cuarto, por mucho tiempo que el hospedaje dure (...) Tienen introducido el que estos días les llevan a los caciques ‘camarico’²⁹ de todos esos pueblos. Llaman ‘camarico’ al gasto postrero de todo lo necesario a mesa y mulas. ¿Pues esto de dónde lo sacan? Espárcense por todas esas casas, cerros y chozuelas, a robar propiamente: de esta pobre la vaca, de aquella mísera viuda el cerdo, de acullá los borregos...” (Pérez de Tudela, 1960: 354-55).

27 En algunos casos la comitiva de un visitador podía ser mucho más grande. En la más grande de todas las visitas, el Virrey Francisco de Toledo realizó un épico viaje por sus reinos con sesenta personas, incluidos magistrados, sacerdotes y soldados (Málaga, 1974: 827).

28 Oficialmente la idea era proteger a los indígenas de funcionarios explotadores, proporcionándoles a uno que preparase los documentos necesarios (ABEAP/Q 1623: f. 10r).

29 En la jerga administrativa hispano-quichua de la Colonia, *camarico* significaba un regalo ofrecido como reconocimiento a un superior. Conforme avanzaba la Colonia, estos regalos pasaron de promesas de alianza hasta sobornos en masa.

En el camino las élites coloniales menores hacían de la visita una ceremonia, celebrando pomposas fiestas con la esperanza de recibir algunos favores. De este modo echó raíces la dinámica de la política ceremonial, cuya función procuraba multiplicar y apegarse a intereses políticos mal regulados más allá de las intenciones de la Corona.

Don Manuel Tello inició la Visita de las cinco leguas de Quito el 9 de julio de 1623, en Guápulo, una aldea dominada por un monasterio y un santuario franciscano. Allí asistió a la misa oficial que debía consagrar su poder como Visitador porque, como dice el registro de la visita, “todo buen inicio debe partir de Dios” (ABEAEP/Q 1623: ff. 8v-9r). En seguida ordenó a los encomenderos, hacendados y comerciantes que tenían a su cargo a trabajadores indígenas que los hicieran volver a sus pueblos natales para que junto con sus familias participen de la visita. Todos los inmigrantes indígenas que no estaban obligados por relaciones de servidumbre (artesanos, habitantes de las ciudades, finqueros) también debían volver a sus hogares de jure (Cantos [1581], 1965: 254, 256)³⁰.

Al interrumpir la vida cotidiana, este procedimiento acarrea los costos más grandes (y no reconocidos) de una visita. Enviar a casa a la gente para la visita era a veces motivo de conflictos. En Otavalo, una región indígena importante al norte de Quito, la visita de 1646 tuvo un mal inicio porque los señores nativos prefirieron dejar a su gente regada “en las granjas como labriegos y pastores”. “Cuando le tocó el turno al visitador de bajar a Tumbabiro, reducto tropical de Otavalo, rechazó el viaje porque (al igual que la mayoría de españoles) tenía recelo de la malaria. Finalmente para la visita de Tumbabiro, se ordenó a las mujeres quedarse en casa mientras los hombres traían a niños y niñas indias y al resto de la gentuza” (Freile Granizo, 1981: 2: 115)³¹.

Si el mecanismo daba resultado, en los días anteriores a la visita las reducciones indígenas se llenaban con los llegados del campo y la ciudad. El inspector hacía leer en quichua el acta que ordenaba a los “caciques” reunir a toda la gente en la plaza pública. Luego se entregaba personalmente a los caciques el acta que daba fe de la visita y se la hacía leer en voz alta “en medio de un gran número de gente” (Rodríguez de los Ríos [1592], 1973: 136-137).

Se ordenaba a los visitados formar filas según la jerarquía, con los jefes de cada *ayllu* a la cabeza, seguidos de las familias privilegiadas y finalmente de los comuneros. Cada *ayllu* pasaba revista por separado. El relato de una visita realizada en 1685 en el pueblo de Cayambe, Ecuador, nos da una ida del movimiento de la muchedumbre que esperaba el turno de formarse en la plaza para ser numerados personalmente por el visitador:

“...una vez terminada la numeración de los indios del *ayllu* de *yanaconas*, entró el *ayllu* de Cayambe, [el inspector] ordenó a Doña Arrango, la señora étnica de este sector que reuniera

30 En 1557 el gobernador de Quito, Gil Ramírez Dávalos advirtió “a sus funcionarios que los señores étnicos podían encontrarse en Quito como entre sus súbditos, y que si era así, debían ser enviados antes para que preparasen la visita” (Salomon 1986, 169). Esta advertencia forma parte de una “Instrucción de Visita para Diego Méndez y Fr. Pedro Rengel” (AGI/S Justicia 671: ff. 231r-241v; citado de f. 223r).

31 Cuando los indígenas tenían un interés formal en la realización de una visita, como cuando pedían una disminución de la carga tributaria, se apresuraban a juntar todas las partes. En la visita de 1592 a Acari, el corregidor nombrado para la visita mandó hacer copias para los indios de todos los repartimientos y les dejó la tarea de notificar a los jefes tributarios (Rodríguez de los Ríos [1592], 1973: 133).

inmediatamente y sin demora a todos los indios que no estaban en la numeración que había entregado y los llevara delante de su merced (el visitador)” (Freile, 1981, 2: 177).

El pueblo debe haber estado lleno de mensajeros que iban y venían apresurados, entre filas de indios que entraban y salían de la plaza.

La visita y la práctica de una geografía modelo

Las visitas tenían como propósito imponer el gobierno, tanto el orden espacial como el social. Los movimientos antes mencionados se añaden coreográficamente a lo que puede llamarse un modelo o una geografía moral de la colonización. Al parecer, al menos en la primera época, era urgente entre los españoles la necesidad de poner en práctica modelos espaciales ideales, de tal manera que se impusieron sistemáticamente la obligación ritual de re-presentar el plan maestro urbano “civilizador”. En 1549, cuando el Quito hispánico tenía apenas dos décadas de vida, el cabildo aprobó un acta que expresaba la convicción de que la vida urbana demandaba una reinstauración periódica del orden cívico fundacional. Molestos porque muchos vecinos a menudo vivían en el campo,

“...el cabildo acordó ordenar que todos los vecinos permanecieran y residieran en [Quito] todos los santos días del año, esto es, Resurrección, Espíritu Santo, Navidad y Corpus Christi (...) so pena de recibir una multa de cincuenta pesos” (LCQ [1548-1551], 1934, 2: 205).

Los capítulos de la Recopilación relativos a la “población de las ciudades y las villas” contienen estatutos que datan de 1523 y 1591, los cuales manifiestan la convicción de la Corona de que al fundar una verdadera *civitas* - un polo civilizador en medio de los espacios naturales y paganos - los españoles debían “suspender la comunicación con los naturales” durante el acto de establecimiento. Durante la demarcación inicial del espacio urbano:

“...los vecinos...no podía permitir que los indios entrasen dentro del perímetro del asentamiento hasta haber terminado y haberlo hecho defendible, y hasta que las casas estuvieran levantadas de tal manera que al verlas los indios sintieran admiración y entendieran que los españoles vivían allí permanentemente, infundiéndoles miedo y respeto” (Recopilación [1680 1791; leyes 9: 21, 24).

Las relaciones de poder permitían a los españoles dramatizar coercitivamente la jerarquía y el espacio cívico de los indígenas, utilizando medios festivos en lugar de la fuerza para dramatizar los ideales espaciales entre ellos. En todo casi, la puesta en escena de una totalización social condensada en una plaza pública era el programa común.

“El historiador Pierre Chaunu señala que el concepto español de espacio urbano corresponde al simbolismo de la fiesta. Cada uno de nuestros poblados, desde el caserío hasta la ciudad, tiene un punto de convergencia, un espacio de reunión - la plaza. La fiesta tiene lugar en la plaza y en su transcurso cumple una función dual (...) la fusión de elementos distintos que componen la sociedad y la afirmación de los lazos entre el señor y sus vasallos” (Paz, 1988: 144).

Este programa tuvo efectos importantes en los movimientos humanos. La visita de 1623 a los Collaguazos muestra que el flujo migratorio hacia los lugares natales produjo temporalmente grandes incrementos demográficos. En Pomasqui el principal centro político collaguazo, una población de 64 Collaguazos numerados en el “Hayllo de don Juan Martyn Collaguazo”, jefe principal, tuvo un incremento de 126.5% cuando regresaron a casa 25 miembros extraterritoriales de Gualea en el bosque tropical y otros 56 del cañón irrigable de Guayllabamba. En total los Collaguazos reunidos en Pomasqui contaban para la visita con 550 individuos, 17.3% más que antes. Las cifras de la parroquia de San Blas, al borde del perímetro urbano de Quito, son todavía más sorprendentes. De ordinario apenas 53 collaguazos vivían en esta parroquia, sin embargo, cuando se realizó la visita en febrero de 1624, su población subió un 558% alcanzando los 349 individuos gracias a que 223 de ellos habían regresado de la reducción satélite de Chillogallo y otros 73 de las aldeas agrícolas de Tumbaco y Puenbo. El repentino incremento de la densidad social sin duda tuvo un efecto importante en la consolidación de las innumerables relaciones sociales que nunca figuraron en los registros burocráticos.

La ejecución y los usos de la Visita a los Collaguazo

Durante la presentación de las familias y otros segmentos organizados de la población, los asistentes del visitador escribían el censo y tomaban decisiones con respecto a las tasas tributarias, identificando nuevos tributarios, exceptuando a otros que estaban inválidos, excusando a los que participaban en comisiones especiales (v.g. trabajaban para un sacerdote), asignando gente a nuevos asentamientos y, en el caso de la colonia de Gualea, forzando incluso el reasentamiento. Cada individuo - identificado por su nombre, sexo, edad, estatus y *ayllu* de pertenencia - era registrado en el cuaderno de visita, una copia del cual se entregaba a los caciques. Noventa y siete collaguazos “ascendieron” al estatus de tributarios. En toda transacción futura, estos deberían referirse a la visita como la prueba misma de su identidad (Fisiy y Rowlands, 1989: 65); las personas no registradas enfrentaban serios problemas al momento de ser reconocidas como individuos civiles. El cuaderno incluía además provisiones concernientes a sus obligaciones tributarias. De suma importancia para el bienestar del grupo era disponer de registros defendibles. Taussig (1987: 262) señala que el texto fue un fetiche de la organización colonial en cuanto el prestigio del papel pudo suplantar la evidencia de los sentidos al momento de influir en las decisiones sociales. Tomando en cuenta esta importancia, los papeles se guardaban en la caja fuerte de la comunidad y se vigilaban celosamente. Algunos documentos de principios y mediados de la Colonia todavía están allí hasta la fecha (Mayer, 1972: 353).

La visita de los Collaguazos terminó el 29 de febrero de 1624, casi siete meses después de iniciada. El visitador Tello volvió a su cargo en la Audiencia. El escribano todavía continuaba haciendo copias de los registros al menos hasta 1625. Desde la perspectiva de la eficiencia, fue una visita exitosa, lo que significa que logró “encontrar” nuevos tributarios. De todos los 107 collaguazos que fueron registrados por primera vez, apenas diez fueron exentos del tributo. Además, desde la perspectiva de los líderes collaguazos, este costo tal vez fue aceptable en la medida en que “dignificaba” su inusual posición corporativa como cacicazgo supralocal protegido por la Corona. La reproducción ceremonial de un vínculo inusualmente fuerte entre los Collaguazos y la Corona se refleja al parecer en la continua tendencia a nombrar a los hombres de apellido Collaguazo para cargos coloniales en una

extensa área en las décadas siguientes. La historiadora Karen Powers ha mencionado seis ejemplos de hombres con apellido Collaguazo, que a mediados del siglo diecisiete fueron caciques de grupos aborígenes que no eran de su misma parcialidad³².

La entrega de la visita fue sólo el inicio de su carrera. Como señala Rappaport, las palabras escritas “tomaron vida propia” y los documentos “se convirtieron en forma de ‘praxis social’” porque, durante toda la Colonia, fueron considerados la verdadera e indispensable sustancia de intereses y expectativas (1987: 47). Una vez concluida, la visita tenía autoridad y sólo el corregidor local podía escribir en ella (ABEAEP/Q 1623: 101r [102r]). Los documentos eran necesidades de la vida cotidiana y la manipulación de los textos la clave de pequeñas victorias (resistencia al doble tributo o al exceso de carga tributaria) como de la supervivencia grupal a largo plazo³³. Los caciques locales a menudo consultaban sus copias y en ocasiones las cotejaban con los libros sacramentales de los sacerdotes (un registro paralelo de la estructura social ritualizada) con el fin de iniciar acciones legales (Rodríguez de los Ríos [1592] 1973, 131-32, 135, 137; Hampe 1985, 219). Las vicisitudes del papeleo tenían dolorosas e interminables consecuencias, hay muchos casos de errores y pérdidas importantes; por ejemplo, ocurría a veces que el proceso de escritura y entrega de un cuaderno de visita tomaba tanto tiempo que no estaba listo cuando llegaba la hora de utilizarlo para la propia defensa. Podía ocurrir incluso que una persona que necesitaba mostrar una entrada en el cuaderno de visitas era tomada prisionera porque el documento estaba siendo utilizado en otra parte (Ortiz de la Tabla Ducasse, 1981: 49,70,74,78).

“Que no digan ‘tributario’”: resistencia y secuelas del proceso de visitas en los últimos años de la Colonia.

“Sálvame, Jesucristo, del fuego, del agua, del terremoto. Jesucristo, sálvame de las autoridades, del corregidor, del alguacil, del magistrado, de los investigadores, de los visitantes, de los doctrineros...” (Guaman Poma, en Mayer, 1972: 341).

El costo de dramatizar la “sociedad” fue una fuerza social por propio derecho, no tanto por los gastos ceremoniales y el tributo, cuanto por la fricción simbólica y moral generada. Se entiende así que a menudo se asocian estos costos con falta de cooperación, conducta desafiante y actitud rebelde.

Aquellos que proponían la resistencia política solían hacerlo en temas de identidad y terminología: “la lucha de los grupos que buscaban deslegitimar el nuevo orden involucra una fiera lucha por el simbolismo” (Kertzer, 1988: 178). La airada protesta de Felipe Guaman Poma de Ayala para que “no digan ‘tributario’ sino pecheros porque decir

32 Comunicación personal. Los casos involucran a “indios yllupres” cerca de Tumbaco, 1645, Uyumbicho, 1673-75; “Pomasques nombrados Cuellas” cerca de Tumbaco, 1673; Nayón Tantas, 1673; “indios Centenos”, en Chillogallo, 1673; y “Tandas residentes en Cumbayá”, 1642.

33 Véase también Lockhart (1982) y Stern (1982: 114-137). Tener a mano copias de las leyes reales era tan importante para los indígenas en los Andes que una de las demandas claves que se mencionan en la Memoria de las cosas y mercedes que piden los Yndios a Su Magestad (s/f) era “que se de a los Indios transcripciones de todas las provisiones y decretos enviados por su Magestad...” (Sempat, 1987: 415).

tributario es decir esclavo” (2: 423; cf. 1: 312)³⁴ refleja una lucha más general por un cambio en el significado textualmente establecido de la persona. La protesta de Guaman Poma acerca del término ‘tributario’ pone en tela de juicio una de las “ficciones maestras” sobre las que descansaba el orden colonial (Geertz, 1983: 146), a saber, la de un pacto socialmente aglutinante y asimétricamente recíproco entre la Corona y cada comunero libre.

La rutina de la visita descrita más arriba no tuvo una forma duradera en el siglo diecisiete, a pesar de la airadas protestas como la de Guaman Poma y del incansable murmullo de las quejas administrativas. Las visitas establecieron efectivamente una personería estándar. De hecho las visitas adquirieron tal importancia moral que, en el siglo dieciocho, los Borbones intentaron reemplazarlas con las numeraciones. La llegada o incluso el simple rumor de nuevas visitas secularizadas activó el estado de guerra étnica más sangriento que conociera el Ecuador (Moreno Yánez, 1985). Los censos parecían amenazar cualquier reciprocidad que implicaban los antiguos términos y perturbaban además las viejas y por tanto tiempo toleradas relaciones rituales entre los pueblos. Un sacerdote que servía en la región de Riobamba observa en 1764 que “la palabra numeración suena en sus oídos como si significara arrebatarles a sus hijos y llevarlos marcados como esclavos” Otro aseguraba que algunos padres mataban a sus hijos antes que registrarlos. Otro incluso aseveraba que los padres veían una bendición en las epidemias de viruela que mataban a cientos de niños porque “así se liberan del censo y la servidumbre” (Moreno Yánez, 1985: 86-87, 154, 203; Ramón, 1987; véase también Mayer, 1972: 354 para un caso del Perú). Las respuestas iban desde la “amenaza de un éxodo masivo” a la violencia extrema, incluyendo el asedio o el incendio de pueblos y el asesinato o mutilación de los ‘aduaneros’, término que designa en quichua a los agentes encargados de realizar los censos. El tallado grotesco de los cuerpos de los aduaneros simbolizaba su tratamiento como entes no humanos, en respuesta por haber negado la condición humana de los indios. El hecho de que un cambio en las visitas, que los funcionarios reales consideraban materialmente inocuo, pudiera despertar la ira asesina demuestra cuán poco, para 1700, la Corona estaba consciente de la carga simbólica que llevaban sus prácticas históricas. Por más de 150 años la visita tradicional había sido el boleto de entrada a la humanidad del “indio”, pero los visitantes borbónicos, obedeciendo su ideal de “eficiencia” y olvidando la preocupación de sus antecesores por la “dignidad”, olvidaban que su trabajo implicaba la institución y el registro de un contrato social.

La política del significado de las acciones tributarias ritualizadas siguió siendo un dominio peligroso en la época de la Independencia. Aunque en 1828 “Bolívar emitió un decreto que reinstauraba la capitación en el Ecuador y en el resto de la Gran Colombia con el nuevo nombre de “contribución personal de indios” y que más tarde los estadistas liberales trataron de separar la tributación del estatus adscrito de “indianidad”, algunos indígenas de Bolivia exigían la retención del antiguo tributo porque suponían que su abolición señalaba la disolución de las categorías y derechos colectivos que “había perpetuado un régimen tributario de trescientos años “teatralmente atento” (Platt 1982; Rivera, 1990: 111).

34 Guaman Poma tocó este tema una y otra vez ([1615] 1980, II: 521, 833, III: 909).

Sugerencias

Para resumir: la visita escrita es, entre otras cosas, el sedimento de un drama de poder colonial. La visita merece ser vista no sólo como un instrumento de finanzas sino como una acción performativa que es más constituyente que representativa de la estructura social “nativa” y de la misma “indianidad”. El “tiempo fuera del tiempo” definido por la vuelta masiva a los asentamientos de jure; la presencia de un burócrata de altos rangos con su séquito de ayudantes; el desfile de poblaciones enteras en su presencia según el modelo de una organización social supuestamente tradicional pero realmente innovadora; la inscripción de cada individuo en un libro que establecía su pertenencia a la Corona en calidad de vasallo del rey; el condicionamiento de derechos personales sobre la participación en este evento; todos estos hechos investían a la visita con mucho más que simple importancia burocrática, imbuyéndola de las características de un ritual político. Más que revelar, la visita ejecutaba un orden social.

Como proceso ritual, la visita constituía un “tiempo fuera del tiempo” inverso a los períodos “liminales” de Turner. Mientras Turner veía en los procesos rituales una reversión temporal del efecto limitante y estereotípico de los roles sociales en las relaciones humanas, el regreso a los pueblos “visitados” aumentaba las limitaciones y los estereotipos. A lo largo de muchas puestas en marcha, la institución de la visita cumplió un papel importante en la creación real de la cultura colonial y la inculcación de orientaciones de valor fundamentales (Taussig, 1987: 288; véase también Lane 1981, 25). Lo logró promoviendo un conocimiento social implícito sobre la normalidad, las identidades, las obligaciones, la disciplina y la jerarquía. A lo largo y ancho del universo político andino de la Corona, el convertirse en “visitable” significaba poder convertirse en respetable.

¿Pero socava esta perspectiva la posición de las visitas como fuentes sobre categorías indígenas y prácticas sociales? Probablemente no. La utilidad neta de las visitas puede incluso aumentar, siempre y cuando dispongamos de instrumentos más sofisticados que nos permitan averiguar qué mismo ofrecen. No estamos diciendo que las visitas registraran un simulacro sino que en verdad registraban un proceso por el cual el orden social sufría cambios reales y efectivos, como por ejemplo los actos colectivos de gesticulación y lenguaje que se memorizaban a través de técnicas que ocultaban sistemáticamente su naturaleza performativa, apresurando de esta forma la “naturalización” del cambio. La advertencia principal es que las visitas ya no pueden leerse como imágenes de la organización social en “normal” funcionamiento, tomadas por una cámara escondida. Al contrario, las alternativas que ofrecemos resultan interesantes:

En primer lugar, es fundamental no separar el contenido “de procedimiento” del contenido “de substancia”. Los antropólogos históricos harían bien en abandonar el hábito de extraer las partes “etnográficas” de su matriz de correspondencia, instrucciones, notificaciones y otros “aburridos” papeles legales, porque éstos revelan la ocasión, el motivo y la técnica organizativa de la escenificación que produjo la “organización social”. La diferencia es tanta como aquella entre ver una película y leer del archivo de su producción.

En segundo lugar, al usar estos datos “aburridos”, debemos considerar detalladamente las relaciones de poder durante el proceso de escenificación. El equilibrio de poder en la contextualización de la organización social visible varía enormemente de las primeras

visitas (especialmente las anteriores a la época toledana), donde los caciques locales aún tenían poder y gozaban de una importante iniciativa al proporcionar una estructura social adecuada para el gobierno indirecto; en las visitas posteriores, por su parte, las iniciativas de los curacas estaban limitadas por el compromiso de los conquistadores españoles con los programas de administración estandarizada. Los partes procesales suelen darnos pistas sobre el alcance de los caciques nativos en la propuesta de una organización “tradicional”. Aunque son obvias grandes diferencias en el tiempo, se encuentra una variación muy sutil en donde cada caso - incluso los días posteriores a una visita - necesitan una investigación por separado.

En tercer lugar, no es menos importante recordar que la imagen de la estructura social generada en la visita debió haber sido diseñada para dos audiencias; esto significa que, para ser políticamente viable, debió haber satisfecho las presuposiciones de la ley española y haber sido al mismo tiempo lo suficientemente aceptable dentro de los paradigmas locales de derechos y obligaciones. Los tributarios acataban los dispuesto confiados en que los intereses de sus segmentos sociales serían manejados de manera aceptable en términos generales. Este hecho otorga a las visitas una dimensión de “ironía colonial” o ambivalencia colonial; podemos asumir que tienen sentido desde la perspectiva intracomunal y colonial (aunque no necesariamente el mismo sentido); pero además disminuye en buena parte la probabilidad de que fueran “inventadas” en el sentido de haber sido simple y llanamente fabricadas.

En cuarto lugar, el producto de estas lecturas no será en ningún caso más pobre en contenido etnográfico que una inocente lectura positivista, pero diferirá de ésta última al atribuir una calidad provisional predominantemente cinética a la organización oficial; la visita entonces registra proyectos en estructuración más que estructuras acabadas. Por ejemplo, se ha supuesto a menudo que existe una estructura básica y una continuidad dinástica entre las funciones de los curacas prehispánicos y los “señores étnicos” coloniales. Pero aunque se puede demostrar una continuidad dinástica, la transición a menudo implica la transformación de privilegios modelados, al menos nominalmente, según el parentesco (la palabra “curaca” proviene de otra que significa “hermano primogénito”), en privilegios políticos descritos por implícita analogía con la soberanía territorial europea (parcialmente feudal). Los señores étnicos actuaban presionados por demostrar una legitimidad tradicional “inmemorial”. Lo hacían presentando a sus súbditos en categorías estructuradas de origen prehispánico, pero la nueva disposición colonial de estas estructuras a menudo oculta enormes cambios en las prácticas sociales a las cuales se vinculan sus nombres (la obra de Urton, 1991, *History of a Myth* ofrece un estudio de caso imprescindible). La situación no es drásticamente distinta de la “invención” del parentesco tradicional africano que menciona Ranger (1982).

En quinto lugar, y en términos lo más generales, sería útil socavar la división acostumbrada del trabajo entre lectores de registros “culturales” (v.g. juicios de “idolatrías”, textos míticos y rituales) y lectores de registros legales. Como la Ilustración se interpone entre nosotros y el registro histórico de los pueblos andinos de los siglos XVI y XVII, las lecturas modernas colocan a los documentos que tratan de hechos sociales y supuestamente fácticos - asuntos legales y administrativos - a una distancia más grande de los documentos de carácter ritual, mítico y sobrehumano de aquella que pretendían sus autores. El desencanto de la experiencia predispone a los lectores modernos a establecer

métodos separados de lectura de documentos que anacrónicamente se consideran un mundo “imaginado” o “creído”, llegando incluso a establecer grupos académicos de lectura separados para este efecto. La susceptibilidad de las creencias a ser tratadas dentro del mismo marco conceptual que la ley y la política, no era muy cuestionada por los conquistadores españoles en el siglo diecisiete. Por aquél entonces se pensaba que el ritual era directa y no sociológicamente eficaz. Queda sin responder la pregunta - por lo demás de gran interés para la historia intelectual - de cuánta eficacia sobrehumana concedía conscientemente el pensamiento colonial a los fenómenos que ahora reconocemos como invención y discurso performativo. Gracias a este vínculo con la teología y la liturgia, hacia 1600 la dimensión ritual del gobierno estaba más cerca del foco de conciencia que hoy en día, de suerte que tal vez no había nada de nuevo con respecto a la ritualización de la “indianidad”.

Bibliografía:

- ABEAEP/Q 1623 Archivo de la Biblioteca Ecuatoriana “Aureliano Espinosa Pòlit.”, (*Visita a los Collaguazos del corregimiento de las cinco leguas de Quito por el licenciado Don Manuel Tello de Velasco*).
- Abercrombie, Tom, 1991, “To be Indian, to be Bolivian. “Ethnic” and “national” dimensions of identity”, en: Urban, Greg y Joel, Sherzer (eds.), *Nation-states and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
- Anders, Martha, 1990, *Historia y etnografía: los mitmaq de Huànuco den las visitas de 15449, 1557 y 1562*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Benavides, María, 1989, “Las visitas a Yanquecollaguas de los siglos XVI y XVII: organización social y tenencia de tierras”, *Bulletín de LInstitut Francais de Études Andines* 18 (2): 241-67.
- Bonnet, Diana. 1992. *El protector de naturales en la audiencia de Quito*, Abya-Yala, Quito.
- Caillavet, Chantal, 1989, “Una `relación geográfica` inédita de 1582 sobre Ecuador: Oyumbicho y Amaguaña del Valle de los Chillós”, en: *Revista Andina* 12:525-35.
- Cantos, Miguel de, (1581) 1965, “Relación para la Real Audiencia de los Repartimientos y número de indios y encomenderos que hay en el Corregimiento de Chinbo”, en: Marcos Jiménez de la Espada (ed.), vol. 2, 254-60, *Relaciones geográficas e Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Céspedes del Castillo, Guillermo, 1946, “La visita como institución indiana”, *Anuario de Estudios Americanos* 3:984-1025.
- Cieza de León, Pedro (1550) 1986, *Segunda parte de la crónica del Perú. Señorío de los Incas*. Francesca Cantú, (ed.), Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de Historia, Lima.
- CCRAQ. (1601-60) 1946, *Colección de cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito*, Archivo Municipal. Publicaciones del Archivo Municipal, 21, Quito.
- De Matta, Roberto. 1977, “Constraint and license: A preliminary study of two Brazilian national rituals”, en: Moore, Sally y Bárbara, Myerhoff (eds.) *Secular ritual*, Van Gorcum, Assen, pp. 244-264.
- Diez de San Miguel, Garci. (1567) 1964, *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel*, John Murra (ed.), Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- Duviols, Pierre, 1976, “La Capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección, su papel en la política integracionista, y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu”. *Allpanchis* 9:11-57.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1975, “Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI”, en: *Revista del Museo Nacional*, 41:351-94, Lima.
- 1963, “La guaranga y la reducción de Huancayo”. en: *Revista del Museo Nacional*, 32:8-80, Lima.
- 1960, El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú. *Anuario de Estudios Americanos* 17:183-300.

