Colección

PENDONEROS

TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ETNICIDAD EN EL ECUADOR CONTEMPORANEO

Editor:

Norman E. Whitten, Jr.

Norman E. Whitten, Jr.

TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ETNICIDAD EN EL ECUADOR CONTEMPORANEO

Serie: Antropología Social

EDITOR:

Instituto Otavaleño de Antropología — 1981 —
Casilla 1478
Otavalo-Ecuador

CONSEJO EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yánez
Juan Freile Granizo
Carlos Benavides Vega
Fernando Plaza Schuller
Simón Espinosa Cordero
Patricio Guerra Guerra
Hernán Jaramillo Cisneros
Carlos Coba Andrade
Francisco Aguirre Vásconez
José Echeverría Almeida

COMITE EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yánez
Carlos Benavides Vega
Simón Espinosa Cordero

COORDINADOR GENERAL:

Juan Freile Granizo

DIRECTOR GENERAL: *Plutarco Cisneros Andrade*

DIAGRAMACION Y DISEÑO:

Julio O. Flores R.

Edwin Rivadeneira

IMPRESION:

Editorial "Gallocapitán"
Otavalo - Ecuador

© Instituto Otavaleño de Antropología 1979, 1981 por

Norman E. Whitten, Jr. Todos los derechos reservados.

IOA

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES

Colección PENDONEROS

Con renovada fe en el futuro, los Miembros de Número del IOA se complacen en entregar la presente publicación, como homenaje a su Patria, en el Sesquicentenario de vida republicana.

Alfonso Cabascango Rubio

Renán Cisneros del Hierro

Carlos Benavides Vega

Raúl Maya Andrade

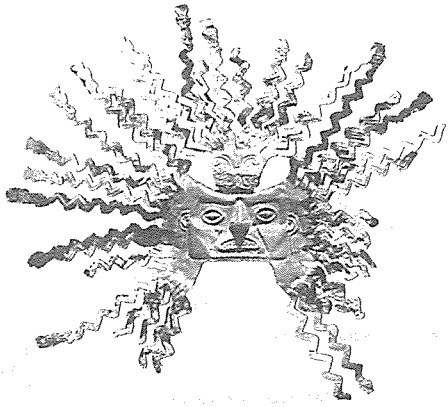
Marcelo Valdospinos Rubio

Miguel A. Hermosa Cabezas

Bolívar Cabascango Rubio

Alfredo N. Montalvo Males

Plutarco Cisneros Andrade,
DIRECTOR GENERAL



AUSPICIO ESPECIAL:
BANCO CENTRAL DEL ECUADOR

Dr.	*Ricardo Muñoz Chávez*	*Ex presidente de la Junta Monetaria*
Abog.	*León Roldos Aguilera*	*Ex-presidente de la Junta Monetaria*
Dr.	*Rodrigo Espinosa Bermeo*	*Ex-Gerente General*
Econ.	*Germánico Salgado Peñaherrera*	*Ex-Gerente General*
Dr.	*Gonzalo Cordero Crespo*	*Presidente de la Junta Monetaria*
Econ.	*Mauricio Dávalos Guevara*	*Gerente General*
Lcdo.	*Eduardo Samaniego Salazar*	*Subgerente General*

LA COLECCIÓN PENDONEROS[1]

Plutarco Cisneros Andrade
Presidente y fundador,
Instituto Otavaleño de Antropología

Sin lugar a dudas, la mayor satisfacción científica de toda la historia del Instituto de Antropología de Otavalo, en cuanto a publicaciones que recogen sus propias investigaciones y las de sus asociados, la constituye la Colección *Pendoneros*, que nació como un proyecto de difusión de trabajos de investigación realizados a partir de 1975. Debieron ser, inicialmente, cinco volúmenes. En 1979, la circunstancia del aniversario del sesquicentenario de Otavalo hizo que, como un homenaje a la ciudad, se duplicara el número de libros que debían imprimirse. Sin embargo, otro hecho de mayor connotación modificó el proyecto: el sesquicentenario de la República, en 1980.

Se elaboró el proyecto que fijó en cincuenta el número de libros que integrarían la ya para entonces llamada colección *Pendoneros*, volúmenes a los que se añadirían índices y bibliografías.

El criterio institucional para emprender está audaz aventura hay que buscarlo en lo que expresé en 1978:

> Analicemos también la inminente realización de dos sesquicentenarios. Uno, que recuerda la vida ciudadana de Otavalo y otro que alude el punto de partida para una nueva situación jurídica, cuando a un pueblo grande le dijeron que habían decidido hacerle República. A lo mejor por ello, hasta hoy, trascordado el segundo. O quizá por la innata tentación de algunos de nuestros historiadores de recordarnos más las fechas de la conquista, concertaje y coloniaje que las de rebelión e independencia, tal vez porque en aquellas fueron protagonistas gentes cuyos nombres merecieron estar el libro del recuerdo escrito, mientras

1 Texto incluido para la publicación de la versión digital de la Colección Pendoneros [2021]. Tomado originalmente de: Cisneros Andrade, Plutarco. (2007). *Pensamiento Otavaleño. Aportes de dos grupos culturales al Ecuador del siglo XX*. (pp. 253-257) Editorial Pendoneros (IOA)

> en estas otras, los anónimos, gentes del pueblo que, en el mejor de los casos, merecían constar en expedientes judiciales. [...] Si ambos acontecimientos van a servirnos para evaluar el camino andado y ayudar a perpetuarnos como pueblo, con compromisos ineludibles, bienvenidos los sesquicentenarios. Si, por lo contrario, los tornamos en celebración festiva intrascendente, no tienen sentido las recordaciones. Que sea un llamado para que todos los que puedan dar su aporte lo hagan.

El IOA recogió su propio reto: *Pendoneros*, además de haber sido el esfuerzo editorial más grande emprendido hasta entonces -y quizá hasta hoy- en el campo específico de la Antropología, cumplía, principalmente, el objetivo prioritario de dar una visión de conjunto respecto al área geocultural delimitada como los Andes Septentrionales o la Sierra Norte, como parte, a su vez, del proyecto mayor, el *Atlas Cultural*. Establecidos los lineamientos teóricos para la investigación, creadas la infraestructura institucional y sus unidades de apoyo y formados los equipos interdisciplinarios para someter a prueba el modelo elaborado en el interior del IOA, entre otros proyectos, se armó uno de especial importancia: la elaboración del *Atlas Cultural de la Sierra Norte,* del que Pendoneros era una fase sustantiva.

A las consideraciones teóricas referidas se añadía una más: el trabajo interinstitucional que no solo permitiría un intercambio de conocimientos y experiencias, sino también una mayor aproximación al esfuerzo de integración regional y latinoamericana. Prueba del efecto positivo de esta iniciativa son los trabajos de investigación arqueológica efectuados con el grupo de la Universidad de Nariño, Colombia, y con el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, con sede en Caracas.

Una poderosa circunstancia permitía soñar con el Proyecto *Pendoneros*: se estaba, simultáneamente, preparando la gran empresa cultural *Gallocapitán* y era excelente ocasión para armonizar la doble meta: la científica y la financiera.

El proyecto Pendoneros pudo, igualmente, llevarse a cabo por la ampliación de los resultados obtenidos en la investigación, fuera a través de su propio equipo o gracias a la coparticipación de investigadores asociados, y porque se consideró " la necesidad de que otros estudios referentes al área geográfica o zonas geoculturales que sirvieron de relación estuvieran incluidos aun cuando hubiesen sido elaborados por otras instituciones o por otros investigadores", puesto que "si buscábamos un conocimiento integral y sabíamos por relación bibliográfica de la existencia de varios estudios publicados en otros idiomas, era obligación científica el incorporarlos, pues, además, su difusión y conocimiento tenían que dar impulso a la continuación de los mismos".

Con *Pendoneros* y, luego, con el *Atlas Cultural*, pretendíamos también dar un aporte para una visión más amplia y coherente de la "compleja formación social" desarrollada en la referida zona geocultural. Una visión que incluía análisis sobre varias culturas englobadas en esa formación social y que, desde la diferentes ópticas de los especialistas y sus interpretaciones, eran elementos para intentar construir alguna vez, a manera de rompecabezas, y desde las complejidades horizontal y vertical antes señaladas, una apreciación de conjunto sobre el humano y el hábitat que lo cobijó, y sobre la respuesta derivadas de la reciproca interacción, así como sobre la continuidad y los cambios que esa vivencia determinó y seguirá determinando.

La Colección, si bien nacía con cincuenta títulos, para cumplir sus objetivos debía "devenir en una serie interminable que siga agrupando el mayor número de trabajos inter y multidisciplinarios en el futuro", puesto que el IOA planeaba "dos proyectos definitivos y estables: Pendoneros como serie y Sarance como revista de divulgación. Cada nuevo volumen enriquecería el conjunto y sería la voz de aliento para los investigadores y para la propia institución".

Pendoneros consiguió, además, presentar de cuerpo entero las contradicciones que se daban en nuestro país por falta de una coherente política cultural; reclamar en forma permanente un mayor conocimiento de nuestras culturas, un fortalecimiento cualitativo de la investigación, "un penetrar muy profundamente en el vientre histórico del Ecuador", pero, por otro lado, demostrar la negativa de estamentos oficiales al quehacer de esos mismos investigadores o a las instituciones que los forman o los patrocinan, a pesar de estar creados, teóricamente, para apoyarlas e impulsarlas.

Pendoneros demostraría -y lo hizo- la validez del trabajo de los antropólogos ecuatorianos y de los extranjeros que han investigado en el país, aun cuando, llegado el momento, para las instancias burocráticas los estudios de Antropología fueran desatendidos porque "no ven con claridad que es en ese ámbito donde se logra la totalización del fenómeno multidimensional que representa la vida de las sociedades".

Pendoneros fue para el IOA una enorme satisfacción académica, pero fue, a la vez, la posibilidad cierta para demostrar y denunciar un caso de piratería intelectual. El Banco Central del Ecuador, cuyo rol inicial se limitaba a cofinanciar el costo de una parte de la edición, años más tarde, sin decoro alguno, asumió como suya la Colección, marginando al IOA.

Ello motivó un airado reclamo, en nombre del IOA y en mi propio nombre, puesto que no le asistía razón alguna al Banco Central para hacer suya

la propiedad intelectual de la Colección, desconociendo la participación de la Institución y la mía como coautor y director de ella, así como la de los miembros del Comité Editorial, que realizaron con calidad ese esfuerzo, especialmente en lo que concernía a Segundo Moreno Yánez y a Juan Freile Granizo, entre otros. El trámite de reclamación sigue hasta hoy el curso pertinente.

Sin pudor alguno, en acto de deshonestidad intelectual flagrante, el Banco Central inscribió en el registro de propiedad intelectual la *Colección Pendoneros* como obra suya cuando de ella faltaban por editarse unos pocos volúmenes, cuyos manuscritos fueron conseguidos o proporcionados por el propio IOA. Los burócratas que así procedieron, por desconocimiento o mala fe, o por ambas cosas, no hicieron sino, como dice Ortega y Gasset "pensar en hueco...". Este pensar en hueco y a crédito, este pensar algo sin pensarlo es, en efecto, el modo más frecuente de actuar de funcionarios de áreas de instituciones que, apartadas de los lineamientos de quienes las concibieron, no pueden mantener la capacidad creativa de aquellos y optan por una conducta truculenta y soterrada.

Ortega y Gasset clarifica el concepto al afirmar:

> "La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarlo [pero aunque hacerlo, transitoriamente, confiera lealtad, nunca dará legitimidad a un acto ilegitimo como el de] un Banco en quiebra fraudulenta. Fraudulenta porque cada cual vive con sus pensamientos y éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo" ("En torno a Galileo: esquema de las crisis", 1933).

32

INDICE

Contenido	Págs.
Reconocimientos.	11
Introducción, por Norman E. Whitten, Jr..	15
El Mestizaje como una Ideología de Exclusión, por Ronald Stutzman.	33
Dependencia Política, Etnicidad y Transformaciones Culturales en Manta, por Marcelo F. Naranjo.	109
La amazonía actual en la base de Los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica, por Norman E. Whitten, Jr.	151
Matando al Yumbo: un drama ritual del norte de Quito, por Frank Salomon.	225

RECONOCIMIENTOS

La investigación y la reflexión puestas en la elaboración de este trabajo, y la versión completa en la cual está basado, empezaron en 1976 bajo el auspicio de una Beca de John Simon Guggenhein Memorial Foundation. Quiero expresar mi agradecimiento especialmente a Katnleen Fine, Marcelo F. Naranjo, Ronald Stutzman y Dorothea S. Whitten por la ayuda prestada en llevar a cabo esta investigación.

En los últimos 18 años la gente del Ecuador me ha brindado tanta benevolencia y ayuda que sólo mencionaré a algunos de los más destacados: Marcelo F. Naranjo, Hernán Crespo Toral, Olga Fisch, Aurelio Fuentes Contreras, Edelberto Rivera Reascos, Bolívar Arisala, Rudi Masaquiza, Marcelo Santi Simbaña, Fabiola Vargas Aranda, Luis Antonio Vargas Canelos y Joe Brenner. El auspiciaje bajo el cual he trabajado en el Ecuador, y continúo haciéndolo, proviene de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, y el Museo del Banco Central. También debo agradecer al Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Quito y al Programa de Antropología para el Ecuador, por la cordialidad ofrecida, y los Museos del Banco Central y al Instituto Otavaleño de Antropología por su entusiasmo y buena voluntad en llevar a cabo esta empresa de colaboración para publicación internacional.

El reconocimiento específico de fuentes monetarias y otro respaldo, se da en cada uno de los ensayos.

Norman E. Whitten, Jr.
Abril 1979

CAPITULO I

INTRODUCCION

por
Norman E. Whitten, Jr.

Los cuatro extensos ensayos publicados aquí incluyen la Sección 1 del vasto libro "TRANSFORMACIONES CULTURALES Y ETNICIDAD EN EL ECUADOR CONTEMPORANEO". Aunque estos ensayos tienen que ver con diferentes zonas del Ecuador —sierra (Stutzman y Salomon) litoral (Naranjo) y oriente (Whitten)— y presentan material sobre áreas culturales diferentes, todos ellos comparten características fundamentales. Primero, ilustran lo que denomino **antropología crítica** contemporánea (v.g. Bonfil Batalla 1970, Bodley 1975, Clastres 1977) en su dimensión internacional. La antropología crítica comenta significativamente las consecuencias de la expansión de la nación-estado y su consolidación por medio de las personas incluídas dentro de su esfera de control e influencia. Esta interpretación puede proporcionar resultados de relevancia contemporánea para la nación-estado o para cualquiera de sus integrantes. Además también puede utilizar resultados en apariencia sin relación alguna con ella para obtener un agudo realce de contrastes, contradicciones, complementaciones, u otras clases de relaciones que emergen de un análisis antropológico técnico que no son normalmente parte del proceso de programación y desarrollo.

Segundo, estos ensayos expresan una creciente tendencia antropológica hacia paradigmas y perspectivas (v. g. Stavenhagen 1975, Hsu 1977, Owusu 1978) que evade los prejuicios coloniales y neocoloniales encajados en puntos de vista especulativos como el difusionismo, configuracionalismo, funcionalismo, acul-

turación-asimilacionismo, o evolucionismo. Tercero, enfáticamente reafirman la etnografía como una fuerza creativa en la construcción de la teoría (ver también Reichel-Dolmatoff 1976). No se puede decir que los ensayos no estén firmemente confinados a un cuerpo de literatura coherente y teórica, porque ciertamente lo están. Si se puede decir, sin embargo, que están restringidos por una disciplina científica al campo de los datos empleados para ilustrar un punto, y no están confinados por una delineación artificial de campo o alcance de análisis.

Cuarto, estas investigaciones son holísticas (Honigmann 1976, Adams 1978, Sanjek 1978: 267) en cuanto al manejo de datos. Quinto, son comparativas en su tratamiento teórico. Sexto, todos tratan sobre la nación tanto como un sistema cultural como una economía política. Séptimo, consideran al desarrollo" como una ideología y también una estrategia para un proyectado cambio socio-económico. La combinación de los últimos seis puntos se relaciona con el primero pues la antropología crítica sugiere fuertemente que la ideología gubernamental, la política y la praxis son poderosos factores causales en el destino de las culturas y en el estado de las condiciones humanas. El hecho de que antropólogos prominentes como Bodley y Clastres escogieran los títulos "Víctimas del Progreso" y "La Sociedad contra el Estado" para sus tratados académicos sobre las sociedades "tribales", sugiere una corriente de protesta. Nosotros debemos explorar esta dimensión de la antropología crítica, antes de presentar los aspectos integrados que conducen a la selección de los artículos para la publicación de la serie "Pendoneros" del Instituto Otavaleño de Antropología.

La etnografía es fundamental para la antropología cultural. Aunque algunas veces estigmatizada como a-teórica en su alcances y premisas, se conceptualiza mucho mejor como parte y porción de la etnología comparativa, la cual no puede existir en sus dimensiones generalizadas sin un continuo vigor etnográfico. La empresa etnográfica en sí misma, por supuesto, está basada en la confrontación continua de construcciones teóricas con datos frescos. A su vez, los datos etnográficos solamente "existen" hasta ahora como una sofisticación metodológica, manifiestos en sí como un resultado de la creciente habilidad

del investigador. Irving Goldman (1978), en una reseña del libro del autor (Whitten 1976) sobre los pobladores nativos del oriente de hoy día, declara una posición compatible con la presentada en los ensayos siguientes. "Toda etnografía respetable tiene el propósito ético implícito de revelar los mundos desconocidos de las culturas nativas a su propia civilización". (Goldman 1978: 401). En tanto que las naciones-estados posteriores a la segunda guerra mundial son sistemas culturales manejados por fuerzas nacionalistas que implican un conjunto generativo de postulados ideológicos relacionados a la profunda incorporación penetrante de los individuos, el propósito ético implícito en una etnografía competente invariablemente producen antecedentes explícitos conducentes a una perspectiva crítica del estado expansionista.

La antropología crítica acepta los cánones de la etnografía holística y la confrontación de teorías establecidas con datos frescos de la etnología comparativa. Además se propone comentar las **consecuencias** del control económico-político en los estilos, modos y oportunidades de vida de las personas. Pero, considera el control centralizado sobre la variedad cultural o sobre la homogenización cultural como una infracción a la libertad humana. La antropología crítica acepta, admira y busca iluminar la **integridad interna de un sistema cultural —la estructura—** sin suponer que está "funcionando en su pertenencia", ni la "retención" de mayores sistemas envolventes y la "marginalidad" a un sistema más grande. Acepta la **adaptación cultural** sin suponer tendencias acomodaticias o asimilacionistas y el **pluralismo cultural** sin suponer ninguna necesidad para una imposición centralizada de un orden segmentario (del cual el apartheid racista Sud-Africano sería un ejemplo excelente). Por otra parte, supone que la transformación cultural, ya sea lenta o rápida, puede tener lugar a cualquier nivel en cualquier sistema y tiempo, y que la necesidad de claridad, aun en ese cambio y continuidad, es tan problemática hoy en día como lo ha sido siempre. Finalmente, supone que la transformación cultural y la **reproducción social** (Godelier 1975, Sahlins 1976) deben ser consideradas dentro de un marco de referencia unificado.

El Ecuador contemporáneo —es decir, la República de 1979— se puede describir en términos absolutos como una na-

ción sujeta a una formación social y política a través de una sistematización dialéctica de contrastes regionales resistentes y perentorios entre la costa y la sierra. Estos contrastes parecen emanar del "cuento de las dos ciudades" Quito-Guayaquil. El oriente presenta una promesa de síntesis política- económica para la dialéctica sierra-costa, como se proclama en el slogan de la soberanía amazónica: "¡el Ecuador ha sido, es y será país amazónico.!" Hasta hace poco tiempo, el poder administrativo de Quito dependía económicamente de los poderes comercial, bancario, industrial y agrícola-comercial de Guayaquil, los que a su vez dependían parcialmente de la demanda mundial de unos pocos productos tropicales. Ahora el poder económico de Quito, derivado de los ingresos de petróleo amazónico, iguala o excede al de Guayaquil. Pero este nuevo poder depende enormemente del alto consumo de energía y de la demanda industrial de las naciones más desarrolladas del mundo.

El ideal de la nación, proclamado en declaraciones oficiales, en editoriales y escuchado en todas partes, es el de un país democrático, capitalista progresista (en términos de Stavenhagen 1968); pero aparentemente este ideal se ve sofocado por las relaciones de dependencia (v. g. Galarza 1978, Naranjo, este libro). En general, la política ecuatoriana oscila entre las elecciones que muestran las grandes discordias internas de algunos partidos políticos, y la toma de poder por los militares. El tiempo de interinazgo entre el gobierno civil y el gobierno militar se ha incrementado a nueve años recientemente, dando lugar a "un acercamiento, centralizado, tecnócrata-burocrático del quehacer político" (Collier 1978). Dentro de este sistema de control oscilante de la burocracia central, los presidentes civiles tienden a ser desalojados antes de que completen el período para el que fueron elegidos. La forma del gobierno militar, o la administración, probablemente se somete a cambios adicionales —un dictador desalojado por una junta, o una junta posesionada por un —dictador— antes de que sean reinstauradas las elecciones libres. Esta periodicidad de sucesión lleva a la mayoría de los analistas desde Blanksten (1951) hasta Hurtado (1977: 143-144) y Sanders (1977) a insistir que la República es de las menos estables en América Latina. Sin embargo, si uno considera el vaivén del péndulo de civiles a militares, de la elección al golpe de estado, de alianzas a realian-

zas, y la continua reaparición de personalidades familiares, los énfasis y los lamentos, bien podemos considerar que es, completamente, un sistema político estable. La discordia promueve el desequilibrio que es un mecanismo central motivador para la estabilidad (ver, v. g. Adams 1978).

La antropología crítica está tan sujeta a la conceptualización de la **economía política** como están las disciplinas hermanas de la ciencia política, la sociología y la historia. Respecto a la economía política del Ecuador, NACLA Latin American and Empire Report, **Ecuador: Petróleo para la venta** (1975: 18), dice lo siguiente:

> . . . la industrialización . . . ha dado grandes pasos en los últimos cinco años. Pero la naturaleza de este proceso no ha significado un adelanto en las condiciones sociales y mucho menos un descenso en la dependencia. El nacionalismo manifiesto en la política del gobierno para el petróleo, las aguas territoriales y la pesca de atún, solamente ha sido extendido a la industria en la manera más débil imaginable . . . Los resultados de la industrialización han sido hasta ahora, la hegemonía consolidada del capital **extranjero,** una dependencia incrementada en las importaciones **extranjeras** para la industria y el establecimiento de una hegemonía fortificada de industrias de capital intensivo que satisfacen las necesidades de las economías **extranjeras.**

Con un porcentaje de crecimiento del 3.2 o/o, la población del Ecuador se duplicará en 22 años, siendo una de las poblaciones de más rápido crecimiento en el mundo. Como esta expansión de mayoría de gente presiona los recursos existentes, la dependencia nacional en los ingresos del petróleo se aumentará enormemente. Empero la producción total de la nación es relativamente pequeña. De acuerdo a Sanders (1977: 10-11) y a varios editoriales en los periódicos nacionales, el país podría, en efecto, estar forzado a importar petróleo tan pronto como a principios de los 1982. Además, la dependencia del Ecuador en las demandas industriales de otras naciones es alterada en la política de la República a través de una oligarquía entrelazada

(Hurtado 1977: 175-183).

Hoy en día las transformaciones económicas debidas a la explotación y exportación del petróleo están produciendo un tremendo vacío de clase, status y modo de vida entre ricos y pobres (v. g. Instituto de Investigaciones Sociales 1977, Moncayo 1977). El rol actual de la "clase media" o "sector medio" permanece problemático, lo mismo que la naturaleza de realización y atribución de roles y status dentro de la burocracia germinante, que permanece oscura.

Los lujos importados y los bienes de consumo han saturado la nación, y la agricultura de subsistencia, para el pobre, es tan importante ahora como en el pasado reciente. A despecho de ser arrojados en un vórtice de dependencia de dinero en efectivo para un mínimo bienestar, la gente pobre a menudo ha comprado con dificultad sus comestibles básicos. A su vez, los esfuerzos burocráticos-tecnocráticos de consolidación nacionalista son por sí mismos aumentativamente dependientes las acaudaladas naciones industriales, las cuales ofrecen un control alternativo de economía política competente, e imponen ideologías que eclipsan el carácter de oscilación militar-civil que produce la estabilidad.

En resumen, la economía política que sostenía opresivamente la sociedad dual, estable a través de los siglos pasados (ver, v. g. Hurtado 1977) está creando una mayor escisión social y económica en la revisada, y moderna sociedad dual bajo el impresión del desarrollo (Galarza 1978). Es carácter inevitable de la antropología crítica el prestar atención a estos asuntos, los cuales son, en efecto, un fenómeno ineludible deducido de una etnografía formal en muchos niveles de la sociedad y la cultura de la República. El dejar de explicarlos no sólo que negaría el propósito ético implícito de la etnografía, sino también amenazaría la validez científica y la veracidad e intención de su campo explícito.

El Ecuador contemporáneo parece, para todos quienes han estado comprometidos in extenso con la etnografía aquí, estar nacionalizándose y llegando a ser más diverso al mismo tiempo. Como las culturas llamadas "primitivas" o "tribales" del

oriente y la costa noroccidental desaparecen rápidamente, o pacen desaparecer a aquellos poco familiarizados con el carácter de la transformación cultural y emergen sistemas étnicos que desafían los encasillamientos estereotípicos. Se puede ver una continuidad de forma o igualmente una notable transformación de forma, siendo la paradoja aparente no más que un artificio de insuficiencia conceptual o analítica. Tantos más ecosistemas, sistemas sociales y sistemas ideológicos públicos son alterados por las estrategias de desarrollo nacionalista, y tantos más sistemas de ubicación social y estratificación social reflejan ostensiblemente la apariencia nacionalista, las reacciones contra-culturales vienen a ser tanto más intensas como alusivas.

Cada sistema en Ecuador está en las agonías de la transformación cultural; cada sistema parece paradójico en algún nivel. Aquí es donde los cánones antropológicos del holismo en la etnografía descriptiva (Adams 1978), y el análisis etnológico comparativo, pueden conducir a una comprensión en el proceso cultural y la estructura. La nación ecuatoriana tiene relativamente un territorio pequeño (Pero "normal" en los modelos europeos occidentales). Sus varios programas convergentes y divergentes para el "desarrollo" y el "progreso" están enmarcados por una ideología de un centralizado cambio dirigido. En este contexto nacionalizante, uno no puede remediar el ver lo nacionalista en lo local, la escala mayor en la escala pequeña, el macrocosmos en el microcosmos. Además, en el proceso de transformación cultural dentro del Ecuador existen continuidades importantes. La designación "blanco," en términos de las normas nacionales, está inextricablemente vinculada con un status alto, riqueza, poder, cultura nacional, cristiandad, urbanismo; sus opuestos son "el indio" y "el negro". La falsa resolución de los opuestos es hallada en la doctrina del "mestizaje", la ideología de mezcla racial que implica el "blanqueamiento". El empeño de nacionalización del Ecuador, con su centralización Quito-Guayaquil, igual que de las naciones hermanas peleando en el puño de la dependencia euro-norteamericana, tiene un claro punto de vista ideológico sobre la homogenización étnica. El producto putativo de la homogenización algunas veces es denominado: "el hombre ecuatoriano"; pero esta promesa de "inclusión" como "hombre ecuatoriano" es desmentida por el enfoque en la supremacía blanca. El proceso práctico de excluir a aquellos considerados no ser mezclados es llevado a cabo por

muchas personas que defienden una ideología de inclusión basada en el mestizaje. La contradicción resultante es obvia para los identificados étnicamente como morenos ecuatorianos de la costa, morenos ecuatorianos de la sierra, así como ecuatorianos indígenas de la sierra, costa y oriente. Adicionalmente, las superficialmente inclusivas demandas de la ideología del mestizaje están socavadas además por una tácita cláusula calificativa que sube el precio de la admisión de la mera "mezcla fenotípica" al **Blanqueamiento cultural** (en términos de llegar a ser más urbano, más cristiano, más culto; menos rural, menos negro, menos indio). Esto arregla la contradicción al proporcionar una desaveniencia interna y una disensión dentro de las "categorías mezcladas". Todos nosotros hemos observado este fenómeno en nuestra etnografía, y por tanto nuestra etnología comparativa sería inadecuada en el extremo si no fuéramos a comentar sobre ellas. El comentario, a su vez, da una cualidad crítica particular a nuestros ensayos.

Este no es un libro sobre la "gente blanca", el "campesino negro, indio, cholo, o montubio" y, "tribus salvajes" del Ecuador. La economía política está organizada de tal modo con el mestizaje como síntesis falsa, sin embargo los propios habitantes de esta dinámica nación ordenan las cosas en muchas y variadas maneras. No solamente lo hacen dentro del marco bosquejado arriba, sino también a través de una resíntesis creativa de ecología, estructura social e ideología. Este libro representa una exploración antropológica de las facetas, las dimensiones y las dinámicas de la etnicidad, la continuidad y el cambio cultural a medida que convergen y divergen dentro de los límites de los procesos de transformación radical de una nación del tercer mundo. Reconocemos los estereotipos nacionalistas y extranjeros que abundan en tal situación, pero buscamos comprender las fuerzas fundamentales que los generan y evitamos usar tales estereotipos como conveniencias analíticas y tautológicas.

Los ensayos de Stutzman, Naranjo, Whitten y Salomon están designados para realzar las sensibilidades del lector a los temas de discusión que son penetrantes, aunque generalmente tácitos, latentes e implícitos cuando se diserta sobre el Ecuador contemporáneo. Stutzman empieza con proposiciones principales so-

bre la etnicidad en general, basado en una reseña extensiva de la literatura —"la etnicidad es un idioma de soltura a causa de la pugna sobre el control del aparato de estado" . . . "la etnicidad como un sistema cultural se mantiene en un juicio implícito sobre los defectos del estado expansionista"— actuando en el tratamiento de la misma nación ecuatoriana en términos de su constitución oficial, mítica, como se manifiesta en su sistema educativo formal. Aunque cuidadosamente enfocado en Ibarra, Imbabura, y en la región interior de la sierra, su ensayo también contiene una perspectiva holística y crítica, sobre las dinámicas del nacionalismo como un sistema cultural. Naranjo, en el capítulo siguiente, continúa el asunto de ver el macrocosmos del nacionalismo ecuatoriano dentro de un microcosmos dinámico. El directamente enfoca en la teoría de la dependencia con especial atención a sus raíces en el pensamiento contemporáneo Latino Americano, para suministrar una perspectiva general sobre la modernización ecuatoriana y el desarrollismo mediante una investigación en la ciudad portuaria de Manta, Manabí.

En el capítulo tercero Whitten vira hacia el oriente para escribir lo que él denomina una "confluencia étnica" en términos ecológico, social e ideológico. Aquí la gente nativa contemporánea está descrita brevemente, los problemas relativos a sus lenguajes y culturas están esbozados y algunas interpretaciones novedosas son ofrecidas. El concluye con una exposición del ritual y del simbolismo inherentes en las dinámicas adaptivas de los pobladores del oriente, afirmando que "el conocimiento y la visión de 10.000 años o más de adaptación **cultural** al habitat de bosque-ribereño, y eventualmente de sistema de cultivo de roza es requerido por aquellos que actualmente contribuyen al "desarrollo" amazónico, no obstante que ahora el llamado desarrollo progresista está destruyendo la naturaleza tanto como la cultura".

Con el capítulo final retornamos a la sierra, a Quito —el pináculo del control oficial de la República moderna— para considerar el tratamiento extensivo de Salomon de un ritual poderoso, **yumbada,** en donde es representada una visita de un grupo de gente indígena del oriente, donde uno de los visitantes es asesinado simbólicamente y luego reintegrado a la vida. No se puede dejar de pensar en la constante expresión ritual de sólidas contradicciones cuando se lee este capítulo. Por un lado, el oriente es

"marginal" a todo lo "nacional" —esta lleno de salvajes encubiertos por la selva en contraste intenso con Quito, que está habitado por ciudadanos redimidos por la cristiandad urbana. Por otro lado el oriente representa una síntesis potencial de los problemas nacionalistas, sólo si su oposición al pensamiento nacionalista puede ser vencida (el yumbo asesinado) y su potencial traído a la vida (el yumbo resucitado). Más aún, aquellos quienes representan el ritual son Quito Runa y hablan quichua durante el extenso ritual (aunque el urbanismo de Quito, el cual ellos simbolizan, demanda el habla del español). Salomon gira, como eventualmente debemos hacer todos nosotros, a la historia cultural con sus etapas políticas, para resolver la aparente contradicción: "Las pocas comunidades aborígenes que rodean a Quito, han sido, por lo menos durante cinco siglos, tanto en prácticas económicas como de orientación cultural, más enteramente transandinas que cualquiera de las civilizaciones imperiales que trataron de unificar la selva y la sierra en un esquema de integración centralizada. Los cosmopolitas pan tropicales de un paisaje multi-étnico, multi-ordenado, Quito Runa han sido, y todavía son, el cuadro de distribución cultural y el depósito económico de una integración transandina desconocida para los proyectistas estatales".

Para entender la etnicidad ecuatoriana en una postura de transformaciones culturales, los conceptos de poder y de ritual son tan vitales al holismo antropológico como son los conceptos de estructura social, clase, economía política y adaptación cultural. Aunque los colaboradores a este volumen siguen sus propias preferencias teóricas, es conveniente ofrecer alguna orientación. El poder, de acuerdo a Dimen-Schein (1977:211) "está codificado en símbolos, estatuído en las relaciones y fundamentado en objetos". La estructura del poder, por consiguiente, en paráfrasis a Richard N. Adams (1970, 1974, 1975, ver también Whitten 1977) es definida como el grado y naturaleza de control, o influencia, en el cual un sector o un agente ejerce sobre el medio ambiente pertinente de otro sector o agente.

El ritual está basado en las "correspondencias de la estructura". De acuerdo al estructuralista Claude Lévi-Strauss, y especialmente interpretado por James Boon (1972), éstas son percepciones repetidas de sensaciones de diferentes dominios de la experiencia. Cuando la gente percibe, por ejemplo, un sistema compa-

rable de explotación en sus vidas de trabajo diario, dentro de su actividad ceremonial, a través de su sistema de protesta social y dentro de la estructura de familia y comunidad, podemos hablar de una "correspondencia de la estructura". La metáfora es la "forma elemental" del ritual puesto que predica una identidad sobre un sujeto iniciado (v. g. Fernández 1974), y traslada a la gente a ocupar estructuras de experiencias conectando así el futuro desconocido con un pasado recordado, legendario, o mítico en un presente "liminal" (v.g. Turner 1974). El ritual arroja a los participantes dentro de un dominio de estatuto creativo donde engendran sus propias coacciones, donde controlan lo incontrolable, donde habilitan sus destinos. La representación toma lugar dentro de una "arena" caracterizada por la oscilación entre las coacciones sociales conocidas y la inmensidad del hecho de estar en una posición "a medias" en un orden social. No es extraño que los políticos ecuatorianos, caudillos y oficiales militares por igual, generalmente se muestren en las fiestas folclóricas. Ellos deben ser percibidos como los guardianes de la estructura social y como la personificación de su disolución.

En los sistemas de cambio rápido la estructura del poder se revela por manera como se transforma, y la actividad ritual promueve un conocimiento de nuevos niveles, nuevos significados, nuevas síntesis y nuevos mecanismos de control. El ritual, motivado por una afirmación metafórica, relata estas novedades a través de correspondencias de la estructura para sistemas adaptables permanentes los cuales están fundamentados en el conocimiento transmitido hasta el presente por medio de las generaciones pasadas.

En su exhaustivo tratado sobre la estructura del poder, Adams (1975, 1978) elabora un firme argumento para los niveles altos de coordinación entre grupos desiguales, emergiendo en un nivel, a medida que la centralización acontece en otro nivel. Lo fundamental para este proceso es lo que él denomina "sistemas ondulados" —aquellos que están en un proceso de reestructurarse ellos mismos para hacer frente a una situación insatisfactoria de dependencia prevenida. Los materiales presentados en este libro sugieren que las expresiones de ritual de varios pobladores étnicamente "no-nacionales" están en el proceso de reaparición y reorganización. Nuevas formas de coordinación tales como la integración indígena oriente-sierra-costa están siendo expresadas

a través del estatuto ritual, formas de expresión simbólica y de afirmación metafórica. Además, estas formas de coordinación generalmente son reelaboradas de las mismas que existían antes de la centralización colonial y nacional, las cuales las dividen y, de nuevo paradójicamente, originan la base real para su resurgimiento. Hoy día en Ecuador nosotros debemos considerar el poder y el ritual según se relacionan con la etnicidad, clase, status y transformación cultural. De esta manera las transformaciones entre conocimientos del mundo y expresión simbólica, entre actividad diaria y ritual estilizado, entre lo material y lo mental, son entendidas holísticamente. También, de esta manera, la antropología realza su propia contribución al estudio de las dinámicas culturales intra-nacionales e internacionales y, tal vez, se libera a sí misma de las perspectivas producidas por el colonialismo y el neo-colonialismo.

Reconocimientos

Edward M. Bruner, Joseph B. Casagrande, Kathleen Fine, Dewight Middleton, Marcelo F. Naranjo, Frank Salomon, John O. Stewart, Ronald Stutzman y Dorothea S. Whitten, leyeron varios esquemas de esta Introducción y proporcionaron un comentario crítico muy útil. Aunque el resultado final es muy concentrado para sus esfuerzos, la forma y la dirección son de mi responsabilidad, y sólo yo debo ser culpado por los errores de interpretación, juicio, presentación o estilo.

REFERENCIAS CITADAS

Adams, Richard N.

1970 **Crucifixión by Power.** Austin: University of Texas Press.

1974 Harnnessing Technological Development. In John J. Poggie, Jr., and Robert N. Lynch, eds., **Rethinking Modernization: Anthropological Perspectives.** Westport, Conn.: Greenwood Press, pp. 37-68.

1975 **Energy and Structure: A Theory of Social Power.** Austin: University of Texas Press.

1978 Man, Energy, and Anthropology: I Can Feel the Heat, but Where's the Light? **American Anthropologist** 80:297-309.

Blanksten, George I.

1951 **Ecuador: Constitutions and Caudillos.** Berkeley: University of California Press.

Bodley, Jonh H.

1975 **Victims of Progress.** Menlo Park, Calif.: Cummings Publishing Co.

Bonfil Batalla, G. B.

1970 Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica. In Bonfil Batalla and Arturo Warman, eds.,

De Eso Que Llaman Antropología Mexicana. Mexico City: Editorial Nuestro Tiempo, pp. 39-65.

Boon, James A.
1972 **From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition.** New York: Harper and Row.

Clastres, Pierre
1977 **Society against the State.** New York: Urizen Books. (Trans. Robert Hurley from the original French publication of 1974.)

Collier, David
1978 Industrialization and Authoritarianism in Latin America. **Items. Social Science Research Council** 31/32 (4/1): 5-13.

Dimen-Schein, Muriel
1977 **The Anthropological Imagination.** New York: McGraw-Hill.

Fernandez, James
1974 **The Mission of Metaphor in Expressive Culture.** Current Anthropology **15(2):119-145.**

Galarza Zavala, Jaime
1978 Ecuador, el Oro y la Pobreza. In Gerhard Drekonja et al., **Ecuador, Hoy** Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, pp. 9-18.

Godelier, Maurice
1977 **Perspectives in Marxist Anthropology.** New York: Cambridge University Press.

Goldman, Irving
1978 Review of **Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua**, by Norman E. Whitten, Jr. **American Ethnologist** 5(2): 400-403.

Honigmann, John J.
1976 **The Development of Anthropological Ideas.** Homewood, Ill.: Dorsey Press.

Hsu, Francis L K.
1977 Role, Affect, and Anthropology. **American Anthropologist** 79.805-808.

Hurtado Osvaldo
1977 **El Poder Político en el Ecuador.** Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca
1977 Política Económica, Estado y Lucha de Clases en el Ecuador, Período 1972-1975. **Revista Ciencias Sociales (Política Económica y Poder Político en el Ecuador. 1972 1975)** 1 (3-4): 13-76. Quito: Universidad Central.

Moncayo Patricio
1977 Comentario a la Ponencia ' Política Económica, Estado y Lucha de Clases en el Ecuador. . ." **Revista Ciencias Sociales (Política Económica y Poder Político en el Ecuador. 1972-1975)** 1(3-4): 77 92. Quito: Universidad Central.

NACLA (North American Congress on Latin America)
1975 **Ecuador: Oil up for Grabs.** Latin America and Empire Report 9(8), November.

Nash June
1975 Nationalism and Fieldwork. **Annual Review of Anthropology** 4.225-245.

Owusu Maxwell
1978 Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. **American Anthropologist** 80:310-334.

Reichel-Dolmatoff Gerardo
1976 Cosmology as Ecological Analysis: The View from the Rainforest. **Man: Journal of the Royal Anthropological Institute** 11.307-318.

Sahlins, Marshall
1976 **Culture and Practical Reason**. Chicago: University of Chicago Press.

Sanders, Thomas G.
1977 **Ecuador: Politics of Transition.** American Universities Field Staff Reports, West Coast South America Series 24 (1).

Sanjek, Roger
1978 A Network Method and Its Uses in Urban Ethnography. **Human Organization** 37:257-268.

Stavenhagen, Rodolfo
1968 Seven Fallacies about Latin America. In James Petras and Maurice Zeitlin, eds., **Latin America: Reform or Revolution?** Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, pp. 13-31.

Turner, Victor
1974 **Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.** Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Whitten, Norman E., Jr.
1976 (with the assistance of Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña, and Dorothea S. Whitten). **Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua.** Urbana: University of Illinois Press.

1977 Structure, Control and the Evolution of Power. Review of **Energy and Structure: A Theory of Social Power**, by Richard N. Adams. **Reviews in Anthropology** 4: 567-574.