- Fabian, Johannes, 1990, "Religious and secular colonization: common ground", en: *History and Anthropology* 4:339-55.
- Fisiy, Cyprian Fonfuy, y Michael, Rowlands, 1989, "Sorcery and law in modern Cameroon", en: *Culture and History* 6:63-84.
- Fraser, Valerie, 1990, *The architecture of conquest. Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*, Cambridge University Press, New York.
- Freile Granizo, Juan, (ed.) 1981, *Numeraciones del repartimiento de Otavalo*. 1 vols, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.
- Geertz, Clifford, 1983, "Centers, kings and charisma: reflections on the symbolic of power", en: *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, Basic Books, New York, pp. 121-146.
- 1980, *Negara. The theatre state in nineteenth-century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- Gramsci, Antonio, 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, ed., and trans. Quintin, Hoare y Geoffrey, Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615) 1980, *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Eds. John V. Murra, Rolena Adorno, and Jorge L. Urioste. 3 vols, Siglo XXI, México, DF.
- Gutiérrez Flores, Pedro, and Juan Ramírez Zegarra. (1572) 1970, "Visita secreta a que se sometió a los religiosos de la orden de Santo Domingo (Cuaderno II)". *Historia y Cultura*, 4:15-36, Lima.
- Hampe Martínez, Teodoro, 1985, "Visita de los indios originarios y forasteros de Paucarcolla en 1728", en: *Revista Española de Antropología Americana*, 15:209-40.
- Hanke, Lewis, 1958, *La libertad de palabra en Hispanoamérica durante el siglo XVI. en Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 191-204.
- Jiménez de la Espada, Marcos, ed. (1881-97) 1965. *Relaciones geográficas de Indias*. 3 vols, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Kagan, Richard, 1985, "Philip II and the art of the cityscape", en: *Journal of Interdisciplinary History* 17 (1): 115-35.
- Kamen, Henry, 1983, Spain 1469-1714. *A society of conflict*, Longmans Singapore Publishers, Singapore.
- Kertzer, David, 1988. *Ritual, politics, and power*, Yale University Press, New Haven.
- La Capra, Dominick: 1985, *History and criticism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Landázuri, Cristóbal, (ed.) 1990, *Visita y numeración de los pueblos del Valle de los Chilllos 1551-1559*, Marka/Abya-Yala, Quito.
- Lane, Christel, 1981. *The rites of rulers. Ritual in industrial society, The Soviet case*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LCQ *Libro Segundo del cabildo de Quito*. (1548-51) 1934. Ed. José Rumazo González. 2 vols, archivo Municipal de Quito, publicaciones del Archivo Municipal de Quito, 4, Quito.
- Málaga Medina, Alejandro, 1974, "Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo". en: *Anuario de Estudios Americanos* 31:819-42.
- Mayer, Enrique, 1982, *A tribute to the household: domestic economy and the encomienda in colonial Peru*, Institute of Latin American Studies, University of Texas, Austin.
- 1972, "Censos insensatos. Evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor", en: Murra, John (ed.), *Visita de la Provincia de León de Huánuco*, vol. 1, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Peru, pp. 341-365.
- Mora Mérida, José, 1980, La visita eclesiástica como institución en Indias, en: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 17:59-67.
- Moreno Yáñez, Segundo, 1985, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Mullaney, Steven, 1988, *The place of the stage. License, play, and power in renaissance England*, University of Chicago Press, Chicago.
- Murra, John V. 1967-68, "Perspectivas y actuales investigaciones de la emohistoria andina", en: *Revista*

- del Museo Nacional* 35:124-58.
- Murra, John V., (ed.) (1567) 1964, *Ver Diez de San Miguel*, Garcí. (1562) 1967-72. Ver Ortiz de Zúñiga, Iñigo.
- Navarro, José Gabriel. (1573), 1941, "Fundación del pueblo de Pomasqui", en: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 21 (58): 265-68, Quito.
- Ortiz de la Tabla Ducasse, Javier, 1981, "La población indígena del corregimiento de Riobamba (Ecuador), 1581-1605. La visita y numeración de Pedro de León", en: *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 25:19-87.
- 1980, "La población ecuatoriana en la época colonial: cuestiones y cálculos", en: *Anuario de Estudios Americanos* 37:235-77.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo. (1562) 1967-72, *Visita de la provincia de León de Huánuco*, Ed. John V. Murra, 2 vols, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Peru.
- Ots Capequi, José María, 1969. *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, B.J. Aguilar, Madrid.
- Paz, Octavio, 1988, *Sor Juana or, The traps of faith*, Harvard University Press, Cambridge.
- Pease, Franklin, 1978a, "Las visitas como testimonio andino", en: Miró-Quesada, Félix, et. al., (eds.) *Historia, problema y promesa*, vol. L, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 437-453.
- 1978b, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1977, *Collaguas I*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1976-77, "Etnohistoria andina: un estado de la cuestión", en: *Historia y Cultura*, 10:206-28, Lima.
- Pérez de Tudela, Juan, 1960, "Ideario de don Francisco Rodríguez Fernández, párroco criollo en los andes (1696)", *Anuario de Estudios Americanos* 17:301-406.
- Phelan, John Leddy, 1967. *The kingdom of Quito in the seventeenth century. Bureaucratic politics in the Spanish empire*, University of Winsconsin Press, Madison.
- Platt, Tristán, 1982, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ponce Leiva, Pilar, 1992, *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, Marka / Abya-Yala, Quito.
- Powers, Karen. s/f., *Indian migrations in the audiencia of Quito: crown manipulation and local cooptation*, Department of History, New York University, Unpublished ms, New York.
- Price, S.R.F, 1984, *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ramón, Galo, 1987, *La Resistencia andina. Cayambe 1500-1800*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- Ranger, Terence, 1982, "The invention of tradition in colonial Africa", en: Hobsbawn, Eric y Terence, Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, New York, pp. 211-262.
- Rappaport, Joanne. 1987, "Mythic images, historical thought, and printed texts: the Páez and the written word". *Journal of Anthropological Research* 43 (1): 43-61.
- Rasnake, Roger, 1986, "Carnaval in Yura: ritual reflections on ayllu and state relations", *American Ethnologist* 13 (4): 662-80.
- Recopilación de Leyes de los reynos de las indias*. (1680) 1791. Tomo I, Cuarta Impresión, Viuda de Ibarra, Impresora del Supremo Consejo, Madrid.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 1990, "Liberal democracy and ayllu democracy in Bolivia: The case of northern Potosí", *The Journal of Development Studies* 26 (4): 97-121.
- Rodríguez de los Rios, Gaspar: (1593) 1973, *Visita de Acari (1593)*, *Historia y Cultura* 7:129-209.
- Rostworowski de Diez Canseco, María, 1988, "Prólogo", en: Rostworowski, María y Joyce, Marcus (eds.) *Conflicts over coca fields in XVth-century Perú*, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, pp. 69-81.
- Rostworowski de Diez Canseco, María y Pilar Remy, (eds.) 1992, *Las visitas a Cajamarca 1571-72/1578*. 2 vols, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Rumazo González, José, 1946, "La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI", *Anuario de Estudios Americanos* 3: 1-368.
- Rumeu de Armas, Antonio, 1974, *Itinerario de los Reyes Católicos (1474-1516)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Salomón, Frank, 1986, *Native lords of Quito in the age of the Incas: the political economy of north Andean chiefdoms*, Cambridge University Press, New York.
- 1976, "Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1559: la visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 49: 139-90, Quito.
- Sempat Assadourian, Carlos, 1987, "Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial", *Anuario de Estudios Americanos* 44:325-426.
- Solórzano y Pereyra, Juan de, (1647) 1931, *Política indiana*, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, Madrid.
- Stern, Steve J., 1987, *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*, University of Wisconsin Press, Madison.
- 1982, *Perú's Indian Peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Taussing, Michael, 1987, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, University of Chicago Press, Chicago.
- Urton, Gary, 1991. *The history of a myth*, University of Texas Press, Austin.
- Vaca de Castro, Antonio. (1541-44?) 1920, "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas (Información de los quipucamayocs)", en: Urteaga, H., (ed.) *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 2d series, vol. 3, 1-53, Lima.
- Zuidema, R. Tom, (1973) 1989, Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622, en *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Fomciencias, Lima, pp. 117-143.

PERSISTENCIAS Y RUPTURAS EN EL USO DEL ESPACIO

Reflexiones sobre identidad y áreas de actividad

María Fernanda Ugalde¹, Ángelo Constantine² y Rosalba Chacón³

Precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific enunciative strategies.

Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally-constituted unity – an ‘identity’ in it’s traditional meaning (Hall 1996, 4).

Resumen

Uno de los componentes del sentido de identidad es, sin duda, el espacio físico. El concepto contemporáneo de nación debió tener algún tipo de correlato en las sociedades sedentarias del pasado, siendo la similitud conceptual creciente en forma directamente proporcional a la complejidad de su organización política. Asumiendo una correspondencia estructural entre el concepto de espacio y estrategias socio-culturales (Criado 1991), consideramos que una manera muy efectiva de afianzar espacios es asignándoles un valor sagrado e irremplazable para una determinada sociedad. Pocas cosas pueden ser más “propias” y más sagradas que los muertos de la misma familia o del mismo grupo, los que se convertirán en los ancestros; las tumbas constituyen por tanto “contenedores” de identidad social y su colocación en un espacio físico determinado afianza el sentido de pertenencia del grupo a tal espacio.

Las observaciones realizadas por los autores durante la última etapa de investigación en el sitio Rumipamba (Quito), han provocado algunas reflexiones alrededor del uso del espacio desde una perspectiva diacrónica. El largo rango temporal con el que usualmente trabajan los arqueólogos, hace que la arqueología sea ideal para ofrecer una perspectiva cronológica en aspectos de identidad en el pasado (Díaz-Andreu y Lucy, 2005). La persistencia de la utilización de un espacio reducido como cementerio de niños a lo largo de dos momentos ocupacionales, de un lado, y la reutilización de un espacio doméstico como basural, de otro, invitan a preguntarse sobre las relaciones identidad-espacio para esta sociedad prehispánica.

Abstract

One of the components of identity is, without a doubt, physical space. The Contemporary concept of the Nation should have had some type of correlation in the sedentary societies of the past, given that the

1 Doctorado en Arqueología, Universidad de Berlín, profesora de la Escuela de Antropología, PUCE

2 Licenciado en Arqueología, ESPOL.

3 Licenciada en Arqueología, ESPOL.

growing conceptual similarity is directly proportional to the complexity of their political organization. Assuming a structural correspondence between the concept of space and socio-cultural strategies (Criado 1991), we consider that a very effective way to strengthen spaces is assigning them a sacred and irreplaceable value in a given society. Few things can be more "propias" and more sacred than the dead of the same family or the same group, those who are converted into ancestors; the tombs constitute "containers" of social identity and their placement in a determined physical space strengthens the sense of belonging of a group to this space.

The observations of the authors during the final period of investigation at Rumipamba (Quito) have provoked a few reflections on the use of space from a diachronic perspective. The large temporal range within which archaeologists usually work makes archaeology perfect for providing a chronological perspective on aspects of past identity (Díaz-Andreu and Lucy 2005). The persistence of the use of a reduced space like that of a children's cemetery throughout two periods of settlement, on the one hand, and the re-use of the space as a waste disposal site, on the other, invite use to ask about the identity-space relations of this pre-Hispanic society.

El sitio arqueológico Rumipamba se encuentra dentro del perímetro urbano del Distrito Metropolitano de Quito, en la parroquia Altamira, en las coordenadas UTM 9979962N / 499495E⁴, a una altura de 2941 m.s.n.m. Fue descubierto en el marco de la prospección del valle de Quito en 1996 (Villalba, 1996). Pero no fue hasta 1998, cuando se comenzó con la planificación de un conjunto habitacional en esos terrenos, que salieron a la luz algunos contextos funerarios, lo cual determinó una inspección detallada del área por parte del INPC. Desde entonces, varias instituciones ecuatorianas han promovido la realización de investigaciones arqueológicas y conseguido su declaratoria como Patrimonio Cultural (en el año 2002), en vista de las evidencias de su importancia para la historia prehispánica de Quito. Grandes muros de piedra con una misma orientación, estructuras de planta elipsoidal con pisos de barro cocido (ocasionalmente con canales trabajados en ellos), extensos basurales y numerosas tumbas caracterizan al yacimiento como una aldea con una ocupación continua al menos durante todo el período de Integración Tardío (aprox. 900-1200 d.C.).

Hoy, el sitio se ha convertido en un parque arqueológico y centro de interpretación, y su administración está dividida entre el Fondo de Salvamento del Distrito Metropolitano de Quito (FONSAL) y el Banco Central del Ecuador. Nuestra investigación tuvo lugar entre septiembre de 2008 y abril de 2009, bajo el encargo y financiamiento del FONSAL⁵.

Los últimos hallazgos realizados en Rumipamba (Constantine et al., 2009) permitieron definir cinco ocupaciones, cronológicamente cercanas entre ellas y separadas por eventos naturales de distintos caracteres (aluviales y volcánicos)⁶. Vestigios de los tres últimos momentos ocupacionales pudieron ser documentados a través de una excavación en área

4 Sistema geo-referencial WGS 84/ Quito; el dato corresponde al punto que se utilizó como referencia para la excavación de la unidad B.

5 Reiteramos en este punto nuestro agradecimiento al FONSAL por las facilidades para la investigación; en especial a Holger Jara por su predisposición favorable a nuestras inquietudes y su interés en los hallazgos e interpretaciones. El informe completo de la investigación se encuentra a disposición de cualquier interesado en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito (Constantine, et al, 2009).

6 La geología de Quito está marcada por continuos eventos de este tipo, que afectaron siempre, en mayor o menor medida, tanto a las poblaciones prehispánicas como a las contemporáneas (Villalba y Alvarado, 1999). En Rumipamba son especialmente notorios los eventos volcánicos y aluviales como demarcadores entre las diferentes ocupaciones prehispánicas; ver Constantine et al. 2009, capítulo 2.

de 400 m², lo que permitió observar continuidades y cambios en cuanto a la utilización de un mismo espacio. Esto conllevó inquietudes alrededor de la realización de actividades y la persistencia de ciertos elementos a pesar de las condiciones naturales adversas; hecho que atribuimos, como explicaremos en seguida, a un sentido de identidad con un espacio de alto valor ritual.

Los hallazgos

A lo largo de diez años de investigaciones arqueológicas en Rumipamba⁷, han ido saliendo a la luz numerosos rasgos que apuntan hacia la existencia de un asentamiento permanente, cuya base de subsistencia debió consistir en primer término en la agricultura.

La investigación que fue llevada a cabo por los autores tuvo lugar en los predios administrados por el FONSAL, correspondientes a una superficie de aproximadamente 16 hectáreas, en las cuales se realizó una prospección pedestre sistemática, una prospección magnética, un levantamiento topográfico completo y dos cortes de excavación en área. Fue complementada por análisis de huesos humanos, huesos fáunicos, restos macrobotánicos y láminas delgadas, encargados a especialistas en los campos respectivos.

De 89 sondeos efectuados en la prospección pedestre, 72 resultaron positivos⁸. El análisis estratigráfico de estos sondeos permitió reconstruir los procesos de formación geológica y establecer la existencia de 5 momentos ocupacionales⁹, interrumpidos por numerosos eventos naturales que ocasionaron abandonos temporales del sitio y conllevaron el abandono definitivo tras un deslave del *Cuntur Huachana*, poco antes de la llegada de los incas¹⁰.

Cronológicamente, las dos últimas ocupaciones se enmarcan en el período de Integración Tardío; las fechas obtenidas mediante el método de C14 oscilan entre 970 y 1300 d.C. (Constantine et al., 2009: 281).

De las dos unidades de excavación (unidades A y B, seleccionadas en función de los resultados de los sondeos de la prospección), la unidad B resultó especialmente reveladora. En este corte de 400 m.², se pudo observar con claridad una sucesión de eventos correspondientes a los tres últimos momentos ocupacionales.

El más reciente (quinta ocupación, segundo momento), está representado por un muro de piedra y tres hornos de barro cocido. El muro demuestra un patrón constructivo planificado, pues en la base se utilizaron piedras planas, mientras que en las filas superiores

7 La primera investigación que se llevó a cabo en el sitio estuvo a cargo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) y consistió en una prospección en la que se registró abundante material cultural y la presencia de contextos funerarios (Bolaños, et al., 1999).

8 Los sondeos se colocaron en los vértices de una cuadrícula con intervalos de 25 m.; el tamaño de los sondeos fue de 1x1 m. y su profundidad varió de acuerdo a la disposición de los depósitos naturales.

9 Ocupaciones 1 a 5; la quinta con dos momentos ocupacionales claramente diferenciables, pero dentro de un depósito con las mismas características geológicas.

10 Un estudio geológico de las 16 ha. que salvaguarda el FONSAL fue realizado en el marco de nuestra investigación y estuvo a cargo de los geólogos Francisco Cruz y Jimmy Espinoza, bajo la dirección del Ing. Edgar López (Facultad de Geología, Universidad Central del Ecuador). En este estudio fueron observados todos los pozos de sondeo en función de establecer la estratigrafía (natural y cultural) del área de estudio y reconstruir su historia geológica (Constantine, Cruz y Espinoza, en Constantine et al., 2009).

se colocaron piedras de forma irregular. Todas las piedras están unidas con una argamasa no-preparada con componentes arcillosos típicos del suelo de la localidad, que se conoce como *chocoto*. Cabe resaltar la utilización de metates rotos y bloques de barro cocido entre las piedras que conforman el muro.

Los hornos de barro cocido son de forma cuadrangular, con paredes alisadas de aproximadamente 1 cm. de grosor y muy ennegrecidas en su interior, evidencia de un uso prolongado. Dos de ellos se encuentran hacia el oeste del muro, en línea paralela en relación a él y con una separación de aproximadamente 15 metros entre ellos, en asociación con una superficie de uso. El otro horno se localiza hacia el este del muro, en un área perturbada por labores agrícolas modernas, por lo cual se lo encontró altamente fragmentado.

Otro rasgo perteneciente a este momento ocupacional es una acumulación grande de basura localizada hacia el nor-este del muro. Está compuesta por numerosos fragmentos de cerámica –algunos grandes y con adherencias de hollín–, objetos de lítica y huesos fúnicos.

El siguiente momento ocupacional (en el orden de excavación, es decir desde el más reciente hasta el más antiguo) corresponde a la quinta ocupación, primer momento, y está caracterizado por la presencia de un gran basural, de un lado, y tres tumbas, de otro.

El basural se halla adyacente a la pared este del muro, en el sur de la unidad B, y consiste en una enorme concentración de material cultural que se extiende a lo largo de 5 sub-unidades (cada sub-unidad es de 5x5 m.), cubriendo por completo dos de ellas, y las otras parcialmente. Tiene una profundidad máxima de 67 cm. Incluye fragmentos de cerámica de distintos tamaños, grandes cantidades de huesos fúnicos, objetos de lítica y abundante carbón vegetal; todo dentro de una matriz altamente orgánica con muchas raíces. En su interior se registró una mancha negra con mucho carbón, de aprox. 80 cm. de diámetro, que probablemente evidencia un evento puntual de quema de basura. Estratigráficamente, se aprecia con claridad que el basural se encuentra por debajo de la base del muro, lo cual asegura su adscripción a un momento ocupacional anterior.

Tres tumbas pertenecientes a este momento ocupacional se localizaron en el extremo opuesto al basural dentro de la unidad de excavación, también hacia el este del muro, pero a aproximadamente 10 metros de distancia del mismo, en el extremo norte de la unidad.

La cuarta ocupación es la más antigua que se documentó en la unidad B. No se puede descartar que existan vestigios de las ocupaciones anteriores (evidenciadas para el sitio a través de los sondeos de la prospección pedestre) en este espacio, sin embargo no se profundizó la excavación más allá de la cuarta ocupación debido a la importancia de los hallazgos realizados aquí y el deseo del FONSAL de preservarlos *in situ* para su exposición dentro del parque arqueológico.

Los hallazgos de esta ocupación consisten en un piso compactado artificialmente, asociado a hoyos de poste y dos fogones; un pequeño basural campaniforme y dos tumbas.

El piso compactado se encuentra en el sur de la unidad B, internándose en el perfil. En la sección que pudo ser excavada se aprecia una forma redondeada, probablemente correspondiente a una estructura de tipo elipsoidal. Dos fogones abiertos (sin estructura a diferencia de los hornos de la ocupación más reciente) se localizan cerca del piso, al igual que el basural. El basural contenía fragmentos de cerámica y lítica, huesos fúnicos y grandes cantidades de carbón, lo que hace pensar que probablemente los fogones eran limpiados regularmente y el contenido carbonizado se depositaba en este pozo campaniforme.

El conjunto compuesto por el piso compactado, los hoyos de poste, los fogones y el basural, apuntan hacia un uso doméstico de este espacio. Estratigráficamente, este conjunto de elementos se encuentra directamente debajo del gran basural de la ocupación descrita anteriormente, separado de aquel por un estrato natural de origen volcánico, con alto contenido de pómez.

En el otro extremo de la unidad (sector nor-este), debajo de las tumbas registradas para la quinta ocupación, se encontraron tres tumbas más, de la cuarta ocupación. Se pudo observar una superposición en uno de los casos, donde una tumba de la quinta ocupación corta el pozo de una de las tumbas de la cuarta ocupación.

La sub-unidad B-4, en la que se hallaron las seis tumbas, fue excavada hasta una profundidad mayor que las unidades adyacentes para poder delimitar la profundidad de los hallazgos y conseguir la información completa sobre los contextos funerarios descubiertos. Es altamente probable que el sector de tumbas se extienda, sobre todo en las direcciones norte y sur, pues hacia el norte, una de las tumbas se internó en el perfil de la unidad, mientras que hacia el sur, otra de ellas se encuentra muy cerca del perfil que linda con la sub-unidad B-8. Consideramos por tanto sumamente importante la continuación de las excavaciones en estos sectores, en función de delimitar la extensión total del cementerio.

Análisis

Los hallazgos que se acaban de describir permiten puntualizar algunos aspectos acerca de los últimos tres momentos ocupacionales del sitio Rumipamba.

El muro de piedra localizado en la última temporada de investigación en Rumipamba es el tercero de las mismas características en el sitio: orientados en sentido norte-sur, los tres presentan una orientación de 18 grados de desviación con respecto al norte, hecho que permite suponer la existencia de una planificación espacial, implantada posiblemente para evitar la destrucción del poblado de la quinta ocupación, sujeta al claro conocimiento de los continuos deslizamientos de tierra y aluviones que se estaban generando para esa época. Tales datos nos conducen a inferir un proceso cognitivo sobre formas constructivas que obedecen a un estudio de la topografía y su desarrollo con respecto a la pendiente.

El descubrimiento de los dos grandes basurales (que datan de la quinta ocupación, primero y segundo momento respectivamente), de otro lado, nos ha permitido un acercamiento a la subsistencia de la sociedad que habitaba Rumipamba en el período de Integración Tardío. Gracias al análisis de los contenidos orgánicos de estos rasgos tenemos ahora una idea más completa sobre la alimentación y podemos además hacer inferencias generales acerca de la obtención y producción de alimentos¹¹. Altas cantidades de huesos

11 El hecho de que los restos de flora y fauna recuperados y analizados provengan de basurales resulta crucial para la interpretación de los mismos en términos de producción y subsistencia, por la calidad de "hallazgos cerrados" de estos basurales. Restos arqueobotánicos o zoológicos encontrados de manera aislada o sin contexto claro, no pueden proveer la información precisa que contiene un basurero, debido a que los hallazgos aislados no necesariamente representan la utilización de los productos animales y vegetales por parte del hombre; sobre todo en el caso de la fauna, en hallazgos aislados es casi imposible averiguar si éstos no corresponden a una deposición debida a causas naturales (Renfrew y Bahn, 1996: 266). El hallazgo de los restos en un contexto cerrado, en cambio, es una evidencia clara de la utilización humana de estos productos y su desecho deliberado en un área específica.

fáunicos y restos macro-botánicos fueron cuidadosamente recuperados y enviados a especialistas para diferentes tipos de análisis¹².

En las primeras excavaciones en el sitio ya se había registrado la presencia de semillas y fragmentos de mazorcas de maíz, pero exclusivamente en contextos funerarios (Coloma, 2002). Durante la investigación realizada por Erazo se llevaron a cabo análisis de suelos, gracias a los cuales se evidenció la existencia de fibras de cabuya, semillas de calabazas, fréjol, maíz y algodón (Erazo, 2006-2007: 8, 17). En esta investigación se recuperaron abundantes muestras de la especie *Zea mays mays*, en asociación con los dos basurales de la unidad B. Veintimilla estableció que se trata de mazorcas con 12 a 14 hileras de granos pequeños que corren de manera irregular o en espiral y sobre estas observaciones concluye que se podría tratar de las razas “Chillo” y “Sabanero Ecuatoriano” (Veintimilla, 2009, en Constantine et al., 2009).

En cuanto a los restos fáunicos, se ha podido recuperar una muestra significativa en esta temporada de excavación. La muestra analizada asciende a 2402 elementos que corresponden a 62 individuos. De ellos, la mayoría corresponde a camélidos (34 individuos), seguidos por los venados (17 individuos). Además se pudieron identificar dos lobos de páramo y un perro doméstico (Sánchez, 2009, en Constantine et al., 2009).

Durante las excavaciones realizadas por Erazo en el extremo occidental del sitio arqueológico, se recuperaron restos óseos de cuy, llama, venado y lobo de páramo (Erazo, 2006-2007: 78), pero en proporciones muchísimo menores (45 elementos) a las recuperadas en la presente investigación. Las especies identificadas coinciden, con una excepción importante: el cuy doméstico. Erazo reportó la presencia de 16 piezas identificables como “cuy posiblemente domesticado”, consistentes en dos mandíbulas, 7 dientes y 11 piezas óseas adicionales. Es decir que el número mínimo de individuos corresponde a 2. Dado el bajo número de individuos en ese sector y la ausencia total de restos óseos de cuy en los contextos excavados por nosotros, resulta difícil sustentar el postulado de Erazo de que “los quiteños tenían en sus viviendas cuyes domesticados *Cavia porcellus* para comerlos” (Erazo, 2006-2007: 109).

Otro es el panorama en el caso de los camélidos, pues con la evidencia resultante de nuestra excavación, añadida a la que obtuvo Erazo, sí podemos postular que los habitantes de Rumipamba – al menos en lo que concierne a la quinta ocupación – mantenían y domesticaban a estos animales. La llama (*Lama glama* y *Lama pacos*) es el mamífero más altamente representado en nuestra muestra. Este mamífero pudo ser utilizado de manera múltiple en las sociedades andinas: para la obtención de carne, fabricación de calzado, como medio de transporte para carga, y sus excrementos como combustible para calentar las casas y hornos. Si bien no tenemos un indicador directo de que los camélidos presentes en la muestra hayan sido domesticados, hay un indicio que apunta en este sentido: entre los resultados del análisis, se ha podido establecer la presencia de individuos jóvenes. Este hecho puede estar relacionado con el control de la reproducción de estos animales por parte del hombre.

Los restos fáunicos de venados, también abundantes en la muestra aunque no tanto como los camélidos, son en cambio un indicio de que, paralelamente a la posible domesticación de camélidos, los habitantes de Rumipamba practicaban la cacería y complementaban

12 El análisis de huesos fáunicos estuvo a cargo de Amelia Sánchez (Sánchez 2009, en Constantine et al., 2009). El análisis de macro-restos botánicos fue elaborado por César Veintimilla (Veintimilla 2009, en Constantine et al., 2009).

la provisión de proteínas animales a través de esta actividad. El venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*), especie reconocida a través del análisis de huesos fáunicos, es una especie muy común en el Ecuador prehispánico, tanto en la Sierra como en la Costa, y al menos a partir del período de Desarrollo Regional (Gutiérrez Usillos, 2002).

Finalmente, los huesos de cánidos están representados sólo con 6 elementos, es decir un porcentaje muy bajo dentro del total de la muestra. Han sido identificadas las especies de perro doméstico y lobo de páramo, encontrándose todos en el basural del primer momento de la quinta ocupación. La única excepción la constituye un hueso de cánido cuya especie no pudo ser identificada, que se encontró dentro de una tumba, en asociación con el enterramiento de un niño. Esta tumba contenía además una mandíbula de camélido.