EL MESTIZAJE
Una ideología de exclusión

EL MESTIZAJE. Una Ideología de exclusión

Ronald Stutzman

INTRODUCCION

Para lograr una comprensión de lo que significa la identidad étnica en una época de integración nacional, puede ser útil relatar un incidente ocurrido el 15 de septiembre de 1972 en el Puyo, capital provincial de la frontera amazónica ecuatoriana. En esta fecha, el entonces Presidente del Ecuador, General Guillermo Rodríguez Lara, viajó al Puyo con sus ministros y varios altos funcionarios para una reunión de trabajo con las autoridades de las provincias orientales sobre los problemas y las necesidades de la zona. En un discurso de larga duración, el Jefe de Estado defendía firmemente el desarrollo infraestructural a través de dos estrategias generales: a) construcción de carreteras, colegios y otros servicios públicos, expansión de los servicios administrativos en anticipo del crecimiento de la población y el aumento de la actividad comercial, y b) "mejorar" la utilización de la tierra reemplazando la horticultura que es una forma de subsistencia indígena tradicional con la agricultura comercial que produce para el mercado nacional e internacional. Más tarde, se le consultó al Presidente cómo las exigencias indígenas de subsistencia y los derechos indígenas de la comuna, amenazados ya desde hace varios años a causa de la inmigración de colonos serranos, podrían ser armonizados con la propuesta política de desarrollo destinada a alimentar a gentes de las ciudades grandes, aumentar los ingresos por exportaciones de productos agropecuarios, y aliviar la presión demográfica en la Sierra. En vez de responder directamente a los temas planteados, el General Rodríguez Lara invocó su propio ancestro legendario. Acentuó que él siempre ha mantenido que todos los ecuatorianos son parte indígenas, que todos comparten algo de la sangre del Inca Atahualpa, y a pesar de no saber cómo él obtuvo tal sangre, insistió que él, también, es parte indígena. "No hay más problema en relación con los indígenas" insistió, "todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional" (citado en Whitten 1977: 180 - 183).

Aunque el suceso en el Puyo está íntimamente relacionado con las condiciones ecológicas, demográficas, históricas, político-económicas y culturales que caracterizan la vida humana del Oriente ecuatoriano, es cierto también que este incidente enmarca claramente el problema nacional de la transformación cultural y étnica. El Puyo no es el único lugar en donde funcionarios gubernamentales pronuncian discursos sobre desarrollo regional, ni tampoco es el único medio en donde la etnicidad está perdida o negada cuando las metas de la cultura nacional son aceptadas. El intercambio de identidad étnica por nacionalidad, y viceversa, ocurre comúnmente no sólo en Ecuador, sino que generalmente en la experiencia humana. Sin embargo el proceso de cambio étnico se mantiene malamente entendido como fenómeno cultural (véase, e.g. Geertz 1973: 260 - 261; 308 - 309).

Es el fin de nuestro estudio la investigación etnográfica de la transformación étnica cultural así como también las relaciones más generales entre la etnogénesis (Singer 1962), la etnotransformación (González 1975: 120) y la integración nacional (Geertz 1973: 255 - 310). En nuestro análisis de la situación de los serranos de descendencia indígena o africana como participantes en la vida de la nación mestiza ecuatoriana, está dado por supuesto que la identidad étnica y la identidad nacional tiendan a ser mutuamente exclusivas y que la etnicidad como fenómeno cultural no es una consecuencia directa de los procesos culturales a nivel nacional. Estos presupuestos son distintos porque en otras investigaciones, las manifestaciones étnicas culturales están interpretadas como poco más que una "estrategia adaptativa" para alcanzar alguna ventaja en el control de funciones nacionales (véase, e.g. Cohen 1969) o, si no, como una glosa para la pobreza material y espritual del tipo agobiador puesto por los opresores a los pueblos subordinados (véase, e. g., Burgos Guevara 1970, Friedlander 1975). Aquí en cambio, la etnicidad está interpretada como un idioma de desacuerdo y apartamiento de la lucha sobre el manejo del aparato estatal (cfr. e. g. Aronson 1976, Villavicencio Rivadeneira 1973). Consideramos que la etnicidad siempre es contra-cultural, es decir que corresponde a un concepto de la naturaleza, el significado, y la finalidad de la vida humana que difiere del concepto de estas calidades auspiciado por los poderes estatales. Empezamos así a causa de lo que el Ge-

neral Rodríguez Lara entendió cuando dijo lo que dijo en el Puyo. Si es que todos ellos pasan "a ser blancos" [él quería decir verdaderos ecuatorianos] quienes aceptan "las metas de la cultura nacional", hay que preguntar: ¿Qué de aquellas personas que no aceptan tales metas? Es obvio que no son verdaderos ecuatorianos en el criterio del General, pero sus identidades étnico/raciales y sus metas culturales quedan sin ser investigadas o evaluadas en términos más específicos.

La investigación y la evaluación que ofrecemos aquí está dividida en tres partes. La primera consiste en una auto-evaluación presentada junto con una breve descripción etnográfica de la Sierra norte de Ecuador donde pedimos a la gente de cinco comunidades identificarse en términos étnico/raciales. Ya que las respuestas sugieren que una parte sustancial de los serranos interrogados no se consideran como verdaderos ecuatorianos o blancos (en el sentido del General Rodríguez Lara), se hace en la segunda parte una evaluación de la indicada diversidad étnica desde el punto de vista nacionalista. Aquí ampliamos bastante el campo de análisis para ofrecer una cuenta etnográfica de los principales componentes míticos y simbólicos de la cultura nacional ecuatoriana obtenidos de declaraciones oficiales, de la historia de la nación como la econtramos en los textos escolares, y de la propaganda fomentada para la última campaña pública de alfabetización. Este análisis pone en claro que en el pensamiento nacionalista, la diversidad contemporánea étnico/cultural está evaluada como residuo indeseable del pasado colonial y como impedimento al futuro desarrollo del progreso de la República.

En la tercera parte nuevamente volvemos al contraste entre los procesos culturales nacionalistas y los procesos culturales étnicos y sus relaciones sistemáticas. Aquí invertimos la perspectiva permitiendo una evaluación de la nación desde el punto de vista de los grupos étnicos, y desarrollamos nuestra tesis principal que, según los criterios antropológicos, la etnicidad debe ser evaluada como una alternativa, aunque implícita, a la cultura nacional. Si consideramos que los pueblos étnicos son como tales porque, y solamente hasta el punto que, rechacen la legitimidad de las pretenciones estatales a toda soberanía sobre su propia existencia, llegaremos a la conclusión de que la etnicidad en el

contexto de la integración nacional envuelve una crítica cultural reflexiva: mientras que los proponentes de la integración nacional explícitamente condenan a los pueblos étnicos a la extinción al nombrarlos en términos no-viables, la etnicidad como sistema cultural se sostiene en un juicio implícito sobre los defectos del estado expansionista.

LA DIVERSIDAD ETNICA EN LA SIERRA NORTE

La Sierra ecuatoriana es extraordinariamente compleja y variada, tanto en su aspecto ecológico como humano. El Carchi e Imbabura, las provincias más norteñas, por ejemplo, muestran una topografía poco común que permite el cultivo a alturas templadas entre 2.500 y 3.500 metros y también a alturas subtropicales entre 1.000 y 2.500 metros a lo largo del curso del Río Chota-Mira que divide a las dos provincias. Durante el período colonial, esclavos africanos fueron introducidos en esa zona subtropical árida para reemplazar una población indígena diezmada, aparentemente, por enfermedades tropicales (Stutzman 1974: 61 - 74). Por esta circunstancia, la Sierra norte es una de las pocas regiones andinas que tiene una población negra significativa, además de personas descendientes de europeos y amerindios.[1]

Tradicionalmente, estas personas, étnica y racialmente diversas han sido distribuídas a través de la región en una forma complementaria. A alturas menores, donde cosechan la caña de azúcar, las raíces tuberosas y las frutas tropicales, la fuerza de trabajo campesino es mayormente morena o negra.[2] A alturas mayores, donde cultivan las cosechas templadas como son la papa, el trigo, la cebada, el maíz, la haba, etcétera, la población campesina se identifica como mestiza en la provincia del Carchi y en la provincia de Imbabura como indígena y chola. Aquellos auto-identificados como blancos o mestizos tienden a concentrarse en las ciudades y cabeceras cantonales de la región ubicados a alturas intermedias entre las comunidades indígenas más arriba y las comunidades morenas más al fondo.[3]

El principal centro urbano de la Sierra norte es San Miguel de Ibarra, fundado en 1606 en nombre de la Corona Española como residencia para los colonizadores españoles deseosos

de vivir en medio de las comunidades indígenas del sector. Hoy día, Ibarra es la capital de la provincia de Imbabura y el mercado y centro administrativo más grande entre Quito y la frontera colombiana. En años recientes la población de la ciudad ha aumentado de 14.000 en 1950 a 41.000 en 1974 (Terán 1976: 242) y al mismo tiempo se ha convertido en una entidad racial y étnicamente más diversa. Ambos cambios demográficos son atribuibles a la inmigración, cuya mayor parte proviene de las comunidades rurales al norte, y a la expansión misma de la ciudad, incorporando dentro de sus límites varios caserios antiguamente rurales.

El trabajo etnográfico anterior estableció que la complementariedad étnica, antigua característica de la región en su conjunto, persiste actualmente en la ciudad de Ibarra en forma de una participación diferencial en las instituciones compartidas.[4] En el mercado principal de Ibarra, por ejemplo, las características fenotípicas de los vendedores están muy relacionadas con la especialización en la venta de los productos. Los indígenas dominan la carnicería y la venta de carne. La mayor parte de las papas, coles, zanahorias y lechugas son vendidas por gente mestiza o chola. Los morenos venden más las papayas y los plátanos. Fuera del mercado, los hombres morenos dominan ocupaciones como la cosecha de caña de azúcar y la carga, mientras que los hombres de descendencia indígena predominan en el comercio de la construcción, la recolección de basura y la barrida de calles. La mayoría de aquellos que trabajan en los almacenes y en las oficinas se identifican asimismo como blancos o mestizos (Stutzman 1974).

En la mayoría de los países existen estadísticas oficiales sobre la composición racial o étnica de la población.[5] Pero no es así en Ecuador. Existe un consenso general que la población indígena de Ecuador es proporcionalmente una de las más grandes en América y que los afro-ecuatorianos alcancen cerca del 15 o/o del total. Pero ninguno de los tres censos oficiales de Ecuador (1950, 1962, 1974) ha intentado enumerar la población clasificándola por raza o grupo étnico. El Dr. Gonzalo Rubio Orbe, erudito ecuatoriano y antiguo director del Instituto Indigenista Interamericano, explica que, mientras el criterio para la identificación de las poblaciones indígenas no sería simple de desarrollar o fácil de

aplicar, la razón por la cual no existe ningún criterio efectivo en Ecuador, se debe a que los funcionarios gubernamentales "no valoran la importancia y significación de cuantificar una población con patrones culturales diferentes de los grupos que dirigen y participan en los varios aspectos de la vida nacional . . ." (1974: 587). En vista de la falta de censos oficiales, un número de estudiosos de la sociedad ecuatoriana han ofrecido sus propias estimaciones, pero existe poco acuerdo entre ellas (cfr. Hurtado 1969: 130, Rubio Orbe 1974: 588 - 589, Terán 1976: 18 - 20).

Pero la exactitud y uniformidad de estas estimaciones tienen menor importancia que las suposiciones que yacen detrás de ellas. Francisco Terán, por ejemplo, ha revisado su estimación de la composición étnica de la población ecuatoriana cada una de las últimas tres veces que su conocida **Geografía del Ecuador** ha salido en nueva edición. El geógrafo Terán da por supuesto que la parte mestiza de la población aumenta más rápidamente mientras los grupos indígena y negro disminuyen en proporción. Esto se debe, dice él, a la rápida mezcla o hibridación de tipos, y a condiciones socio-económicas y culturales desfavorables que deprimen la tasa de nacimiento en las comunidades indígenas y negras. El grupo blanco también aumenta, cree él, ya por un número limitado pero significativo de inmigrantes nuevos, y "ya porque los grupos mestizos por un proceso selectivo van perdiendo sus características de tales" (Terán 1976: 19 - 20).

Las estimaciones del geógrafo Terán aparentemente documentan una tendencia cuya influencia está afirmada, no sólo en el Ecuador, sino en todas las naciones-estados multiétnicos que mantienen una única cultura política dominante: siempre es dado por supuesto que la dinámica contemporánea socio-cultural predominante consiste en la aculturación y la asimilación de heterogeneidad periférica subordinada, al centro homogéneo dominante. En el Ecuador este proceso selectivo es conocido como blanqueamiento, es decir, un supuesto aclaramiento o emblanquecimiento de la población tanto en el sentido biogenético como sicocultural de la voz blanco. Los objectivos culturales, la sociedad, e incluso las características físicas de la clase superior, son tomados por miembros de esa clase como las metas de todos los movimientos y cambios culturales, sociales y biológicos

(Grayson 1975, Hurtado 1969: 178 - 180, Whitten 1976a: 265 - 285).

La idea de que los pueblos están deseosos y ansiosos de cambiar la etnicidad por la nacionalidad, de aceptar las metas de la cultura nacional y convertirse en blancos, ha sido raramente dudada en el Ecuador o los Andes, en las Américas o el mundo.[6] La revisión de la literatura disponible sobre aculturación y reclutamiento de grupos e individuos indígenas hacia la clase baja nacionalizada, revela un tipo enigmático llamado el cholo, respecto del cual, tanto los científicos sociales como las élites nacionales piensan es personificación del proceso de blanqueamiento (cfr. Hurtado 1969: 174; Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego 1961a, 1961b; también, Borricaud (1970, 1975), Van den Berghe (1974: 16) sobre el proceso paralelo denominado cholificación en Perú). El cholo se concibe como un individuo que tiene un pie en el mundo indígena-quichua y otro en el mundo hispánico-nacional porque él está en proceso de "pasar" de uno a otro (Crespi 1975, Hickman y Brown 1971, Van den Berghe 1968, Whitten 1977). Indudablemente es el caso que muchas personas de descendencia indígena salen a buscar otra forma de vida fuera de sus comunidades natales, pero la orientación cultural predominante de los llamados cholos ha recibido poca atención científica. Guiado por la hipótesis de que la voz cholo señalaría, no un estado cultural vacío de transición de lo indígena a lo nacional, sino un modo alternativo de ser en el mundo ecuatoriano, el trabajo de campo comenzado en 1977 fue destinado a la determinación a través de un estudio comparativo con morenos y mestizos de exactamente qué y quién sería el denominado cholo.

Auto-identificación étnica en cinco comunidades serranas.

La investigación comparativa de la etnicidad en la Sierra norte comenzó con estudios de encuesta en dos barrios en las afueras de Ibarra donde trabajos previos indicaban que los residentes se auto-identifican, o son identificados por otros, en uno u otro de los términos de la categoría racial/étnica común de la región. El más pequeño de los barrios simplemente constituye una doble hilera de casas extendidas a lo largo de los lados de lo que una vez fue la calle principal de Ibarra hacia el suroeste. Ahí visi-

tamos un grupo del 17 o/o de unas 168 familias vecinas del barrio y conseguimos 25 entrevistas completas más 3 negaciones. El segundo barrio se originó hace 35 años como una hilera doble similar de casas a lo largo de la carretera de Ibarra al noroeste. Pero con la afluencia migratoria a la ciudad, el barrio se ha expandido de manera que ahora se fusiona con suburbios que forman el lado creciente de la ciudad. Trabajando desde el núcleo de este barrio hacia sus límites tradicionales, visitamos una muestra del 13 o/o de las aproximadamente 850 familias residentes y pudimos adquirir 103 entrevistas completas más 7 negaciones.

Ambos barrios lindan con los terrenos utilizados hasta hace poco en la producción de verduras, granos, carne y leche para los mercados de Ibarra. Estos terrenos pertenecían a las grandes familias hacendadas y eran trabajados por los huasipungueros o familias de peones a quienes se les permitían sitios para casa, parcelas o huasipungos, derechos de pastoreo y de agua y leña, a cambio del trabajo a favor de la hacienda. Además de estos derechos de usufructo que les permitían una autosuficiencia parcial, se les pagaban a los huasipungueros un pequeño salario en efectivo por su trabajo en los campos de la hacienda. La Ley de Reforma Agraria de 1964 que eliminaba la relación tradicional entre los propietarios de las hacienda y sus peones, coincidió con la expansión de Ibarra de manera que la mayor parte de esta tierra ha dejado de ser productiva. Los pastos y maizales han dado paso al desarrollo de viviendas, algunas planificadas, otras espontáneas. La mayoría de las familias que ahora viven en estos dos barrios suburbanos fueron alguna vez huasipungueros de las haciendas cercanas a Ibarra, o de otras ubicadas al norte hacia la frontera con Colombia. Hoy día sólo el 12 o/o de aquellos empleados ventajosamente trabajan en la agricultura: 3 o/o cultivan terrenos propios, generalmente incluyendo el huasipungo recibido como parte del programa de reforma agraria, y 9 o/o trabajan como aparceros o jornaleros del campo.

La industria local de construcción, que trabaja con barro, cemento, adobe, ládrillo y piedra, es la fuente más importante de empleo para quellos entrevisados: 11 o/o trabajan como maestros albañiles (contratistas independientes) y 14 o/o como ayudantes de albañilería. Otras artesanías emplean otro 25 o/o de

aquellos económicamente activos; entre ellos, los más prominentes son los carpinteros, sastres, costureras, zapateros y mecánicos. Otro 19 o/o, la mayoría mujeres, tienen puestos, almacenes y salones de venta de comida y bebidas en las calles, en tiendas caseras, o en los puestos del mercado central de la ciudad. El 19 o/o restante está dividido entre los trabajadores del servicio doméstico, taxistas, choferes de carros grandes o controladores, carretoneros, policías y miembros de las Fuerzas Armadas. Clasificados de manera que reflejan la dependencia económica relativa, estos mismos datos nos indican que el 34 o/o de la población económicamente activa trabaja por cuenta propia, generalmente son artesanos o tienen un pequeño negocio de venta de comestibles. Entre los que están empleados, el 80 o/o trabaja para particulares y sólo el 20 o/o está amparado por la ley o por contratos colectivos.

La mayoría de las preguntas que se hicieron a los entrevistados tenían que ver con características demográficas y sociológicas, básicas, como son los tipos de empleo o niveles de educación recibidos. Había preguntas que se contestaban sin vacilación porque los datos eran conocidos y recordados, pero había confusión o titubeo cuando se le requería que respondiese a la pregunta de identificar a él y a su familia en términos de descendencia racial/étnica: "¿A cuál de las razas pertenecen ustedes"? Cuando se respondía sin vacilación, la respuesta usual era "Somos blancos", "Somos mestizos", o "Somos morenos". De lo contrario, la respuesta era "Qué?". "No le entiendo". "No podría decirle".

Las entrevistas eran realizadas en lo posible con el jefe de familia u otro adulto, y eran los respondientes de la generación paterna o de los abuelos que vacilaban más sobre la pregunta de descendencia. Como insistíamos que la pregunta fuese contestada, muchas veces fue necesario cambiar la pregunta a través de explicaciones, tal que se convertía en una cuestión de múltiples alternativas. Lo más claramente posible explicábamos que la historia ecuatoriana nos enseña que tres grupos raciales —el español, el africano y el amerindio— contribuyeron a la formación del pueblo ecuatoriano, y que a menudo es posible decir de cuál de estos grupos originales desciende una determinada familia o individuo.

Si fallaba esta táctica, eramos más explícitos. Señalando que diariamente en las calles de Ibarra es común escuchar comentarios acerca de los diferentes grupos sociales —blancos, indígenas, gringos, morenos, cholos, carchenses, místeres, mestizos, negros, otavaleños, entonces, les preguntabamos cómo se clasificarían ellos mismos en esos términos. Ocasionalmente, el respondiente todavía no nos decía más que "No sé", o "No podría decirle", y teníamos que abandonar la pregunta. De vez en cuando, el respondiente nos desafiaba a que lo identificáramos, diciendo, por ejemplo "Yo soy como usted me ve, mister". Nuevamente, tenía que abandonarse el asunto para evitar tomar la posición de calificar nosotros mismos a los entrevistados.

Pero eran pocas las veces que abandonábamos la cuestión de la descendencia racial/étnica porque los entrevistados casi siempre respondían, luego de una pausa ofreciendo un término categórico, el cual era aceptado; o el interrogado pedía consejo. Así es como una mujer ante la pregunta quedó perpleja y respondió con la palabra: "¡Es la chola, pues!", "¡Somos cholos!". . . Pero, el consejo de los circunstantes era rara vez: "Somos/Son cholos". La sugerencia era más bien que: "Somos/Son mestizos". De hecho, mestizo fue la respuesta más común que recibía nuestra pregunta. Este resultado no se esperaba, pues se había pronosticado, sobre la base de un estudio anterior respecto a los morenos (Stutzman 1974:201—107) que blanco sería la respuesta más común entre los respondentes no morenos. Nuestra suposición de que indígena cholo, y mestizo rara vez se ofrecerían en el contexto de la entrevista, también estuvo equivocada. Véase cuadro 1.

CUADRO 1

AUTO-IDENTIFICACION RACIAL/ETNICA: MUESTRAS POBLACIONALES DE CINCO BARRIOS/COMUNIDADES MEZCLADOS DE LA SIERRA

AUTO-IDENTIFICACION POR DESCENDENCIA RACIAL	Ibarra Suburbana		Comunidades Rurales		
	Suroeste No.	Noroeste No.	Chota No.	Chamanal No.	Río Blanco No.
La razà indígena/india	6	12	0	0	2
La raza chola	3	8	0	1	0
La raza mestiza	9	32	0	0	18
La raza blanca	0	26	0	2	4
La raza mulata/zamba	1	3	3	12	0
La raza morena/negra	1	20	31	4	2
No sé/no podría decir	7	9	0	0	11
Lugar de origen	0	2	0	0	7
Otras declaraciones	2	4	0	0	2

Cada una de las cinco comunidades estudiadas exhibe un modelo de respuestas marcadamente diferentes, reflejando cinco realidades étnicas distintas. Los resultados combinados para los dos barrios suburbanos de Ibarra, contando una vez una familia determinada para cada diferente identidad reclamada, muestra que 28 o/o identifican su familia como mestiza; 18 o/o se identifica como blanco; 15 o/o se identifica como moreno; 12 o/o se identifica como indígena (aunque sólo una de estas familias usa lo que se considera vestimenta indígena típica); 11 o/o no sabía cómo caracterizar su línea de descendencia (algunos subsiguientemente dijeron mestizo, respondiendo a una sugerencia; pero en el Cuadro 1 sólo se muestra la respuesta inicial); 8 o/o respondió cholo, y así sucesivamente. En el Cuadro 1 también se dan declaraciones ofrecidas en lugar de términos categóricos, siendo tabulados en la categoría más apropiada. [7]

Una vez con los resultados iniciales que nos indicaron los lugares de origen de los inmigrantes a Ibarra, salimos de la ciudad para realizar investigaciones similares en tres comunidades rurales, situadas a lo largo del río Chota—Mira: en la comunidad del Chota, alcanzamos 31 entrevistas, es decir un grupo de aproximadamente el 20 o/o de las familias residentes; en la comunidad de Chamanal, 16 entrevistas o uno del 45 o/o del total, en la zona del río blanco, 33 entrevistas o uno del 20 o/o. Estas comunidades rurales, como puede esperarse, tienden a ser internamente homogéneas. La población de Chota, ubicada centralmente en el valle del Chota, tradicionalmente dependió en cuanto a empleo, de las haciendas cercanas. Hoy día, los respondentes manifiestan trabajar en una variedad de ocupaciones: 14 o/o cultivan terrenos propios, 30 o/o trabajan de jornaleros del campo, 25 o/o como trabajadores bajo contrato colectivo para el ingenio azucarero. Los restantes son artesanos, manejan pequeños negocios, o son choferes profesionales. Esta comunidad es virtualmente toda morena; pocos respondentes escogen distinguirse en términos de denotar mezcla racial. El caserío de Chamanal, ubicado más abajo del río hacia el oeste, dependía también de la economía de las haciendas particulares. Aunque la agricultura sigue siendo la ocupación básica, actualmente, más de las dos terceras partes de la población económicamente activa cultivan terrenos propios, mientras que la mayor parte del resto son empleados como jor-

naleros. Como el Chota, esta comunidad es casi toda morena, pero aquí las respuestas se distinguen por manifestaciones de descendencia mixta.

La zona del río Blanco, ubicada aún más abajo del río Mira, era tierra baldía hasta que se abrió, colonizó y fue cultivada por familias que emigraron de mayores alturas en la misma provincia del Carchi en los últimos 40 años. La agricultura continúa siendo la ocupación principal: el 49 o/o cultivan sus terrenos propios, el 19 o/o trabajan como jornaleros, el 11 o/o son aparceros, los restantes son artesanos o personas que almacenan pequeñas cantidades de víveres que venden de sus hogares. El 39 o/o de los respondientes del área del Río Blanco, identificó su familia como metiza. El 24 o/o dijo no saber como responder a la pregunta sobre descendencia. El 15 o/o respondió designando lugares que reflejan la historia de la colonización de la zona.

El cuadro 1 no pretende constituirse en documentación estadística generalizable de la composición racial o étnica de la sierra norte. Incluso nuestros limitados grupos interrogados demuestran que la auto-identificación varía de una comunidad a otra de manera tal que no permite generalizaciones fáciles. Tampoco nos proponíamos una fijación objetiva de quién y qué realmente eran las gentes de estas cinco comunidades. Nuestro propósito al contrario, era de proveer a los respondedores con una oportunidad de decir quien y qùe se considera ellos que son y de esta manera obtener un índice de los términos que la gente considera significativo; por inferencia de su selección de términos entonces podríamos adquirir una idea aproximada del grado en que la cultura nacional es compartida en las comunidades estudiadas. Por esta razón, la documentación presentada en el Cuadro 1 es el comienzo, no el fin de la investigación de etnicidad en el contexto de la vida nacional ecuatoriana. Estos resultados del estudio deben ser ahora interpretados, primero desde el punto de vista de la cultura nacional y luego, de acuerdo con la conciencia étnica que ellos en parte expresen.

EL NACIONALISMO ECUATORIANO COMO SISTEMA CULTURAL

A través de la mayoría de los 150 años de su historia como República, aquellos que controlan el aparato estatal ecuatoriano han estado satisfechos con la herencia pluralista de la era colonial. En años recientes, sin embargo, la dirección nacional, motivada por la creencia que el blanqueamiento es tanto necesario como inevitable, ha iniciado programas destinados a reducir las grandes diferencias culturales, lingüísticas y sociales que aún existen. El nacionalismo integracionista de esta naturaleza es siempre "tanto más cultural, incluso epistemológico, que [es] político... (porque los dirigentes nacionales) intentan transformar el marco simbólico a través del cual la gente experimenta la realidad social, y así... la realidad en sí misma" (Geertz 1973: 239).[8] Las palabras de Geertz describen acertadamente la actual revolución cultural ecuatoriana, lo cual queda demostrado por el eco que han tenido en una declaración del General Fernando Dobronsky O., Ministro de Educación del Gobierno Nacionalista Revolucionario en el poder desde 1972 hasta el presente (1979). En un discurso sobre la política cultural ecuatoriana, el General concluyó sus observaciones enfatizando que:

"... una política cultural debe procurar en primera instancia una estrategia fundamental: la concientización sobre la necesidad de dicha política y de la planificación del desarrollo cultural, porque solamente los cambios mentales harán posibles los otros cambios estructurales que la sociedad reclama. Desde este punto de vista, la cultura no sólo es un fin, sino un medio, siendo indiscutiblemente el principio de la misma actividad humana (Dobronsky 1977: 145-146)".

Si el nacionalismo revolucionario envuelve una revisión fundamental de los marcos mentales —la transformación de la opinión de la gente acerca de ellos mismos y acerca de la definición de las realidades que ellos deben enfrentar— entonces cualquier análisis de conciencia étnica en la vida de la nación, debe ser un análisis cultural. Por eso él comienza ni con el nacionalismo ni con la etnicidad, sino con un concepto de lo que es la cultura. En esa conexión, cuando hablamos de la cultura no enten-

demos el comportamiento ni el nivel ni modo de vida o de adaptación, sino el ordenamiento significativo de personas y cosas en su relación una a otra: "... la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas de acuerdo con las que las personas hacen... las cosas..." (Geertz 1973: 12).

Considerado como sistema cultural, el nacionalismo es un género de ideología, el que intenta articular el genio de las estructuras de significación autóctonas con las formas simbólicas tomadas selectivamente del mundo extraño. [9] Exactamente cómo el "esencialismo" de las ataduras y aficiones primordiales se ha combinado con lo que los ideólogos nacionalistas consideran "debe ser la dirección y el significado trascendente de ..... la historia de nuestro tiempo" (Geertz 1973: 240) varía con la experiencia propia de cada nación. Pero, en todo caso, la ideología nacionalista sirve, como lo hace cualquier ideología, para proveer.

> **mapas de la problemática de la realidad social y matrices para la creación de conciencia colectiva.....**
> **Las ideologías ..... hacen aseveraciones empíricas acerca de la condición y dirección de la sociedad.....**
> **[nombrando] la estructura de situaciones de tal manera que la actitud hacia ellas es de compromiso.....**
> **[La ideología] busca motivar acción (Geerts 1973: 220, 231, 232).**

El nacionalismo revolucionario enfrenta problemas especiales, sin embargo, porque debe transformar la conciencia colectiva que tiene la nación de si misma. La estructura de relaciones entre hechos, personas, y procesos debe ser redefinida y redelineada de manera que la población no se conciba más como un conjunto de grupos discordantes, sino más bien como una nación sola y unificada, con un pasado común, un futuro común, y un sentimiento común de como lograr lo segundo dada la única naturaleza de lo primero. Las ideologías que intentan producir, u obligar, este tipo de consenso sobre la condición presente y dirección futura de la sociedad nacional, son siempre un resultado híbrido de elementos simbólicos multivocales que pueden inspirar el desacuerdo tanto como la unión. Es decir que las estructuras de conciencia, con los ánimos y motivos que evocan, pue-

den ser revolucionados exitosamente, pero las transformaciones ocurren no sólo al nivel nacional, sino también a nivel de los grupos étnicos cuyos miembros intentan construir o reconstruir su realidad aparte y particular —"un universo propio que habitan" dentro del orden socio-político organizado por el estado (cfr. Fernández 1969: 5). Es más exacto, por lo tanto, concebir que:

> **. . . la cultura de cualquier sociedad en cualquier momento como los despojos o "caída" de sistemas ideológicos pasados, como un conjunto coherente.**
> **Los conjuntos coherentes pueden existir . . . en cabezas individuales . . . pero los grupos humanos tienden a encontrar sus aberturas hacia el futuro en la variedad de sus metáforas de lo que sea la vida ideal y en la contención de sus paradigmas. Si existe orden, rara vez es preordenado (aunque transitoriamente bayonetas pueden apuntalar algún esquema político); más bien es conseguido —el resultado de voluntades e inteligencias en conflicto o en concurrencia, cada una confiando en algún paradigma persuasivo (Turner 1974: 14) .**

LA MARGINALIDAD: Paradigma para un Nacionalismo Expansivo.

A partir de 1972, las aseveraciones hechas por los líderes del Gobierno Nacionalista Revolucionario del Ecuador respecto a la condición y dirección de la nación, han sido expuestas clara y convincentemente. Han imaginado un gran movimiento, dejando atrás el orden viejo de grupos étnico/raciales rígidamente estratificados y repartidos a través del país en una división del trabajo complementario y no competitivo, yéndose hacia un orden nuevo, racial y culturalmente homogéneo, de clases abiertas, que permitirá la reorganización y reeducación de la población, y facilitará el desarrollo nacional al modo del mundo moderno, orientado como es, hacia el consumo.

El paradigma, o marco simbólico, que nombra la estructura de esta situación de tal manera que obliga acción, también ha sido clara y repetidamente delineada por funcionarios gubernamentales, y es modelo ampliamente compartido entre la éli-

te nacional, incluyendo varios científicos sociales dentro y fuera del país. [10] El paradigma depende del uso metafórico de imágenes de centro-margen de acuerdo con lo cual la diversidad racial y étnica está interpretada como si fuera ubicada en relación a la nación como la margen o periferia es relacionada con respecto al centro o núcleo. Así los correlativos de posición central —como son la actividad vital, el crecimiento y desarrollo— llegan a asociarse, por medio de la correspondencia metafórica, con la nación. De manera igual, los apareados negativos, —tipificados por falta de vida, estancamiento y atraso, que corresponden a la marginalidad— llegan a asociarse con la diversidad racial y étnica. Los problemas de la diversidad cultural y el subdesarrollo están resueltos paradigmáticamente, dado a cómo las realidades son postuladas en la metáfora, por la sustitución de las condiciones estructurales de incorporación e integración. De esa manera, el margen estancado será transformado cuando se une en contacto vital con el centro dinámico.

El Ministerio Ecuatoriano de Educación recientemente utilizó el paradigma de la marginalidad en un análisis del problema del analfabetismo en el contexto del desarrollo nacional. "Nadie tiene la menor culpa de ser analfabeto", explica el Ministerio en un suplemento especial de **El Comercio** (10 de octubre de 1977). El analfabetismo es uno de los resultados de "una larga cadena de acontecimientos relacionado íntimamente con toda suerte de marginación en perjuicio de las clases sociales menos favorecidas". La serie de factores "de orden histórico, geográfico, social, económico, político, administrativo y las situaciones de dependencia" los ve el Ministerio como casualmente implicados en el "largo y doloroso proceso histórico de dominación y marginamiento" a través de lo cual "el hombre marginado .... ha sido desposeído .... de la dignidad humana". Pero en el último análisis, "es la sociedad, el Estado y su incuria quienes producen este fenómeno de analfabetismo que tan negativamente incide en el desarrollo de los pueblos". Así es como los llamados iletrados marginados, por falta de participar en la cultura nacional, llegan a ser denunciados por retardar el desarrollo de la nación: "El país no puede levar sus anclas y enrumbarse hacia el progreso porque lo impide un pesado lastre de casi un millón de analfabetos".

La solución, dada la realidad paradigmáticamente postulada, es obvia. El Estado, implicado en la creación del problema debido a la negligencia pasada, debe asumir la responsabilidad para la integración de grupos e individuos marginados hacia dentro de la vida activa de la nación. Visto que la educación primaria, secundaria y adulta es el medio de resocialización por el cual los atrasados serán conducidos del margen al centro, examinaremos dos aspectos del sistema educativo que son especialmente reveladores de la conexión percibida entre la difusión de la cultura nacional y el desarrollo económico de la nación. Primero analicemos la interpretación que los libros escolares dan a la historia nacional y después consideraremos la campaña actual de alfabetización adulta.

TEMAS MITICOS EN LA GENESIS DE LA NACIONALIDAD ECUATORIANA.

Puesto que la nación es un ente sagrado para aquellos que creen en ella y considerando que las actividades de seres sagrados —como fueron el Inca y el Dios y los Santos Cristianos— son esenciales en la crónica de su génesis es, apropiado tratar la historia ecuatoriana como un mito, es decir una narrativa sagrada en el sentido clásico de la palabra (Thompson 1946: 9). A diferencia del mito propiamente dicho, esta narrativa histórica ha sido sometida a la escritura y a la crítica secular, pero la comparación cuidadosa de ediciones sucesivas de los libros de texto más utilizados en escuelas y colegios muestra que la narrativa sagrada ha sido fielmente transmitida a generaciones sucesivas de ecuatorianos cultos desde cuando el Padre Juan de Velasco forjó el concepto de la nación ecuatoriana en sus conocidas obras (publicadas por primera vez en Ecuador en 1841-44).[11]

Se ve también que la historia nacional proporcionada por los libros de texto tiene el mismo valor operacional que el mito por cuanto el comentario de Lévi-Strauss sobre los políticos franceses se aplica igualmente a los proponentes del nacionalismo ecuatoriano: Para ellos la historia nacional "es tanto una secuencia de acontecimientos perteneciente al pasado .... como un dechado eterno que puede ser detectado en la estructura social .... contemporánea y que provee una clave para su interpretación, una guía desde la cual se puede inferir desarrollos futu-

ros" (Levi-Strauss 1963: 209). El Profesor Ligdano Chávez, quien en 1943 ganó un concurso nacional de ensayo sobre el tema "La Contribución de la Escuela Primaria Ecuatoriana a la Formación de la Nacionalidad", ha descrito el papel de la historia de la nación en términos paralelos: "Si el pretérito no nos ha legado una Ilíada y una Odisea que armen el sentimiento profundo de nuestra nacionalidad, tenemos que recurrir a nuestra historia y a nuestra Geografía: allí está la grandeza de nuestro pueblo, la magnificencia de lo que fuimos, los anhelos de lo que seremos" (Chávez 1952b: 54). Desgraciadamente, desde la perspectiva del Profesor Chávez y otros ansiosos por el desarrollo nacional, a los grupos marginados se les ha negado la enseñanza formal con el resultado que para ellos "la Educación no ha podido hasta el presente forjar en las generaciones de nuestro País un sentimiento canalizado, un concepto claro y preciso, una noción conciencializada y evidente de lo que es nuestra nacionalidad" (Chávez 1952b: 52). Pero a aquellos que han tenido la oportunidad de completar por lo menos los grados primarios, los libros de texto han comunicado un claro concepto de los dechados eternos que parecen perceptibles en la vida diaria ecuatoriana.

El Mestizaje: Símbolo Condensado de la Ecuatorianidad

Los ecuatorianos que han recibido una educación formal tienen un concepto de sí mismo que está firme y francamente enraizado en un pasado pre-colombiano significativo. A diferencia de los norteamericanos, ellos no se sienten como europeos transplantados a suelos americanos. El ecuatoriano es hijo de España y de América, "heredero de dos sangres y dos condiciones humanas (Cevallos García 1974: 118). Esta idea de que la mezcla racial ha generado una manera y forma única de ser humano ya no es más directamente señalada que en el siguiente párrafo tomado de la **Historia del Ecuador,** texto del quinto curso por el historiador Dr. Gabriel Cevallos García:

> **El mestizaje es el punto de partida de la historia de lo que llamamos República del Ecuador. La mezcla de tipos humanos de diversas procedencias comenzó miles de años antes de que los españoles dieran en costas americanas e iniciaran un nuevo género de mestizaje. Hombres mestizos fueron los que llegaron en el siglo XVI;**

igualmente lo fueron aquellos que milenios antes poblaban el Nuevo Mundo. De allí la ninguna resistencia a fundirse de estos dos grupos, fusión de la cual hemos adquirido tipo humano, cultural, modalidad histórica, fisonomía que nos distingue en el concierto universal de los pueblos (Cevallos García 1974: 13).

La noción de que la historia Americana ha producido un tipo mestizo —de descendencia amerindia con mezcla europea y, quizá, africana— es conocida para la mayoría de los serranos. El parecer que esta mezcla esencialmente amerindia, por lo menos en la Sierra, se base en la suposición de que el componente indígena era numéricamente superior al componente español. El parecer que la mezcla no fue ni es uniforme se presenta claramente a cualquiera que compare las características físicas de casi cualquier conjunto determinado de personas actualmente residentes en la región. A menudo, incluso dentro de la misma familia, los rasgos fenotípicos visibles varían notablemente, sugeriendo que los linajes raciales ancestrales no son representados uniformemente incluso dentro de la misma familia. [12]

Si fuesen simples rasgos de apariencia física los implicados en la mezcla de las razas, cualquier evidencia de combinación diferencial sería de poca importancia. Pero en la realidad social ecuatoriana, los tres linajes raciales —la raza blanca peninsular, la raza india andina, la raza negra africana— están asociados estereotípicamente con ciertas características morales, emocionales, motivacionales, intelectuales y espirituales, que se piensa fueron transmitidas más o menos intactas a las generaciones presentes a pesar de los cuatro siglos del entrecruzamiento de las razas (véase Faron 1970 sobre el folklor socio-biológico peruano, Pitt-Rivers 1967 y Mörner 1967 sobre América Latina en general). Es en la historia del entrecruzamiento de las razas —una parte integral de la historia nacional— que aprendemos el origen de estas características fenotípicas y llegamos a entender su distribución en la población contemporánea como una consecuencia de esa historia.

Los Shyris y el Reino de Quito.

Cuando examinamos a los libros de texto para encon-

trar los temas mítico-eternos hallamos que el origen del mestizaje y de la nación se coloca en plena época pre-colombiana. Los restos arqueológicos de procedencia regional son interpretados de tal forma que demuestran una serie de migraciones y encuentros de pueblos de diversos orígenes geográficos y culturales. El desarrollo más importante en la historia de la nación, de acuerdo al Padre Velasco, fue la conquista del norte de los Andes por un poderoso y sofisticado pueblo conocido como los caras que se dice arribaron a las costas ecuatorianas desde algún lugar del Pacífico cerca del año 750 después de Jesucristo.13 Habiendo establecido una ciudad en la costa, cuyo medio ambiente pronto encontraron inadecuado, subieron a la sierra donde dominaron fácilmente las comunidades agrícolas indígenas. Los líderes de los Caras, conocidos como Shyris o Señores, se dice que organizaron las unidades tribales bajo su dominio en una confederación cuya capital la ubicaron en Quito.

Aunque los textos de nivel secundario discuten el legendario Reino de Quito en alguna medida, ellos concluyen que el Padre Velasco puede haber exagerado su significación con el interés de construir una identidad nacional. Un texto de cuarto grado, sin embargo, presenta los Shyris y su Reino como un hecho histórico verdadero y los hace el fundamento de la nacionalidad ecuatoriana, porque ellos, según el autor anónimo:

1) establecieron la unión e integridad de un ente político y territorial centrado en su capital Quito;

2) establecieron la estructura político social de la nación estratificada en clases, encabezadas por un cacique o Shyri en el caso de los Caras; clases sociales de guerreros, funcionarios sacerdotales, pueblo en general, y esclavos o prisioneros de guerra, en sus rangos respectivos más abajo;

3) manifestaron en su defensa del territorio Quiteño en contra de la incursión Incaica, un ejemplar espíritu de libertad e independencia (Colección L.N.S. 1976: 74-80).

Atahualpa, el Inca Quiteño.