Conjugando los resultados de los análisis de huesos fáunicos con los de macro-restos botánicos, podemos postular algunas hipótesis acerca de los patrones y los métodos de subsistencia en las dos últimas ocupaciones pre-hispánicas de Rumipamba. Queda claro que la sociedad que ocupó el sitio en el período de Integración practicaba la agricultura (evidenciada por los hallazgos de maíz, calabaza y fréjol) y tenía animales domesticados (camélidos y posiblemente cuy), pero al mismo tiempo completaba el suministro de proteínas animales por medio de la cacería (venado). La recolección de frutos silvestres seguramente jugó también un papel, como indica la evidencia de semillas de capulí en los basurales, pero probablemente esta actividad ocupó un segundo plano en relación con la agricultura.

Como indica Veintimilla (2009, en Constantine et al., 2009), la alta representación de chilca en los dos niveles superiores de la secuencia estratigráfica de la unidad B puede ser un indicio de intensificación de la agricultura, en vista de que ésta tiende a expandirse cuando la vegetación original ha sido talada. Esta presencia alta de chilca puede por tanto ser producto de eventos de tala y quema relacionados con la práctica agrícola intensiva. Es probable que esta intensificación de la práctica agrícola responda a un aumento poblacional entre la cuarta y la quinta ocupación, lo que se complementa con el aumento de vasijas para estas fases (ver análisis de la cerámica en Constantine et al., 2009, cap. 6).

Un tipo adicional de evidencia (indirecta) del consumo de productos agrícolas constituyen los numerosos hallazgos de manos y metates en el sitio arqueológico, tanto en el marco de esta investigación como en las realizadas anteriormente.

Concluimos a partir de estos datos que en el período de Integración, el sitio Rumipamba estuvo ocupado continuamente y que sus habitantes aprovecharon de los recursos que les ofrecía el medio circundante (a través de la caza y recolección), pero a la vez desarrollaron estrategias productivas (agricultura, ganadería) para complementar su subsistencia. Estos indicios de producción intensiva de alimentos hablan a favor de una población significativa, y sumados a otros elementos como la presencia de arquitectura monumental y el uso diferenciado del espacio, nos permiten sostener que la sociedad que habitó el sitio debió tener algún grado de organización social compleja.

No obstante de la importancia de los datos expuestos hasta ahora para el entendimiento del sitio arqueológico, el aspecto más relevante para nuestro planteamiento inicial relativo a la identidad, es el que concierne a las prácticas funerarias. Una primera aproximación a las formas de enterramiento y sus posibles implicaciones fue planteada anteriormente (Ugalde, 2004; 2007). Los últimos hallazgos nos han provisto de nuevos datos que abren las puertas hacia una ampliación en el marco interpretativo.

Un total de 25 contextos funerarios han sido excavados hasta el momento en Rumipamba. Hasta antes de la última investigación se habían localizado grupos pequeños de tumbas así como enterramientos aislados en diferentes sectores del sitio arqueológico, todas conteniendo individuos adultos, en su mayoría en forma de enterramientos secundarios¹³ individuales, en fosas de pozo simple poco profundo (profundidad menor a un metro) o de pozo profundo (profundidad mayor a un metro) con cámara lateral. Una particularidad constituía una tumba de pozo simple recubierta en su interior por piedras (Coloma, 2002), única con elementos de metal como parte de su ajuar funerario, constituido por lo demás exclusivamente por vasijas de cerámica en número variable, pero en general no muy alto (entre una y cinco vasijas).

Durante nuestra investigación fueron recuperados seis enterramientos humanos, todos localizados en la sub-unidad B-4, en la esquina nor-este de la unidad B, en un espacio de 25m². Se trata de un conjunto de 6 tumbas de pozo campaniforme poco profundo, parcialmente superpuestas, que corresponden a dos diferentes ocupaciones (cuarta y quinta). Los seis enterramientos son secundarios y corresponden exclusivamente a individuos sub-adultos, todos entre 3 y 7 años¹⁴. Una sola de las tumbas es doble, siendo el único ejemplo conocido hasta el momento en todo el sitio arqueológico. De estos seis enterramientos infantiles, sólo uno tuvo una ofrenda funeraria, consistente en una pequeña vasija de cerámica local. Los otros cinco enterramientos no contenían objetos que claramente se pudieran considerar ofrendas (sólo hubo fragmentos de cerámica y lascas de lítica, pero que pudieron llegar a las tumbas mezcladas con el relleno). Dos de las tumbas contenían mandíbulas fáunicas (una cada una), y una contenía además un hueso de cánido y otros huesos de mamífero no identificados que se podrían considerar ofrendas o más bien elementos del ritual funerario. Uno de los enterramientos se conformaba por un pozo con una pequeña cámara lateral, en la que no se encontraron restos humanos pero que contenía mucho carbón. Probablemente se trató de una cámara en la que se realizó una quema – de alimentos u otro elemento orgánico –, como parte del ritual funerario.

En relación a este último punto contamos con informaciones interesantes de las excavaciones anteriores que se pueden relacionar. Coloma (2002) reportó una tumba que tenía en su relleno mucho carbón y mazorcas de maíz carbonizado, lo cual interpreta como posible evento ritual. El mismo investigador excavó más tarde cuatro tumbas en cuyo interior se había depositado un conjunto de huesos fáunicos (Coloma, op. cit.). De las tumbas excavadas en la presente temporada, dos contenían mandíbulas fáunicas aisladas dentro del rasgo, cerca de los huesos humanos. De otro lado, en una de las tumbas se encontraron varias semillas carbonizadas de maíz. Todas estas apuntan hacia la práctica de rituales funerarios en Rumipamba, relacionados tanto con los enterramientos de adultos como con los de niños.

13 De los 25 contextos funerarios en total, solamente cuatro corresponden a enterramientos primarios, mientras que los otros 21 son secundarios (Constantine et al., 2009: 306-307).

14 La observación de los huesos *in situ* no permitió su identificación, dado que su estado era extremadamente frágil y en gran parte se habían desintegrado debido a la humedad y acidez del suelo. La identificación de edad se hizo principalmente en base a los restos dentarios (ver León 2009, en Constantine et al., 2009).

Hay que resaltar la importancia del hallazgo de un cementerio destinado exclusivamente al entierro de niños. Antes de conocer esta situación, Villalba había postulado que

“...si continúan apareciendo tumbas aisladas sin un patrón de agrupamiento específico, se podría reconocer una tendencia hacia pautas y valores sustentados en criterios individuales, acaso de estatus, especialización, poder religioso, etc., aunque las ofrendas no permiten comprobar algún rol protagónico que pudieron tener en vida los individuos allí enterrados. En todo caso la cercanía de los enterramientos sugiere la posibilidad de que estemos en presencia de prácticas culturales que podrían indicar la adscripción a grupos familiares basados en linajes, estatus, memberships o pertenencias exclusivas a grupos especiales” (Villalba, 2008:14).

Las nuevas evidencias permiten reflexionar al respecto con más elementos. Ya no podemos hablar de tumbas aisladas relativamente cercanas unas a otras; contamos con un ejemplo de uso del espacio muy definido, en el que – al menos en lo que concierne a las tumbas localizadas en la unidad B – se agruparon las tumbas de acuerdo a un criterio muy específico; el de la edad. La opción del agrupamiento de contextos funerarios en función de grupos familiares se vuelve poco probable en vista de estos nuevos hallazgos, y el “cementerio de niños” parece apuntar hacia una organización social (al menos de un fragmento de la sociedad) en la que varias familias convivían en condiciones similares y enterraban a los niños muertos en un mismo sector, sin gran diferenciación entre una y otra tumba.

Llama la atención que en el último episodio, previo al abandono del sitio antes de la llegada de los incas, este espacio se haya destinado a la colocación de basura. La acumulación de material cultural se encuentra directamente encima de las bocas de las tumbas del primer momento de la quinta ocupación. Se evidencia, entonces, una ruptura en el uso simbólico de ese espacio, hecho que se discutirá en el siguiente acápite.

Discusión

El concepto de identidad está estrechamente vinculado con un sentido de pertenencia. Los individuos se perciben a sí mismos, y son vistos por los demás, como pertenecientes a un grupo específico y no a otros. Esta identificación con uno o más grupos se basa en diferencias sociales sancionadas como significantes. De otro lado, la identidad se compone de aspectos personales y sociales que juegan un papel importante en la formación de la auto-imagen. La identidad social es el mecanismo que hace posible el comportamiento grupal. Ciertas formas de comportamiento no-verbal como estilo, expresiones faciales y comportamiento espacial, sirven casi exclusivamente para comunicar relaciones de identidad (Díaz-Andreu y Lucy, 2005; Wiessner, 2004). La identidad tiene entonces funciones de cohesión y diferenciación a la vez¹⁵.

Los factores que conforman la identidad han sido abordados desde la perspectiva arqueológica en algunas publicaciones recientes (Díaz Andreu 2005, Hodder 2004,

15 Pensemos por ejemplo en la vestimenta; los trajes típicos de los grupos indígenas, pero también la vestimenta característica de grupos como los punk o los raperos, cumplen con estos dos aspectos: los identifican dentro del grupo al que conscientemente pertenecen y a la vez los diferencian –a la vista de todos – de otros grupos.

Shennan, 1994). Hay un consenso entre los autores de estas compilaciones acerca de que la etnicidad, el género y la edad cuentan entre los aspectos principales de la identidad. En el 13^{er} Congreso de Antropología celebrado recientemente en la Universidad de los Andes de Bogotá, en el marco del simposio “Paisaje e Identidad en los Andes”, Alexander Herrera proponía una aproximación metodológica al estudio de la identidad desde la arqueología por medio de diez niveles de análisis que incluyen desde el aspecto físico (reflejado en los restos óseos) hasta el paisaje, pasando por la iconografía, la arquitectura y las costumbres funerarias, entre otros. El comportamiento espacial, para continuar con la terminología utilizada por Wiessner (2004), nos parece trascendental para nuestro análisis, y en general es otro aspecto que incluiríamos entre los principales indicadores de identidad cultural, siendo además uno de los más susceptibles al reconocimiento dentro del registro arqueológico.

Preguntándonos, desde nuestra perspectiva actual, cuáles consideramos como los principales factores de nuestra propia identidad, el espacio físico surgió en primer lugar (entendido en el sentido de país, ciudad, región o características del paisaje). Otros elementos que salieron a flote son el género (tanto en el sentido de auto-definición dentro de un género determinado, como de preferencia sexual), la edad y la pertenencia a una religión o a una tendencia política. Dentro del espacio físico, surgen varios niveles, que incluyen otros aspectos, el primero de carácter global: nos sentimos latinoamericanos porque nos identificamos en ese grupo de personas que comparte un territorio, un paisaje, un idioma, un estilo musical, determinadas preferencias gastronómicas. Nos sentimos también ecuatorianos, grupo dentro del cual algunos de los aspectos anteriormente mencionados se restringen (territorio, comida, música) y dentro del grupo “ecuatorianos”, nos identificamos con la sierra o la costa, nuevamente con sus características propias como el paisaje (presencia de montañas o mar, respectivamente) el acento, la jerga, otra vez la comida (especialidades regionales), etc. El concepto de “identidad cultural” moderna, como propone Hall (1996: 4), acepta que las identidades nunca son unificadas y más bien tienden a fragmentarse y fracturarse; nunca son singulares sino múltiples, construidas a través de discursos, prácticas y posiciones a menudo interseccionadas y antagónicas. No obstante, el sentido de pertenencia a un espacio físico es predominante en la auto-definición; el desarraigo es un factor causante de crisis de identidad.

Este sentimiento probablemente fue más fuerte en el mundo no-globalizado del Ecuador prehispánico, donde, si bien existían importantes redes de comercio a corta y larga distancia, eran unos pocos especialistas quienes se dedicaban a esta actividad y recorrían grandes distancias (Salomon 1980), mientras que la mayoría de la población probablemente se movía en un rango espacial relativamente limitado. Coincidimos entonces con Criado cuando habla de una íntima relación entre espacio, pensamiento y sociedad, y sostiene que:

“La construcción del espacio aparece como una parte esencial del proceso social de construcción de la realidad realizada por un determinado sistema de saber y que es, asimismo, compatible con la organización socio-económica y con la *definición de individuo* vigente en este contexto” (Criado, 1991: 7, subrayado nuestro).

El sentido de identidad o pertenencia es extrapolado, hasta nuestros días, más allá de la vida de los individuos; muchos emigrantes piden expresamente en vida, o son trasladados por sus familiares después de su muerte, a su lugar de origen. La tradicional

canción ecuatoriana “Vasija de barro” constituye una clara muestra de esta extrapolación, clamando por la conservación de costumbres funerarias ancestrales: “yo quiero que a mí me entierren como a mis antepasados, en el vientre oscuro y fresco de una vasija de barro”¹⁶.

Creemos reconocer en algunos de los sitios arqueológicos de Quito que tal sentido de pertenencia, ligado a espacios físicos concretos, trasciende más allá de la vida de los individuos (y más aún, es impuesto, presumiblemente con objetivos muy concretos, a ciertos individuos aún después de su muerte). Espacios como aquel descubierto en el barrio San Vicente de La Florida (Quito) fueron dedicados durante varios siglos al enterramiento de personajes de élite. En este sitio, en el que han sido registradas más de una decena de tumbas, todas de planta circular y algunas de pozo muy profundo, parece haber una continuidad en el uso de ese espacio con fines ceremoniales-funerarios¹⁷ al menos entre el 600 y el 1500 d.C.¹⁸ (Doyon, 1988; Castillo, 1999; Molestina, 2006). Incluso dentro de una misma tumba en la que se hallaron varios individuos, al parecer éstos fueron enterrados en distintos momentos (Molestina, 2006: 35), observación que permite enfatizar en el sentido de sacralidad prolongada de determinados espacios. El caso de Rumipamba resulta especialmente interesante en este contexto, a la luz de los últimos descubrimientos. Un espacio dedicado exclusivamente, a lo largo de dos ocupaciones separadas por un evento natural, al enterramiento secundario de sub-adultos, conduce a pensar que debió existir un fuerte sentido de identidad en relación con ese espacio. Se trata del único caso conocido hasta el momento en la Sierra Norte del Ecuador de un cementerio exclusivo para niños.

Como justificadamente reclama Lucy (2005: 43), la arqueología ha dado poca atención a la importancia de la edad como uno de los aspectos fundamentales de grupos pasados, enfatizando en que nuestras ideas contemporáneas sobre la niñez (y también sobre la vejez y la adultez) son construcciones sociales que reflejan la visión de las sociedades de cómo deberían ser y comportarse los individuos de diferentes grupos de edades¹⁹. Es necesario entender que la edad no es una categoría “natural”, sino construida; la identidad tanto con un grupo de edad como con el género o con la etnicidad, entonces, responden a parámetros creados y desarrollados por cada sociedad, que deben ser aprendidos, junto con las prácticas sociales y culturales cotidianas, mediante la observación y la práctica. Los niños constituyen además un grupo clave, en vista de que ellos son los principales

16 Danzante. Texto de Oswaldo Guayasamín, Jorge Enrique Adoum, Jorge Carrera Andrade, Hugo Alemán y Jaime Valencia; música de Gonzalo y Potolo Benítez Valencia.

17 Hablamos de fines ceremoniales ya que, de acuerdo a Molestina, hay indicios en algunas de las tumbas que apuntan a actividades realizadas en diferentes momentos, posteriores al evento puntual del enterramiento. En la sepultura 1 (rasgo 1) de sus excavaciones, esta investigadora encontró una gran cantidad de tinajas colocadas probablemente en diferentes momentos (Molestina, 2006: 34).

18 Si bien Doyon propone fechas mucho más tempranas, desde el 260 d.C. para los contextos funerarios excavados por él, esta datación ha sido cuestionada frecuentemente (Castillo, 1999; Ugalde, 2004, 2007; Molestina, 2006).

19 No es indispensable mirar hacia atrás para concordar con esta aseveración; basta con comparar sociedades actuales de diferentes latitudes. Mientras en países como Alemania está prohibido el trabajo infantil, y su práctica es estrictamente penada por la ley, en otros países es permitido y difundido. Más allá de los grupos de edad, es bien conocido que las normas de comportamiento que se imponen (explícita o implícitamente) a los diferentes géneros son altamente diversas en las sociedades actuales. Baste como ejemplo el caso reciente de la periodista sudanesa Lubna Ahmed al Husein, que fue arrestada hace pocos meses por vestir pantalones, una vestimenta considerada “indecente” en su país (El Comercio, Quito, noticia del 28 de julio de 2009).

vehículos a través de los que se transmiten los valores hacia las generaciones venideras, ya que es a través de su aprendizaje (y manipulación) que la cultura es transmitida (y transformada) (Ídem.: 59).

Teniendo en cuenta estas reflexiones, parece plausible que el rango limitado de edad observado en el conjunto de tumbas de Rumipamba tenga una relación con la identidad, el “pertenecer” a un grupo; pero en este caso, tratándose de infantes de entre 3 y 7 años, nos hallamos frente a un sentido de identidad impuesto; a una manipulación de la identidad, a través de un grupo de edad, hacia otras categorías como etnicidad o estatus social. Esta imposición – de los adultos – nada tiene que ver, obviamente, con el imaginario de los niños y su sentido de pertenencia, sino con la identidad de un grupo social que coloca a sus hijos muertos en un determinado lugar. Hay que recordar que, como acertadamente postuló ya Dillehay (1995), la concepción alrededor de los enterramientos y los ritos funerarios en las sociedades andinas prehispánicas tienen más que ver con los vivos que con los muertos; una sepultura es el reflejo de un proceso en el que el grupo humano que lleva a cabo el entierro es quien juega el papel protagónico. Más allá de ser entes biológicos, los muertos son individuos sociales cuya desaparición afecta el orden de la sociedad (Valverde, 2007: 277).

Factores de identidad adicionales al espacio se pueden observar también en el conjunto de tumbas infantiles de Rumipamba: hay una forma de enterramiento común, que consiste en pozos simples poco profundos. También la distribución de los restos óseos responde a un patrón, al tratarse en todos los casos de enterramientos secundarios. De otro lado, una vasija completa de manufactura local hallada en una de las tumbas constituye una excepción, y es probablemente un indicador de riqueza, pero éste se refleja solamente como factor diferenciador dentro del mismo grupo; hacia fuera se muestra una “unidad” cultural.

Una diferenciación por edad en las prácticas funerarias de una sociedad no llama la atención en absoluto; son numerosos los ejemplos etnográficos que demuestran una clara y deliberada distinción entre las costumbres funerarias de adultos y niños (Ucko, 1969: 270). Incluso en muchos de los cementerios actuales, los cadáveres de niños son depuestos en un espacio reservado para ellos. Lo que nos llama la atención en el caso del conjunto de tumbas infantiles de Rumipamba, es la persistencia en el uso del espacio para esa actividad específica, a pesar de la influencia de un evento natural, que provocó una discontinuidad absoluta en otras actividades, e incluso conllevó una suerte de “olvido” en cuanto a los espacios dedicados a ellas.

Es el caso del área de actividad doméstica perteneciente a la cuarta ocupación que se describió anteriormente, adyacente al perfil sur de la unidad (piso compactado delimitado por hoyos de poste y con fogones asociados). Tras haber sido destruido y cubierto por una espesa capa de barro y piedras como consecuencia de un aluvión, ese espacio perdió su valor habitacional y se convirtió, durante la siguiente ocupación, en un enorme basurero. La ruptura en cuanto a la caracterización de tal espacio es aquí abrupta y muy evidente en el perfil estratigráfico. El evento natural de proporciones catastróficas logró terminar, en este caso, con la percepción acerca del uso de ese espacio; hecho que no sucedió en relación al espacio destinado a las tumbas, que persistió a pesar de la influencia del mismo evento natural.

Se ha constatado entonces el entendimiento del espacio de acuerdo a conceptos de carácter simbólico, como la destinación de un área para el entierro exclusivo de niños a

través de dos diferentes ocupaciones. Pero a la vez se ha podido observar un cambio en los valores simbólicos que conllevó, para la última ocupación, el emplazamiento de un basural en el mismo sector, encima de donde fuera el cementerio de niños. Este cambio en los valores debió tener como trasfondo una transformación a nivel social, aunque no se descarta la posibilidad de que este basurero sea de naturaleza ceremonial, debido al carácter especial del material cultural hallado dentro de él, como ha demostrado el análisis de la cerámica (ver capítulo 6 en Constantine et al., 2009).

En el contexto también de la última ocupación, la presencia de tres muros de piedra, cada uno de veinte metros de longitud al menos y todos orientados exactamente en la misma dirección, además de otra serie de muros orientados perpendicularmente a los primeros, nos remite a una domesticación del entorno, que como indica Criado refiriéndose al fenómeno de megalitismo europeo: “no sólo es expresión de una nueva economía y aparato tecnológico, sino ante todo de una nueva relación de la sociedad con la naturaleza, caracterizada por una *actitud activa* ante ella que se aplica a su transformación sistemática y progresiva” (Criado, 1999: 34).

Se concluye del análisis de los hallazgos descrito que los habitantes de Rumipamba – varias generaciones de una misma sociedad, a juzgar por el material cultural bastante homogéneo a lo largo de todo el período de Integración Tardía – no abandonan el sitio a pesar de los recurrentes eventos naturales que destruyen sus construcciones, sino que en el último momento ocupacional desarrollan tecnologías de protección y re-organizan su espacio. Tal reorganización implica un cambio social significativo, que se refleja en una ruptura de los valores simbólicos de los espacios. La sociedad, al parecer, se vuelve más defensiva y pragmática, en respuesta al comportamiento adverso de la naturaleza. Un nuevo evento natural, que destruye a su vez los muros de la última ocupación, conlleva finalmente el abandono definitivo del sitio, lo cual se evidencia en que no existen indicios de ocupación en la época incaica.

Conclusión

Persistencia y ruptura, entonces, se observan claramente en un mismo espacio a partir de un análisis diacrónico. En una dinámica social que incluye y modifica constantemente al paisaje, se adapta pero también lucha contra la naturaleza adversa, unos valores simbólicos se mantienen y otros desaparecen. El sentido de pertenencia con relación a un espacio, representado a través de la colocación de sepulturas infantiles a lo largo de dos ocupaciones separadas por un evento natural que provocó por lo demás cambios radicales en cuanto a la utilización de los espacios, habla a favor de una sociedad con valores simbólicos claros y un sentido de identidad bien afianzado. Es interesante además anotar que este caso es único incluso desde una perspectiva intra-sitio: todas las tumbas de adultos se encuentran en un solo depósito, y no se han descubierto otros casos de tumbas superpuestas; al parecer, luego de un desastre natural las áreas de enterramiento se desplazaban, el imaginario con respecto a su ubicación no era tan fuerte como aquel relativo al de las sepulturas infantiles.

La distribución de conjuntos de tumbas en áreas específicas, como hemos ya señalado, en función de un criterio claro (edad), apunta hacia una utilización planificada del espacio que debería poder explicarse en términos de las relaciones sociales del grupo humano que habitó Rumipamba en tiempos pre-hispánicos. La distribución espacial de los diferentes rasgos localizados no puede entenderse como un emplazamiento aleatorio de

elementos, sino que debe responder a un concepto organizado del espacio y por tanto a un entendimiento del paisaje como parte activa del entorno social. El espacio físico demuestra aquí no restringirse a “entorno natural” pasivo, sino constituir un “medio construido por el hombre y donde se dan las relaciones entre personas y grupos de personas” (Criado, 1999). La apropiación de un espacio para la colocación de las tumbas de los niños de una sociedad y la persistencia del valor simbólico de ese espacio tras una catástrofe natural, hablan de un fuerte sentido de identidad con tal espacio. Al mismo tiempo que los eventos naturales afectan a la sociedad de la cuarta ocupación de Rumipamba, conllevando cambios fundamentales en las áreas de actividad – por ejemplo que donde inicialmente se ubicaba una casa se coloque un gran basurero –, el cementerio de niños se mantiene exactamente en el mismo lugar. Las formas de enterramiento (pozos simples, poco profundos, con enterramientos individuales secundarios) persisten también.

El aprovechamiento del espacio dentro de la secuencia cultural establecida para el sitio Rumipamba demuestra, a nuestro entender, una progresiva modificación del paisaje, en función de los eventos naturales que afectaron continuamente al yacimiento. El hecho de que los muros de piedra hayan sido erigidos en la etapa de ocupación más reciente, implica que su construcción debió ser una respuesta al comportamiento hostil de la naturaleza, respuesta basada en la experiencia de generaciones anteriores.

Deseamos destacar para finalizar este ensayo la idea de la identidad impuesta a la que nos hemos referido – entendiendo identidad como una construcción social que debe ser aprendida y no como un valor intrínseco a los individuos, y por tanto susceptible a manipulaciones –, probablemente con fines de demarcación territorial o de diferenciación social. Si bien la identidad tiene que ver en gran medida con la auto-imagen, también puede adscribirse, a uno mismo y a los otros, con fines políticos o económicos. Se trata de una reflexión a profundizar, sobre la cual invitamos a los colegas e interesados a discutir.

Bibliografía

- Bolaños, Mónica, Manuel Coloma y Fernando Tamayo, 1999, *Proyecto de excavación, restauración y conservación arqueológica Ciudad Metrópoli*. Informe preliminar entregado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Quito.
- Castillo, Alex, 1999, “Tumbas de pozo profundo o bohíos funerarios en el noroccidente de Quito”, en: E. Salazar (comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Volumen 3, Simposio de Arqueología, Abya Yala, Quito, pp. 106-129
- Coloma, Manuel, 2002, *Proyecto arqueológico Ciudad Metrópoli*, FONSAAL, Quito.
- Constantine, Ángelo, et al., 2009, *Rumipamba bajo la sombra del Pichincha*. Informe final entregado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, FONSAAL, Quito.
- Criado, Felipe, 1999, “Del terreno al espacio: Planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje”, CAPA 6, *Criterios y Convenciones en Arqueología del Paisaje*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- 1991, “Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje”, en: *Boletín de Antropología Americana* 24, pp. 5-30.
- Díaz-Andreu, Margarita y Sam Lucy, 2005, “Introduction”, en: Díaz-Andreu, Margarita et al. (eds.), *Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, Londres/ Nueva York, Routledge., pp. 1-12
- Dillehay, Tom, 1995, “Introduction”, en: Dillehay, Tom (ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, Dumbarton Oaks, Washington, pp. 1-26
- Doyon, Leon, 1988, “Tumbas de la nobleza en La Florida”, en: Cruz, Iván (ed.), *Quito antes de Benalcázar*, Centro Cultural Artes, Serie Monográfica 1(1), Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, pp. 51-66
- Erazo, Rodrigo, 2007, *Ciudad Metrópoli, excavación arqueológica Rumipamba en área de los sectores 1*

- al 6, Informe final, FONSAL, Quito.
- Gutierrez Usillos, Andrés, 2002, *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*, Abya-Yala, Quito.
- Hall, Stuart, 1996, "Who Needs 'Identity'?", en: Hall, Stuart y du Gay, Paul (eds.), *Questions of Cultural Identity*, SAGE, Londres, pp. 1-17
- Lucy, Sam, 2005, "The Archaeology of Age", en: Díaz-Andreu, Margarita et al. (eds.), *Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, Routledge, Londres/ Nueva York, pp. 43-66.
- Molestina, María del Carmen, 2006, *Informe final correspondiente al contrato complementario "Parque Arqueológico La Florida: Excavación de tumbas 2 y 3"*, FONSAL, Quito.
- Renfrew, C. y P. Bahn, 1996, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Thames and Hudson Ltd, Londres.
- Salomon, Frank, 1980, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Colección Pendoneros, No. 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Shennan, Stephen (ed.), 1994, *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Routledge, Nueva York.
- Ucko, Peter J, 1969, "Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains", en: *World Archaeology* 1(2), pp. 262-280.
- Ugalde, María Fernanda, 2007, "Formas de enterramiento en Quito preincaico: Los descubrimientos de Ciudad Metrópoli", en: *Antropología. Cuadernos de Investigación* 7, Escuela de Antropología, PUCE, Quito, pp. 5-36
- 2004, *Formas de enterramiento en la Sierra Norte del Ecuador. Las tumbas de Ciudad Metrópoli, Quito*. Tesis de maestría, Universidad Libre de Berlín.
- Valverde, Alejandra, 2007, "Prácticas funerarias desde la arqueología: El caso de las momias de la Sierra Nevada del Cocuy", en: *Antípoda* 5, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 275-291.
- Villalba, Marcelo, 2008, *Excavación arqueológica en la cima y ladera norte de la loma del lote 7 del parque Rumipamba*. Informe entregado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Tomos I y II, Banco Central del Ecuador, Quito.
- 1996, *Informe de prospecciones: Proyecto Valle de Quito*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- Villalba, Marcelo y Alexandra Alvarado, 1999, "La arqueología del valle de Quito en clave volcánica", en: Mothes, Patricia (coord.), *Actividad volcánica y pueblos precolombinos en el Ecuador*, Abya-Yala, Quito, pp. 73-110
- Wiessner, Polly, 2004, "Style and Personal and Social Identification", en: Hodder, I. (ed.), *The Meanings of Things*, Oxon, Routledge, pp. 56-63

LA TRAYECTORIA DEL DESARROLLO SOCIAL PRECOLOMBINO EN EL SUR DE MANABÍ

Alexander J. Martín¹
Catherine Lara²

Resumen

Este artículo reconstruye la larga trayectoria de desarrollo precolombino de las poblaciones del Parque Nacional Machalilla, sur de Manabí, Ecuador, desde tiempos formativos hasta la llegada de los españoles. Los resultados de una prospección sistemática de cobertura total indican que estas poblaciones retuvieron niveles demográficos bajos y poca evidencia de estratificación social hasta los finales del Desarrollo Regional (ca. 700 d.C.). En cambio, la evidencia arqueológica sugiere que el subsiguiente período de Integración (700-1532 d.C.) presenció un salto demográfico considerable, una alta concertación poblacional en el poblado de Machalilla, evidencia más marcada de estratificación social y el desarrollo de comunidades supra-locales.

Abstract

This article reconstructs the long path of pre-Columbian development of the populations of the Machalilla National Park, in Southern Manabi, Ecuador, from the formative period up until the arrival of the Spanish. The results of a systematic investigation of complete coverage indicates that these populations retained low demographic levels and little evidence of social stratification until the end of the Regional Development (cerca. 700 a.C.). On the other hand, the archeological evidence suggests that the following Period of Integration (700- 1532 a.C.) presided a considerable demographic leap, a high concentration of inhabitants at the Machalilla settlement, evidence which is more marked by social stratification and the development of supra-local communities.

Las culturas precolombinas del litoral ecuatoriano ocuparon un lugar exclusivo dentro de la producción especializada de bienes exóticos elaborados a partir de concha *Spondylus*, debido a la escasa disponibilidad de este bivalvo—al cual las poblaciones de la costa ecuatoriana tenían acceso—, así como a la existencia de mercados regionales ubicados en el actual territorio peruano, han sido reconocidos como grandes consumidores de estos bienes suntuarios (Marcos, 1995; Martín, 2007; Paulsen, 1974; Pillsbury, 1996; Zeidler, 1991). Según las fuentes etnohistóricas, en la época de la llegada de los españoles, la concha *Spondylus* revestía un gran valor ritual y tenía una

1 Arqueólogo Universidad de Pittsburgh

2 Arqueóloga por la PUCE

fuerte importancia simbólica en las comunidades de los Andes Centrales de Perú, a pesar de su escasez en esta región debido a las bajas temperaturas de sus aguas (Abbot, 1974; Keen, 1971; Murra, 1982; Olsson, 1961).

Los relatos históricos indican que el intercambio de objetos de *Spondylus*—el cual se presentaba en forma de pequeñas cuentas llamadas «chaquiras» y otros objetos decorativos—se expandió en parte desde un centro político conocido como Çalangome, ubicado en el actual Parque Nacional Machalilla, en el sur de Manabí (Pizarro 1844a [1527], 1844b [1571]). Las poblaciones indígenas que residían en el área eran conocidas bajo el nombre de «Manteños». Las fuentes etnohistóricas señalan que dentro del territorio manteño, la elaboración de ornamentas de concha tuvo lugar en cuatro asentamientos precolombinos, denominados Çalangome, Tuzco, Çalango y Seracapez. Los investigadores que trabajan en el área han ubicado a estos asentamientos de forma tentativa, localizándolos en las aproximaciones de los poblados actuales de Agua Blanca, Machalilla, Salango y López Viejo respectivamente, representados en la Figura 1 (Silva, 1984; Currie, 1995a, 1995b).

La demanda peruana por el molusco habría sido impulsada desde los centros políticos del norte de los Andes Centrales, incrementándose en forma considerable después de Moche V (ca. A.D. 600), y perpetuándose durante las ocupaciones Sicán y Chimú (Cordy-Collins, 1990; Martín, 2007; Pillsbury, 1996; Shimada, 1994). Los académicos que trabajan en la costa ecuatoriana han ligado directamente el intercambio de este producto al desarrollo de estructuras jerárquicas en el sur de Manabí, proponiendo distintos mecanismos para explicar este desarrollo. A manera de ejemplo, Muse (1989) sugiere que la sociedad manteña estaba tan especializada en la producción de bienes destinados al intercambio regional, que se vio obligada a intercambiar algunos de los bienes exóticos que elaboraba por maíz, producido por sus vecinos sureños Huancavilcas (ubicados en la actual provincia de Guayas, Figura 2), con la finalidad de asegurar su propia subsistencia. Muse describe a la sociedad manteña como seguidora de una trayectoria de desarrollo distinta en comparación con las demás sociedades de la zona, cuyo trasfondo económico estuvo conformado por la producción de bienes de intercambio que las condujeron a depender de relaciones simbióticas. No todos los investigadores concuerdan en que la industria de *Spondylus* haya ocupado un papel central en la economía local manteña, aunque algunos subrayan que el intercambio de este recurso pudo haber acelerado el desarrollo social, al estructurar las instituciones políticas. Zeidler (1991) por ejemplo, constata que el control de este bien pudo haber contribuido a institucionalizar el estatus de los «grandes hombres» (*big men*), quienes controlaban su comercio desde épocas tan tempranas como Valdivia (3500-1500 d.C.); Marcos por su parte (1995), argumenta que el incremento de *Spondylus* durante los años más cálidos fomentó la desigualdad social al reafirmar el conocimiento shamánico de aquellos individuos que entendían la relación de esta coyuntura con la llegada del fenómeno de “El Niño”. La importancia y la amplia distribución de la concha, muchas veces atribuida al movimiento y al control de este recurso, llevó a varios investigadores que trabajaron en la región a proponer una amplia categorización de las diferentes poblaciones de la costa ecuatoriana, generalmente designadas bajo el nombre de «Liga de Mercaderes Manteños» (Marcos, 1977/78, 1995; Norton, 1986).

Como vemos, las sociedades del sur de Manabí son a menudo presentadas como altamente dependientes del comercio de la concha *Spondylus*, propuesta como la base de su florecimiento sociopolítico y subsistencia. Sin embargo, la mayoría de estas propuestas no han sido comprobadas empíricamente, por lo cual la relevancia de esta industria frente a los procesos de desarrollo social ha tendido a ser asumida antes que comprobada. En este sentido, nuestro estudio en el sur de Manabí ofrece una excelente oportunidad de fortalecer los conocimientos existentes sobre la naturaleza del desarrollo social de la zona, especialmente en lo que se refiere al papel del intercambio a nivel regional. Reconstruir las trayectorias de desarrollo de estas poblaciones—así como los orígenes y modalidades de este proceso—ofrece una idea más precisa sobre él, más allá de sus manifestaciones sociales y políticas, contribuyendo a la vez a aclarar la naturaleza de la producción prehistórica de bienes de exportación, y su papel en el desarrollo de la estratificación social.

Métodos y área de estudio

Con la finalidad de explorar la relación existente entre la complejidad social y el surgimiento de mercados regionales externos, fue preciso recolectar datos que permitieran generar diversos tipos de información en distintos lugares, y a una escala regional. Fue particularmente importante reconstruir la naturaleza de los asentamientos de la región en distintas épocas. Con este propósito en mente, una prospección sistemática e intensiva fue llevada a cabo en un área de aproximadamente cien kilómetros cuadrados (Figura 1). La prospección se ubicó precisamente en la zona en que las fuentes etnohistóricas mencionan la presencia de sociedades políticamente estratificadas e involucradas en la elaboración de productos de concha durante la llegada de los españoles (Currie, 1995a, 1995b; Pizarro, 1844a [1527], 1844b [1571]; Silva, 1984). Otro criterio para la ubicación de nuestra zona de estudio fue la presencia en el área de prospección de dos de los cuatro asentamientos precolombinos conocidos como productores de objetos de *Spondylus*: Machalilla (probablemente Tuzco), Agua Blanca (probablemente Çalangome) y sus respectivas inmediaciones (Currie, 1995a, 1995b; Mester, 1990; Silva, 1984).

Esta zona fue completamente cubierta por equipos de prospección de manera sistemática. Tan pronto una concentración de material era detectada en un área, ésta era dividida en lotes de una hectárea aproximadamente. Al centro de cada uno de estos lotes, una recolección sistemática de artefactos era llevada a cabo en un área determinada, aplicando la técnica de «cadena de perro» (*dog leash technique*), con la finalidad de determinar los cambios de densidades y las variaciones de artefactos entre los diferentes lotes. Las muestras recuperadas presentaron cantidades considerables de cerámica, lítica y concha. El material cerámico fue luego clasificado en diversas fases cronológicas con el objetivo de reconstruir la evolución de los patrones de asentamiento. La densidad y las variaciones entre los lotes de recolección sirvieron como base para las reconstrucciones de los patrones de asentamiento y demográficos presentados a continuación, constituyéndose además como la fuente principal de información sobre la distribución y naturaleza de la producción de objetos de concha a través del territorio. Muchas concentraciones de conchas fueron además claramente identificadas en la superficie de nuestra zona de estudio.

La prospección inicial reveló la presencia de cantidades considerables de fragmentos trabajados de concha *Spondylus* dentro de estas concentraciones, por lo cual éstas se configuraron como evidencia material importante de las actividades de trabajo de concha. Tan pronto una de estas concentraciones era localizada, una recolección sistemática adicional era llevada a cabo en ella. Hace casi tres décadas ya, Sanders, Parson, y Santley (1979: 51) reconocieron que las densidades y proporciones de material arqueológico en la superficie son altamente representativas de las variaciones del material del subsuelo, en particular a escalas regionales. Más recientemente, autores como Drennan (2006), Peterson (2006), y Murillo (2009) han reiterado el alto nivel de correspondencia entre las proporciones de materiales en la superficie y debajo de ésta en diversas localidades a lo largo del mundo. Si bien en escalas muy pequeñas (como a nivel de unidades domésticas o de excavación), procesos de formación más localizados puedan a veces interferir con esta correspondencia, la amplia superficie de nuestra zona de estudio aumenta el grado de representatividad de las colecciones de superficie en relación al material arqueológico bajo tierra.

La metodología aquí utilizada en la definición de cantidades poblacionales absolutas se origina en las técnicas empleadas para el análisis de patrones de asentamiento en el valle de México (Sanders, Parsons y Santley, 1979: 20-30), posteriormente desarrolladas para el análisis de los datos obtenidos en el valle de Oaxaca (Blanton et al., 1982; Kowalewski et al., 1989). Luego de subsiguientes refinamientos por Drennan (2006) y Drennan et al. (2003a), este acercamiento metodológico de inferencias demográficas es el más completo actualmente disponible para recrear estimaciones poblacionales a escala regional (Drennan et al., 2003a, 2003b; Fish y Kowalewski, 1990). Su aplicación conoció múltiples logros en la estimación de poblaciones regionales de varias sociedades prehispanicas del Área Intermedia y del mundo, tal como lo manifiestan los estudios de Cuellar (2006) y Delgado (2002) en el Ecuador, Drennan (2006) y Langebaek (1995) en Colombia, Haller (2008) en Panamá, Murillo (2009) en Costa Rica, Kim (2005) en Corea del Sur, Drennan et al. (2003a) y Peterson (2006) en China, etc. Las investigaciones de Martín (2009a), Drennan (2006), Peterson y Drennan (2005) ofrecen descripciones más detalladas de esta metodología de prospección, de sus clasificaciones cronológicas y tipológicas, así como de las reconstrucciones demográficas aquí presentadas. Por otra parte, Drennan et al. (2003a, 2003b) desarrollaron descripciones metodológicas más profundizadas del enfoque aquí empleado. Todos los datos cerámicos, líticos, y malacológicos obtenidos durante la prospección, tanto como su distribución espacial, pueden ser obtenidos en la Base de Datos de la Arqueología de América Latina ubicada en la página <http://www.pitt.edu/~laad/>.

La trayectoria de desarrollo social del sur de Manabí

Período Formativo (3300-300 a.C.)

Empezaremos por una exploración de los asentamientos de este período a partir de la información recuperada en los lotes que evidenciaron la presencia de cerámica formativa (Figura 3, mitad superior). El patrón más evidente que se puede distinguir aquí es quizá

la gran cantidad de lotes con pequeñas muestras aisladas de material que se reparten a lo largo de toda el área de estudio. Estos pequeños lotes presentan una superficie de un poco menos de una media hectárea, y tienden a ubicarse en las planicies elevadas de las diversas lomas esparcidas en toda el área prospectada. Esta distribución dispersa del patrón de asentamiento coincide con la distribución actual de las fincas del sur de Manabí, en donde la casa de una sola familia—generalmente construida de caña—se aprovecha de la topografía natural y asegura su subsistencia directamente de sus tierras a partir de un sistema de agricultura extensiva (Rudolf, 1999: 44-46; Yépez, 2007: 616). En escenarios precolombinos—pero también apropiado para la actualidad—Drennan (1988) sugiere que esta organización de asentamientos dispersos está relacionada con formas de producción en donde cada unidad familiar controla su producción independientemente. Las unidades domésticas se radican directamente en las tierras que explotan, con el objetivo de minimizar la cantidad de tiempo utilizado en caminar hasta sus campos de cultivo, maximizando así la eficiencia laboral de toda la unidad familiar. En este sentido, la organización de la producción es percibida como la causa principal de este patrón de asentamiento disperso.

Se puede además observar una pequeña agrupación de lotes en los alrededores del actual poblado de Machalilla. Si tomamos en cuenta las densidades de material de las diferentes muestras recuperadas en cada lote (Figura 3, mitad inferior), notamos que esta concentración se presenta como el área más densa de toda la zona prospectada. Este fenómeno parece indicar que, pese a la dispersión de las unidades domésticas a lo largo de la región, esta localidad costera parece también haber atraído a una cantidad importante de pobladores.

En términos de cifras demográficas absolutas, la población regional de esta época era muy baja. Las cantidades de material cerámico formativo evidenciadas en el área de estudio sugieren que menos de cien personas residieron en el área prospectada en cualquier momento dado del período Formativo. A pesar de sobresalir como el punto más denso de ocupación, la evidencia cerámica de Machalilla sólo da cuenta de veinticinco a cincuenta personas residentes en este lugar durante cualquier momento dado del Formativo. Desde este punto de vista, es perfectamente legítimo caracterizar a este asentamiento como un pequeño caserío en donde unas pocas familias residían en relativa cercanía. En el resto del área prospectada, las densidades de fragmentos cerámicos son tan bajas que representan probablemente ocupaciones aisladas y temporales de unidades domésticas que al parecer no duraron más de una generación cada una. Vale recalcar aquí que el índice de densidad de áreas empleado para llegar a estas inferencias numéricas se basa en el promedio del material formativo depositado en el área por siglo (Drennan, 2003a).

Así, para la reconstrucción de cantidades demográficas, se multiplicó primero la densidad de material cerámico de cada lote (por período) por el área del mismo con la finalidad de obtener un índice que tome en cuenta no sólo la densidad de material, sino también el área de cada lote. Con la intención de poder comparar los distintos periodos (ya que cada uno tiene duraciones distintas), esta cifra se dividió luego por el número de siglos de cada periodo (treinta para el Formativo, once para el Desarrollo Regional, y siete para el período de Integración). Para establecer cantidades absolutas, se comparó finalmente este índice con el índice promedio de cantidades de desechos cerámicos de una unidad doméstica estándar (ver Martín, 2009a: 19-62 para una descripción detallada

de este proceso). Como consecuencia, este índice provee esencialmente un acercamiento promedio de la ocupación formativa por siglo. Tomando en cuenta que el Formativo corresponde en realidad a un largo período de 3000 años, cuya población probablemente se incrementó con el paso del tiempo, es lógico pensar que durante las etapas más tempranas de esta secuencia cronológica, la población era menor a este promedio, pero mayor en sus últimos años.

La distribución de los asentamientos ofrece asimismo valiosas aproximaciones sobre las estrategias básicas de subsistencia desplegadas por la población regional. Por lo visto, la ubicación costanera de los asentamientos de Machalilla habría atraído a una cantidad de habitantes relativamente importante—al menos la mitad de la población del área. La ubicación privilegiada de Machalilla en las cercanías del océano—rico en recursos de tipo *r*—es sin duda alguna la razón potencial más obvia para explicar la elección de las unidades domésticas que optaron por asentarse en esta localidad. En la literatura arqueológica, es comúnmente aceptado que la explotación de recursos marítimos de tipo *r* desemboca en una relativa cercanía entre unidades domésticas a nivel de sus patrones de asentamiento, contribuyendo así a una mayor interacción social y comunal (Akazawa, 1986; Moseley, 1975, 1992; Zvelebi, 1986). La explotación de recursos marítimos disminuye también la necesidad de dispersión doméstica—ocasionada por la tenencia de tierras—lo cual parece explicar el grado relativo de cercanía en la distribución espacial de las unidades domésticas de esta ubicación costanera. Desde luego, este patrón regional de asentamiento no excluye la explotación de recursos agrícolas o terrestres. Efectivamente, tierra adentro, las ocupaciones más dispersas, cuyo énfasis productivo se habría radicado más directamente en recursos terrestres, siguen representando una proporción sustancial de la población regional. No obstante, si bien las poblaciones del Formativo parecen haber sacado provecho de los recursos terrestres disponibles, fueron las estrategias de subsistencia marítimas las que parecen haber generado las fuerzas centrípetas que empujaron a los pobladores a concentrarse en lo que tradicionalmente se conoce como una “comunidad local” pequeña (Peterson y Drennan, 2005).

Esta información pone de relieve un panorama más coherente del tipo de sociedad representado por la evidencia arqueológica del período Formativo aquí recuperada. La comunidad de Machalilla constituye el único sitio dentro del área de estudio en ofrecer índices de concentración poblacional substanciales. No obstante, en un pequeño caserío de cinco a diez familias, es muy poco probable que la concentración poblacional se diera por motivos políticos. La imagen de jefes poderosos movilizándolo a sus súbditos es poco apropiada en el caso de un pequeño caserío de unas pocas casas de caña, donde cualquier nivel de estratificación social dado se basaba probablemente en estructuras de parentesco. Por otro lado, una ubicación favorable en términos de estrategias marítimas de subsistencia explicaría de forma más razonable por qué unidades domésticas decidieron radicarse en asentamientos continuos y más concentrados en esta área.

Sin embargo, se puede explorar más detenidamente la posible influencia de incentivos ajenos a las prioridades locales de la comunidad —muchas veces llamadas formas «supra-locales» de organización social (Peterson y Drennan, 2005)— en la distribución de asentamientos. Estas configuraciones supra-locales de asentamientos son a menudo el resultado de fuerzas políticas que actúan sobre la elección de los lugares de residencia a nivel poblacional, e incentivan generalmente a los individuos a organizarse entre ellos

en unidades cohesivas de interacción, visibles a escalas que sobrepasan la comunidad local tradicional. Peterson y Drennan observan que el suavizar progresivamente las representaciones de densidades cerámicas—representada por ejemplo en la parte inferior de la Figura 3—es una forma útil de ver este tipo de formas supra-locales de organización social en los patrones de asentamiento. Conforme se suaviza progresivamente la representación de densidades cerámicas, los asentamientos periféricos más pequeños se agrupan con los más grandes y centrales. Las superficies suavizadas evidencian la existencia de diferentes distritos geográficos de interacción, en base a las propiedades intrínsecas de distribución de los asentamientos. Siguiendo esta lógica, la Figura 4 ilustra el rendimiento en perspectiva de la densidad cerámica formativa, suavizada mediante el uso del índice de *distancia inversa* elevado a las potencias 4, 2, 0.5 y 0.25. Tal como se lo puede apreciar, el resultado obtenido no permite hablar de múltiples distritos de interacción durante este período. Machalilla es el único asentamiento dominante en el territorio; como tal, se configura como el incentivo para su fusión con todo el resto de la ocupación regional, fenómeno visible a través del incremento progresivo del suavizado. Este fenómeno apunta a un posible escenario en el que las pequeñas unidades domésticas agrícolas del Formativo se distribuían originalmente en el territorio en base a sus intereses locales e individuales, sin verse afectadas por influencias sociales de escalas mayores.

En términos de inversión de arquitectura no-doméstica, el mejor ejemplo proviene probablemente del sitio de Salango, al sur de Manabí (Figura 1), situado a unos pocos kilómetros fuera de la zona de prospección, en donde Lunniss y sus colegas (2001, 2007, 416; Norton, Lunniss y Nayling, 1983) excavaron una casa ceremonial de caña que tenía como soporte principal una serie de pequeños postes de madera sin evidencia alguna de fundaciones de piedra trabajada o de arquitectura elaborada.

Este tipo de evidencia se compagina con formas simples e igualitarias a nivel de la organización social. A lo sumo, podría representar lo que se conoce comúnmente en la literatura especializada como una sociedad de «grandes hombres» (*big man society*) (Sahlins, 1963). De hecho, investigadores como Zeidler (1991) observan que ésta es la manera más apropiada de caracterizar al grado máximo de estratificación social alcanzado por las poblaciones formativas de Manabí. A lo largo de la costa ecuatoriana, ninguna evidencia clara de áreas de elaboración de objetos en concha *Spondylus* ha sido excavada de momento dentro de contextos formativos (Carter, 2008), aunque, hasta cierto punto, la presencia de cuentas en sitios ecuatorianos de este período atestiguan la práctica de esta actividad por parte de poblaciones formativas. En este sentido, una pequeña industria local de elaboración de objetos destinados al consumo interno podría haber complementado el amplio abanico de recursos marítimos que convirtieron a la bahía de Machalilla en un asentamiento óptimo para las pocas unidades domésticas que ahí residían. No obstante, la ausencia de desarrollo sociopolítico en el área confirmaría ante todo que una pequeña industria destinada al consumo local no fue un poderoso catalizador de desarrollo social.

Período de Desarrollo Regional (300 a.C. - 800 d.C)

No se observan mayores cambios en el patrón de asentamiento del Período de Desarrollo Regional. En el área prospectada (Figura 5), la población regional se incrementa levemente pero continúa siendo de tamaño modesto, con unos pocos

centenares de habitantes viviendo dentro de la zona de estudio para cualquier momento dado del período. El pequeño asentamiento de Machalilla sigue siendo la única comunidad claramente definida en todo el territorio, presentándose esta vez como una población de mayor tamaño, con un promedio de poco más de un centenar de habitantes. El resto de la población sigue viviendo de forma dispersa a lo largo de todo el territorio, en pequeñas unidades domésticas aisladas.

El patrón de asentamiento sugiere además que la subsistencia seguía basándose en los mismos elementos registrados para el Formativo. Mientras que un porcentaje relativamente alto de unidades domésticas siguió asentada tierra adentro, aprovechándose de recursos terrestres y de la agricultura extensiva; la mayoría de individuos se agrupó en los alrededores de la bahía de Machalilla, aparentemente con la intención de beneficiarse de los recursos que ésta ofrecía, explotados en grados mucho mayores que en el Formativo. Tal como se lo explicó más arriba, la utilización de recursos de tipo *r* implica generalmente bajos costos de explotación, lo cual no sólo favorece un estilo de vida sedentario, sino también formas de asentamiento más compactas y concentradas. La literatura académica señala que este tipo de fenómenos no sólo fomenta la interacción social y comunal, sino que también estimula organizaciones sociales de tipos más complejos (Moseley, 1975; 1992). Desde esta perspectiva, las grandes cantidades de recursos marítimos disponibles en el entorno de los pobladores de Machalilla pueden explicar no sólo la elevada concentración poblacional de este asentamiento desde épocas formativas, sino también el moderado incremento demográfico y la creciente densidad ocupacional ahí registrados.

No descartamos que el incremento poblacional observado en Machalilla haya sido el resultado de factores no relacionados a un acceso óptimo a recursos concentrados. El surgimiento de élites políticas es generalmente citado como un catalizador potencial para el desarrollo de la complejidad social, y de un subsiguiente incremento de la concentración poblacional, basado en la necesidad social de residir cerca de las élites (a manera de ejemplo, ver Blanton et al., 1996; Earle, 1997; Vaughn, 2006). Durante el período de Desarrollo Regional, no cabe duda que esta comunidad alcanzó un límite demográfico lo suficientemente amplio (treinta familias en promedio) como para evocar la hipótesis de al menos algún tipo de estratificación social. En una comunidad de poco más de un centenar de personas, la interacción diaria requeriría al menos cierto nivel de jerarquización social o de control político. No obstante, esta escala demográfica aún no se compagina con el tipo de comunidad local en que se puede asumir la presencia de poderosas entidades políticas. Si examinamos la forma en que esta comunidad se integró con sus alrededores (Figura 5), observamos una vez más que pequeñas unidades domésticas aisladas rodean un solo poblado de dimensiones modestas (Machalilla). En términos de evidencia de organización social basada en escalas mayores a la comunidad local, el patrón de asentamiento también evidencia una ausencia de organización supra-local. El suavizado progresivo de la distribución de densidades cerámicas para el Desarrollo Regional (Figura 6) demuestra que la jerarquía simple en el patrón de asentamiento provoca la fusión de toda la ocupación regional con Machalilla. Una vez más, la evidencia de asentamientos no provee ningún tipo de evidencia que permitiera apoyar alguna forma de integración orientada hacia la organización de poblaciones en patrones supra-locales.

Una forma adicional de explorar el grado de estratificación social dentro de los estudios regionales es la definición de posibles diferencias de estatus entre el registro material de los

diversos asentamientos. Si la comunidad de Machalilla demostrara una mayor evidencia de cerámica de alto estatus, ésta podría señalar la presencia de élites o de algún tipo de concentración de riquezas. La comparación de cerámica para investigar la presencia de individuos de alto estatus en distintos asentamientos ha sido tradicionalmente llevada a cabo en base a dos ejes: la presencia de cerámica más fina por un lado, y la evidencia de actividades festivas por otro. La idea de cerámica más fina como indicadora de la presencia de élites se basa en el supuesto de que, en igualdad de condiciones, este tipo de material requiere una mayor elaboración, siendo así su producción más “costosa” a nivel social que la de cerámicas de tipo más burdo. Por otra parte, la evidencia de cerámica de actividades festivas (tradicionalmente medida en base a la cantidad de vajilla para servir presente dentro de los componentes cerámicos), es a menudo usada para indicar la presencia de excedentes de producción, y por ende, de una concentración mayor de riquezas (a manera de ejemplo, ver Boada, 2007).

Con la finalidad de llevar a cabo una comparación de la evidencia cerámica de Machalilla con el resto del área de estudio, las muestras de los lotes pertenecientes a esta comunidad fueron separadas de acuerdo a la estrategia empleada por Peterson y Drennan (2005). Éstos proponen que para evidenciar los límites de las comunidades locales, es preciso escoger una línea de contorno topográfico en las perspectivas de densidades cerámicas no-suavizadas que incluyan el pico de densidad cerámica utilizado para definir a esa comunidad. En base a esta propuesta, las delimitaciones del asentamiento de Machalilla para el Desarrollo Regional, así como los lotes que aparecen dentro de estos límites, fueron representados en la Figura 5. Los lotes incluidos dentro de estos límites fueron agrupados con el objetivo de inferir las proporciones de los diferentes tipos cerámicos de todo el asentamiento de Machalilla en sí. Los demás lotes fueron luego sumados para la obtención de promedios proporcionales para toda la ocupación de unidades domésticas aisladas en el resto del área. Los márgenes de error estadístico de estas proporciones fueron calculados usando una fórmula de muestreo en agrupación (*cluster sampling*) (Drennan, 1996: 247-251).