Comenzando en 1460, la dominación Incaica fue gra-

dualmente extendiéndose del sur al norte hasta Quito cuando uno tras otro de los pueblos Quiteños fueron sometidos por los ejércitos del Inca Túpac Yupanqui. La conquista del territorio Quiteño al norte de la capital en los finales de 1490 se la dejó a su hijo Huayna Cápac. Fueron los pueblos de la sierra norte, sobre todo los Caranquis, a quienes se les atribuye montar la fase final y más fiera de la resistencia Quiteña. Estos rebeldes "amigos de la libertad" sucumbieron sólo luego de una espantosa masacre en donde no sólo los combatientes, sino que todos los hombres capaces de cargar armas, aproximadamente 30.000 almas, fueron asesinados por los hombres de Huayna Cápac en las orillas de un lago cerca de Ibarra conocido como Yaguarcocha, lago de sangre (Colección L.N.S. ca. 1968: 70-71).

La penetración del Reino de Quito por el Imperio del Cuzco resultó en un mayor entrecruzamiento de las líneas de sangre indígenas americanas y de las tradiciones culturales autóctonas. Según los libros de texto que hemos examinado, la sangre, la lengua y las costumbres incaicas eran traídas al norte por los soldados y mitimaes quienes las compartían con los pueblos de Quito. Como prueba de esta fusión racial-étnica se cita "las semejanzas humanas de usos, de costumbres, de psicología, de aficiones y de anhelos" que se dice "caracterizan a los habitantes actuales del agro en el Ecuador y en el Perú" (Cevallos García 1974: 62-63).

Aún más significativa, desde la perspectiva del nacionalismo ecuatoriano, fue la posterior "conquista" del Inca por los Quiteños. De acuerdo a la tradición nacional, el Inca Huayna Cápac, que se cree nació en suelo Quiteño en Cuenca, pretendió apaciguar a los Quiteños derrotados estableciendo su residencia en la antigua capital Shyri y casándose con la princesa Pacha de Caranqui. (García González ca. 1976: 240-241). "La residencia que el Emperador fijara en 'Quitu' significa el triunfo espiritual de la Nacionalidad ecuatoriana...." (Chávez 1952a: 49), mientras el fruto de la unión entre el Inca Huayna Cápac y la Princesa Pacha se convierte en el primer Inca de linaje Quiteño así como también en el último, debido a la intempestiva llegada de los españoles. El Inca Quiteño Atahualpa así ocupa un lugar único en la historia nacional como el arquetipo del mestizo indígena y a la vez, la raíz de las distinciones enconosas entre los actuales ecua-

torianos y sus vecinos del sur. Así, por ejemplo, tenemos el texto de cuarto grado que caracteriza a Atahualpa de ingenioso, ágil, expedido y de buena memoria. "Su carácter viril era diferente al débil y sumiso de su medio— hermano Huáscar" que tuvo madre peruana (Colección L.N.S. 1976: 81).

Los Españoles Construyen Ciudades: Las quiteñas Contribuyen Con Su Sangre.

La conquista española de Quito en 1530 inició una nueva época en la formación de la nación ecuatoriana que duraría cerca de tres siglos. Aunque esta nueva incursión fue simplemente una más de la serie de penetraciones imperiales del norte de los Andes --primero el Reino de Quito de los Caras, luego el Tahuantinsuyo Incaico, y ahora la Real Audiencia de Quito de los Reyes de España— parece que los requisitos de la civilización peninsular diferían considerablemente de aquellos imperios anteriores. Una de las carencias principales entre los requisitos españoles era la ausencia de un ambiente urbano digno. No era que los nuevos territorios conquistados estuviesen desprovistos de lugares donde los hombres pudiesen morar, sino que el establecimiento de las ciudades españolas en nombre de Dios, la Corona y los mismos conquistadores constituía la institución de el modo de vida urbano y cristiano en suelo pagano. Así es que la nación ecuatoriana, de acuerdo a los textos didácticos, llegó a tener un fundamento urbano porque los conquistadores, una vez que los Señores Incas fueron asesinados, se volcaron a fundar sus ciudades: Quito en 1534, tomándose el lugar y nombre aborígen; la ciudad hoy llamada Riobamba, también en 1534; Portoviejo en 1535; Guayaquil, en su lugar actual, en 1538 y así sucesivamente.

Aunque estas nuevas ciudades proporcionaron un ambiente conducente al estilo de vida buscado por los conquistadores, los libros históricos de texto enseñan que estos hombres faltaban de compañía femenina en vista de la supuesta escasez de mujeres peninsulares durante los primeros años de la colonia. Las uniones mixtas entre españoles y quiteñas se requerían entonces si se quería que la civilización floreciera. La mezcla de las razas europeas e indias fue la consecuencia natural. Así, por fuerza de la necesidad, la vida urbana y el mestizaje se convir-

tieron en lazos íntimos; "el urbanismo fue el recinto donde se realizó el mestizaje y el mestizaje fue el hecho social que permitió la vida de las urbes" (Cevallos García 1974: 197).

La vida urbana colonial requería también la continuación de la jerarquía política-étnica que fue herencia de la tradición antigua europea como la amerindia. Los conquistadores y los demás titulados reales formaron la clase privilegiada. La masa urbana formó la clase inferior que estaba compuesta de los soldados comunes nacidos en Europa, los criollos de descendencia europea pero nacidos en América y los mestizos o personas de descendencia mixta. Respecto a la posición social de la población quiteña indígena, es necesario distinguir entre los diferentes grupos significativos:

> **los primitivos que de paz o por necesidad, de fuerza o por inercia llegaron a vivir en el recinto de las urbes de españoles, se dejaron absorber y absorbieron a la contraparte racial de manera rápida y definitiva. Evolucionaron con prontitud que asombra. Pero los que permanecieron en el campo. . . se estancaron y aún viven en esa vida vegetal, pegados a la tierra (Cevallos García 1974: 118).**

Aquellos quiteños autóctonos que entraron a la vida urbana y el mestizaje que ahí tuvo lugar son reconocidos por haber hecho una contribución duradera a la nacionalidad ecuatoriana. Pues, como lo explica el Profesor Chávez, "los blancos confrontaban, de vez, un doble problema" en su adaptación a las condiciones del Nuevo Mundo. Culturalmente, la herencia europea probó ser superior a la de los Quiteños. Pero en cuanto al biológico los aborígenes, "en su condición auténtica. . . eran entes de raza perfecta", adaptados perfectamente, es decir, a "la fuerza ambiente. . . del medio en que vivieron" (Chávez 1952a: 50). En esa manera, entonces, la raza indígena ha contribuido con su herencia biológica a la nueva raza americana, de modo que en las arterias sanguíneo-vitales de cada mestizo ecuatoriano "palpita el genio de la raza vencida..." (Chávez 1952a: 50).

Los esclavos africanos llenaron el fondo de la jerarquía

social colonial, el mismo estatus que los esclavos tradicionalmente habían llenado en las sociedades peninsulares como en las quiteñas aborígenes. Durante los siglos de desarrollos históricos que dieron forma y contenido a la nacionalidad ecuatoriana, si nos atenemos a lo que enseñan los libros didácticos, la población africana esclava jugó un papel bastante limitado. Se menciona que el mestizaje tomó un componente negroide durante ciertos períodos y en ciertos lugares. Pero no se menciona ningún fruto positivo de esta mezcla. La contribución africana sólo parece haber complicado la amalgama, creando una proliferación de castas o multiplicidad de cruces raciales que surgen cuando se unen tipos mezclados. Aparte de ésto, aprendemos sólo que el trabajo de los africanos era utilizado en la Sierra donde el aborígen no podía hacerlo o no se le era permitido trabajar. "Los negros no eran dueños ni de sí mismos", señala un texto de primer curso; "para ellos no existió la familia, todos eran esclavos y estaban siempre condenados a los trabajos más pesados" (Colección L.N.S. ca. 1974: 143).

Marginalización y Degeneración de la Raza Indígena.

Una vez que los libros de texto han establecido el carácter mestizo de la nación, el tratamiento de la población indígena cambia dramáticamente. Ya no son retratados como figuras imponentes, progresistas o heroicas. Al contrario, los descendientes de los Shyris y los Incas son presentados como personas cuya alma fue aplastada por las instituciones opresoras impuestas por los colonos codiciosos. Este triste resultado se racionaliza como la consecuencia inevitable de dos factores: 1) la naturaleza de la vida de la nación en desarrollo, dado que el curso de su desarrollo fue determinado por su naturaleza, y 2) el primitivismo relativo de las formas sociales y culturales autóctonas.

Como un ejemplo del impacto del primero, la misma exclusión de la población indígena de la vida nacional se presenta como consecuencia necesaria del desarrollo urbano:

> **Las zonas de los antiguos poblados indígenas fueron todas para los nuevos centros urbanísticos. Los terrenos en que el aborigen sembraba su maíz o sus papas, su**

> **yuca o sus camotes, pasaron, a ser los "Solares" y "Estancias" de los nuevos vecinos. Como estos lugares estuvieron siempre en las cercanías de un río, con su suelo fértil y un clima benigno, el desalojamiento del indígena significó el éxodo a los campos alejados y casi inaccesibles. Se puede decir que con la partida del indio hacia el risco agreste o el páramo desolado, partió también el pasado de América, refugiándose en el campo (Colección L.N.S. ca. 1968: 133-134).**

Aunque forzados a establecerse así y cultivar los terrenos menos deseables, las comunidades indígenas de la Sierra no se escaparon de ninguna manera del alcance de las instituciones coloniales españolas. Estas instituciones, que nos conducen a creer, drástica e irreversiblemente alteraron la vida y el carácter indígena.

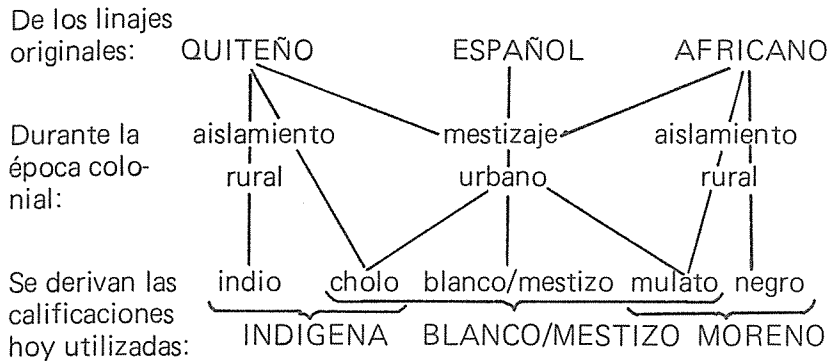
> **El indio fue sometido a los más duros trabajos, cuyo fruto iba a beneficiar únicamente a los vencedores. De libre, de dueño de su destino, pasó a ser esclavo y considerado como la última clase social, que no tenía derecho a disfrutar de sus bienes. La encomienda, la mita y los obrajes sirvieron para enseñorear a los vencedores sobre los vencidos; para ejercitar toda índole de desafueros (Colección L.N.S. ca. 1968: 100).**

> **Mientras predicaban el evangelio de paz y justicia, le quitaban la libertad y sus tierras al indígena americano y las nuevas instituciones económicas causaban la ruina del indio (Colección L.N.S. ca. 1974: 163).**

Es muy claro que esta explicación de la historia de la nación y esta interpretación de las condiciones biológicas, sociales y culturales de los ecuatorianos autóctonos presta una cierta credulidad y profundidad al paradigma centro-marginal anteriormente esbozado. Si consideramos la cultura nacional como un ordenamiento significativo de personas y cosas en su relación una con otra, es fácil demostrar que la relación entre el centro vital y el margen estancado sirve para clasificar sin residuo la población serrana por raza social. La clasificación se ilus-

tra en la Figura 1 que sigue.

Figura 1. El mestizaje y la marginación presentados como consecuencias del proceso histórico nacional.



Este concepto de la naturaleza del desarrollo nacional es el que promueve la imagen popular de los descendientes de Atahualpa viviendo lejos de las ciudades donde han ido "con su rencor, con su música triste, con sus costumbres incaicas. . ." (colección L. N. S ca 1974: 164). Debe notarse, sin embargo que el aislamiento de los pueblos étnicos no es sólo una separación geográfica sino también es una separación temporal, tanto en el tiempo histórico como en el tiempo evolucionario (esta separación se encuentra hasta en el pensamiento indigenista, véase Nash 1975: 229-230). Hemos visto ya como los pueblos pre-colombinos son glorificados como creadores y apropiados como símbolos de la ecuatorianidad. Pero aquello que se mantiene hasta hoy como carácter y cultura indígena siempre está juzgado más primitivo y, por lo tanto, inferior a lo que pertenece a la vida nacional.

Una de las afirmaciones más sucintas de la idea que el desarrollo nacional debe, por necesidad, sobreseer lo indígena por ser primitivo es presentado por Ligdano Chávez en su análisis del aspecto religioso del nacionalismo ecuatoriano (paráfrasis mia de Chávez 1952a: 52 - 54):

En términos evolucionarios, las religiones humanas caben

dentro de los siguientes tipos sucesivos: animismo, panteísmo, politeísmo y monoteísmo. Puede mostrarse que la expresión religiosa indígena no había alcanzado su complejo desarrollo natural antes de la llegada de los españoles. Existen manifestaciones de animismo, por ejemplo, en las prácticas de las tribus jíbaras del Oriente. Entre los pueblos pre-incaicos de la sierra se encontraba prácticas panteistas: "Los quitus adoraban al sol, los puruhaes, los altos montes . . ., los cañaris a culebras, sus montes y sus lagunas sagradas . . . " [Chávez está citando una letanía tomada de Oscar E. Reyes (1934: 23) y repetida en cada uno de los libros escolares ecuatorianos] . La civilización incaica, en su oportunidad, tuvo una clara tendencia politeísta. Pero el desarrollo espontáneo de las formas religiosas americanas fue rebajado por la implantación del monoteísmo europeo, el producto de más de veinte siglos de evolución. El indio de antaño y el naciente mestizo engolfaron por entero su profunda dilección religiosa en el catolicismo imperante.

Fue brusco el salto religioso que tuvo que dar la cultura pre-colombina; lo demuestra en principio el franco desdén del Inca Atahualpa en presencia del Padre Valverde [quien bautizó al Inca antes de ser asesinado] . Pero el Catolicismo tenía que imponerse. Y en cuanto religión superior y probada como tal en el Viejo Mundo, penetró fácilmente en la conciencia ecuatoriana. Entrado ya el Coloniaje, cuando las torres de las iglesias principiaban a erguir sus cúpulas, era común ver al indio cargado de santos y priostazgos de uno a otro confín. Para el mestizo, la adaptación religiosa no presentó problema, nació en pleno Catolicismo y en él prosiguió su desenvolvimiento. Es posible, por lo expuesto, concluir afirmando que el monoteísmo católico corresponde a la nacionalidad ecuatoriana; el pueblo, la nación misma, es muy católica en su esencia infraestructural.

Como fue y es con la creencia y expresión religiosa, así fue y es con otras formas culturales. Los dialectos primitivos quiteños, de acuerdo a Chávez (1952a: 51), se unieron con el Quichua de los Incas; el Quichua, a su vez, chocó con la académica

lengua de Castilla. Con cada contribución lingüística sucesiva, la nación resultó más rica en formas expresivas, aunque las posteriores tienden a sobreseer y reemplazar las formas anteriores. Hoy día detectamos la presencia de este mismo dechado en los sucesos contemporáneos. Es el Inglés, no el Quichua, que se enseña como segundo idioma en los colegios y escuelas ecuatorianos. La enseñanza del Inglés sólo es un índice de una invasión anglo-europea bastante amplia del territorio ecuatoriano. Muchos de los ecuatorianos que están por ser conquistados consideran que las formas traidas por los invasores son evolucionariamente más avanzadas y, por lo tanto, superiores a las suyas.

A paso con el ritmo de la vida moderna

No se sabe exactamente cual fue la reacción indígena a los aspectos culturales de las invasiones incaicas y españolas. Pero si la valiente defensa de la autonomía quiteña indicaba resistencia al imperialismo cultural que trajo consigo la subordinación política, la invasión actual parece estar sucediendo sin una lucha —por lo menos por parte de aquellos que aceptan las metas de la cultura nacional. Este último capítulo en la historia del desarrollo nacional ecuatoriano no aparece todavía en los libros de texto, pero su contorno puede bosquejarse de consideraciones periodísticas y observaciones en la Sierra norte.

La disposición favorable de apropiarse de las formas culturales extranjeras es, tal vez, común a todas las naciones "en desarrollo" que sufren el doble complejo del orgullo y la envidia —orgullo de que no son culpables de los pecados de las naciones "super-desarrolladas" y al mismo tiempo envidia de los frutos que trae el desarrollo moderno. En el caso ecuatoriano, es un sentido de marginalidad el que forma esta perspectiva ambivalente respecto a la comunidad mundial de naciones. La condición de subdesarrollo ecuatoriano es atribuida a los abusos cometidos por las super potencias que han dejado al Ecuador al margen de las mayores tendencias intelectuales y a merced de las mayores corrientes económicas. Al mismo tiempo, la solución a esta marginalidad se ve en forma de ayuda de estas mismas potencias —ayuda en forma de préstamo de capital, préstamo de tecnología, préstamo de expertos técnicos. La suposición operativa aquí no se diferencia de la comunicada en el análisis del Profesor Chávez sobre la

progresión evolutiva de las formas religiosas: que las formas económicas y técnicas llamadas "desarrolladas" son superiores y necesariamente deben reemplazar las formas más "primitivas" endémicas a las regiones llamadas "atrasadas" y "marginadas perjudicialmente" como se dicen respecto a Ecuador. Operando bajo esta suposición que lo extranjero es mejor, los planificadores del desarrollo nacional están y han estado tratando de aplicar estrategias y modelos prestados de, y, sin duda, a veces impuestos por, las empresas multinacionales, las agencias de desarrollo mundial o los gobiernos extranjeros. El problema de la interdependencia económica mundial es demasiado vasto para tratarlo aquí en forma completa, pero unos pocos ejemplos ilustrarán cómo los cambios actuales enlazan con los temas mítico-históricos enraizados en el concepto de la ecuatorianidad.

El primero de los temas —para abstraernos de nuestro análisis de la historia nacionalista— es que la nación ecuatoriana es **un ente político y territorialmente natural centrado en su capital Quito.** A pesar de que la historia de los conflictos fronterizos y la usurpación de territorios es larga, y para Ecuador humillante, los acontecimientos recientes amenazan menos a la integridad de la unidad territorial que a la dominación política tradicional de Quito y la Sierra con respecto a las tierras bajas de la costa y el interior. Los cambios demográficos recientes han dado a la costa una modesta mayoría (49 o/o) de la población nacional (INEC 1977: 9). El Oriente, aunque cuenta con sólo cerca del 3 o/o de la población nacional (INEC 1977: 9), incluye más de la mitad del territorio nacional.

La importancia relativa de las dos regiones de las tierras bajas también ha sido agrandada por desarrollos económicos recientes. En el Oriente, la explotación intensiva de las reservas petroleras ha sido efectuada con la intervención de intereses comerciales internacionales. Un consorcio de la Texaco-Gulf fue, por ejemplo, el que instaló un oleoducto, desde los pozos del interior amazónico, al otro lado de los Andes, hacia la ciudad de Esmeraldas, puerto de la costa del Pacífico, donde un consorcio Japonés construyó una refinería (NACLA 1975). El financiamiento y la inversión internacional están implicados también en la explotación de maderas comerciales en la costa y en la agro-industria en el Oriente, mientras que la Allis-Chalmers de Canadá, está insta-

lando maquinaria pesada para una fábrica de producción de cemento ubicada cerca de Otavalo para la cual la materia prima será extraída de la escabrosa montaña de la cordillera occidental.

Ni la Sierra se ha librado del impacto de los esfuerzos internacionales de asistencia al desarrollo. Los israelitas han proporcionado asesoría en proyectos de irrigación en las áreas de ecología árida y en la formación de cooperativas agrícolas que, junto con la reforma agraria, han estado encaminadas a aumentar la producción agrícola de las tierras altas. El hecho de que las tecnologías así transferidas aparezcan mal adaptadas a la delicada costa árida, el bosque tropical (tanto de la costa como del interior), y los ecosistemas andinos micro-variables, no parece contener el flujo de los expertos extranjeros al Ecuador. Tampoco la existencia de sistemas culturales ya bien adaptados en los varios ecosistemas parece detener, excepto negativamente en cuanto a obstáculos, los planes de rehacer al Ecuador y a los ecuatorianos sobre el modelo del resto del mundo desarrollado (sobre las regiones tropicales véase Whitten 1974b, 1976a, 1978). Los esfuerzos de desarrollo económico de hecho han reforzado la centralización del empleo, la inversión y el control burocrático en Quito y otros centros urbanos principales.