La Figura 7 utiliza tres criterios diferentes para medir la presencia de élites. En el caso de la cerámica fina, la Figura 7a ilustra la proporción de fragmentos cerámicos elaborados sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados, mientras que la Figura 7b grafica la proporción de fragmentos cerámicos altamente pulidos sobre el total de fragmentos recuperados. Adicionalmente, la Figura 7c representa la proporción de vajilla para servir dentro del componente cerámico integral. En los tres casos, se evidencia un mismo patrón: Machalilla da cuenta de proporciones más altas de cerámica fina y de vajilla para servir que las ocupaciones campesinas aisladas (aunque el margen de error—relativamente alto—sugiere un nivel de confianza moderado en las diferencias observadas en estas proporciones). Este fenómeno apoya la hipótesis de al menos un tipo sencillo de estratificación social en el área de estudio para el Periodo de Desarrollo Regional.

Es de suma importancia aquí establecer una distinción entre formas de estratificación social en las cuales las diferencias de estatus son institucionalizadas desde el nacimiento (esto es, sociedades de estatus «adscrito»), y aquellas menos jerarquizadas en que el estatus requiere ser «adquirido» durante la vida del individuo a partir de una matriz social básicamente igualitaria (llamada sociedad de “grandes hombres”) (Fried, 1967). La relevancia de esta distinción radica en que, en los contextos protagonizados por «grandes

hombres», el nivel de control político de la élite es tan bajo que para poder ejercer algún tipo de coerción social, el “gran hombre” debe esencialmente trabajar a pérdida. Por otro lado, los escenarios en que la posición de élite está institucionalizada y su duración rebasa el período de vida de los individuos, permiten una coerción social mucho mayor. Precisamente, este último contexto es a menudo asociado a los tipos de presiones sociales que influyen de manera considerable en la selección de asentamientos.

Excavaciones horizontales llevadas a cabo previamente en el sur de Manabí dan cuenta de una ausencia generalizada de estratificación entre las poblaciones del Desarrollo Regional, lo cual incluye escasas diferenciaciones en los entierros, inversión modesta en estructuras no-domésticas, y evidencia mínima—por no decir nula—de consumo conspicuo por parte de la élite, tal como el que Stemper evidenció en el área del río Daule, en Guayas (a manera de ejemplo, ver Harris et al. 2004; Reitz y Masucci 2004). La evidencia extraída aquí de los patrones de asentamiento sugiere niveles muy marginales de complejidad social o de estratificación para toda el área, con cifras demográficas absolutas bajas, una jerarquía de asentamiento simple (de dos niveles), y una ausencia generalizada de organización supra-local. La única comunidad local que aparece en el paisaje es un pequeño poblado ubicado precisamente en la misma área en que los individuos tendían a concentrarse en el período formativo—y por motivos de subsistencia. Aunque las comparaciones de material cerámico parecen indicar que para la época del Desarrollo Regional, Machalilla poseía efectivamente al menos algún grado de diferenciación social en comparación con las unidades domésticas aisladas, hay muy poca o ninguna evidencia que sugeriría formas más institucionalizadas de liderazgo social en lo que se refiere al patrón de asentamiento. Desde este punto de vista, la explicación más probable al énfasis demográfico persistente y creciente registrado en el asentamiento de Machalilla sigue siendo su cercanía al océano y sus recursos. El que este incremento poblacional esté relacionado con el surgimiento de algún grado de diferenciación de estatus entre sus habitantes es perfectamente razonable, pero es poco probable que en una sociedad local tan pequeña como ésta, tal diferenciación haya sido muy pronunciada.

Las excavaciones localizadas llevadas a cabo en la costa ecuatoriana para gran parte del período de Desarrollo Regional no han ofrecido mayores evidencias de trabajo de concha (Carter, 2008: 137-140). Dos excepciones notorias son los sitios del Valle de El Azúcar, ubicados en la actual provincia de Guayas (Masucci, 1995; Reitz y Masucci, 2004) y la fase de la ocupación Bahía del sitio de Río Chico (Harris et al., 2004). En base a los componentes fáunicos heterogéneos ahí registrados, ambos sitios han sido clasificados como áreas de trabajo mixtas en que unidades domésticas se consagraron parcialmente a la producción de bienes, llevando a cabo también otras labores relacionadas a la subsistencia (Harris et al., 2004; Martín, 2009b; Masucci, 1995). Tomando en cuenta que las poblaciones prehistóricas ecuatorianas estuvieron utilizando objetos de concha *Spondylus* en sus componentes locales durante un amplio período, es muy probable que la evidencia marginal de trabajo de concha registrada en el Ecuador para el período de Desarrollo Regional represente más que nada una producción destinada al consumo interno.

Una vez más, la evidencia relativamente marginal del trabajo de concha durante el período de Desarrollo Regional, en conjunto con la ausencia general de un grado sustancial de estratificación social dentro del área, sugiere que el tipo de manufactura de concha

que se llevó a cabo durante este período no fue un catalizador poderoso de complejidad sociopolítica, ya sea porque la cantidad de consumidores locales era pequeña, o porque el consumo peruano aún estaba en sus inicios. La persistencia y el incremento moderado de la concentración poblacional en el poblado de Machalilla parece haber estado basado en su cercanía a recursos marítimos. Esta estrategia de subsistencia fue seguramente complementada por un abanico de actividades diversas, las cuales habrían incluido una explotación adicional de recursos terrestres (Harris et al., 2004), así como la producción de bienes suntuarios necesarios para la reproducción cultural local.

Período de Integración (800 - 1532 d.C.)

Cambios dramáticos son visibles en el paisaje del sur de Manabí durante la parte final de su secuencia cronológica (Figura 8). Quizá el trastorno más significativo en la zona de estudio sea el incremento de la población de Machalilla (diez veces mayor a la cifra registrada para el período anterior), con suficiente evidencia cerámica como para dar cuenta de entre mil setecientas a tres mil quinientas personas viviendo en un área de cerca de cien hectáreas. Este desarrollo ubica sin duda alguna a Machalilla al tope de la jerarquía de asentamiento, como centro regional floreciente. Otro cambio notorio es la presencia de cantidades considerables de habitantes en las bajas elevaciones de las lomas que bordean el llano fluvial meridional del valle de Buenavista, el cual corresponde precisamente a lo que se conoce comúnmente como «Complejo Arqueológico de Agua Blanca», y posiblemente al antiguo poblado de Çalangome (Currie, 1995a, 1995b; McEwan, 2003; Piana y Marotzke, 1997; Silva, 1984). No obstante, contrariamente a Machalilla, la ocupación de Agua Blanca da cuenta de un panorama muy diferente en lo que se refiere a la estructura del asentamiento. Si bien entre novecientas y mil ochocientas personas vivían al pie de estas lomas meridionales (en cualquier momento dado del período de Integración), esta población cubría un área ocupacional mucho más amplia que la franja costanera, es decir, doscientas ochenta hectáreas aproximadamente. La ocupación de Agua Blanca es tan vasta en términos de su distribución espacial—cubriendo alrededor de dos a tres kilómetros de este a oeste—que no sería apropiado pensarla como una sola comunidad local. A esta escala de distancias, es poco probable que todos los pobladores de Agua Blanca hayan estado diariamente en interacción directa entre ellos. Sin embargo, la distribución espacial de esta ocupación, la cual se limita a este conjunto particular de planicies bajas al sur del valle de Buenavista, visible en la Figura 8, representa de alguna manera un tipo de asentamiento distinto y cohesivo, diferente a lo que se presenta en el resto del área de estudio.

Existen también dos otras áreas que dan cuenta de poblaciones lo suficientemente importantes incluidas dentro de localidades lo suficientemente pequeñas como para ser consideradas comunidades locales durante el período de Integración. La primera consiste en una concentración de lotes cerámicos más densos que se presenta justo al norte del valle de Buenavista, mientras que la segunda se ubica precisamente en el poblado actual de San Isidro (Figura 8). En lo que se refiere a la concentración del norte de Buenavista (NBv), existe suficiente material cerámico como para proyectar una cifra de entre ochenta y ciento sesenta individuos viviendo en un área de aproximadamente veinte hectáreas. La ocupación de San Isidro es ligeramente menor, con una población que debió oscilar

entre los setenta y ciento cuarenta habitantes, en un área de alrededor de quince hectáreas. Fuera de estos asentamientos, aproximadamente sesenta familias (esto es, entre trescientas y seiscientas personas), parecen haber vivido en forma dispersa a lo largo del área de estudio, en unidades domésticas aisladas.

A nivel regional, nuestras proyecciones demográficas estiman la población total del área de estudio en un rango comprendido entre tres mil ciento cincuenta y seis mil trescientas personas. En términos de subsistencia, la distribución de asentamientos de la población regional sí da cuenta de una importancia creciente en la explotación de recursos terrestres a través de un incremento de asentamientos tierra adentro. Desde este punto de vista, la ocupación de Agua Blanca en particular—cerca al valle de Buenavista, irrigado en épocas de lluvia—es principalmente la causa de este cambio, aunque la aparición de nuevas comunidades tierra adentro, al norte de Buena Vista y en San Isidro, constituye también un desarrollo significativo en ese sentido. Sin embargo, vale recalcar que si bien una gran parte de los pobladores locales escogió ubicar sus asentamientos tierra adentro, Machalilla sigue siendo el centro demográfico más obvio, que concentró a más de la mitad de la población regional total. Aunque el número de individuos que habitaron esta comunidad se incrementó radicalmente en comparación con el período anterior, su población no se esparció como en el caso de Agua Blanca.

En Machalilla, cada familia habría poseído menos de la mitad de una hectárea de terreno, superficie lo suficientemente amplia como para incluir huertas domésticas. Adicionalmente, Machalilla se ubica relativamente cerca de áreas bien drenadas en la época de lluvias, lo cual permite llevar a cabo una actividad agrícola moderada durante algunos meses del año. Sin embargo, la mayor parte del año, el área de estudio recibe bajas precipitaciones, y en la actualidad, el alterado y corto curso de la época de lluvias no da lugar a un ambiente propicio para el desarrollo de una actividad agrícola a gran escala. Por esta razón, la subsistencia de la mayoría de los habitantes de Machalilla se basa hoy en día en la pesca (Bauer, 2007). En este sentido, el hecho que la comunidad más poblada dentro del área de estudio se haya ubicado en relación directa con el océano es una prueba contundente de la relevancia de los recursos marítimos en la selección de la ubicación de asentamientos.

Agua Blanca, al contrario, presenta un patrón de asentamiento disperso, en el que cada familia tenía acceso a una hectárea y media de terreno en promedio, superficie mucho más favorable a la práctica de actividades agrícolas organizadas en torno a la tenencia de tierras. Tomando en cuenta que esta ocupación se encuentra justo al pie de las lomas del Valle Buenavista—en donde el rendimiento agrícola es mayor—es probable que cada familia viviera en la parcela de tierra que cultivaba. Esta ubicación fue probablemente ocupada en una escala más densa que otras áreas situadas tierra adentro ya que ofrecía un mejor entorno para el despliegue de estrategias de producción no basadas en recursos marítimos.

Consiguientemente, el panorama aquí esbozado evidencia que, si bien la importancia proporcional de la subsistencia tierra adentro creció de alguna manera, el asentamiento marítimo de Machalilla encabezó el crecimiento poblacional de la región al atraer grandes cantidades de individuos en un patrón de asentamiento denso. Con el incremento de las cifras poblacionales a nivel regional, sería natural esperar que los habitantes de la zona se

dispersen hacia nuevas localidades en donde podían sacar provecho de otros recursos del área de estudio, más allá de Machalilla. En los dos períodos anteriores, la concentración poblacional relativamente más densa en este asentamiento costanero pudo ser explicada en términos de estrategias de subsistencia basadas en la adquisición de recursos de tipo *r*, la cual estimuló la concentración moderada de asentamientos. No obstante, esta explicación parece insuficiente a la hora de justificar el incremento poblacional radical de la comunidad de Machalilla identificado para el período de Integración. Los recursos *r* habían existido ya por más de cuatro mil años, durante los cuales la población de Machalilla se había mantenido en un nivel relativamente bajo y estable.

En términos de complejidad sociopolítica, las fuentes etnohistóricas de la época de la conquista española atestiguan un grado marcado de estratificación social al sur de Manabí. Tal como fue subrayado más arriba, la estructura política de la región es descrita como una entidad política cohesiva—llamada Çalangome—y unificada bajo la égida de un solo dirigente que controlaba cuatro asentamientos (Currie, 1995a, 1995b; Pizarro, 1844a [1527], 1844b [1571]). Esto sugiere que el área de nuestra zona de estudio (que incluye dos de los cuatro asentamientos previamente mencionados) corresponde a una fracción de una unidad política más amplia, al menos para la época de la conquista europea. Los datos arqueológicos del período de Integración recuperados en el área de estudio parecerían corroborar este escenario.

En primer lugar, el drástico aumento demográfico en los asentamientos de Machalilla y Agua Blanca constituye el primer indicador de la aparición de cambios sociales en el período de Integración. En lo que se refiere a la comunidad de Machalilla, caben pocas dudas que la presencia de algunos miles de habitantes dentro de un área de aproximadamente cien hectáreas produjera al menos cierto grado de fricción social, el cual requeriría la presencia de mecanismos orientados a proveer una mejor articulación social. En el caso de Agua Blanca, la dispersión relativa del patrón poblacional podría haber disminuido la interacción social y requerido una integración política menor. Sin embargo, la cantidad sustancial de vestigios de complejos arquitectónicos da cuenta de la presencia de algún tipo de instituciones políticas organizadas dentro de este asentamiento. El complejo arqueológico de Agua Blanca es quizá más conocido por sus estructuras de superficie denominadas «corrales», las cuales pertenecen al período de Integración, y consisten en largos muros de fundación de piedra (similares a los «corrales» usados en la ganadería), sobre los cuales muros de caña, bahareque y enlucido sostenían techos de paja. Muchos de ellos fueron identificados como estructuras domésticas, aunque en algunos casos, se ha hablado también de casas comunales o de élites (McEwan, 2003). Las más notorias entre estas estructuras se ubican en lo que actualmente se conoce como el «centro ceremonial», un área de aproximadamente cuarenta hectáreas, ubicada al sur del poblado actual de Agua Blanca. Esta área no sólo cuenta con más de veintiocho estructuras con base de piedra, sino también casas que constituyen los «corrales» más complejos de todo el Parque Nacional. Una de ellas es una estructura de 50 x 15 metros aproximadamente, que contiene vestigios de nueve «sillas manteñas» (o «sillas de poder») de piedra tallada. Puesto que las sillas de este tipo se ubican en todo el valle, McEwan (2003) ha sugerido que eran usadas por las élites de distintos grupos corporativos, como parte de sus ceremonias rituales al sol. Este tipo de estructuras muy elaboradas, así como sus sillas metódicamente grabadas, no han sido registradas en períodos más tempranos,

lo cual indica al menos cierto grado de cambio en las instituciones políticas aceptadas (o padecidas) por la población general.

La distribución del patrón de asentamiento a nivel regional evidencia además una organización espacial que rebasa la simple escala de comunidades locales. La Figura 9 ilustra un rendimiento de perspectiva progresivamente suavizado de la cerámica del período de Integración. Éste demuestra que, a medida que el suavizado incrementa, los vestigios de la ocupación de Agua Blanca permanecen separados de los de Machalilla, bajo la forma de un distrito de interacción independiente. Este distrito abarca además a los asentamientos cercanos, los cuales incluyen la totalidad de la población del valle de Buenavista. Hasta la perspectiva más suavizada (0,25) produce dos distritos de interacción distintos, cada cual con su propio punto central. Esta distribución del área en distritos cohesivos sugiere que otras fuerzas podrían haber afectado—o más directamente, organizado—al patrón de asentamiento y, paralelamente, a los intereses más localizados de las comunidades individuales.

Si examinamos los componentes de artefactos en las diversas comunidades, percibimos también evidencias notorias de diferenciación de estatus entre ellas. Siguiendo el mismo principio aplicado para el Desarrollo Regional, la Figura 10 emplea dos criterios de medición de la proporción de cerámica fina para diversos asentamientos del área de estudio. Ya que la ocupación de Agua Blanca es demasiado dispersa como para ser descrita como una sola comunidad local propiamente dicha, la línea de contorno que encierra esta ocupación es representada por una línea cortada. La Figura 10a ilustra la proporción de fragmentos de cerámica fina sobre el total de material cerámico recuperado en las diversas ocupaciones; la Figura 10b representa la proporción de fragmentos cerámicos altamente pulidos sobre la cantidad total de cerámica recogida. Con excepción de algunas leves diferencias, el panorama general observado aquí evidencia el mismo patrón básico. Tal como se lo pudiera haber esperado, la ocupación rural dispersa tiene las proporciones más bajas de indicadores de estatus. Entre los dos grandes asentamientos, ambos criterios le otorgan a Machalilla mayores índices indicadores de estatus que a Agua Blanca. La pequeña comunidad de San Isidro da cuenta de indicadores de estatus en el rango de Machalilla y Agua Blanca. Al contrario, la pequeña comunidad del Norte de Buenavista presenta de muy lejos los mayores indicadores de cerámica elaborada—especialmente cerámica fina—, lo cual indica que este asentamiento podría haber sido una sede particular de actividades de élites. Aunque el tamaño de las muestras no sea exageradamente grande, los márgenes de error confirman que podemos tener por lo menos un nivel de confianza moderado en que estas diferencias no son el resultado del simple carácter aleatorio del muestreo. Existe un nivel de confianza aún mayor de que la comunidad del Norte de Buenavista tenga efectivamente mayores proporciones de cerámica fina o altamente pulida en comparación a otras ocupaciones de la zona de estudio.

Un énfasis similar es asimismo evidenciado en los componentes de cerámica doméstica sencilla recolectados entre estas comunidades. La Figura 11a, ilustra una comparación de proporciones entre fragmentos cerámicos pertenecientes a platos para preparar yuca o alimentos a base de maíz. Tal como se puede observar, las dos ocupaciones más dispersas (Agua Blanca y las unidades domésticas campesinas aisladas) dan cuenta de un mayor énfasis en cerámica asociada con la preparación de productos agrícolas. Ya que estos platos sólo constituyen una pequeña parte de los componentes domésticos totales, y que

los fragmentos cerámicos que pudieron ser reconocidos como tales son aún menores, este fenómeno atenuó las diferencias de proporciones. No obstante, los márgenes de error sugieren que existe al menos un nivel de confianza moderado sobre la equivalencia de estas diferencias estadísticas con diferencias reales entre la población. El mismo patrón es visible en la comparación de la cantidad total de tuestos asociados a ollas utilitarias manteñas (probablemente utilizadas para el transporte o almacenamiento de granos u otros tipos de recursos agrícolas) en comparación con la totalidad de fragmentos cerámicos recuperados (Figura 11B). Una vez más, las ocupaciones más dispersas (Agua Blanca y las unidades domésticas aisladas) evidencian mayores proporciones de este tipo de fragmentos en comparación con las dos comunidades concentradas, las cuales presentan un grado mayor de actividad productiva. Es interesante notar aquí que la comunidad de Norte de Buenavista presenta las proporciones más bajas de ollas y platos utilitarios que cualquier otro asentamiento. Esto no sólo sugiere una escasez generalizada de actividades domésticas en este lugar, sino que también fortalece la idea de esta comunidad como un foco particular de actividades de élite.

Así, el período de Integración no sólo significa la aparición de comunidades mucho más numerosas y concentradas a nivel demográfico, sino también el surgimiento de un patrón de asentamiento que da cuenta de un territorio organizado alrededor de distritos supra-locales de interacción. Este período presencia además el desarrollo de los complejos arquitectónicos de «corrales», así como la aparición de las famosas sillas Manteñas, comúnmente citadas como indicadores de actividades llevadas a cabo por facciones de élites (McEwan, 2003; Piana y Marotzke, 1997). Los componentes cerámicos de las diferentes comunidades evocan el complejo panorama de una organización supra-local y habitacional generalmente asociada a formaciones políticas delimitadas en áreas que rebasan el poblado local o caserío (Carneiro, 1981). Este supuesto corrobora la caracterización etnohistórica del área de estudio, la cual menciona la presencia de un dirigente político ejerciendo control supra-local sobre los asentamientos de la región.

Los recursos marítimos existieron por más de cuatro mil años, a lo largo de los cuales fueron explotados por una concentración mínima de pobladores en la bahía de Machalilla. En este sentido, la drástica expansión demográfica identificada en este punto para el período de Integración se presenta de forma repentina, y sería difícil explicarla a través de los mismos factores que estimularon un poblado pequeño a formarse en esta ubicación durante épocas más tempranas. Tal como se ha observado más arriba, lo que diferencia a este período de las secuencias cronológicas anteriores es la aparición de un mercado considerablemente amplio de consumo de objetos de concha *Spondylus* en la costa norte de Perú, así como cantidades arqueológicas considerables de este producto en el área estudio y a lo largo de todo el sur de Manabí para la misma época.

Contrariamente a la escasa cantidad de sitios excavados en que se evidenció algún tipo de elaboración de concha durante el período de Desarrollo Regional, una gran cantidad de excavaciones localizadas ha puesto de relieve la evidencia de una producción de cuentas de concha para el Período de Integración, tanto en el área de estudio como a lo largo de toda la costa central del Ecuador (Carter, 2008; Currie, 1995a, 1995b; Harris et al., 2004; Martín, 2009b). Fuera del área de estudio, en el sur de Manabí, los sitios de Río Chico, López Viejo y Salango evidencian la producción de objetos de concha *Spondylus* en el período de Integración; a lo cual se agregan los sitios de Mar Bravo y Loma de

los Cangrejitos, más al sur (Carter, 2008). Dentro del área aquí prospectada, Mester (1990), ha rescatado zonas de elaboración de concha en el sitio de Los Frailes (Figura 1), fechadas en la transición del período de Integración. La ubicación de estos sitios es representada en la Figura 2. Carter (2008) ha observado que el periodo comprendido precisamente entre 700 y 1300 d.C. presencié un incremento marcado en la producción estandarizada de cuentas de concha. La evidencia malacológica recuperada en el área de prospección parecería corroborar este escenario. Más del 93% de material cerámico hallado dentro de las concentraciones de concha que contenían fragmentos de *Spondylus* trabajada pertenece al período de Integración. Esta asombrosa predominancia de material de este período dentro de concheros asociados a la manufactura de concha no sólo indica que la mayoría de actividades relacionadas a la elaboración de este material se dio en la última etapa que antecedió la llegada de los europeos, sino que es además un indicador de la relación existente entre esta industria y los cambios sociales y políticos registrados al sur de Manabí en este momento en particular.

Discusión

En el área de estudio, la evidencia de actividades de elaboración de objetos de concha está sobre todo presente en la comunidad más poblada (Machalilla), en donde las estimaciones demográficas sugieren que al menos la mitad de la población de esta comunidad explotaba este recurso (Martín, 2009a: 114-151). Otros asentamientos tales como Agua Blanca, el Norte de Buenavista o las unidades domésticas campesinas aisladas dan cuenta de una evidencia marginal de actividades de elaboración de objetos de concha, con menos del 20% de la población fuera de Machalilla ejerciendo algún tipo de actividades ligadas a ella. Datos extraídos de prospecciones indican también que esta industria se expandió con fuerza durante el período de Integración, al florecer los mercados peruanos de *Spondylus* y otras conchas exóticas (Carter, 2008; Martín, 2007; Shimada, 1994). Es también durante este período que, por primera vez en la trayectoria local de desarrollo, las cifras demográficas se incrementan considerablemente. Este crecimiento regional de la población parece estar primeramente encabezado por Machalilla, asentamiento que se expande mucho más que cualquier otro a nivel demográfico, alcanzando más de la mitad de la población regional, y sigue presentando un patrón poblacional más denso y concentrado que el resto de la región. La mayoría de evidencia de actividades de elaboración de objetos de concha *Spondylus* en superficie también se da en este lugar (Martín, 2009a). Sería razonable asumir que esta industria estaba de alguna manera ligada a los factores que permitieron a Machalilla mantener niveles poblaciones mayores en esa época. Tal como es de esperarse, paralelamente a la expansión demográfica de Machalilla, las cifras de la población regional también se incrementan. Una cantidad mayor de individuos se aprovechan de las planicies anegadizas del valle de Buenavista, así como de las pequeñas comunidades del Norte de Buenavista y de San Isidro. No obstante, se recalcará que estas áreas, en las que se enfatizó la explotación de recursos terrestres, evidenciaron un patrón de asentamiento más disperso que el de Machalilla, mucho más densamente ocupado. Por naturaleza, a más de representar un beneficio adicional para la

unidad doméstica, las actividades de elaboración de conchas no requieren la ocupación de grandes superficies de terreno, por lo cual pudieron efectivamente haber constituido la base de un incremento y una mayor concentración demográficos.

Si bien la ocupación de Agua Blanca es tradicionalmente considerada en la larga historia académica de la costa del Ecuador como un centro de élite regional (debido principalmente a la presencia de su complejo arquitectónico de corrales), cabe acotar que la mayoría de evidencia de cerámica fina se presenta en Machalilla, y más aún en el extremadamente pequeño asentamiento del Norte de Buenavista. Adicionalmente, Norte de Buenavista es la comunidad en donde los equipos de prospección recuperaron la evidencia más escasa de trabajo de concha en general (Martín, 2009a). Sin embargo, presenta los indicadores más abrumadores de estatus—incluyendo altas proporciones de cerámica fina y bajas cantidades de vajilla doméstica/utilitaria—así como de platos para la preparación doméstica de productos agrícolas. Esta discrepancia entre el asentamiento con los mayores indicadores de élite y la más baja evidencia de la elaboración de objetos de concha es lo contrario de lo que se esperaría si las élites controlaran la producción por medio de artesanos *adjuntos* (Smith, 2004). Al contrario, las prospecciones evidenciaron una mayor producción de objetos de concha en Machalilla, el poblado más denso y más poblado, en donde más del cincuenta por ciento de la población parece haber llevado a cabo estas actividades (Martín, 2009a: 114-151).

En realidad, la influencia de esta actividad en el desarrollo sociopolítico parece estar más ligada a los principios económicos que presionaron a las unidades familiares individuales a vivir en patrones de asentamientos más grandes y compactos que en épocas anteriores. Las unidades domésticas parecen haber sacado provecho del surgimiento de mercados de consumidores en el actual territorio peruano al incluir esta industria productiva en su repertorio de subsistencia, paralelamente a otras estrategias. Autores como Masucci (1995) han notado que la producción de artículos no-perecederos tales como éstos sirve generalmente como una forma de ingreso suplementaria—más estable—que ayuda a las unidades familiares a paliar las incertidumbres climáticas así como los años de baja productividad agrícola. La necesidad de estas unidades familiares de reubicarse en las cercanías de los puntos de explotación de estos recursos explicaría seguramente el rápido crecimiento demográfico observado en Machalilla durante este período.

El incremento demográfico subsiguiente y la mayor concentración del patrón de asentamiento evidenciados en este punto están temporal y espacialmente asociados a un patrón de asentamiento regional más complejo que incluye formas supra-locales de organización, así como una mayor diferenciación de estatus entre asentamientos. En este sentido, el incremento de la concentración poblacional y la aceleración del crecimiento demográfico evidenciados en Machalilla en este punto hubieran probablemente requerido un incremento en las formaciones sociopolíticas que permiten una mejor articulación y fluidez social, estimulando a la vez los más altos niveles de complejidad política y social evidenciados en esta época.

Este estado de hechos sugiere que el sur de Manabí tuvo efectivamente una trayectoria de desarrollo particular, en la cual el intercambio de objetos exóticos elaborados de concha

jugó un papel importante en el desarrollo sociopolítico, pero solo después del comienzo del consumo masivo de estos objetos por parte de las poblaciones peruanas (en particular por parte de los estados Sicán y Chimú) durante el período entre 700 – 1300 d.C. (Carter, 2008). En nuestra zona de estudio no existe evidencia que esta industria influyó en el patrón de complejidad regional durante períodos anteriores. Así mismo es poco probable que durante el Período de Integración el papel de la producción de objetos de concha haya sido tan pronunciado como para que las poblaciones del sur de Manabí hayan dependido de su intercambio o de relaciones simbióticas con sus vecinos a fin de asegurar su subsistencia. Hay que resaltar que la composición del patrón de asentamiento del período de Integración sugiere más que nada que esta industria complementó un abanico más amplio de actividades de subsistencia—las cuales probablemente incluían, entre otras, la pesca y algunas tareas agrícolas—y que fuera de la comunidad de Machalilla, la mayoría de la población regional no sacó provecho de las actividades de elaboración de objetos de concha.

A modo de balance, subrayaremos que la investigación presentada aquí ilustra la necesidad de afinar el concepto de complejidad tal como se lo maneja en la arqueología regional, así como de revisar las diversas propuestas existentes en torno a los procesos de complejización social en la costa ecuatoriana en particular. Desde este punto de vista, vale recordar que la arqueología maneja un gran número de modelos que requieren no obstante ser constantemente redefinidos y pulidos en base a evidencias empíricas específicas. El presente caso es un ejemplo más de este proceso de enriquecimiento constante.

En la literatura académica, nos hemos acostumbrado en las últimas décadas ha generar modelos de complejidad social basados en el control élite de unos pocos artesanos especializados que trabajan a tiempo completo para el beneficio ideológico o económico de sus líderes políticos (Kipp y Schortman, 1989). La evidencia presentada aquí sugiere un escenario distinto en el cual la producción de objetos suntuarios parece haberse organizado en torno a las unidades domésticas como complemento a un abanico más amplio de estrategias de subsistencia, y que no demuestran ninguna asociación particular con las élites regionales. La presión de esta industria en el desarrollo sociopolítico, entonces, parece estar más basada en que la disponibilidad de este recurso durante el período de Integración causó crecimientos demográficos al atraer a mayores cantidades de unidades domésticas a espacios concentrados donde podían explotar esta producción complementaria. Dicha concentración poblacional, inevitablemente, hubiese requerido el desarrollo de mayores estructuras políticas administrativas que pudiesen brindar una mejor articulación social a estas grandes cantidades de familias conviviendo en espacios concentrados.

Es también muy probable que estos factores no hayan sido igual de importantes en el desarrollo de la complejidad social en otras áreas de la costa ecuatoriana. Tomando en cuenta el hecho que en la actual provincia de Guayas—contrariamente al área de Manabí—el potencial agrícola es mucho mayor (tal como lo revela Delgado, 2006), es altamente probable que la trayectoria de desarrollo en ese sector haya sido diferente, quizá semejante a lo propuesto por Stemper (1993) para Milagro-Quevedo. Es decir,

una complejidad social basada en el financiamiento de necesidades básicas agrícolas. Más al norte, en La Tolita, Valdez (2007) señala más bien que la ideología pudo haber tenido un papel crítico en la definición de la complejidad política de esa zona. Esto reitera que el conglomerar a todas las sociedades costeras ecuatorianas bajo el nombre de la «Liga de Mercaderes Manteños» es una tradición académica que quizás tenga más efectos negativos que favorables en nuestro análisis de éstas, ya que nubla los posibles—e importantes—factores sociales detrás del desarrollo jerárquico de cada población. Esta posible variedad reitera la importancia en el intercambio de ideas entre los investigadores de la costa ecuatoriana, y la necesidad de adquirir un “reflejo comparativo” para un mejor entendimiento de nuestro pasado.

Agradecimientos

Robert Drennan contribuyó múltiples y valiosos comentarios que orientaron la formulación de estas ideas. Esta investigación fue posible gracias a la beca de la National Science Foundation (número de adquisición: 0638456) y al Howar Heinz Endowment Graduate Fellowship.

Figuras

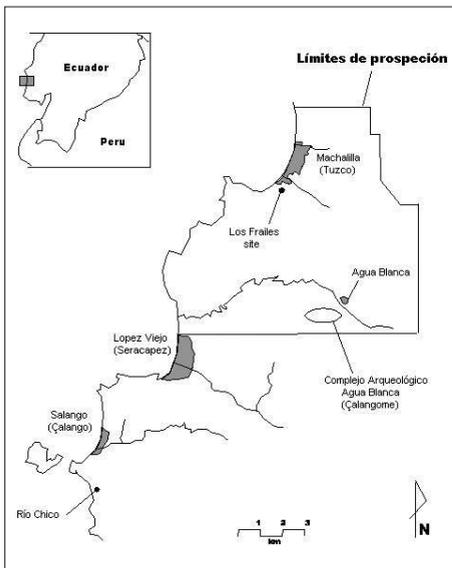


Figura 1. Asentamientos modernos, ubicación supuesta de los pueblos de Çalangome, y límites del área prospectada.

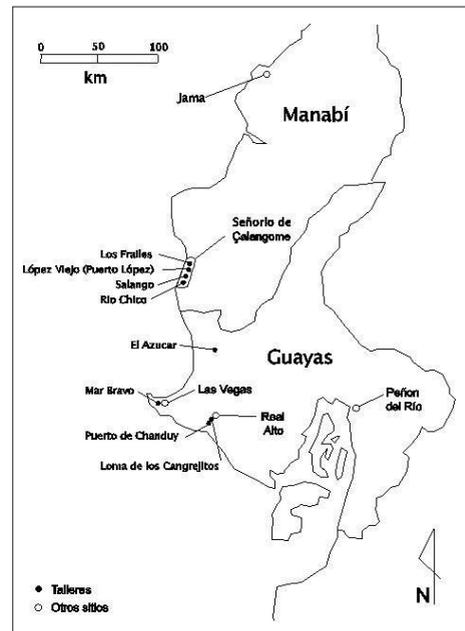


Figura 2. Talleres de elaboración de concha y sitios del litoral ecuatoriano.

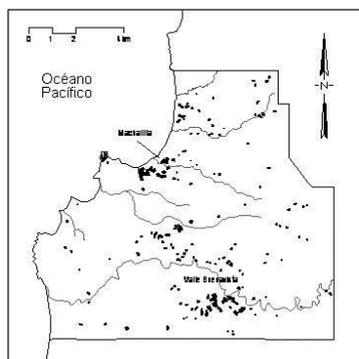


Figura 3.

Lotes dentro del área de estudio en que se recuperó cerámica del período Formativo (mitad izquierda) y perspectiva de rendimiento de densidad cerámica (mitad derecha). Los picos representan áreas de alta concentración de material cerámico, mientras que las áreas planas ilustran los espacios del área prospectada en que no se recuperó ningún material cerámico.

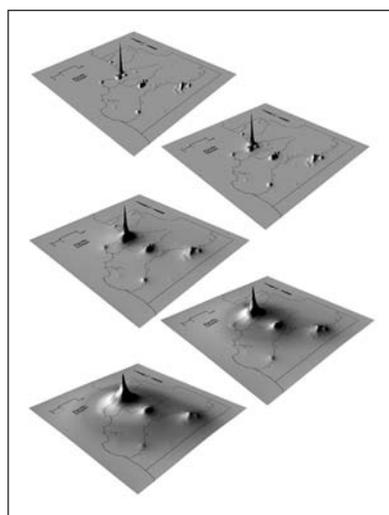
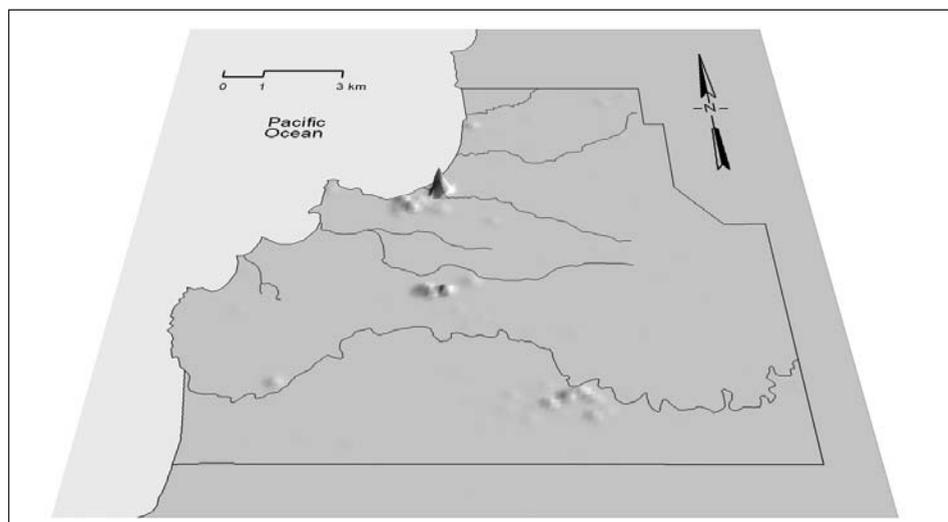


Figura 4.

Perspectiva de rendimiento de densidad cerámica (período Formativo) suavizada mediante el índice de distancia inversa elevado a las potencias 4,2,1,0,5 y 0,25.

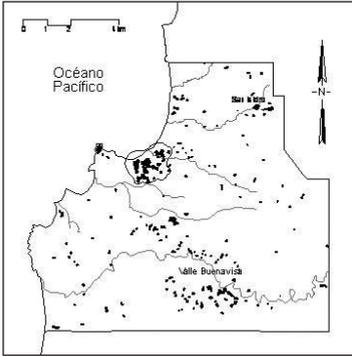


Figura 5.

Lotes dentro del área de estudio en donde se recuperó material cerámico del período de Desarrollo Regional (mitad superior) y puesta en perspectiva del rendimiento de densidad cerámica (mitad inferior). Los picos representan las áreas de alta concentración de material cerámico, y los espacios planos ilustran las zonas del área prospectada en que no se recuperó ningún material cerámico. Las delimitaciones de la comunidad de Machalilla están también representadas.

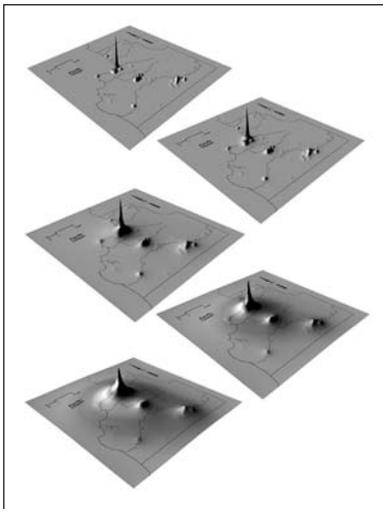
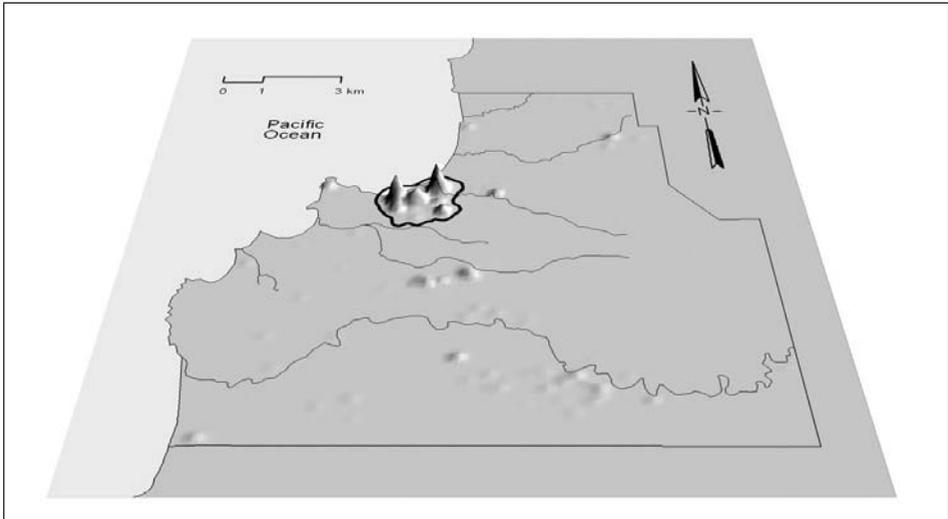


Figura 6.

Perspectiva de rendimiento de densidad cerámica (período de Desarrollo Regional) suavizada mediante el índice de *distancia inversa* elevado a las potencias 4,2,1,0,5 y 0,25.

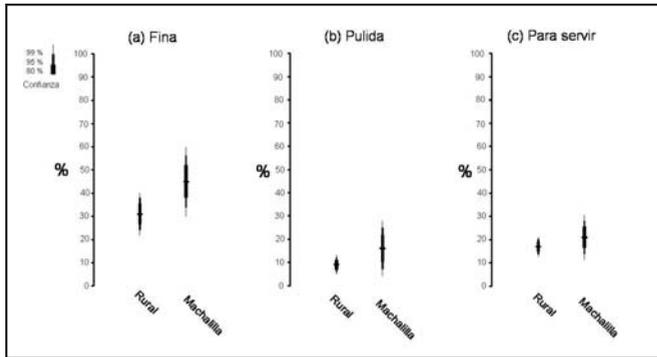


Figura 7.

Proporciones de material cerámico (período de Desarrollo Regional): a) proporción de fragmentos de «cerámica fina» sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados; b) proporción de fragmentos cerámicos altamente pulidos sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados; c) proporción de fragmentos correspondientes a «vajilla para servir» sobre el total de material cerámico recuperado.

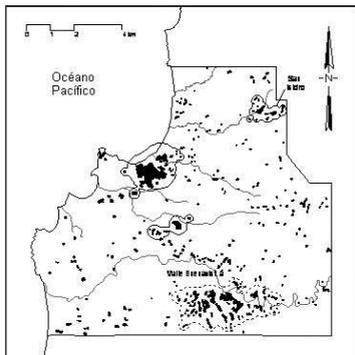
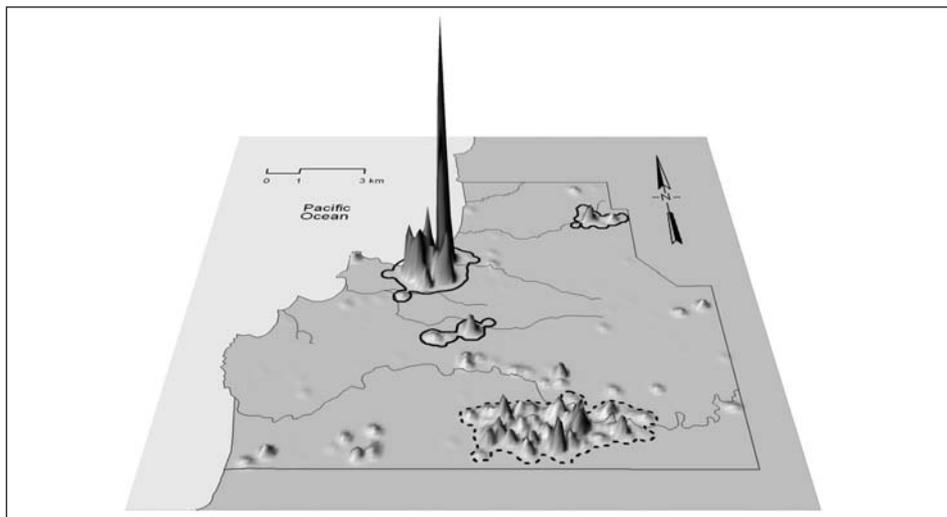


Figura 8.

Lotes dentro del área de estudio en donde se recuperó material cerámico del período de Integración (mitad superior) y perspectiva de rendimiento de densidad cerámica (mitad inferior). Los picos representan las áreas de alta concentración de material cerámico, y los espacios planos ilustran las zonas del área prospectada en que no se recuperó ningún material cerámico. Las delimitaciones de los diversos asentamientos del período de Integración están también representadas.



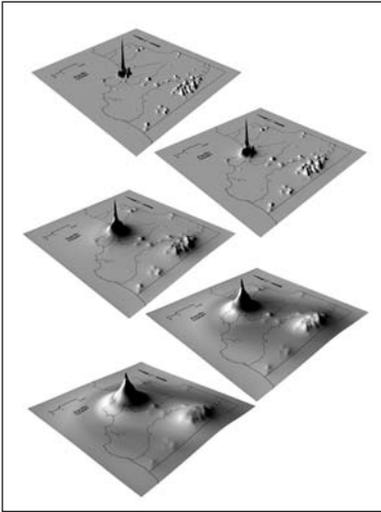


Figura 9. Puesta en perspectiva de rendimiento de densidad cerámica (período de Integración) suavizada mediante el índice de *distancia inversa* elevado a las potencias 4, 2, 1, 0.5 y 0.25.

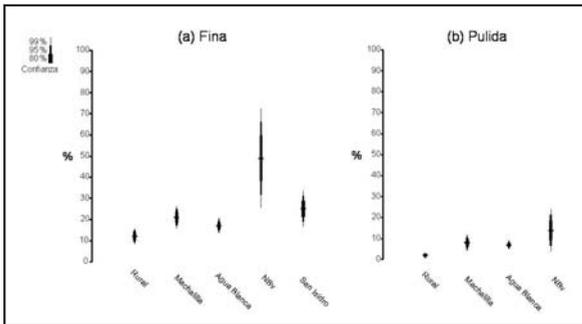


Figura 10. Proporciones de material cerámico (período de Integración): a) proporción de fragmentos de «cerámica fina» sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados; b) proporción de fragmentos cerámicos altamente pulidos sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados.

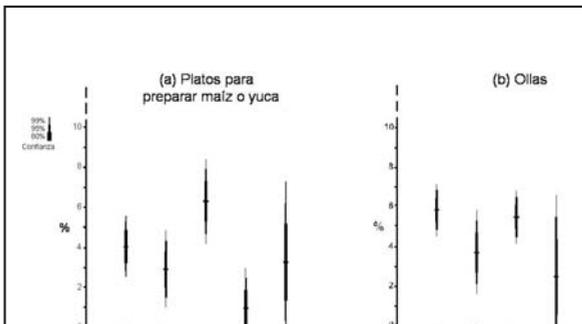


Figura 11. Proporción de fragmentos cerámicos del período de Integración: a) proporción de fragmentos cerámicos pertenecientes a platos para preparar yuca o alimentos a base de maíz (a menudo indebidamente designados como «ralladores manteños») sobre el total de material cerámico recuperado; b) proporción de fragmentos cerámicos pertenecientes a ollas grandes utilitarias sobre el total de fragmentos cerámicos recuperados.

Bibliografía

- Abbott, R. Tucker, 1974, *American Seashells*, Van Nostrand Reinhold Co., New York.
- Akazawa, Takeru, 1986, "Hunter-gatherer Adaptations and the Transitions to Food Production in Japan", en: M. Zvelebil, (ed.), *Hunters in Transition: Mesolithic Societies of Temperate Eurasia and their Transition to Farming*, Cambridge, University Press, Cambridge, pp. 151-166.
- Bauer, Daniel, 2007, "The Reinvention of Tradition: An Ethnographic Study of Spondylus Use in Coastal Ecuador", *Journal of Anthropological Research* 63, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 33-49.
- Boada Rivas, Ana María, 2007, *The Evolution of Social Hierarchy in a Muisca Chiefdom of the Northern Andes of Colombia. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology 17*, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- Blanton, Richard, et al., 1996, "A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization", *Current Anthropology* 37(1), The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-14.
- Blanton, Richard, et al., 1982, *Monte Albán's Hinterland, Part I: The Prehispanic Settlement Patterns of the Central and Southern Parts of the Valley of Oaxaca, Mexico. Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan 15*, University of Michigan, Ann Arbor.
- Carneiro, Robert, 1981, "The Chiefdom: Precursor to the State", en: G. Jones y R. Kautz, (eds.), *The Transition to Statehood in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-79.
- Carter, Benjamin Philip, 2008, *Technology, Society and Change: Shell Artifact Production Among the Manteño (A.D. 800-1532) of Coastal Ecuador. Tesis Doctoral*, Washington University, St. Louis, ProQuest/UMI.
- Cordy-Collins, Alana, 1990, "Fonga Sigde, Shell Purveyor to the Chimú Kings", en: M.E. Moseley and A. Cordy-Collins, (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., pp. 393-417.
- Cuellar, Andrea M., 2006, *The Organization of Agricultural Production in the Emergence of Chiefdoms in the Quijos Region, Eastern Andes of Ecuador. Tesis Doctoral*, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburgh.
- Currie, Elizabeth J., 1995a, "Archaeology, Ethnohistory and Exchange Along the Coast of Ecuador", *Antiquity* 69 (264), Society of American Archaeology, pp.511-526.
- 1995b, *Prehistory of the Southern Manabí Coast, Ecuador: López Viejo. BAR International Series 618*, Tempus Reparatum, Oxford.
- Delgado Epinoza, Florencio, 2002, *Intensive Agriculture and Political Economy of the Yaguachi Chiefdom of Guayas Basin*, Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburgh.
- 2006, "Organización de la Producción de los Camellones de la baja Cuenca del Guayas durante la ocupación de los Chonos", en: Valdez, Francisco (ed.), *Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas*, Abya-Yala, Quito, pp. 159-168.
- Drennan, Robert, 2006, *Prehispanic Chiefdoms in the Valle de la Plata, Volume 5: Regional Settlement Patterns. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology 16*, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- 1996, *Statistics for Archaeologists: A Common Sense Approach*, Plenum Press, New York.
- 1988, "Household Location and Compact versus Dispersed Settlement", en: Wilk, R. and W. Ashmore, (eds.), *Household and Community in the Mesoamerican Past*, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 273-293.
- Drennan, Robert D. et al., 2003a, "Approaches to Regional Demographic Reconstruction", en: *Regional Archaeology in Eastern Inner Mongolia: A Methodological Exploration*, Science Press, Beijing, pp. 152-165.
- Drennan, Robert D., et al., 2003b, Chapter 3: Methods for Archaeological Settlement Study, en *Regional Archaeology in Eastern Inner Mongolia: A Methodological Exploration*, Science Press, Beijing, pp. 122-151.
- Earle, Timothy K., 1997, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory*, Stanford University Press, Stanford.

- Fish, Suzanne, y Stephen Kowalewski, (eds.), 1990, *The Archaeology of Regions*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- Fried, M., 1967, *The Evolution of Political Society*, Random House, New York.
- Haller, Mikael John, 2008, *Asiento Viejo and the Development of the Río Parita Chiefdom, Panama*. *University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology* 19, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- Harris, Michael, et al., 2004, "The Complex Interplay of Culture and Nature in Coastal South-Central Ecuador: An Interdisciplinary Work", *Expedition* 46 (1), 38-43.
- Kim, Bumcheol, 2005, *Rice Agricultural Intensification and Sociopolitical Development in the Bronze Age, Central Western Korean Peninsula*. Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburgh.
- Kipp, Rita Smith y Edward M. Schortman, 1989, "The Political Impact of Trade in Chiefdoms", *American Anthropologist*, American Anthropological Association, Blackwell Publishing, 91(2), pp. 370-385.
- Keen, Myra, 1971, *Sea Shells of Tropical West America*, Stanford University Press, Stanford.
- Kowalewski, Stephen A. et al., 1989, *Monte Albán's Hinterland, Part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, Mexico*. *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan* 23, Ann Arbor, University of Michigan.
- Langebaek, Carl Henrik, 1995, *Regional Archaeology in the Muisca Territory: A Study of the Fúquene and Susa Valleys*. *University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology* 9, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- Lunniss, Richard, 2007, "Una Casa Ceremonial del Formativo Tardío en Salango, Manabí", en: F. García, (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, Volumen 1*, Abya-Yala, 409-432, Quito.
- 2001, *Archaeology at Salango, Ecuador: an Engoroy Ceremonial Site on the South Coast of Manabí*. Tesis Doctoral, University College London, ProQuest/UMI, London.
- Marcos, Jorge G., 1995, "El Mullo y el Pututo: La Articulación de la Ideología y el Tráfico a Larga Distancia en la Formación del Estado Huancavilca", en: Álvarez, S.G. et al., *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Abya-Yala, Quito, pp. 97-142.
- 1977/78, "Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set", *Journal of the Steward Anthropological Society* 9 (1-2), 99-133.
- Martin, Alexander J., 2009a, *The Domestic Mode of Production and the Development of Sociopolitical Complexity: Evidence from the Spondylus Industry of Coastal Ecuador*. Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburgh.
- 2009b, "Comparing the Role of the Export Sector in Prehistoric Economies: The Importance of Shell Manufacture to the Livelihood of Coastal Ecuadorian Populations", en: Cutright, R.E. et al., (eds.), *Comparative Perspectives on the Archaeology of Coastal South America*, University of Pittsburgh Center for Comparative Archaeology, Pittsburgh.
- 2007, "El Intercambio de Spondylus a lo Largo de la Costa Sudamericana de Acuerdo al Registro Arqueológico", en: García, Fernando (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la Última Década: Aportes, Retos y Nuevos Temas, Volumen 1*, Abya-Yala, Quito, pp. 433-462.
- Masucci, Maria Ann, 1995, "Marine Shell Bead Production and the Role of Domestic Craft Activities in the Economy of the Guangala Phase Southwest Ecuador", *Latin American Antiquity* 6 (1), Society of American Archaeology, 70-84.
- McEwan, Colin, 2003, *'And the Sun Sits in his Seat': Creating Order in Andean Culture*. Tesis Doctoral, University of Illinois Urbana-Champaign, Urbana-Champaign, ProQuest/UMI.
- Mester, Ann Marie, 1990, *The Pearl Divers of Los Frailes: Archaeological and Ethnohistorical Explorations of Sumptuary Good Trade and Cosmology in the North and Central Andes*. Tesis Doctoral, University of Illinois Urbana-Champaign, Urbana-Champaign, ProQuest/UMI.
- Moseley, Michael E., 1992, "Maritime Foundations and Multilinear Evolution: Retrospect and Prospect", *Andean Past* 3, 5-42.
- 1975, *The Maritime Foundations of Andean Civilization*, Menlo Park, Cummings.

- Murra, John V., 1982, "El Tráfico de Mullu en la Costa del Pacífico", en: J. Marcos y P. Norton, (eds.), *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano, July 25-31, 1971*, Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil, pp. 265-274.
- Murillo Herrera, Mauricio, 2009, *Social Change in Pre-Columbian San Ramón de Alajuela, Costa Rica, and its Relation with Adjacent Regions*. Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburg.
- Muse, Michael, 1989, "Corrología Regional y Relaciones de Territorialidad en la Región Oeste del Área Septentrional Andina, Siglo XVI", en: J.-F. Bouchard y M. Guinea, (eds.), *Relaciones Interculturales en el Área Ecuatorial del Pacífico Durante la Época Precolombina*. BAR International Series 503, Tempus Reparatum, Oxford, pp. 187-197.
- Norton, Presley, 1986, "El Señorío de Calangome y la Liga de Mercaderes", *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6, Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador, Guayaquil, pp. 131-144.
- Norton, Presley, et al., 1983, "Excavaciones en Salango, Provincia de Manabí", *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 3, Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador, Guayaquil, pp. 9-72.
- Olsson, Axel A., 1961, *Mollusks of the Eastern Pacific: Particularly from the Southern Half of the Panamic-Pacific Faunal Province (Panama to Perú)*, Paleontological Research Institution, Ithaca.
- Paulsen, Allison C., 1974, "The Thorny Oyster and the Voice of God: Spondylus and Strombus in Andean Prehistory", *American Antiquity* 39 (4), Society of American Archaeology, 597-607.
- Peterson, Christian E., 2006, "Crafting' Hongshan Communities? Household Archaeology in the Chiefeng Region of Eastern Inner Mongolia, PRC". Tesis Doctoral, University of Pittsburgh, ProQuest/UMI, Pittsburgh.
- Peterson, Christian E. y Robert Drennan, 2005, "Communities, Settlements, Sites, and Surveys: Regional Scale-Analysis of Prehistoric Human Interaction", *American Antiquity* 70 (1), Society of American Archaeology, 5-30.
- Piana Bruno, Luiz, y Hans Marotzke, 1997, *Unidad Cultural en el Litoral Meridional Ecuatoriano*, Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil.
- Pizarro, Francisco, 1844a, "Relación de los Primeros Descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, (Original Manuscript 1527) en M. Fernández Navarrete, M. Salva, y P. Sainz de Baranda, eds., *Colección de Documentos Inéditos Para la Historia de España, Volumen 5*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calera, 193-201.
- 1844b, "Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú, y del Gobierno y Orden que los Naturales Tenían" (Original Manuscript 1571)", en. Fernández Navarrete, M. (eds.), *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, Volumen 5*, Imprenta de la Viuda de Calera, Madrid, pp. 201-388.
- Pillsbury, Joanne, 1996, "The Thorny Oyster and the Origins of Empire", *Latin American Antiquity* 7 (4), Society of American Archaeology, 313-340.
- Reitz, Elizabeth J., y Maria Ann Masucci, 2004, *Guangala Fishers and Farmers: A Case Study of Animal Use at El Azúcar, Southwestern Ecuador*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology 14, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- Rudolf, Gloria, 1999, *Panama's Poor: Victims, Agents, and History Makers*, University Press of Florida, Gainesville.
- Sahlins, Marshall, 1963, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History* 5 (3), Cambridge, Cambridge University Press, 285-303.
- Sanders, William T., et al., 1979, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Academic Press, New York.
- Shimada, Izumi, 1994, *Pampa Grande and the Mochica Culture*, University of Texas Press, Austin.
- Silva, María Isabel, 1984, *Pescadores y Agricultores de la Costa Central del Ecuador: Un Modelo Socio-económico de Asentamientos Precolombinos*, Tesis de Maestría no publicada, University of Illinois Urbana-Champaign, Urbana-Champaign.
- Smith, Michael E., 2004, "The Archaeology of Ancient State Economies", *Annual Review of Anthropology* 33, 73-102.