Así, el segundo componente de la nacionalidad ecuatoriana, referido a que la nación es **un ente urbano,** ha sido apoyado y reforzado. Como era en tiempos pasados, es en la actualidad: los tratos de la nación son gestionados en las ciudades y los sectores no urbanos se mantienen como el objeto de los tratos nacionales. Quito se conserva como el punto en donde todo converge:

> **Venir hasta aquí [Quito] es llegar. Llegar para convertirse en servidores de un pueblo que, aprovechando el adelanto de la tecnología moderna, trata con todo el vigor de su raza, de encontrar el camino del bienestar social para sus habitantes . . . podemos decir que la quiteñidad es ecuatorianidad . . . Quito es dos ciudades en una: Quito-cerebro, como sede del Gobierno central, y Quito-corazón, mezcla de generaciones, con su vocación indeclinable de Luz de América (Guillermo Moreano,** El Comercio, **7 diciembre 1977).**

La referencia del Concejal Moreano a "Luz de América" evoca el papel legendario de Quito como precursor del movimiento para la independencia del dominio colonial español. La luz resplandecía el 10 de agosto de 1809, cuando los patriotas echaron a la cárcel a las autoridades españoles locales y proclamaron a Quito libre. Pero a pesar de estas tempranas declaraciones de libertad, el tercer componente de la nacionalidad ecuatoriana persiste: la nación sigue siendo **una entidad marcadamente estratificada,** con un pequeño grupo de familias dominantes controlando los medios por los cuales el resto de la población está obligada a hacer su vida. La concentración de la riqueza y el poder en manos de una oligarquía (véase Navarro Jiménez 1976) generalmente es reconocida como el factor responsable de 150 años de gobiernos dictatoriales no representativos en Ecuador. La exigencia es para una participación democrática en el manejo de los asuntos nacionales, pero un cambio radical es improbable ya que las medidas económicas modernas enlazan bastante bien con la tradición de cinco siglos del dominio paternalista por centros metropolitanos distantes, ejercido a través de una élite local privilegiada ecuatoriana. ¿Qué diferencia concreta existe entre que la mano de obra ecuatoriana paga sus tributos, a través de una élite local, al Inca en el Cuzco, a la Corona española en Sevilla, a la Coca-Cola en Atlanta, o a la Mitsubishi en Tokio?.

El cuarto componente temático —respecto a que la nación es **un ente mestizo**— está relacionado con el quinto —respecto a que **las principales iniciativas del cambio cultural vienen a las costas ecuatorianas desde el extranjero.** Los primeros en venir, de algún lugar del otro lado del mar, fueron los Caras; luego vinieron los Incas del Cuzco, seguidos por los Españoles; y ahora viene el mundo del desarrollo internacional. La historia nacional enseña que en cada caso anterior los conquistadores eran culturalmente superiores a los pueblos nativos, y que en cada caso anterior la influencia extranjera fue nacionalizada por medio de un mestizaje nuevo. Un libro de texto de cuarto grado, por ejemplo, describe el impacto de la conquista de los Caras sobre los nativos quiteños en estas palabras:

> **Parece, en realidad, que los primeros habitantes de Quito eran débiles y muy poco adelantados. Pero unos hombres de raza inteligente y emprendedora, que se habían**

avecinado en Bahía de Caráquez, subieron por el río Esmeraldas, pasaron la cordillera y sometieron fácilmente a los Quitus, integrándose en sus viejas costumbres, remozándolas y conservando de los primitivos pobladores el nombre nacional (Arregui de Pazmiño y Carrillo de Landázuri ca. 1975: 254).

No es posible especificar todavía cual será el impacto cultural de la invasión contemporánea, pero está claro que algunos ecuatorianos son más receptivos que otros a las influencias foráneas. Y son precisamente los menos receptivos, es decir, los grupos llamados indígena-cholos y moreno-mulatos, que son juzgados por los más receptivos como el real obstáculo al futuro bienestar de la nación. Sus costumbres tradicionales y sus características psicoculturales son las que se evalúan como débiles y poco avanzadas respecto a aquellas que vienen junto con las tecnologías importadas o impuestas desde afuera del país. Los proponentes del adelanto nacional desaprueban la presencia de los grupos no integrados a la nación por dar lugar a divisiones internas que deben vencerse si la nación quiere recuperar su dignidad y encontrar un lugar de respeto en el mundo moderno.

La Gran Empresa de Dignificación Nacional

Bajo el lema "Hagamos del Ecuador una gran escuela" el gobierno militar a través del Ministro de Educación, General Dobronsky Ojeda, anunció en 1977 un nuevo Plan Nacional de Educación y Alfabetización diseñado como un componente de la política nacional de educación y cultura. El anuncio fue propagado por el diario **El Comercio** el 10 de octubre de 1977 en su suplemento extraordinario, el cual señaló en su primera página: "Esta es la realidad: un país con hondas diferencias; forjemos un Ecuador justo". En las páginas siguientes el anuncio especificó en manera detallada el enlace entre la educación, la difusión de la cultura nacional y el desarrollo socioeconómico, y pidió el compromiso público como un "deber moral que todos los ecuatorianos de la presente generación estamos obligados a cumplir" (p. 7). En lo que sigue aquí presento un resumen del motivo principal para este compromiso moral. En las palabras del anuncio:

1) **Los planes de desarrollo integral necesitan, incues-**

tionablemente, contar con el capital humano en capacidad de asimilar las transformaciones y adaptarse a los cambios que se operan con dichas reformas, pues son muy conocidos los frenos que crean para el desarrollo los grupos humanos que han permanecido al margen de los beneficios del sistema educativo regular, que por singular coincidencia tienen formas predominantes de autoabastecimiento y limitada participación en el avance nacional [p.8] .

2) Un millón de individuos iletrados que al momento se encuentran marginados y totalmente incapacitados para cooperar con los objetivos de desarrollo nacional, ya que el analfabetismo significa desempleo, nula o relativa productividad, conformismo, inconsciencia cívica, superstición, enfermedad, tugurio. Y lo más grave de todo, el analfabeto tiene pocas motivaciones para el cambio; tiene dificultades en resolver sus problemas por propia decisión; no ve muy claro lo que es el esfuerzo cooperativo y la ayuda mutua y por consecuencia no puede contribuir eficazmente ni al desarrollo de su comunidad peor al progreso nacional.

La gran masa analfabeta no produce ni consume, precisamente por su falta de conocimientos. Millares de campesinos no usan zapatos, ni conocen un dentífrico, ni emplean el jabón para aseo personal e ignoran muchos de los bienes y artículos indispensables para la vida [p. 7] .

3) Desde esta consideración, la educación extra-escolar, incluida la alfabetización de adultos, adquiere particular significación económica. . . [pero] para lograr que la educación se constituya en el verdadero factor de cambio y transformación . . . se pretende que el hecho educativo supere su espíritu tradicionalista y su enfoque unilateral, se identifique y comprometa con la realidad histórica del pueblo, en procura de nuevas actitudes que faciliten la modificación de sus condiciones estructurales. [p.8] .

4) Cuando participemos del derecho a la educación que asiste a todos por igual conseguiremos que ese millón de

compatriotas marginados no sólo consuma sino que también produzca y de esta manera; ayudando a los demás nos habremos ayudado a nosotros mismos [p. 7] .

5) El Ministerio de Educación invita a todos los ecuatorianos a una movilización de esfuerzos para emprender una acción agresiva con el propósito de hacer del Ecuador una gran escuela, a fin de integrar al analfabeto a la vida del país, recuperar su dignidad humana y . . . aquella de la nación.

El desarrollo del país depende de la cultura de su pueblo [p. 8] .

Por medio del texto y la ilustración, este anuncio de Programa de ocho páginas claramente detalló las características negativas de aquellos que, por su implicancia marginal en las instituciones nacionales y su imposibilidad de compartir las metas de la cultural nacional, se han convertido en un pesado lastre que impide a la nave del desarrollo ecuatoriano enrumbarse hacia el progreso (p.7). También se descifraron claramente las características del "nuevo tipo de hombre ecuatoriano", consciente de sus responsabilidades cívicas y entrenado y motivado adecuadamente, de manera que pueda ser comprometido positivamente en los asuntos nacionales, a todos los niveles. Abstrayéndose de la fraseología utilizada en el anuncio, el Cuadro contrasta las características negativas del "individuo o grupo marginado" con aquellas del "nuevo tipo de hombre ecuatoriano" ideales.

Cuadro 2. Las características psicoculturales y socioeconómicas que se dice impiden o facilitan el desarrollo nacional ecuatoriano.*

El Individuo o Grupo Marginado	El Nuevo Tipo de Hombre Ecuatoriano
1) Es campesino o individuo inexperto e iletrado que ha migrado a la ciudad.	1) Es trabajador industrial o técnico, o cualquiera capaz de trabajar para el progreso nacional.

2) El hombre marginado ha sido desposeído de su dignidad humana.
3) Tiene conciencia mágico-ingenua que le hace ver su realidad en eufemismo y sofismas. Es hombre rendido, cargado de prejuicios, tabúes y supersticiones.

4) Espera que otro "le dé pensando", que otro "le dé haciendo las cosas"; tiene dificultades en resolver sus problemas por propia decisión.
5) Es obligado a vender su fuerza de trabajo por unos cuantos centavos y, por lo tanto, ve el trabajo como una maldición de Dios.

6) Su analfabetismo significa desempleo o subempleo, retraso en todos niveles, conformidad y pobreza.

7) Acostumbrado a una posición semifeudal, el grupo marginado tiene formas predominantes de autoabastecimiento; ni produce ni consume.

2) El nuevo tipo ecuatoriano tiene confianza en sus propias capacidades y potencialidades.
3) Tiene conciencia reflexivo-crítica. Es hombre liberado, consciente del enlace entre las necesidades del hombre, los problemas de trabajo y producción y las fórmulas remediales que los casos requieren.
4) Piensa como ecuatoriano, como dueño de su propio destino; actúa con decisión para mejorar el medio que le vio nacer y crecer.
5) Para él, la educación se vincula con el trabajo tendiendo a convertirlo en una bendición humana, liberador de la miseria, la enfermedad y la ignorancia.
6) El individuo alfabeto encuentra mayores posibilidades para trabajar y entregar su aporte positivo al desarrollo nacional.
7) Integrado a un mundo libre, el nuevo hombre ecuatoriano cumple sus deberes y ejerce sus derechos, está dispuesto a producir y consumir más.

* Fuente: Suplemento especial publicado con **El Comercio**, Quito, 10 de octubre de 1977, que anunció "El Plan Nacional de Educación y Alfabetización".

Es bastante significativo que en las ocho páginas de texto, el anuncio nombró a la población marginada una sóla vez utilizando terminos racial-étnicos; esa fue en un párrafo que citó tasas de analfabetismo relativamente más altas en áreas rurales donde la "población indígena es numerosa" (p. 8). Pero las varias docenas de fotos y dibujos que ilustraron el texto, representaron casi exclusivamente miembros de las poblaciones indígenas, cholas, morenas, mulatas y montubias. Se les mostraron a estas gentes en su condición de "marginados", comprometidas en la venta de "su fuerza de trabajo por unos cuantos centavos", y finalmente en las aulas de clase donde esa condición deberá cambiarse en cuanto a recibir allí la educación y el conocimiento que los equipará para "entregar un aporte positivo al progreso del país".

Sucedió que una parte sustancial de la gente que entrevistamos en Ibarra y en las comunidades rurales del Cantón, se ajusta a la descripción de "marginal" que representó el anuncio del Plan Nacional del Ministerio de Educación tanto en su texto como en sus ilustraciones. El 20 o/o de los adultos estudiados eran analfabetos; otro 23 o/o han recibido menos de cuatro años de educación oficial. Pocos de los entrevistados no están de acuerdo en que están forzados a vender su fuerza de trabajo por unos cuantos centavos, y, en el caso de que la nación sea un ente mestizo-blanco, el 44 o/o se identificaron en términos categóricos que indican que ellos no se sienten miembros. No obstante, si pudiéramos captar una visión de la nación por el otro lado del telescopio, interpretando a la nación desde el punto de vista de los llamados grupos marginados, lo que parece ser el centro vital se convierte en periferia, lo que parece ser falta de cultura se convierte en etnicidad, y lo que parece esencial para el desarrollo del país se convierte en una liquidación de la ecuatorianidad.

LA ETNICIDAD ECUATORIANA COMO SISTEMA CULTURAL

Los estudios de grupos étnicos en el contexto de la formación, expansión y reorganización de la nación-estado han venido acumulándose por más de un siglo, pero ha sido difícil para los antropólogos y sociólogos percibir el significado de la existencia étnica en el mundo moderno. Ha sido difícil voltear el campo de vista, para ver y evaluar el orden cultural circundante desde el

punto de vista étnico, porque la etnicidad ha sido interpretada como un vestigio del mundo tradicional en decadencia o, si no, entonces, como una insignia simple o un símbolo vacío que sirve solamente para distinguir entre entidades sociales que de otra manera son culturalmente homogéneas. Cuando se cree que el orden cultural de una determinada gente minoritaria está condenado a la extinción, es común hablar de etnocidio (e.g. Bodley 1975, Dosal 1972) o, hace más tiempo atrás, de aculturación (e. g., Broom et al. 1954). Cuando se encuentra que la diversidad étnica persiste a pesar de las supuestas tendencias evolucionarias hacia sistemas de integración cultural y política más amplias y superiores, ha sido común que los científicos sociales se alien con las élites nacionales en evaluar el pluralismo cultural como regresivo, o bien tratar la etnicidad como un vehículo para el logro de alguna ventaja competitiva en el mercado o en la arena política.

Pero en los últimos años, los analistas sociales han comenzado a notar que en el contexto de las presiones de asimilación económica, política y cultural, algunos pueblos han tenido éxito en resistir la incorporación y la apropiación a medida que han sido capaces de crear y mantener sus propias realidades separadas dentro de los órdenes económicos, políticos y culturales organizados y controlados por la nación-estado, y por las corporaciones internacionales auspiciadas por el estado y las instituciones mundiales. Estas instancias desmienten la noción de que la etnicidad es siempre un epifenómeno e indican la necesidad de una teoría que considere la proliferación contemporánea de órdenes culturales. En lo que sigue, hemos ensamblado elementos de dicha teoría, escogidos de la literatura existente que trata a la etnogénesis y la etnotransformación en el contexto de la expansión e integración de la nación-estado. Presentamos nuestra teoría junto con una demostración de cómo la etnicidad en la Sierra norte del Ecuador resiste las presiones de asimilación, sin luchar para apoderarse de, o derrocar el aparato estatal, sino negándose a ser engañado por las definiciones de realidades contemporáneas que los controladores del estado promueven en nombre del desarrollo del país.

La Conquista de Pueblos Tribales y Etnicos

La expansión de la nación-estado típicamente implica la

incorporación de pueblos anteriormente autónomos o semi-autónomos dentro de un sistema de influencia y control mucho más completo, que a menudo incluye el reordenamiento interno de dicho sistema para comprometer a pueblos que por largo tiempo han vivido dentro de la esfera de influencia organizada por el estado pero tomando parte en forma diferente y más limitada (Francis 1948, Fried 1967, Singer 1962, Spicer 1971). En el caso ecuatoriano la incorporación de los pueblos llamados tribales —y parece que los que manejan los sistemas estatales siempre perciben como tributo los pueblos en las fronteras (Fried 1975)— está ocurriendo en las selvas tropicales de la costa y el oriente, ya que el estado intenta expandir su control sobre estas regiones y explotar los recursos ubicados ahí para el beneficio del desarrollo nacional. En la sierra, el desarrollo nacional requiere —como lo aclara el anuncio de la campaña de Educación y Alfabetización del Ministerio de Educación— un reordenamiento del compromiso laboral. La fuerza obrera debe ser reasignada, mediante su recapacitación y su recolocación alejándose de los modos de producción laboriosos tradicionales que han permitido que el campesino o el artesano mantenga el control parcial sobre los medios —por muy escasos que fueran— de producción, en dirección a los modos más tecnificados y de capital intensivo que son completmente propiedad de miembros de otra clase, lugar e índole. El propósito es minimizar la autosuficiencia —archienemigo del desarrollo nacional— eliminando las medidas que han permitido a la gente consumir primeramente lo que ellos mismos producen o es producido localmente y adquirido en forma particular, y a la vez maximizar el consumo y dependencia de los bienes producidos industrialmente ya sean nacionales o extranjeros.

Clase Social y Etnicidad

En el contexto de la formación, expansión o reorganización de la nación-estado, la competencia entre los leales subnacionales se vuelve más y más aguda de manera tal que los sistemas de identificación individual y colectiva asumen un carácter cada vez mayor de autoconciencia y voluntariedad (Patterson 1975, Valentine 1975). Las entidades estatales siempre generan diferenciación interna basada en el acceso diferencial a los recursos comunmente valorados (Charbonnier 1969, Fried 1967). En conse-

cuencia, la identidad, es decir, el sentido de lo que es un grupo o una persona, comunmente se convierte en un aspecto básico de una "cultura de desigualdad" global (Fallers 1973). Igualmente también, la etnicidad —distinguida de clase social y de lealtad política— se convierte o mantiene en una base alternativa de demandas y compromisos de identidad (Banton 1974, Bennett 1975: 3, Despres 1975, Greeley 1974: 290 - 317, González 1975: 120). Es indispensable, por lo tanto, que las demandas y compromisos clasistas sean distinguidos de aquellos que están basados en etnicidad, ya que ambos están presentes por lo general dentro del sistema sociopolítico organizado por el estado.

La existencia de conflictos étnicos sobre asuntos de incorporación y asimilación ha sido documentada para el Oriente (véase Federación Shuar 1976, Naranjo 1977, Salazar 1977, Whitten 1976b, 1977, 1978). Para la Sierra, Frank Salomon ha documentado como los Otavaleños han "ordenado sus relaciones con la propagación y profundización de las instituciones nacionales de manera de proteger su propia independencia y seguridad. . . limitando su dependencia a los recursos sobre los cuales ellos mismos tienen algún control", a saber, sobre la tierra (1973: 465-466; cf. Villavicencio Rivadeneira 1973). Esta "reconquista de la tierra", como lo ha denominado acertadamente Salomon, también tiene lugar a elevaciones menores, en el valle del Río Chota-Mira donde algunos antiguos huasipungueros morenos han podido comprar parcelas de la hacienda donde trabajaban como peones hace pocos años.

Pero en números son relativamente pocos, y en la Sierra norte generalmente, la diferenciación interna cada vez más se transforma en clase, en vez de divisiones étnicas. Como hemos visto, los planes nacionales de desarrollo racionalizan la reasignación del trabajo como un paso necesario en la integración de los serranos marginados a la sociedad y economía nacional. Como un asunto de clase social, esta aparente transformación del estatus del trabajador serrano no es más que un escamoteo. Miembros de las llamadas poblaciones marginales están bien conscientes de que durante siglos no han estado marginados, sino integrados efectivamente a la sociedad y economía de la nación. Ellos han sido, concretamente, el espinazo, así como también los brazos y piernas, de una economía basada en el sudor de su frente que

colocó su cabeza, corazón y bolsillo en Quito y los demás centros urbanos. Bajo el modo de producción tradicional, al trabajador se le permitió tierra y otros recursos suficientes de manera que pudiera alimentarse y reproducirse mientras, al mismo tiempo, producía rentas y servicios suficientes para mantener a la clase dominante en las ciudades. Ahora que este modo de producción capitalista-tributario mixto (debo esta terminología a Wolf 1978) ya no genera más la cantidad de bienes el tipo de consumo o el valor de rendimiento de capital que se opina que requiere la economía nacional, los aspectos tributarios del sistema tradicional están eliminándose la fuerza laboral está desposeída de todo acceso directo a los medios de producción y los campesinos marginados, es decir, los indígenas, los cholos y los morenos, ya están reencarnados en trabajadores mestizos.

Una de las formas que ha tomado la resistencia a estos manipuleos del estado, se manifiesta en la proliferación de organizaciones sindicales y campesinas, cuyos variados colores políticos se evidencian por los lazos internacionales, agrupándose desde la CIA en la derecha hasta el rojo al fin del espectro en la izquierda (NACLA 1975, **Nueva** 1978: 45-48). Estas organizaciones laborales no son, sin embargo, movimientos étnicos, por lo menos no a nivel de dirección nacional e internacional. Son de clase porque ellos aceptan como legítimo el reclamo que el estado tiene derecho exclusivo de autoridad y dominio. Aunque pueden estar en desacuerdo con la forma de gobernación o con el régimen titular, las organizaciones de trabajadores como estas, y en general los grupos de clase o partidos políticos, están comprometidas a competir con las élites nacionales por el objetivo que ambos valorizan sobre todos los demás, a saber, el control del aparato estatal (Durkheim 1949, Geertz 1973: 361, Sahlins 1976: 19). Una ideología de clases, entonces, es una que en efecto dice, "nosotros [todos los miembros de la sociedad] estamos de acuerdo en los valores [metas o fines y recursos valorizados] y los queremos (queremos mantenerlos, queremos compartirlos, o queremos quitárselos)" (Aronson 1976: 14-15).

La etnicidad, por su parte, es un idioma de descompromiso de la lucha sobre el control del aparato estatal:

> **una ideología étnica dice en efecto que no concordamos en los valores finales (objetivos o fines) del sistema, y queremos nos dejen solos (tal vez con recursos suficientes) para conseguir "nuestros" propios fines, sea lo que sea que ustedes estén haciendo. Aplicado a otros, dice que los trataremos como si estuvieran persiguiendo diferentes valores de aquellos que tenemos nosotros (Aronson 1976: 15, véase también Barth 1969: 14).**

Los grupos étnicos que se mantienen étnicos nunca controlan sistemas estatales que incluyan gentes diferentes de ellos (Spicer 1971: 797). Ellos se sostienen, más bien, como sociedades en contra del estado (Clastres 1977), rechazando la legitimidad del reclamo del estado en cuanto a soberanía sobre su existencia.