- Stemper, David., 1993, *La persistencia de los cacicazgos prehispánicos en el río Daule, Costa del Ecuador*, Pittsburgh/ Quito, Universidad de Pittsburgh Departamento de Antropología/ Ediciones Libri-Mundi.
- Valdez, Francisco., 2006, “Drenajes, camellones y organización social: Usos del espacio y poder en La Tola, Esmeraldas”, en: Valdez, Fernando (ed.), *Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas*, Abya-Yala, Quito, pp. 189-223,
- Vaughn, Kevin J., 2006, “Craft Production, Exchange, and Political Power in the Pre-Incaic Andes”, *Journal of Archaeological Research* 14, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 313-344.
- Yépez, Alexandra, 2007, “La Dinámica de las Identidades: La Etnoarqueología como Instrumento del Pasado”, en: García, Fernando (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la Última Década: Aporte, Retos y Nuevos Temas, Volumen 1*, Abya-Yala, Quito, pp. 606-629.
- Zeidler, James A., 1991, “Maritime Exchange in the Early Formative Period of Coastal Ecuador: Geopolitical Origins of Uneven Development”, *Research in Economic Anthropology* 13, B. L. Isaac, Greenwich, JAL Press, 247-268.
- Zvelebil, M., 1986, “Mesolithic Societies and the Transition to Farming: Problems of Time, Scale, and Organization”, en: Zvelebil, M. (ed.), *Hunters in Transition: Mesolithic Societies of Temperate Eurasia and their Transition to Farming*, Cambridge, University Press, Cambridge, pp. 167-188.
- Base de Datos de Arqueología de América Latina ubicada en la página <http://www.pitt.edu/~laad/>.

DESARROLLO CULTURAL PREHISPÁNICO EN EL VALLE DEL ALTO UPANO: Análisis Cerámico del Sitio "La Lomita", Morona Santiago, Ecuador.

Estanislao Pazmiño N.P.

Resumen

El presente artículo se encuentra basado en el trabajo de investigación realizado como parte de mi disertación de grado. El estudio se desarrolló a partir del análisis de la colección cerámica del sitio La Lomita en la zona del Alto Upano, amazonía ecuatoriana. La región presenta evidencia de una fuerte ocupación prehispánica que ha sido expuesta en varias investigaciones anteriores (Porras, 1985, 1987, Salazar, 1998, 1999, 2000; Rostain, 1999a, 1999b, 1999c, 2006). Aunque en principio se estableció una larga presencia del grupo cultural Upano (Porras, 1987), recientes investigaciones (Rostain, 1999b, 2006) confrontan esa información y plantean la existencia de al menos dos claras ocupaciones: Upano y Huapula. Con ello quedó expuesta la posibilidad de que en la región exista evidencia de más ocupaciones. El presente trabajo confirma la existencia de tres conjuntos cerámicos distintos registrados en el sitio La Lomita: Sangay, Upano y Huapula. La definición de estos conjuntos cerámicos, sugiere la existencia de distintos períodos de ocupación del valle en los que la interacción con la zona andina se desarrolló en diferentes escalas.

Abstract

The present article is based on an investigation that was part of my dissertation. The study developed following the analysis of the ceramics collection of La Lomita in the Alto Upano region of the Ecuadorian Amazon. The region presents evidence of a strong pre-Hispanic settlement that has been studied in various previous investigations (Porras 1985, 1987, Salazar 1995, 1998, 1999, 2000, Rostain 1999a, 1999b, 1999c, 2006.). Although at first the lengthy presence of the Upano cultural group was established (see Porras 1987), recent investigations (Rostain 1999b, 2006) confront this information and propose the existence of at least two clear settlements: Upano and Huapula. These studies exposed the possibility that there is evidence in the region of even more settlements. The present work confirms the existence of three different ceramic groupings registered in La Lomita: Sangay, Upano, and Huapula. The definition of these ceramic groupings suggests the existence of distinct periods of settlement in the valley, in which the interaction with the Andean region developed on different scales.

La investigación arqueológica en la región amazónica ecuatoriana es relativamente nueva en el ámbito científico. Diversos trabajos se han desarrollado en la región con interesantes aportes a la comprensión del desenvolvimiento cultural. A pesar de ello, los investigadores han enfrentado diferentes problemas, sobre todo debido a que la evidencia preservada en el registro arqueológico es limitada; por lo que gran parte de la cultura material recuperada en la amazonía corresponde a restos cerámicos.

Las excavaciones llevadas a cabo por Ernesto Salazar entre 1995 y 1999 en el sitio de La Lomita, recuperaron abundante material cerámico que fue analizado como parte de la disertación de licenciatura presentada en junio del 2008. La única información disponible hasta ese entonces sobre estudios cerámicos en la región fue el trabajo de Pedro Porras (1987). La tipología cerámica elaborada por el mencionado autor padeció de fuertes críticas al igual que su cronología; sin embargo, ningún trabajo posterior se enfocó en la revisión y corrección del estudio de Porras.

Bajo estas circunstancias el análisis del material cerámico del sitio La Lomita se enfocó en dos objetivos centrales que fueron por un lado, el depurar la tipología estructurada por Porras por medio de la construcción de una tipología para el sitio; y por otro lado, elaborar una cronología cerámica para este sitio a partir de la tipología previamente elaborada.

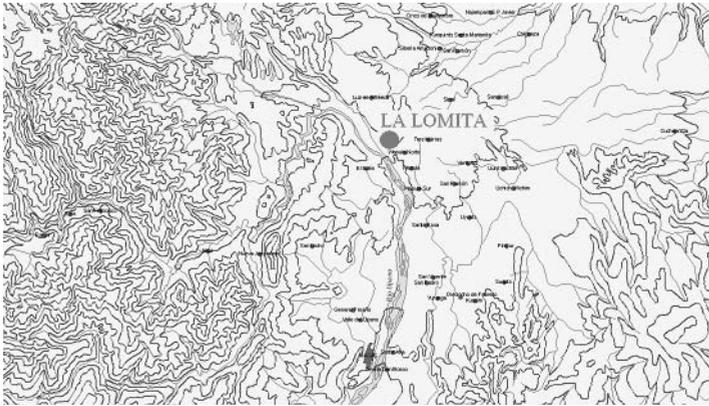


FIGURA 1. Mapa del valle del Alto Upano indicando la ubicación del sitio La Lomita

Geografía de la zona de estudio

El sitio La Lomita forma parte del complejo arqueológico Huapula, ubicado en el valle del Alto Upano, provincia de Morona Santiago. Limitado al Oeste por la cordillera Real Andina y al Este por la cordillera del Cutucú, el valle forma una especie de llanura cortada abruptamente por el cauce del río Upano. Éste tras miles de años ha dado origen a un espectacular cañón, que en algunos tramos supera el kilómetro de ancho, flanqueado a su vez, por barrancos que tienen aproximadamente entre 50 y 100 metros de altura (Rostain, 1999; Salazar, 2000). El río nace de las vertientes orientales de la cordillera Real, dominada en ese punto por el volcán Sangay. A pocos kilómetros de su nacimiento presenta una fuerte curva que dirige sus turbulentas aguas al sur, donde finalmente desemboca en el río Santiago.

El medio ambiente de la región es húmedo-tropical y se encuentra dentro de lo que se conoce como selva alta (aproximadamente 1200 m.s.n.m.). El clima no es tan caluroso como en la selva baja, pero presenta abundantes precipitaciones, especialmente, en los meses invernales. La gran diversidad ecológica responde a los diferentes rasgos geográficos que existen, tomando en cuenta la influencia de la cercanía tanto del pie de monte andino, como de la cordillera del Cutucú. La vegetación actualmente está dominada por grandes extensiones de pastizales dedicados a la ganadería sobre lo que tiempo atrás

fue bosque. No obstante, también existen reductos de selva primaria y secundaria en la superficie de la llanura oriental, occidental y en franjas pequeñas de bosque en las riveras de los ríos. Además de los pastizales se identifican especies nativas de árboles como chontas, pambiles (*Iriartea deltoides* y *Socratea sp.*), cedros (*Cedrela rosei*), copales (*Liquidambar styraciflua*), balsas, algunas concentraciones de guadua (*Guadua angustifolia*), etc. La fauna, en cambio se caracteriza por la presencia de armadillo (*Dasyurus novemcinctus*), guanta (*Dasyprocta punctata*), saíno (*Tayassu peccari*), tucán, pava de monte, varias especies de serpientes, además de tigrillo, puma (*Felis Concolor*), jaguar y venado (*Odocoileus virginianus*); estos últimos prácticamente desaparecidos en las áreas ahora deforestadas por la colonización.

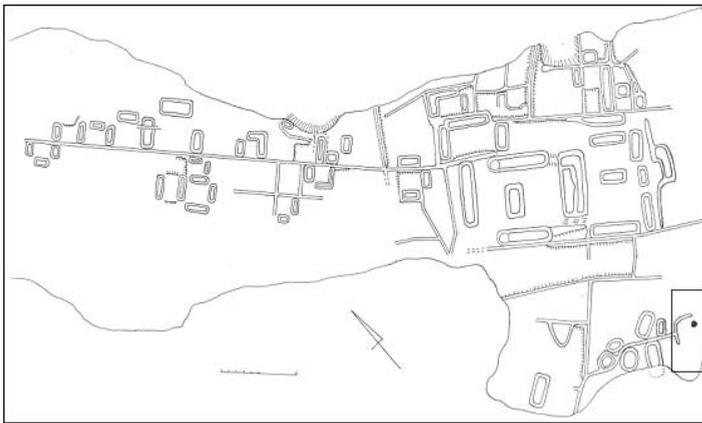


FIGURA 2.
Plano del complejo Huapula donde se distingue el conjunto La Lomita en el recuadro inferior derecho.

Este dibujo ha sido facilitado por Ernesto Salazar.

Antecedentes

La región del valle del río Upano fue conocida arqueológicamente luego de varios hallazgos tempranos. Una cerámica caracterizada principalmente por una decoración con bandas rojas entre incisiones fue reportada por Harner (1973), Bushnell (1946) y Lino Rampon (1959). Sin embargo, no es hasta varios años después que se inician los primeros trabajos en la región a cargo de Pedro Porras Garcés (1985, 1987). El escenario que encontró Porras sorprendió al mismo investigador: concentraciones de montículos artificiales de tierra y amplias muestras de material lítico y cerámico caracterizaban a los asentamientos prehispánicos de la zona. Porras se dedicó al estudio de la zona organizando varias temporadas de campo durante las cuales efectuó múltiples excavaciones, así como el levantamiento topográfico de las plataformas artificiales del recinto que bautizó como “Sangay” (actualmente renombrado como Huapula)¹.

1 Porras denominó al recinto principal de sus investigaciones como “Sangay”, dado que el volcán localizado al oeste del valle domina la vista de la cordillera. Porras creía que los grupos Upano adoraban al volcán por lo que orientaron sus montículos hacia el mismo. En la actualidad el proyecto Sangay-Upano renombró al sitio como Huapula, nombre del río que corre al este del recinto. Las nuevas investigaciones no han podido comprobar un culto al volcán; aunque sí se ha demostrado que las plataformas no se encuentran orientadas al nevado (ver Salazar, 2000).

Con la información recolectada, la investigación de Porras se centró en dos problemas específicos: 1) establecer una tipología y seriación cerámica y 2) develar la función de las plataformas artificiales. En ambos casos su trabajo presentó algunos problemas generados, por un lado, por varias inconsistencias estratigráficas y de datación radiocarbónica; mientras que, por otro, los esfuerzos por explicar la función de las plataformas artificiales derivaron en la búsqueda de un patrón iconográfico en la forma de distribución espacial de los montículos en el sitio Huapula². Tras la culminación de las investigaciones en el sector, las inquietudes respecto a la evolución cultural se tornaron aún mayores.

Una década más tarde, el proyecto arqueológico Sangay-Upano inició varios trabajos en la zona aportando con nueva información al localizar y registrar numerosos complejos a ambas riveras del río Upano (ver Salazar, 1998, 1999, 2000; Rostain, 1999a, 1999b, 1999c; ver también Ochoa, Rostain y Salazar, 1997). Estos estudios produjeron importantes datos sobre la construcción de caminos, plazas y plataformas, así como de un conjunto cerámico posteriormente definido como Huapula (Rostain, 1999a, 1999b, 1999c). Paralelamente a estos estudios, Arthur Rostoker (1996 y 2005) realizó varios trabajos en el sitio de “Yaunchu” localizado en las cercanías de Sucúa en la zona sur del valle, lugar en el que Harner años atrás reportó material Upano. Posteriormente, Stephen Rostain efectuó nuevas excavaciones en el sitio “Kilamope” a 9 km. al norte de Macas en la orilla izquierda del río Upano, bajo el proyecto Río Blanco. Durante sus investigaciones en este lugar Rostain encontró una cerámica distinta que denominó “Kilamope”: “...caracterizada por incisiones, impresiones cordeladas y pintura negativa marrón y beige.” (Rostain, 2006:4). Sin embargo, aparte de esta descripción no existe mayor referencia sobre este material.

En la actualidad, la región del valle del Alto Upano está marcada por la ausencia de nuevas investigaciones arqueológicas. Por consiguiente, es evidente que pese a que todos los trabajos realizados en la zona han contribuido con valiosa información, los datos han permanecido aislados y demandan de estudios que permitan conectarlos desde una perspectiva regional. Por esto, el trabajo aquí expuesto pretende establecer un nuevo marco de discusión sobre el desenvolvimiento cultural en el valle a partir de la presentación de una secuencia cultural para el sitio La Lomita.

Problema

Las investigaciones de Porras, entre 1979 y 1989, se concentraron en el área del alto Upano, tras el descubrimiento de varios sitios con montículos artificiales. El equipo de investigación llevó a cabo varias excavaciones, cortes estratigráficos y recolecciones superficiales en diferentes zonas. Amplias muestras de material cerámico fueron obtenidas en las catorce temporadas de campo registradas dentro del proyecto. Dicho material fue

2 Sobre esto Porras (1987) realizó interpretaciones muy al azar, como por ejemplo el hecho de afirmar que la distribución de los montículos seguía un patrón iconográfico en el que supuestamente podía apreciarse la imagen de una hembra jaguar en trance de cópula con un hombre. Los trabajos últimos del proyecto Sangay- Upano, de acuerdo a los nuevos levantamientos topográficos, han desechado la idea de una iconografía presente en la distribución de los montículos del recinto Huapula (ver Salazar, 1999: 204-205).

procesado y analizado dando lugar a la estructuración de una compleja tipología (fueron definidos 21 tipos cerámicos) a partir de la cual se estableció un cuadro cronológico compuesto por cuatro fases cerámicas: pre-Upano (2750-2520 a.C.), Upano I (1100-120 a.C.), Upano II (40 a.C. - 170 d.C.) y Upano III (170-940 d.C.). Así también Porras identificó un material distinto al que denominó como fase Chiguaza (Porras 1987, 256, 189-361). Los resultados fueron publicados en el libro *Investigaciones Arqueológicas a las Faldas del Sangay*.

Es precisamente una exhaustiva revisión de la publicación de Porras la que permitió encontrar algunas falencias en los criterios que condujeron la investigación. Las limitaciones de la metodología de clasificación cerámica empleada son evidentes cuando revisamos el número de tipos que identificó como Upano. En su análisis se distinguen dos errores que son fundamentales: 1) no se toma en cuenta que muchos atributos decorativos se combinan o cambian en relación con las formas del cerámico por lo cual no se pueden analizar por separado y 2) no se establece una división clara entre distintos estilos cerámicos, lo que genera a su vez varias inconsistencias en la cronología propuesta. Esto se debe principalmente a que Porras usó solamente los atributos decorativos de los fragmentos para armar la tipología. Esto produjo a la larga la definición de casi tantos tipos como atributos identificados. Por este motivo, diferenciar entre un estilo cerámico y otro se tornó complicado:

“Si se mide la identidad o similitud según el número de características comunes, sin tomar en cuenta ni la proporción de cada atributo dentro de la colección total, ni la manera en que se combinan los atributos, es posible (lógicamente) llegar a la conclusión de que dos estilos son idénticos cuando realmente no lo son” (Kay Tarble, 1982:18).

Probablemente por ello Porras no pudo distinguir la existencia de más de un conjunto cerámico en el material analizado. Pues, aunque es cierto que Porras menciona la existencia de un material pre-Upano, no distinguió las diferencias existentes entre estos conjuntos. Por ejemplo, cuando se refiere al pre-Upano describe una cerámica “burda con desgrasante ordinario o grueso” (Porras, 1987: 297), resaltando un contraste claro con la cerámica Upano. Sin embargo, si revisamos su tipología podemos encontrar que esta misma cerámica de característica “burda” y desgrasante grueso aparece en los tipos cerámicos Upano Inciso y Upano Aplique Sencillo y con Muecas; dejando así en claro ciertas falencias de procedimiento en el manejo cerámico que no han estado ausentes en arqueología. Es por ello que resulta confuso encontrar diferencias claras entre el material Pre-Upano y Upano (pues a ratos parecería que se refiere a ellos como un solo conjunto).

En concordancia con la cronología de Porras, el período pre-Upano presenta fechas tempranas que oscilan entre 2500 y 2000 a.C., lo que ubicaría a esta etapa dentro del período Formativo. Si le añadimos las fases Upano 1, 2 y 3, la secuencia de ocupación de Upano en el sector sería de aproximadamente 3000 años; y aun cuando, solamente tomáramos como punto de partida las fechas otorgadas a Upano 1 (1100-120 a.C.), estaríamos hablando de una cultura que se desarrolló desde el Formativo medio-tardío y prosiguió por aproximadamente 2000 años. Esto representa un lapso de tiempo extenso para una sola cultura de las características de Upano.

En los últimos años, una nueva cronología ha sido propuesta por Stephen Rostain (2006) basado en la información proveniente de sus investigaciones en Huapula. En

esta se propone al menos dos ocupaciones: Upano y Huapula. Los grupos Upano de acuerdo a Rostain se habrían asentado en el valle entre el 700 a.C. y el 400 d.C., siendo remplazados tras su declive por la gente Huapula que ocupó la zona entre el 800 y 1200 d.C.³. Las diferencias con el modelo de Porras son claras, especialmente si se considera que la evidencia arqueológica refuerza el modelo expuesto por Rostain (este modelo se lo analizará con mayor detenimiento más adelante). Esto permitió establecer algunas pautas sobre las que se guió el presente análisis.

Análisis cerámico y secuencia cultural en el sitio La Lomita

El sitio La Lomita, se encuentra ubicado en sector oeste del recinto Huapula (ver figura 1), en una pequeña planicie que termina en una depresión que luego desciende abruptamente al barranco del río Upano. De acuerdo a la descripción de Salazar (1996: 24), en esta parte se encuentran pequeños montículos y un camino corto que conecta hacia la depresión. Este sitio fue objeto de varias excavaciones estratigráficas en el lugar de un basural prehispánico ubicado a pocos metros del filo del barranco. El sitio fue seleccionado por la alta concentración de tiestos obtenidos en los sondeos previos realizados en la zona. La intención fue obtener datos concretos de un contexto de basural que permita construir una tipología y cronología cerámica. En efecto, en las excavaciones se recuperó una amplia colección cerámica, en cuyo análisis se encuentra basado el trabajo aquí expuesto.

El análisis de la cerámica proveniente del sitio la Lomita se efectuó como parte de mi disertación de licenciatura (Pazmiño, 2008). En este estudio se cumplió con dos objetivos principales: 1) depurar la tipología cerámica existente, y 2) establecer una cronología cerámica para el sitio La Lomita.

La estructuración de una tipología a partir de la cerámica del sitio La Lomita, permitió depurar la tipología existente hasta entonces para el área. Así, en la colección cerámica de La Lomita se distinguieron los siguientes tipos: Sangay Lóbulos Incisos, Sangay Aplique, Upano Ordinario, Upano Inciso, Upano Rojo entre Incisiones, Upano Pintura Roja, Upano Incisión Roja, Upano Blanco y Rojo, Upano Negativo, y Huapula Corrugado. Conjuntamente, una revisión de pastas y formas de un considerable número de fragmentos y una vasija (que había sido previamente reconstruida y restaurada), determinó la presencia de cerámica Cosanga en contexto Upano, reconociendo la existencia de al menos cinco recipientes distintos. Esta nueva tipología confirmó la existencia de tres conjuntos cerámicos distintos con los que se estructuró una secuencia cultural para el sitio.

Desde la publicación del libro *Investigaciones Arqueológicas a las Faldas del Sangay* de Porras (1987), en el que presenta un secuencia cronológica para los asentamientos Upano, pocos han sido los trabajos que se han interesado en abordar el tema cronológico en la región. Una de las principales investigaciones que ofreció valiosos aportes a este tema fue el trabajo de Rostain (1999a, 1999b, 1999c, 2006) tanto como parte del proyecto

3 Adicionalmente, en la misma publicación, Rostain señala la existencia de otro conjunto cerámico distinto de los anteriores denominado "Kilamope". No obstante, la falta de mayores evidencias no permite discernir de manera explícita si se trata de un conjunto distinto o una cerámica característica de una fase tardía de Upano (2006:4).

arqueológico Sangay-Upano, como del posterior proyecto Río Blanco. Las excavaciones efectuadas por este investigador desenterraron un nuevo conjunto cerámico, de filiación tardía en relación al material Upano. Estas evidencias no sólo apoyaron la idea sobre la diversidad de asentamientos en el valle, sino ofrecieron indicios sobre las distintas ocupaciones del mismo cronológicamente.

Partiendo de ello, Rostain (1999a, 1999b, 1999c, 2006) pudo esclarecer de mejor manera la secuencia cultural de la zona mediante el análisis de la evidencia recuperada de una de las plataformas artificiales de Huapula. Las excavaciones produjeron datos sobre dos asentamientos diferentes, claramente perceptibles en el montículo. El primero en directa relación a los asentamientos Upano, mientras que el segundo se trató de una ocupación doméstica tardía a la que se denominó Huapula. Las fechas más recientes publicadas por Rostain (2006) establecen la ocupación Upano entre el 700 a.C. y el 400 d.C., y la ocupación Huapula entre el 800 y 1200 d.C. Al parecer, según este autor, los grupos Huapula llegaron al valle luego de que una erupción volcánica del Sangay habría puesto fin a la ocupación Upano. De acuerdo con Rostain (1999b, 1999c, 2006), estos grupos al establecer sus asentamientos habrían reutilizado los montículos. El contexto doméstico de una casa Huapula excavado en la “tola central” apoya esta idea; no obstante, de todos los montículos excavados es la única evidencia de reutilización reportada hasta el momento⁴.

Con respecto a la ocupación Upano, mientras que Porras la estimó en tres fases⁵, Rostain (1999b, 65-66) por su parte prefiere hablar de la existencia de al menos dos fases. Para ello se apoya en las excavaciones que efectuó en la llamada “tola central”, la misma que presenta evidencias de una primera etapa ocupacional Upano en la capa basal de la plataforma. Esto sería un indicio de que la “tola” habría sido levantada posteriormente en el transcurso de una segunda etapa caracterizada por la construcción de montículos. Al respecto cabe señalar que, aunque Porras establece para la fase Upano 1 (1200-120 a.C.), un período demasiado largo de tiempo, la fecha en la que señala habría comenzado la construcción de los montículos, es decir hacia el 200 a.C., es mucho más aceptada (ver Rostain 1999b). Esto nos muestra que ambos investigadores coinciden en cuanto a la diferenciación de dos momentos Upano: uno previo a la construcción de las plataformas artificiales y otro que identifica el momento mismo de la construcción. Recientemente Rostain hace referencia a un nuevo conjunto cultural más temprano que la ocupación Upano. Este investigador señala en la información dispuesta en la página web del proyecto Río Blanco⁴, la existencia de un nuevo material cerámico al que denomina Sangay, relacionado con grupos que al parecer ocuparon la zona hacia el 700 a.C., aunque no esclarece el período que habría durado esta ocupación.

La cronología de Rostain establece de esta manera, una nueva secuencia cronológica en la que se identifican por el momento tres etapas culturales distintas⁵: Sangay hacia 700

4 Incluso me atrevería a decir que es la única evidencia concreta de ocupación prehispánica sobre un montículo de la región. Esto resulta extraño; ya que, tanto Rostain como Salazar atribuyen un carácter ocupacional a los montículos. No obstante, hasta la fecha no se ha podido identificar todavía sobre los montículos ningún contexto habitacional Upano.

5 Digo tres fases ya que Porras distingue una fase temprana a la que denominó como Pre-Upano.

a.C.; Upano entre el 700 a.C. y 400 d.C. y Huapula entre el 800 y 1200 d.C. Las notables diferencias que exhiben los restos cerámicos entre sí, constituyen por sí mismas un claro indicio de la presencia de distintos conjuntos cerámicos en el sitio de la investigación. A mi parecer esto representa un buen punto de partida para el establecimiento de una cronología cerámica que dilucide la correspondencia temporal de los artefactos del sitio La Lomita.

Precisamente, el objetivo del análisis fue encontrar una conexión entre la distribución de los tipos cerámicos en la estratigrafía y determinar cómo varían las formas cerámicas en la misma. A partir de ello se logró establecer una relación concreta entre la aparición o desaparición de tipos y la variación de las formas. Debido a que el mayor volumen de material se concentró en la cerámica Upano, se consideró pertinente establecer en primera instancia las correlaciones entre los tipos cerámicos pertenecientes a este conjunto; ya que, de esta manera, las comparaciones con los otros conjuntos se pudieron establecer de mejor forma.

El análisis del material Upano con respecto de la estratigrafía, permitió distinguir algunas características interesantes:

- La proporción de restos cerámicos se incrementó considerablemente en los estratos superiores.
- Los tipos Upano Negativo y Upano Blanco y Rojo mostraron una corta y bien marcada presencia en la estratigrafía; por el contrario de los otros tipos Upano que se encuentran presentes en casi toda la estratigrafía.
- Las formas de fuentes también presentan una corta y marcada presencia en los estratos superiores junto con los tipos arriba mencionados.
- La proporción de vajilla de servir y contener se incrementó en los estratos superiores.

Dos momentos pueden encontrarse representados por la cerámica Upano de La Lomita. El primero que podría marcar los inicios del asentamiento Upano en el valle reflejado en la discreta proporción de restos cerámicos, con un mayor predominio de la decoración de pintura roja entre incisiones; y un segundo momento caracterizado por un incremento significativo en la vajilla cerámica con la inclusión de nuevos motivos decorativos como el negativo y la pintura blanca y roja, además de una nueva forma cerámica representada por el apareamiento de las fuentes.

Una vez esbozadas ciertas características principales perceptibles en el conjunto Upano, se comparó la distribución de la cerámica Sangay y la cerámica Huapula con respecto a la ocupación principal correspondiente a Upano. Por un lado fue evidente la concentración de los escasos fragmentos Huapula en los niveles superiores; mientras que por otro, la cerámica Sangay se ubica en mayor cantidad en los niveles inferiores, aunque aparece junto con algunos pocos restos cerámicos Upano. Esta correspondencia de la cerámica Sangay con parte de la cerámica Upano puede deberse a una mezcla de los depósitos, producto de la primera ocupación Upano. Para ello fue necesario analizar la naturaleza de los estratos de La Lomita.