LA ETNICIDAD COMO PROCESO CULTURAL

Ser étnico es contra-cultural porque la etnicidad vincula la inconformidad y disentimientos de las "proclamas ideológicas sobre la condición y dirección de la sociedad" (Geertz 1973: 232) hechas por aquellos que la controlan o desean controlarla. Pero mientras la etnicidad es auto-consciente y elegida, especialmente en el sentido de que, como posición de valor disidente, puede abandonarse por otras alternativas, ella no es jamás en su génesis o mantenimiento una mediación artifical (véase Banton 1976). Al contrario, "las nuevas definiciones étnicas siempre están fundamentadas en realidades étnicas pre-existentes", y por eso la etnicidad es primordial y a la vez muy volátil o cambiable, ya que ella es también un proceso de oposiciones (van den Berghe 1976: 243, cfr. Bennett 1975: 9).

Una atadura primordial es "una que nace de lo que es dado —o, más precisamente, como la cultura está involucrada en dichos asuntos, de lo que se supone es dado— en la existencia social" (Geertz 1973: 259, cfr. Barth 1969: 10, 13). Pero estas "donaciones" no están fijas para siempre, ni son inalterables, ni inmutables. Lo que se da, por el contrario, son comienzos, puntos de partida, precedentes y anticipaciones —los elementos por los cuales se crea el futuro (Bennett 1976).

La "donación" primordial, fundamental para la etnici-

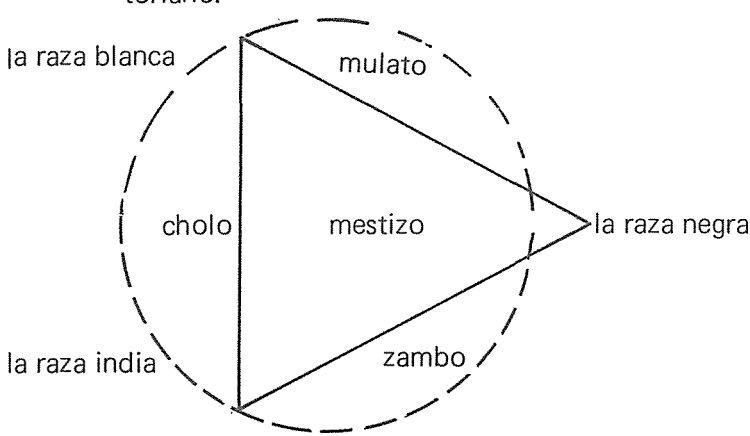
dad en cuanto a un sistema de identidad auto-consciente, es la "idea de descendencia compartida, abstraída de la red de parentesco" (Keyes 1976: 205, cfr. Francis 1976: 6-7). El parentesco que se cree compartir entre miembros de un grupo étnico por supuesto no se puede averiguar genealógicamente, extendiéndose de hecho mucho más allá de los lazos biológicos conocidos. Es, sin embargo, sociológicamente real (Geertz 1973: 261-262), lo que quiere decir que las realidades de nacimiento son realidades construidas culturalmente. Así los límites del grupo dentro del cual se cree compartir la descendencia son problemáticos porque, en primer lugar, "una línea de descendencia siempre se descompone en segmentos, y las personas identifican, en situaciones cambiantes, con unidades de una escala diferente" (Banton 1976), y, en segundo lugar, porque un individuo determinado puede identificarse con una cantidad de linajes dentro de su descendencia cognática en la medida que existían grupos distintos antecesores (véase Freeman 1961: 204).

Las ambigüedades inherentes en el concepto de descendencia compartida están completamente ilustradas por la toma —o la denegación— de alternativas disponibles para la identidad étnica en la Sierra norte de Ecuador. Para aquellos que se estiman asimismo, o son estimados por otros, como participantes de una línea de descendencia relativamente pura (la Figura 1 de arriba es la mejor representación de esta interpretación), la identificación puede cambiarse, dependiendo de las circunstancias, a unidades de una escala diferente. Que los quichua hablantes, por ejemplo, ven que su línea de descendencia se quiebra en segmentos, está claramente indicado por la información d Weintock (1970) válida para los Otavaleños que viven en Quito. Estos se diferencian así mismo de varios otros "tipos" de naturales, y se distinguen entre ellos mismos sobre la base del origen de la comunidad. Los morenos serranos se diferencian asimismos de otros afro-americanos; pues aceptan el estereotipo nacional de que el "más claro" es más bello. Se sostiene que los morenos de Norte América, por ejemplo, son "más feos" esto es, más negroides, menos mezclado que ellos mismos. Se distinguen así mismo también de aquellos de descendencia africana de la costa ecuatoriana, cuyo estilo de vida los morenos serranos encuentran misterioso. Los morenos costeños, por su parte, consideran a los morenos serranos una raza distinta (Whi-

tten, comunicación personal). Los morenos serranos se diferencian más entre ellos, dependiendo del grado de la mezcla y del origen de la comunidad.

La identificaciones alternativas de raza social también son admisibles para la mayoría de gente ecuatoriana, dada la historia nacional que afirma el entrecruzamiento de razas entre los tres linajes ancestrales (compare la Figura 1 y 2). Los llamados cholos pueden ser considerados por los demás y pueden considerarse asimismo ya sea como indígenas o como mestizos o blancos. Mulatos y zambos pueden clasificarse, alternativamente, ya sea como morenos o como mestizos o blancos. Si se extiende totalmente el concepto de mestizo (representado por la línea quebrada, Figura 2) —como lo hace el historiador Cevallos García respecto a los indígenas y españoles, ambos ya mestizos antes de su contacto (1974: 13)— entonces todos los que realmente quieran ser mestizos o blancos pueden serlo (hace recordar la aserción del General Rodríguez Lara que citamos al principio).[14] La categoría de descendencia mestizo —blanco así construida representa a toda la nación y elimina todas las demás posibilidades al abarcarlas.

Figura 2. El concepto amplio de mestizaje alcanza casi todo ecuatoriano.



Pero esta extinción de todos los reclamos o atribuciones en cuanto a la descendencia mestiza, solamente es aparente. El hecho que el esquema de descendencia racial está igualmente

abierto a distinciones despreciativas y exclusivistas, fundadas en la ausencia relativa de mezcla, se demuestra fácilmente comparando el uso actual de las voces mestizo y blanco. No todos los que se auto identifican con el término mestizo entienden el mismo significado. Para una de las personas que nos ayudó en realizar el estudio de las cinco comunidades presentado más arriba, la voz mestizo simplemente es una designación no peyorativa de cholo. En conversación él utilizó frecuentemente mestizo como término de referencia; pero, para él, todos los serranos, salvo los de mezcla negra, son realmente cholos o indígenas. Y cualquier grado de linaje mezclado no indígena es suficiente para distinguir las anteriores de los posteriores. La identificación correcta —y él se identifica como cholo— depende del conocimiento de una serie de factores, incluyendo el apellido, la historia residencial de la persona, sus características físicas y su ocupación.

Para una segunda persona que nos ayudó en realizar nuestra investigación, el término cholo no tiene significado excepto como expresión de menosprecio. Aparte de unos pocos indígenas o morenos puros, todos los serranos son mestizos, cree él. Eso, sin embargo, no quiere decir que todos los mestizos sean iguales. El mestizo de la provincia del Carchi, incluyéndolo a él, desciende de Pasto y por lo tanto es diferente del mestizo de la provincia de Imbabura, en donde el mestizaje está formado sobre base indígena de pueblos de Caranqui e Imbaya. Debido a que los aborígenes de Pasto fueron un pueblo más valiente que sus vecinos del sur —pues, los Pastos nunca fueron conquistados por el Inca en contraste a los Caranquis— en tal sentido los carchenses contemporáneos son comunmente considerados como los mestizos más rebeldes del país (cfr. Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego 1961a, 1961b,: 31-32, Rubio Orbe 1965: 131-132).

Las opiniones de los dos amigos nuestros representan una escala extrema en el uso del término mestizo: considerándose al mestizo, por una parte, como una máscara de cortesía que tapa el rostro de lo que es esencialmente cholo, hasta el mestizo, por otra parte, como un nombre para una realidad compleja de características fenotípicas primordialmente fundadas y diferencialmente distribuídas en la población contemporánea. Pero, aunque lo designan en forma diferente, cada una afirma el

significado del elemento básico de descendencia indígena.

La auto identificación de blanco en la Sierra norte es asimismo polisémica. Puede ser, ante todo, una negación de mezcla negra en contextos donde ésta pueda ser sospechada. Ser blanco quiere decir, en efecto, "no soy negro (y no me importa que sepan cuán aliviado me siento por tal hecho)". Aliviado, porque los rasgos de caracteres asociados estereotípicamente en la cultura nacional con la sangre negra son casi totalmente peyorativos. Los no morenos dicen que los negros están dispuestos a hacer esfuerzos suficientes sólo para mantenerse vivos; que aunque son físicamente grandes y fuertes, prefieren apurarse en el trabajo sólo para maximizar sus horas de descanso. Son las diversiones, lo que los negros toman en serio; las diversiones, y cualquier insulto real o imaginario a su dignidad personal. Es esta braveza que se dice les causa a ellos y a todos los demás, muchos problemas. En agudo contraste a los rasgos de carácter dócil y deferente atribuido en la cultura nacional a la gente indígena, las personas de descendencia africana son percibidas por los blancos como seres con los cuales es difícil entenderse o absolutamente desagradables y peligrosos (Stutzman 1974).

En segundo lugar, y en forma similar, en las comunidades o situaciones donde se puede sospechar la mezcla indígena, la auto identificación de blanco puede ofrecerse como una negación de la descendencia indígena (David Prucha, comunicación personal respecto a La Esperanza, Cantón Ibarra). La lógica es la misma: la proximidad social implica proximidad genealógica requiriendo una diferenciación implícita si no una negación explícita.

En tercer lugar, la auto identificación de blanco representa una declaración de participación en la cultura y sociedad nacional. Lo que está implicada aquí es una distinción tradicional entre aquellos que creen "tener" cultura, y aquellos que no creen tenerla. Ser inculto, sin cultura, es ser ignorante e incivilizado —el resultado de haber vivido en los márgenes de la vida nacional. "Tener cultura", ser culto, es —desde el punto de vista de la cultura nacional— vivir la vida de un ser humano "correcto", y es sinónimo de ser blanco ya que la élite, preparada y dominante de la sociedad ecuatoriana durante más de cuatro siglos, ha estado identificada como blancos.

Así, identificarse como blanco es decir "yo no soy negro, ni bravo, ni flojo; ni tampoco soy indio, ni dócil, ni ignorante, ni atrasado. Soy, en cambio, parte vital de los sucesos nacionales". Irónicamente, sin embargo autoidentificarse como blanco hoy día es ser ignorante de los sucesos que han tomado lugar en la evolución de la ideología nacionalista. Como hemos tomado en cuenta ya, la ideología del mestizaje enfatiza la premisa de que —los inmigrantes recientes y unas pocas familias élites endogámicas a un lado— no son blancos de ninguna manera entre los ecuatorianos. Todos son de descendencia mezclada. Ser nacional es ser mestizo.

Durante el proceso de la encuesta sobre la auto-identificación fue que averiguamos quienes son los que entienden esta ideología del mestizaje que niega el significado primordial de la descendencia indígena. Por lo menos en un tercio de los casos, cuando un respondiente indeciso aceptaba la sugerencia de que "Nosotros somos" o "Ustedes son mestizos", pasó que la sugerencia era indicada por un niño de edad escolar o por un colegial. Cuanto más joven la persona, tanto más anheloso estaba que la pregunta fuese respondida correctamente. Pronto se hizo manifiesto que la respuesta. "Somos mestizos" era, en efecto, una respuesta a la pregunta, "¿Qué ha aprendido en la escuela o en el colegio acerca de lo que significa ser un ecuatoriano?". Para estos jovenes, el mestizaje está sacado de todo contenido étnico, ya que no existen contrastes primordiales sobre los cuales se puede predicar algún reclamo étnico (cfr. Forbes 1973); así es que el concepto de el mestizo se hace disponible para sostenerse como "el nuevo tipo de hombre ecuatoriano". Aquellos que se auto identifican como mestizos en este sentido académico, entonces, no sólo niegan la relevancia de diferencia étnica potencial, sino que afirman su participación en la corriente nacional principal. Se despojan de cualquier lastre primitivo que les impida correr en armonía con las metas de la cultura nacional. De esa manera ellos sin duda se convierten en blancos, como lo afirmó el General Rodríguez Lara, o mejor dicho, en mestizos, como sugerimos aquí, porque en identificarse así indican que ellos son nacionales étnicamente neutrales. Si el concepto de mestizo puede convertirse en una etiqueta para la categoría de descendencia que incluya a todos los ecuatorianos, entonces ninguna de las distinciones entre los compañeros nacionales son re-

levantes, excepto que algunos de ellos estén contribuyendo al progreso del país mientras otros impiden su camino. ¿Pero qué pasará con las demandas étnicas —las demandas que difieren de las metas de la cultura nacional?.

EL HOMBRE ECUATORIANO: ¿Tipo Singular o Plural?

Si la etnicidad en su génesis o transformación no es una **deus ex machina,** tampoco lo es el nacionalismo. Las ideologías nacionalistas no sobresalen o reemplazan las ataduras y los sentimientos primordiales con formas culturales de un orden evolucionario más avanzadas. Al contrario, la formación nacional no es más que un intento de expandir el centro por medio de "una extensión progresiva del sentido de semejanza primordial. . . . a grupos más ampliamente definidos . . . interactuando dentro del marco de la sociedad nacional completa . . ." (Geertz 1973: 307, véase también Colson 1968). Pero el esfuerzo de expandir la influencia y control estatal —que, en términos culturales, implica "una combinación de viejos símbolos de diversos tradiciones culturales hacia un nuevo y auto consciente marco ideológico. . ." (González 1975: 120)— puede engendrar tanto una diferenciación y disensión como un sentido compartido de identidad y un consenso sobre el significado y el objetivo de la vida colectiva (Geertz 1973: 234-254, Greeley 1974: 291-317). La disensión y desligazón son casi inevitables porque los viejos símbolos sobre los cuales el nacionalismo tiende a diseñarse, son siempre multivocales y, cuando se unen al nuevo marco ideológico, muchas de las voces por las cuales estos símbolos hablan, no están incluidas. Estas voces alternas sirven de materias primas culturales de las cuales los grupos étnicos forman sus metáforas de la buena - -y la separada — vida.

El problema de la auto identificación en términos racial-étnicos es paradigmático de esta atención e intercambio entre la cultura nacional y la etnicidad chola visto como un sistema cultural. [15] Como una afirmación de descendencia, el concepto de ser cholo está enraizado en un ancestro fundamentalmente indígena con algunas supuestas mezclas no indígenas. Nótese que esto es el reverso de lo sostenido por el General Rodríguez Lara. El insistió que era parte indígena, pero no sabía como había adquirido dicha sangre. Para los cholos, por su parte, es la proce-

dencia de la mezcla no indígena la incierta, pero están seguros de tenerla. Nótese también que el General dispone de varios términos para expresar su sentido de descendencia combinada —como mestizo o como blanco. Pero no existen términos racial-étnicos no peyorativos por los cuales una persona de habla no quichua y de descendencia principalmente indígena pueda calificarse. Los términos cordiales —indígena y natural— generalmente son utilizados para referirse a los de habla quichua y en tal sentido los cholos no son "verdaderos aborígenes". Los términos indio, longo y cholo son todos despreciativos y llevan las mismas connotaciones para los de habla castellano que el término runa. En quichua, runa es un sustantivo que significa ser humano, que es, "persona indígena"; pero en español, runa es utilizado adjetivamente para decir desventurado, despreciable, insignificante, ordinario (véase, e.g., Tobar Donoso 1961: 251). Por esta razón, como descubrimos en el transcurso de nuestro estudio, la autoidentificación en términos de categorías de descendencia se realiza en forma muy indecisa por aquellos a quienes nosotros, convenientemente y no cordialmente, nos referimos como a cholos. En conversaciones ordinarias, la autoidentificación en cualquiera de estas palabras es rara.

Aprendimos inadvertidamente bastante durante nuestro estudio que la forma de auto calificación preferida por esta gente es de orden completamente diferente. No era la identificación en términos de descendencia racial ni de sexo, edad, ocupación, o estado de bienestar material —o de pobreza— lo que los respondientes sentían relevante en la situación de la entrevista. Era, más bien, el sentido de ellos mismos como católicos. Al explicar el objetivo de nuestra visita, una respondiente potencial nos dijo, por ejemplo, que ella era católica, analfabeta, y muy ocupada. Motivada por una percepción similar de nuestros respectivos papeles sociales, otra respondiente le dijo a mi compañero, que ella no podía hablar conmigo porque temía que le confundiera su alma. La presunción, naturalmente, era que los gringos que vienen a verlos son proselitistas de alguna fe evangélica. Es imprudente concordar con los misioneros en el estudio de la Biblia o el Libro de Mormón —nos explicó seguido otro informante quien en un principio era asimismo hostil y temeroso— porque se han dado algunos incidentes lamentables en el barrio después de las visitas: alguien en la casa se ha enfermado o muerto, o el marido

ha abandonado la casa, o la casa ha sido destruida o robada, etcétera (por ello, la negación de alfabetización y tiempo libre antes mencionada). Por esta razón muchos con quienes conversamos, estaban sospechosos de nuestros motivos y de nuestro aparente acceso a poderes ocultos, inaccesibles para los cristianos corrientes.

Ser cristiano es la forma preferida de referirse a sí mismo. Cristiano es la palabra para nombrar al ser humano en el léxico de la etnicidad chola. Designa a las personas como opuestas a los animales, y por extensión, a seres humanos que se comportan correctamente y no como bestias: "¡Qué bestia, no sea mal criado!". Es decir, comportarse bien, incluyendo el uso correcto del lenguaje: "¡Háblame en cristiano, pues!" "¡Habla Español, no barbulla!". Los cristianos son gente civilizada, gente que observan los sacramentos sagrados. En eso es el bautismo el rito principal, siendo señal de que la criatura se ha convertido en humana al entrar al universo moral organizado por el Creador. Los niños no bautizados, como son la mayoría de los salvajes de las tribus paganas amazónicas, son aucas; lo que quiere decir seres amorales para los cuales el bien y el mal no tiene significado ni consecuencia. Un cristiano es una persona que cree en Dios el Padre, Cristo el Hijo, la Virgen María y los Santos; es el que sabe que es dependiente de Su gracia y favor para todo lo que sucede en esta vida. Un cristiano correcto nunca habla del futuro —"Eso hago. . ."; "A tal parte voy. . ."— sin reconocer la voluntad de Dios: "Si Dios quiera, hago. . ."; "Si Dios me da vida y salud, me voy. . .". Lo que sucede no depende de la voluntad propia, ni de la voluntad de las élites nacionales, tampoco de los expertos extranjeros o las condiciones del mercado mundial, sino de la voluntad de Dios y Sus Santos.

Identificarse como cristiano de esa manera, implica un entendimiento de la realidad y una teoría de la determinación del comportamiento humano bastante diferente del racismo y individualismo implícito en la terminología racial-étnico de la cultura nacional y en la ideología del desarrollo. Pero es precisamente la cosmovisión y el sistema de valores que el cristianismo evoca para la gente chola, el que el Ministerio de Educación designa en términos abiertamente despreciativos. Refiriéndonos nuevamente al Cuadro 2, dícese que la visión mundial de los

"grupos marginados" se base en una conciencia mágica, en supersticiones y en sofismas. Ahora, sea que el problema de la desigualdad social humana se resuelve mejor haciendo a todos los hombres mestizos, como lo entienden los proponentes de la cultura y desarrollo nacional, o haciendo a todos los hombres igualmente hijos de Dios, la solución cristiana, es, tal vez, debatible. Pero, desde la perspectiva de la etnicidad chola visto como sistema cultural —es decir, como modo racional de construir la experiencia humana— decir que la dependencia en la voluntad de Dios es magia, superstición y sofisma, es pura blasfemia. Una actitud tan errada hacia la realidad y al Creador, coloca a los planificadores técnicos y los proponentes de la cultura nacional, respecto a la etnicidad chola, en la misma categoría con los aucas salvajes, los evangélicos y los irreligiosos en general, cuyo acceso a poderes ocultos se sospecha y cuyo comportamiento es amoral si no inmoral.