Al revisar cuidadosamente los registros estratigráficos del lugar, se aprecia la presencia casi continua de dos estratos en los que se concentró el material cerámico. Cada capa presenta ciertas particularidades que vale la pena rescatar. El estrato más profundo (capa III) es un depósito de tierra amarilla en el que se destaca la presencia de ceraturos

dispersos en todo el estrato. En algunas cuadrículas se identificó una subdivisión de este depósito en dos capas (capa IIIa y IIIb). Ambas capas están conformadas por tierra amarilla con impurezas, aunque la del fondo estaría conformada por tierra mucho más uniforme y compacta. Al parecer, la consistencia en general del depósito (especialmente el IIIa) con algunas intrusiones y una presencia no uniforme de ceraturos sugiere que fue alterado, muy probablemente, durante una primera ocupación Upano explicando así la correspondencia estratigráfica ocasional de materiales Sangay y materiales Upano. En cuanto al segundo estrato (capa II), éste presenta mayor uniformidad en cuanto a su constitución, algo que se manifiesta en cómo en este estrato se recuperó la mayor cantidad de restos cerámicos y líticos. Esta capa evidenciaría la ocupación principal Upano; ya que a este estrato corresponden generalmente los niveles donde se concentra la mayor cantidad de material recuperado.

Cuadro 1. Fechas radiocarbónicas para el complejo Huapula

#	Laboratorio	Proveniencia	Fechas BP	Calibración
1	Beta – 89267	Plataforma 4, 260 cm. b/s, nivel basal; Dataría construcción de plataforma	2160+/-80	375BC-AD 65
2	Beta – 90630	Subcomplejo XI, montículo central, 160 cm. b/s, nivel basal; dataría construcción de montículo	1790+/-60	AD 100-405
3	Beta – 89269	Camino, Zanja 1, 140 cm. b/s, dataría construcción del mismo	1650+/-120	AD 160-665
4	Beta – 89270	Plataforma 5, NW/T1, cuadrícula 3, 305 cm. b/d, nivel basal; dataría construcción de plataforma	2310+/-70	515 BC- 190 BC
5	Beta – 89271	Plataforma 5, NW/T1, cuadrícula 3, 256 cm. b/d, nivel intermedio; dataría una segunda fase de construcción del montículo, i.e. la acumulación de ceraturo amarillo	2780+/-90	1115 BC-785 BC
6	Beta – 100305	Sitio Lomita, 1N1W, Lg. 70/Lt. 90, 51 cm.	1070+/-90	AD 780-1175
7	Beta – 100306	Sitio Lomita, 1N2W, Lg. 54/Lt. 16, 201 cm; 1N2W, Lg. 66/Lt. 70, 107 cm b/d	1510+/-60	AD 425-655
8	Beta – 100307	Sitio Lomita, 1N2W, Lg. 11/Lt. 100, 100-109 cm; 2N2W, Lg. 24-61/Lt. 48-79, 200-206 cm b/d	1990+/- 70	165 BC-AD 160
9	Beta – 100308	Subcomplejo XI, montículo central	940+/-60	AD 995-1235
10	Beta – 100309	Subcomplejo XI, montículo central	2110+/- 70	365 BC- AD 55

Cuadro proporcionado por Ernesto Salazar.

Tres muestras de carbón fueron recuperados de estos estratos; una perteneciente al nivel 21 localizado en el fondo del tercer estrato, otra perteneciente al nivel 11 ubicado en la parte inferior del segundo estrato intermedio y, finalmente, una tercera muestra obtenida entre los niveles 5 y 6 en el primer estrato. Aunque tres muestras es un número bastante limitado para establecer una adecuada correlación temporal del depósito de La

Lomita, considero que la existencia de otros fechamientos radiocarbónicos obtenidos en Huapula permite esbozar una secuencia temporal para los asentamientos de la zona. Las fechas radiocarbónicas obtenidas de estas muestras provenientes de La Lomita (ver cuadro 1, muestras 6, 7 y 8 correspondientes a La Lomita) presentan algunas novedades que cabe revisar. Cada una de estas fechas se encuentra en perfecta secuencia con la estratigrafía del lugar. Así, se distingue que la muestra obtenida en el nivel 21, estrato inferior, arrojó una fecha comprendida entre el 165 a.C. – 160 d.C., en tanto la muestra del nivel 10 perteneciente a la capa intermedia produjo una fecha entre el 425 – 655 d.C. y finalmente la fecha del estrato superior (nivel 5) oscila entre 780 – 1175 d.C..

Si observamos detenidamente las fechas de La Lomita, la más antigua, correspondiente a 165 a.C. - 160 d.C., es una fecha bastante tardía si consideramos el inicio de la ocupación Upano en el 700 a.C.. Si apreciamos el cuadro de fechas presentado por Rostain (1999b: 89), vemos que al parecer este autor fechó el inicio de la ocupación Upano en 700 a.C., valiéndose apenas de una muestra radiocarbónica. Lo extraño del caso es que el mencionado investigador obtuvo una fecha del nivel basal de la “tola central”, datada entre el 365 a.C. - 55 d. C.. A ello adherimos otra datación obtenida, de acuerdo a Rostain, de una muestra en la base del montículo 4, fechada entre el 375 a.C - 65 d.C.. Más aún en la explicación de las fechas señala que: “En la Tola Central del Complejo XI, la capa basal Upano está fechada entre 365 AC y 405 DC (4 muestras)” (Rostain, 1999b: 89). Es notorio lo tardío de estas fechas, especialmente si tomamos en cuenta que corresponden a un estrato que representaría el momento previo o inicial de la construcción del montículo. Otras fechas obtenidas de los niveles basales de los montículos arrojan fechas mucho más tardías aún. Por ejemplo, encontramos tres fechas que van entre 75 a.C. – 120 d.C.; 75 – 330 d.C.; y 100 – 405 d.C. (Rostain, 1999b: 89). Esta revisión de las fechas obtenidas de contextos estratigráficos en el sitio de Huapula, sugiere que la presencia Upano en el valle es mucho más tardía, probablemente hacia el 380 a.C.. Incluso la correspondencia de las fechas podría señalar por lo menos dos períodos bien definidos: una primera ocupación entre el 380 a.C. - 65 d.C.; que marcaría la llegada de los grupos Upano al valle donde habrían comenzado sus primeros asentamientos; seguida de una etapa entre 65 – 400 d.C., donde se produciría un incremento de su poder en el valle, caracterizado por la construcción de montículos.

Consecuentemente, es probable que el fenómeno de los montículos sea más reciente en la región; pues la mayor parte de fechas sugieren la construcción tardía de los montículos. Si retomamos las fechas obtenidas en La Lomita muy bien podríamos afirmar que la primera fecha corresponde al período inicial de la ocupación Upano, reflejado en las características de la evidencia cerámica encontrada en este nivel. Así también, aunque la fecha obtenida de una muestra de la segunda capa es mucho más tardía, podría muy bien expresar la etapa de construcción de montículos. La fecha más tardía de La Lomita, obtenida del nivel superior, encaja perfectamente en el período establecido por Rostain para la ocupación Huapula ubicada entre el 700 y 1200 d.C..

Una vez realizadas todas las correspondencias, notamos en primera instancia la presencia de tres conjuntos cerámicos distintos que sugieren tres ocupaciones de diferente naturaleza en el lugar. Segundo, vemos que el aumento de la cantidad de fragmentos Upano se encuentra en relación al aumento de las formas reconstruidas. Al mismo tiempo notamos que en el momento que ocurre un aumento en el número de fragmentos

y recipientes, ocurren dos eventos significativos. Por un lado aparecen de repente dos tipos cerámicos como lo son el Upano Negativo y el Upano Blanco y Rojo; y por otro lado, al mismo tiempo, surge una nueva forma cerámica representada por las fuentes. Si a esto añadimos las fechas de C-14 obtenidas tanto en el yacimiento de La Lomita como en varios sectores del complejo Huapula, vemos que los rasgos presentes en la cerámica Upano podrían estar en correspondencia con dos momentos centrales en el desarrollo de este pueblo: el proceso inicial de asentamiento en el valle; seguido de un período de construcción de montículos. En este sentido podríamos resumir una secuencia cultural en la que se distinguen tres grupos con diferente naturaleza que se asentaron en la región durante períodos distintos:

1. *Ocupación Sangay*: la ocupación Sangay está caracterizada principalmente por una cerámica muy particular, en la que destaca el desgrasante grueso, la decoración incisa y el aplique. Los grupos pertenecientes a la sociedad Sangay habrían habitado el valle probablemente entre el 900 y 500 a.C. Pese a la escasa información obtenida de este tipo de ocupación podemos destacar que los detalles en la cerámica expresan una filiación muy representativa de los grupos amazónicos. Porras (1987) reporta cerámica con estos rasgos en los poblados de Chiguaza y Paulo VI, hacia el sector norte del valle. No obstante, Rostoker (1996, 2005), en sus trabajos en Sucua, en el sur del valle, no ha reportado material semejante; lo que probablemente define el área de asentamientos Sangay entre el río Palora y el cauce alto del río Upano. Tanto las formas de las vasijas como los motivos decorativos están muy vinculados a rasgos netamente amazónicos. Por las características de la evidencia reducida especulamos en que la ocupación Sangay fue dispersa y probablemente de bajo índice poblacional. Esto habría cambiado drásticamente con la llegada de los grupos Upanos al valle.

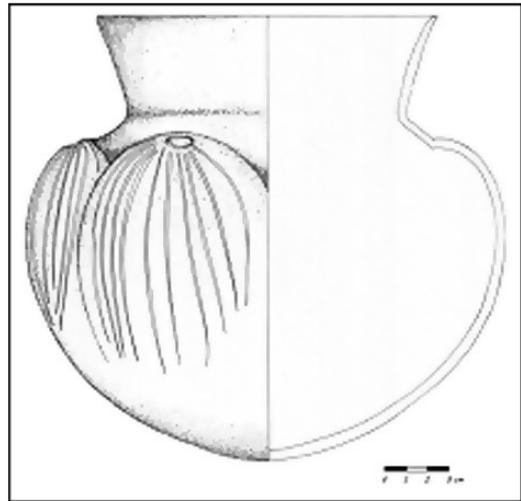


FIGURA 3.
Olla reconstruida del tipo Sangay Lóbulos Incisos.

2. *Ocupación Upano*: los grupos de la tradición Upano probablemente se asentaron en el valle alrededor del 380 a.C.. La llegada de estos grupos a una zona estratégica por su ubicación para el intercambio comercial, sin duda habría generado cambios significativos en la región. Es posible que tras ir consolidando su dominio en el valle, paulatinamente incrementaron los contactos comerciales con el área andina. Al parecer en este período en varios lugares de la frontera andino-amazónica se vive un momento de contacto intenso. La primera fase de Upano se habría desarrollado entre el 380 a. C. y el 65 d.C., en la

cual se inicia el intercambio comercial con la sierra. Característica de este periodo es la presencia mayoritaria de la cerámica del tipo Upano Rojo entre Incisiones, aunque también se encuentran presentes los tipos Upano Inciso, Upano pintura Roja y Upano Ordinario. La segunda fase Upano habría estado caracterizada por el inicio de las construcciones de montículos probablemente hacia el 65 d.C., en este período se registra el apareamiento de la decoración negativa y la pintura blanca y roja en los cuencos, así como también la incorporación de una nueva forma cerámica: las fuentes. Como resultado de las tareas de construcción de montículos se habría incrementado significativamente el número de la vajilla cerámica para servir alimentos; así como también las dimensiones de los recipientes donde probablemente se contenía la bebida. Esto lo podemos evidenciar directamente en el incremento del material cerámico de La Lomita, especialmente vinculado a recipientes de almacenar y servir. De acuerdo a Rostain (1999b, 2006) las evidencias de una capa de ceniza volcánica reflejarían que la ocupación Upano habría desaparecido por una erupción del volcán Sangay. El fin de la ocupación Upano habría tenido lugar alrededor del 400 d.C..



FIGURA 4.
Olla Upano Rojo entre Incisiones

3. *Ocupación Huapula*: según Rostain (2006), luego de un período de intensa actividad volcánica del Sangay, el valle habría sido abandonado para siglos más tarde ser reocupado por los grupos Huapula entre el 700 y 1200 d.C.. La comparación etnográfica de un contexto doméstico y las viviendas Achuar de la amazonía ecuatoriana dejan entrever que los grupos Huapula no habrían sido muy distintos a los grupos Achuar contemporáneos. De filiación y características netamente amazónicas, los nuevos ocupantes del valle aprovecharon algunos de los montículos dejados por los Upanos siglos antes. La evidencia material se encuentra caracterizada por la presencia de la decoración corrugada en vasijas amplias probablemente usadas para contener chicha; así como en metates y manos de moler. Las características de los contextos excavados presentan elementos domésticos que nos conducen a pensar que la ocupación Huapula fue dispersa y no tuvo la fuerza de la anterior ocupación. Estos grupos habrían llegado a la zona alrededor del 700 d.C. y su ocupación pudo haberse mantenido hasta el 1200 d.C..

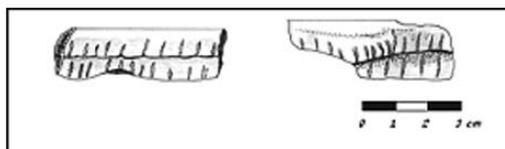


FIGURA 5. Bordes Huapula Corrugado

Discusión

La habitación del valle refleja episodios concretos en los que se produjeron asentamientos con influencias estilísticas particulares. Más aún, su ubicación en las inmediaciones de la cordillera establece un vínculo entre las regiones andina y amazónica que no se puede pasar por alto. En la arqueología ecuatoriana este problema no ha sido lo suficientemente discutido y pocos trabajos analizan las evidencias de esta conexión (Bruhns, Burton y Rostoker, 1994; Bray, 1996). Es necesario abordar con mayor profundidad las influencias que ejercieron entre sí dos sistemas culturales distintos. Las particularidades de cada uno de ellos los convierten en sistemas fuertes que, sin duda, ejercieron presión en las áreas limítrofes provocando constantes intercambios de información. Precisamente, el valle del alto Upano (considerado como selva alta) presenta las condiciones ideales, dada su estratégica ubicación, para explorar las formas de interacción entre estas dos regiones en la época prehispánica.

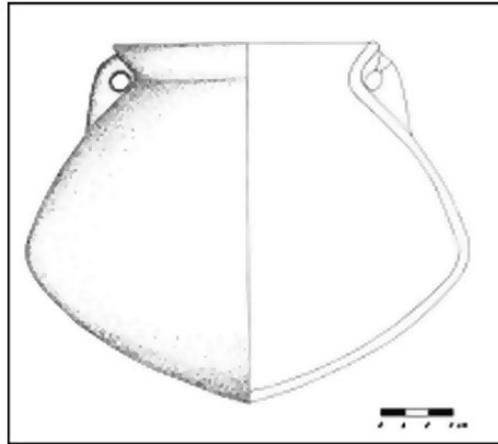
Uno de los trabajos que examina algunas pruebas de este contacto es el presentado por Bruhns, Burton y Rostoker (1994). En él analizan concretamente el caso de la cerámica de bandas rojas entre incisiones encontradas en yacimientos de la sierra. De acuerdo a este estudio, los resultados del análisis de las pastas realizado a este material determinan que la arcilla no es local y su fuente se localiza en las estribaciones orientales cercanas al volcán Sangay. Es decir, el origen de esta cerámica de bandas rojas entre incisiones encontrada en la sierra, pertenecería a la región del Alto Upano. De ser este el caso, los nexos de la sociedad Upano con la sierra podrían haber comenzado al menos entre el 300 a.C.. Esta información correspondería con el comienzo de la ocupación Upano estimada aproximadamente entre el 380 a.C.. Por lo tanto, el predominio del tipo cerámico Upano Rojo entre Incisiones sobre otros tipos en esta etapa puede muy bien verse reflejado en su apareamiento en la sierra.

“Uno de los primeros materiales foráneos notado en las excavaciones en Pirincay fue la cerámica IFR (Inciso Franjas Rojas). Fue por primera vez que se encontró dentro de un buen contexto estratigráfico. Sin excepción, la cerámica IFR se encuentra en las capas superiores del basal, asociada con material pertinente a la ocupación tardía de Pirincay. Esta fase fue fechada por medio de C14 aproximadamente entre 400 a.C.-100 d.C.. Es así como en esta época podemos distinguir algunos cambios dentro de la red de intercambio a larga distancia. Los artefactos costeros: cuentas de Spondylus, cerámica chorreroide y conchas del mar, se hallaron en cantidades menores o desaparecieron. A la vez, el intercambio con las culturas peruanas creció y tenemos evidencia de pastoreo de llamas, del crecimiento de las artes textiles, del conocimiento del uso de metales (cobre, cobre dorado, oro fundido) y el patrón centro-andino de las fiestas en las cuales se halló el consumo de carne de llamas y una bebida (¿chicha?), la disposición ritual de los restos animales, y las ollas y copas rotas en pozos especiales” (Bruhns et al., 1994:58).

Bruhns, Burton y Rostoker señalan además, que el apareamiento del Rojo entre Incisiones coincide con un momento en el que los contactos comerciales con la costa se ven disminuidos; abriendo esta situación claramente las oportunidades de comercio con la región amazónica. Bajo estas circunstancias se abre la posibilidad para pensar que los grupos Upano empezaron un intercambio comercial con la región interandina

desde sus inicios. De esta manera se podría entender que el crecimiento paulatino de la actividad comercial produjera su afianzamiento en la región; pues cabe suponer que un incremento en el comercio pudo coadyuvar a generar recursos suficientes que respalden el crecimiento económico y por consiguiente la construcción de montículos.

FIGURA 6.
Olla filiación Cosanga



Las evidencias de cerámica de origen Cosanga sugieren claramente que su llegada fue producto de un contacto comercial, o bien con los grupos asentados hacia el norte en la ceja de montaña y piedemonte oriental, o por medio de un contacto con la sierra. De cualquier modo el hallazgo de restos de esta cerámica asociada a los niveles profundos, permite ver que los grupos Upano para entonces no fueron los únicos en extender sus contactos con la región interandina, puesto que, hacia el norte en la zona de los valles de Cosanga, Baeza y Quijos, los grupos Cosanga ya habían estructurado una red comercial con los pueblos de la sierra. Ya anteriormente la investigación llevada a cabo por Tamara Bray (1996) sacó a relucir que la cerámica Cosanga (Panzaleo) fue producida en la amazonía y que la presencia de ella en contextos serranos obedece a dinámicas de intercambio. Bray al revisar algunas fechas tempranas para esta cerámica termina por aceptar una distribución cronológica que ubica la presencia de esta cerámica en contextos serranos entre el 300 a.C. y el 1550 d.C.. Este fechamiento temprano se encuentra en relación con la fecha estimada del surgimiento de la sociedad Upano. La aparición de esta cerámica en el contexto de la Lomita no sólo es un indicio de que esta cerámica constituía ya un objeto de intercambio, sino que puede tal vez ayudarnos a explicar la presencia de cerámica Upano en contextos serranos como el de Pirincay. Pues, es posible que la gente Upano haya tratado de involucrarse en un modelo comercial parecido al de los Cosanga, especialmente dada la necesidad de afianzar las redes de intercambio. Podríamos pensar entonces, que al poder establecerse dentro de una red de intercambio con los pueblos interandinos, seguramente obtuvieron los beneficios necesarios que permitieron financiar la construcción de montículos artificiales y consolidarse en la región.

En los tres momentos de ocupación del valle se perciben claras diferencias entre las vajillas usadas en cada cultura. Tanto la cerámica Sangay como la Huapula presentan formas y decoraciones muy comunes en la región amazónica. Por el contrario, la cerámica Upano aunque mantiene algunas formas que se encuentran con frecuencia en otras áreas de la amazonía, incorpora otras tantas más relacionadas con los grupos serranos. A ello se suma la presencia de la decoración negativa muy frecuente en la sierra y costa.

Por otro lado, la construcción de montículos artificiales conservando algunos patrones hasta cierto punto geométricos, sugiere una influencia que pudo bien llegar desde la sierra o incluso desde la costa. Pues, es evidente que el fenómeno de montículos entre los Upano aparece tardíamente. Es decir, luego de un considerable lapso de tiempo de mantener contacto con la sierra:

“Las influencias de la sierra se hallan presentes en la edificación de montículos artificiales de tierra, la difusión de cerámicas en el seno de una extensa red comercial, el uso de metates de piedra pulida y de grandes ollas para preparar cerveza de maíz. Por otra parte, se pueden apreciar numerosas características de las culturas selváticas amazónicas, entre ellas la ubicación de los sitios a orillas de un río, la técnica de fabricación y el decorado de la cerámica” (Rostain, 1999b: 59).

A ello se puede añadir dos eventos que ocurren en la segunda fase de Upano y se perciben en el material cerámico. Por un lado hay un notable incremento de la vajilla cerámica, especialmente de cuencos y ollas; y por otro se percibe un incremento en el tamaño de los recipientes de manera considerable. Este aumento del tamaño y cantidad de los recipientes se asocia a la vajilla de almacenar y servir. Consecuentemente este fenómeno podría bien reflejar la organización de fiestas comunales con ocasión de la construcción de montículos. Pues, no resultan ajenas las prácticas en las que algunos pueblos prehispánicos con ocasión de la construcción de algún montículo o estructura importante, organicen fiestas en las que se distribuye comida y bebida con el fin de fortalecer la imagen de reciprocidad entre el pueblo y sus gobernantes.

En fin, la evidencia fruto del análisis del material cerámico de La Lomita permite establecer algunas correlaciones con la finalidad de reorientar la visión sobre el desarrollo cultural en el valle del Alto Upano. Cabe, sin embargo, resaltar que las intenciones del presente trabajo han sido poner un poco más de luz sobre el desenvolvimiento cultural prehispánico de los sociedades amazónicas a partir del análisis del material cerámico del sitio La Lomita; aunque es claro que todavía quedan muchas interrogantes por explorar con respecto al tema.

Conclusiones

Luego de varios años de incertidumbre con respecto a la tipología y cronología establecida por Porras para la tradición Upano; el hallazgo de evidencias de la ocupación tardía Huapula permitió a Stephen Rostain vislumbrar la posibilidad de la existencia de otras ocupaciones en el valle, lo que le llevó a establecer un nuevo cuadro cronológico (Rostain 1999b, 2006). Parte de los planteamientos de Rostain han podido ser corroborados en el presente trabajo.

El estudio de la tipología y la construcción de una cronología cerámica para el sitio La Lomita redireccionan las visiones sobre el desenvolvimiento cultural prehispánico en el valle del Alto Upano, al establecer la presencia de tres ocupaciones culturales diferentes, representadas por los conjuntos cerámicos Sangay, Upano y Huapula.

La evidencia de restos de una ocupación temprana identificada como “Sangay” presenta características de pasta, forma y decoración que están guiadas por técnicas y estilos muy propios de la región amazónica. La presencia de vasijas con formas y estilos

decorativos clásicos de las tierras bajas son elementos de juicio que permiten identificar a la vajilla Sangay con un estilo netamente amazónico.

Así también, encontramos una cerámica caracterizada por una decoración con pintura roja entre incisiones, que marca la ocupación Upano. Esta ocupación, presenta evidencia de al menos dos fases culturales. Una primera fase que marca el inicio de la ocupación del valle entre el 380 a.C. y el 55 d.C., seguida de una segunda fase en la que tiene lugar la construcción de montículos entre el 50 d.C. y el 400 d.C..

Paralelamente podemos señalar que el conjunto cultural Upano presenta algunos elementos no comunes en la región amazónica, además de algunos utensilios cerámicos importados desde otras áreas. Por ejemplo, la presencia de cerámica con bandas rojas entre incisiones en algunos lugares de la sierra, así como la recurrencia de decoración negativa, además de cerámica no local del estilo Cosanga reflejan los contactos con otras regiones.

Por otra parte, la evidencia, aunque exigua, de fragmentos de cerámica Huapula en los niveles superficiales de La Lomita, permitió corroborar la ocupación tardía de la zona por parte de los grupos Huapula; cuestión que ha sido fuertemente evidenciada anteriormente por Rostain (1999a, 1999b, 1999c, 2006).

Finalmente, es claro que el valle del Alto Upano fue escenario de un complejo desarrollo social prehispánico. Diferentes culturas en distintas épocas ocuparon el valle, dejando algunas pistas sobre su paso. La intención, precisamente de este trabajo ha sido presentar desde una perspectiva diacrónica, a partir del análisis de la cerámica del sitio La Lomita, los procesos culturales ocurridos en un sitio en particular, con la finalidad de que sirvan a su vez de referencia y comparación para el entendimiento del desarrollo cultural acaecido en la región.

Bibliografía

- Bray, Tamara L., 1996, "El Problema Panzaleo : Una Cerámica No-Local en la Sierra Norte del Ecuador", en: Langebaek, Carl y Felipe, Cárdenas Arroyo (eds.), *Caciques, Intercambio y Poder: Interacción Regional en el Área Intermedia de las Américas*, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Bruhns, Karen et al., 1994, "La Cerámica « Incisa en Franjas Rojas »: Evidencia de Intercambio entre la Sierra y el Oriente en el Formativo Tardío del Ecuador", en: Izumi, Shimada (ed.), *Tecnología y Organización de la Producción Cerámica Prehispánica en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Perú.
- Bushnell G., 1946, "An Archaeological Collection from Macas, on the Eastern Slopes of the Ecuadorian Andes", *Man*, 46(2):2-6.
- Harner, Michael, 1973, *The Shuar, people of the sacred waterfalls*, Anchor Books, New York.
- Ochoa, Myriam et al., 1997, "Montículos Precolombinos en el Alto Upano", en: *Revista Cultura*, N° 2: 54.
- Pazmiño, Estanislao, 2008, *Análisis Cerámico del Sitio La Lomita, Morona Santiago, Ecuador*. Disertación de grado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Porras, Pedro I., 1987, *Investigaciones Arqueológicas a las Faldas del Sangay*, Artes Gráficas Señal, Quito.
- 1985a, *Arte Rupestre del Alto Napo-Valle del Misagualli, Ecuador*, Artes Gráficas Señal, Quito.
- 1985b, "Archaeological Investigation of the Sangay Site, Ecuador", *National Geographic Society, Research Reports*. Vol. 21. Washington D.C..
- 1978, *Arqueología de la Cueva de los Tayos*, Ediciones Universidad Católica, Quito.
- 1975a, *Fase Cosanga*, Ediciones Universidad Católica, Quito.

- 1975b, Fase Pastaza: El Formativo en el Oriente Ecuatoriano, *Separata de la revista de la Universidad Católica* N°10, Quito.
- Rampon, Lino, 1959, *Sitio Arqueológico F.P. Cuadernos de Investigaciones Científicas #1*, Arqueología. Misiones Católicas de la Amazonía, Quito.
- Rostain, Stéphen, 2006, “Etnoarqueología de las casas Hupaula y Jíbaro”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol 35 (3), Lima, pp. 1-10.
- 1999a, Excavación en área en un montículo de Huapula, Amazonía Ecuatoriana (proyecto Sangay-Upano), en: Salazar, Ernesto (comp.), *Memorias de Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología* vol 3, Museo Jacinto Jijón Y Caamaño, Departamento de Antropología PUCE, MARKA, Quito, pp. 227-256.
- 1999b, “Secuencia Arqueológica en Montículos del Valle del Upano en la Amazonía Ecuatoriana”, en: *Bulletin de l’Institute Française d’Études Andines* 28 (1), Lima, 53-89.
- 1999c, “Occupations humaines et fonction domestique de monticules préhistoriques d’Amazonie équatorienne”, *Société Suisse des Américanistes* Bulletin 63 : 71-95.
- Rostoker, Arthur, 2005, Dimension of Prehistoric Human Occupation in the Southern Ecuadorian Oriente. Dissertation submitted to graduate Faculty of Anthropology in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy, City University of New York.
- 1996, *An Archaeological Collection from Eastern Ecuador*. Thesis submitted to the Faculty of San Francisco State University in partial fulfilment of the requirements for the degree Masters of Arts in Anthropology.
- Salazar, Ernesto, 2000, *Pasado Precolombino de Morona Santiago*. Macas, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Morona Santiago, Ilustre Municipio del Cantón Morona.
- 1999, De Vuelta al Sangay: Investigaciones Arqueológicas en el Alto Upano, en: Salazar, Ernesto (comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología* vol. 3, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Departamento de Antropología PUCE, MARKA, Quito, pp. 183-225.
- 1998, “Naturaleza y Distribución de los Montículos Precolombinos de la Cuenca del Alto Upano, Ecuador”, en: Cárdenas, Felipe, Tamara L. Bray, (ed.), *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica*, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- 1996, *Investigaciones Arqueológicas en el curso superior del río Upano, Provincia de Morona Santiago*. Informe preliminar presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- Saulieu, Geoffroy de y Lino Rampón Z., 2006, *Colección Arqueológica de Morona-Santiago*, Abya-Yala, Quito.