Mucho de lo que los cristianos cholos ven sucediendo a su alrededor, lo interpretan como respuestas de poderes y fuerzas distintas a las que Dios daría: la pérdida gradual del control sobre los medios de hacerse la propia vida; la creciente secularización de la educación y de la vida en general; la creciente división, burocratización y centralización de las instituciones sociales, y el reemplazo concomitante de relaciones personalistas y particularistas por unas impersonales y racionalistas. Los ideólogos de la cultural nacional y del desarrollo sostienen, por su parte, que el problema del país radica precisamente en la actitud retrógada de los marginados que carecen de educación, ignoran las tendencias modernas, carecen de motivación para el cambio y no están en absoluto preparados para lo que sucederá inevitablemente. Desde la perspectiva de la nación mestiza, existe algo seriamente incorrecto con aquellos que se niegan a sentir las metas y valores de la cultura nacional, amenazando así el futuro nacionalista de la República. Si su atraso no se debe a la ignorancia total o a la malicia, entonces —la lógica de la cultura nacional dictaría— las etnias deben ser enfermas o defectuosas. Hemos visto que el racismo implícito en el sistema de terminología de descendencia niega completa humanidad a aquellos que por elección o necesidad están renuentes o incapcitados de cambiar su etnicidad por el modo dominante de pensamiento y esti-

lo de vida, nombrándolos en términos peyorativos. Este racismo también ha engendrado interés científico en el sentido de encontrar una causa, en el daño genético masivo, que explique su atraso (e.g., Bonifaz 1976, Varea Terán 1976).

Pero el cristianismo cholo y el cristianismo moreno —junto con las visiones alternativas del significado y objeto del ser humano en este mundo, mantenidos por otros grupos étnicos ecuatorianos— no son los obstáculos retrógrados del bienestar nacional que los planificadores del futuro de Ecuador imaginan. La verdad es que la nación será a largo plazo afortunada si se mantienen algunos que no están dispuestos a cambiar su etnicidad por las metas de la cultura nacional. Ya que en el marco de la ideología nacionalista, existen algunos vacíos obvios que deben llenar las etnias, dentro de las brechas dejadas en la definición de qué y quién constituye la nación.

Si, por ejemplo, la nación es de hecho un ente urbano, y si todo el mundo acepta las metas de la cultura nacional y va a juntarse con la nación en las ciudades, ¿qué pasará entonces con la selva lluviosa, la montaña y el campo en general? ¿Quién cultivará la tierra para alimentar una nación urbana? La propensión urbana de la cultura nacional ecuatoriana ya ha tenido algunas consecuencias concretas serias. Se ha trasladado gente en gran cantidad a las ciudades. Se trasladan por varias razones, pero las razones tienen que ver principalmente con la incapcidad de aquellos que controlan el aparato estatal de proveer las facilidades a las áreas no urbanas que los indígenas, cholos y morenos que viven allí creen necesitar. Aquellos que conocen íntimamente la tierra y no comparten la obsesión pro-urbana estarían felices de quedarse como los agricultores de la nación. Pero los recursos nacionales se gastan en la solución de los problemas urbanos, mientras los planificadores esperan que los expertos extranjeros y las inversiones extranjeras sean capaces de solucionar los problemas agrarios del país.

Si la nación es de hecho un sistema estratificado de relaciones sociales basadas en privilegios y accesos particulares a los recursos comunales, entonces aceptar los fines y valores de la cultura nacional, significa unirse a la lucha por el con-

trol del sistema político, o, de modo más realista, cambiar un tipo de clase privilegiada —un conjunto de amos— por otro. Muchos de los llamados cholos no están convencidos de que los burócratas en Quito serán mejores patrones y que cuidarán mejor a los pueblos de la nación de lo que lo hicieron sus antiguos patrones bajo el sistema de hacienda tradicional. En tiempos anteriores, por lo menos, el amo era accesible y podía tratarse en forma personal; y los peones tenían algún control sobre los medios de producción para su propia vida. No queremos decir que esta forma tradicional de explotación del trabajo fuera ideal o incluso deseable. Pero si hay que elegir entre algún tipo de control personal sobre el propio bienestar y la dependencia sobre un nuevo amo anónimo sentado detrás de un escritorio en los rascacielos de Quito, o Nueva York, o Londres, la elección es clara. Los denominados cholos no creen que el paternalismo gubernamental o corporativo sea un claro mejoramiento del paternalismo personalista. [16]

Finalmente, si la nación es de hecho mestiza, y si todo el mundo acepta los fines y valores de la cultura nacional, uniéndose en un ente étnicamente neutral, entonces la misma historia nacional ecuatoriana estaría por repetirse. Recuerden que los principales avances culturales —de acuerdo a los libros de texto— provienen de la invasión extranjera y que la fusión de elementos entre españoles y quiteñas, por ejemplo, fue facilitada porque ambas partes eran mestizas. A medida que la nación mestiza es culturalmente incoactiva, es libre ahora de ser predicada de manera que las necesidades del desarrolo requieren. También está abierto a bienes culturales y sociales que los nuevos conquistadores importen del extranjero con sus equipajes. A medida que los indígenas, cholos y morenos de la sierra norte no han aceptado las metas y sensibilidades de la nación mestiza, tampoco se han abierto sin reservas a unirse con las fuerzas de la invasión actual. Quienes, si no los pueblos étnicos están en posición de discernir si la conquista actual no será el desastre para la nación ecuatoriana como lo fue la antigua conquista española.

NOTAS

Reconocimientos: Quiero agradecer a Kathleen Fine, Peter M. Hirsch. Phyllis Stutzman, Dorothea S. Whitten y Norman E. Whitten, Jr. los comentarios críticos sobre versiones iniciales del ensayo, y también a Patrick M. Browne, Miguel Angel Minda A., Juan B. Reyes Q. y Juan Tapia B. la ayuda prestada en realizar los varios trabajos del campo. Asimismo, quiero reconocer la buena voluntad y la buena acogida que siempre he recibido por parte de las personas y familias en las comunidades del sierra norte donde he trabajado. Por medio de este ensayo expreso mi cariño a todos los amigos ecuatorianos que he tenido el privilegio de conocer.

1 La población de descendencia africana de la costa ecuatoriana está cultural, social e históricamente más relacionada a la población afro-colombiana, que a la población morena de la sierra ecuatoriana (Pavy 1967, West 1957, Whitten 1965, 1974b, Whitten y Friedmann 1974).

2 A pesar de la fuerza peyorativa del término, los ecuatorianos no morenos por lo general señalan a personas de fenotipo negroide como negros. Ellos mismos se autoidentifican como morenos. El uso de negro versus moreno de la sierra es así paralelo al uso en los años setenta en los Estados Unidos de **Negro** o **Colored** (gente de color) versus **Black.** Aquí utilizamos la voz moreno como signo de nuestra estima para esta gente.

3 Estudios sobre la estructura de relaciones inter-étnicas en la sierra norte para las poblaciones o comunidades indígenas, cholas y mestizas se incluyen en los siguientes textos: Beals 1966, Buitrón 1958, Collier y Buitrón 1949, Costales Samaniego y Theisen 1970, Crespi 1968, 1975, Gillin 1941, Icaza 1934, IEAG 1952, Parsons 1945, Rubio Orbe 1956, Salz 1955, Villavicencio Rivadeneira 1973, Weinstock 1970. Estudios similares de las poblaciones o comunidades morenas son los siguientes: Klumpp 1970, Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego 1959, Preston 1965, Stutzman 1974.

4 Dieciocho meses de trabajo de campo en 1970-1972

con los morenos de la sierra en Ibarra fueron sustentados por el United States Public Health Service (Fellowship and Research Training Grant # 49734). El trabajo con los cholos y mestizos en Ibarra y las comunidades rurales de las provincias de Imbabura y Carchi comenzó en junio y julio de 1976 y fue sustentado por dos años más (1977-1979) por la National Science Foundation (Grant # 08192). Todas las investigaciones del autor en Ecuador han tenido el auspicio del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Quito, Arq. Hernán Crespo Toral, Director Ejecutivo, y, desde 1976, han recibido una afable colaboración prestada por el Instituto Otavaleño de Antropología, Plutarco Cisneros A., Director Ejecutivo.

5 Es útil distinguir entre raza social (Wagley 1959) y etnicidad ya que ambas se destacan en la organización social ecuatoriana (Burgos Guevara 1970, Casagrande 1974, Whitten 1974a). En general, siguiendo a Michael Lyon (1972), los confines de los grupos raciales se mantienen a causa de un grupo racista mayoritario, mientras que los grupos étnicos mantienen sus propios confines **vis-ă-vis** la mayoría dominante. En la sierra norte del Ecuador, las distinciones categóricas y las posiciones estructurales se mantienen por presiones que son tanto raciales como étnicas (Stutzman 1974).

6 Blauner (1972), Clemmer (1972), Isaacs (1975), Nagata (1974), Valentine (1975) atacan las tendencias en pro de asimilación en las ciencias sociales. Banton (1974: 36-40), Bennett (1975), Bohannan (1967), Colombres (1976), González (1975: 120), Greeley (1974: 291-317) discuten el cambio hacia una visión más dinámica y pluralista de las relaciones étnicas y raciales.

7 Las declaraciones ofrecidas por respondientes en lugar de la auto identificación en términos categóricos fueron tabuladas de la siguiente manera:

La raza indígena/india

"hijos de Atahualpa"
"hijos de naturales"

"descendientes de los indios"

La raza mestiza

"la raza americana"
"descendientes de Atahualpa y de buenas familias"
"la raza ecuatoriana"
"nacionales"
"la raza nueva"
"revueltos"
"trigueños"

La raza blanca

"descendientes de los españoles"
"descendientes de gringos"

La raza mulata/zamba

"más clara" (es decir, que la negra)

Lugar de origen

"carchense" (de la provincia del Carchi)
"pastuzos" (de la provincia del Carchi)
"colombianos"

Otras declaraciones

"católico"
"Yo soy como me ve, mister".
"lejos"
"clase media"
"mediano"
"montubios"
"Todos somos la misma gente (en esta familia)".

8 Esta y otras traducciones del inglés que aparecen más adelante son responsabilidad del autor.

9 Un símbolo es "cualquier objeto, acto, evento, cualidad, o relación que sirva de vehículo a una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo" (Geertz 1973: 89).

10 La terminología "centro-periferia" de la escuela latinoamericanista de análisis conocida como la "sociología de dependencia" (véase, e.g., Chilcote y Edelstein 1974, Cockroft, Frank y Johnson 1972, Galtung 1971) no se utiliza, hasta donde yo sé, en ningún pronunciamiento o publicación oficial del gobierno. El paradigma y criterio del análisis son, sin embargo, similares, y mi crítica desde la perspectiva de etnicidad como sistema cultural, se aplica a ambos.

11 La primera interpretación temática de la **"folk history"** (Hudson 1966, 1973: 133-134) ecuatoriana fue elaborada a partir de lo que escuché de los informantes preparados en 1971 (véase Stutzman 1974: 191-201). La segunda versión (Stutzman 1976) complementó la primera con un análisis de los libros de texto de historia ecuatorianos de primer curso (Colección L.N.S. ca. 1968) y de quinto curso (Cevallos García 1974). La presente versión se basa en una consulta más amplia de materiales pedagógicos, incluyendo, además: cuarto grado: Arregui de Pazmiño y Carrillo de Landázuri (ca. 1975), Colección L.N.S. (1976); primer curso: Colección L.N.S. (ca. 1974), García González (ca. 1976), López Monsalve (1976). El plan de estudios publicado por el Ministerio de Educación, al cual todos los libros de texto deben ajustarse, especifica que el período formativo de la historia nacional sea estudiado en el cuarto grado, el primer curso y el quinto curso. Por esta razón, las historias publicadas de estos niveles cubren básicamente el mismo campo de conocimiento, a saber: orígenes del hombre en América, habitantes pre-incaicos de lo que es ahora Ecuador, invasión incaica, invasión española y el período colonial hasta la independencia.

12 "Fenotipo" se utiliza aquí para incluir rasgos de carácter y comportamiento así como también la apariencia física. Es "el total de lo que puede observarse o inferirse sobre el individuo, exceptuando solamente sus genes" (Dobzhansky 1962: 41-42).

[13] El libro de López Monsalve (1976) se desvía de los otros en cuanto a su tratamiento de los Cara. El autor confía casi exclusivamente en la evidencia arqueológica en cuanto al período pre-incaico y rechaza el relato del Padre Velasco en términos de que no se fundamenta ni en la arqueología ni en la historia documentada (pág. 197-200).

[14] Exceptuada la raza negra. Según el criterio de Cevallos García (1974: 13 y 179), los esclavos traídos de Africa también pueden considerarse mestizos. Pero ni Cevallos García ni ningún otro admite los negros "no mezclados" dentro del amplio mestizaje.

[15] Aunque hablo específicamente de la etnicidad chola, estos componentes de la cosmovisión generalmente son aplicables también a la etnicidad morena. En cuanto a los componentes de rasgos de la etnicidad morena de la sierra norte, véase Stutzman (1974: 123-155).

[16] En este punto los morenos y cholos se diferencian. Los primeros prefieren el paternalismo corporativo antes que el paternalismo personalista (Stutzman 1974: 219).

REFERENCIAS CITADAS

Aronson, Dan
1976 Ethnicity as a Cultural System: An Introductory Essay. **In,** Frances Henry, ed., **Ethnicity in the Americas.** The Hague: Mouton, 9-19.

Arregui de Pazmiño, Fanny, and Rogelia Carrillo de Landázuri
ca. 1975 **El Libro del Escolar Ecuatoriano: Cuarto Grado.** Quito: Voluntad. (Numerous undated earlier editions).

Banton, Michael
1974 1960: A Turning Point in the Study of Race Relations. **In,** Sidney Mintz, ed., **Slavery, Colonialism, and Racism.** New York: Norton, 31-44.

1976 Choosing Our Relations. **Review of** Nathan Glazer and Daniel Moynihan, eds., **Ethnicity: Theory and Experience.** Times Literary Supplement, February 6.

Barth, Fredrik
1969 Introduction. **In,** Fredrik Barth, ed., **Ethnic Groups and Boundaries: Social Organization of Cultural Difference.** Boston: Little, Brown, 9-38.

Beals, Ralph
1966 **Community in Transition: Nayón, Ecuador.** Los Angeles: Latin American Center UCLA.

Bennett, John W.
1975 A Guide to the Collection. **In,** John Bennett, ed., **The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology.** 1973 Proceedings of the American Ethnological Society, St. Paul: West, 3-10.

1976 Anticipation, Adaptation, and the Concept of Culture in Anthropology. **Science** 192: 847-853.

Blauner, Robert
1972 **Racial Oppression in America.** New York: Harper & Row.

Bodley, John M.,
1975 **Victims of Progress.** Menlo Park, California: Cummings.

Bohannan, Paul
1967 Introduction. **In,** Paul Bohannan and Fred Plog, eds., **Beyond the Frontier: Social Process and Cultural Change.** Garden City: Natural History Press, xi-xviii.

Bonifaz, Emilio
1976 **Los indígenas de Altura del Ecuador.** 2nd. edition. Quito: Privalety published.

Bourricaud, Francois
1970 **Power and Society in Contemporary Peru.** New York: Prager.

1975 Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification. **In,** Nathan Glazer and Daniel Moynihan, eds., **Ethnicity: Theory and Experience.** Cambridge: Harvard, 350-387.

Broom, Leonard, et al.
1954 Acculturation: An Exploratory Formulation. **American Anthropologist** 56: 973-1000.

Buitrón, Aníbal
1958 Discriminación y Transculturación. **América Indígena** 18: 7-15.

Burgos Guevara, Hugo
1970 **Relaciones Interétnicas en Riobamba: Dominio y Dependencia en una Región Indígena Ecuatoriana.** Mexico City: Instituto Indigenista Interamericano.

Casagrande, Joseph
1974 Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. **In,** Dwight Hetah, ed., **Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A Reader in the Social Anthropology of Middle and South America.** 2nd. edition. New York: Random House, 93-107.

Cevallos García, Gabriel
1974 **Historia del Ecuador: Quinto Curso.** 4th. edition. Cuenca: Don Bosco.

Clastres, Pierre
1977 **Society Against the State.** New York: Urizen. (Original: **La societe contre l'état.** Les Editions de Minuit. 1974).

Clemmer, Richard
1972 Truth, Duty, and the Revitalization of Anthropologists: A New Perspective on Cultural Change and Resistance. **In,** Dell Hymes, ed., **Reinventing Anthropology.** New York: Pantheon, 213-247.

Cockcroft, James, André Gunder Frank, and Dale Johnson
1972 **Dependence and Underdevelopment: Latin America's Political Economy.** Garden City: Doubleday, Anchor. (Edicion original publicada en español. Buenos Aires: Ediciones Signos. 1970).

Cohen, Abner
1969 **Custom and Politics in Urban Africa.** Berkeley: University of California Press.

Colección L.N.S.
ca. 1968 **Historia del Ecuador: Primer Curso.** Cuenca: Don Bosco.

ca. 1974 **Ciencias Sociales, Geografía e Historia: Primer Curso.** Cuenca: Don Bosco.

1976 **Enciclopedia Ecuatoriana: Cuarto Grado.** Cuenca Don Bosco.

Collier, John, Jr., and Aníbal Buitrôn
1949 **The Awakening Valley.** Chicago: University of Chicago Press.

Colombres, Adolfo
1976 **La Colonización Cultural de la America Indígena.** Quito: Ediciones del Sol.

Colson, Elizabeth
1968 Contemporary Tribes and the Development of Nationalism. **In,** June Helm, ed., **Essays on the Problem of Tribe.** 1967 Proceedings of the American Ethnological Society. Seattle: University of Washington Press, 201 - 206.

Costales Samaniego, Alfredo, and André Theisen
1970 **Area de Pimampiro.** Oficina de Investigaciones Sociales. Misión Andina del Ecuador.

Crespi, Muriel
1968 **The Patrons and Peons of Pesillo: A Traditional Hacienda System in Highland Ecuador.** Ann Arbor: University Microfilms. (Ph. D. dissertation, Departament of Anthropology, University of Illinois).

1975 When Indios Become Cholos: Some Consequences of the Changing Ecuadorian Hacienda. **In,** John Bennett, ed., **The New Ethnicity: Perspective From Ethnology.** 1973 Proceedings of the American Ethnological Society. St. Paul: West, 148 - 166.

Charbonnier, G.
1969 **Conversations with Claude Lévi-Strauss.** London: Jonathan Cape.

Chávez, Ligdano
1952a **Educación y nacionalidad.** Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

1952b El Contenido de un Nuevo Programa de Historia y Geografía para la Escuela Primaria. **Revista Ecuatoria-**

na de Educación 22: 50 - 69.

Chilcote, Ronald, and Joel Edelstein
1974 **Latin America: The Struggle with Dependency and Beyond.** New York: Halsted Press.

Despres, Leo, ed.
1975 **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies.** The Hague: Mouton.

Dobronsky, Fernando
1977 Política Cultural. **Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología** 5: 138 - 147.

Dobzhansky, Theodosius
1962 **Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species.** New Haven: Yale.

Dostal, W.
1972 **The Situation of the Indian in South America: Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America.** Geneva: Worl Council of Churches. (Original: **La Situación del Indígena en América del Sur. Aportes al Estudio de la Fricción Interétnica de los Indios No-Andinos.** Montevideo: Tierra Nueva. 1972.)

Durkheim, Emile
1949 **The Division of Labor in Society.** Glencoe: Free Press.

Fallers, Lloyd
1973 **Inequality: Social Stratification Reconsidered.** Chicago: University of Chicago Press.

Faron, Louis
1970 Ethnicity and Social Mobility in Chancay Valley, Peru. **In,** Walter Goldschmidt and Harry Hoijer, eds., **The Social Anthropology of Latin America. Essays in**

Honor of Ralph Leon Beals. Los Angeles: Latin America Center, UCLA.

Federación de Centros Shuar
1976 **Solución Original a un Problema Actual.** Quito: Colegio Técnico, Don Bosco.

Fernández, James
1969 **Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements.** Montreal: McGill University Centre of Developing Area Studies, Occasional Paper No. 3.

Forbes, Jack
1973 **Aztecas del Norte: The Chicanos of Aztlán.** Greenwich, Connecticut: Fawcett,

Francis, E. K.
1948 Russian Mennonites: From Religious to Ethnic Group. **American Journal of Sociology** 54: 101 - 107.

1976 **Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory.** New York: Elsevier.

Freeman, J. D.
1961 On the Concept of the Kindred. **Journal of the Royal Anthropological Institute** 91: 192 - 220.

Fried, Morton
1967 **The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.** New York: Random House.

1975 **The Notion of Tribe.** Menlo Park, California: Cummings.

Friedlander, Judith
1975 **Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico.** New York: St. Martin's.

Galtung, Johan
1971 A Structural Theory of Dependence: **Journal of Peace Research** 8: 81 - 117.

García González, Luis
ca. 1976 **Resumen de Geografía e Historia: Primer Curso.** Cuarta Edición. Quito: Voluntad.

Geertz, Clifford
1973 **The Interpretation of Cultures: Selected Essays.** New York: Basic Books.

Gillin, John
1941 The Quichua-Speaking Indians of the Province of Imbabura (Ecuador) and Their Anthropometric Relations with the Living Populations of the Andean Area. Anthropological Papers No. 16. **Bureau of American Ethnology Bulletin** 128, 169 - 228.

González, Nancie
1975 Patterns of Dominican Ethnicity. **In,** John Bennett, ed., **The New Ethnicity: Perspectives From Ethnology.** 1973 Proceedings of the American Ethnological Society. St. Paul: West, 110 - 123.

Grayson, George
1975 Populism, Petroleum, and Politics in Ecuador. **Current History.** 68 (401): 15ff.

Greeley, Andrew
1974 **Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance.** New York: John Wiley.

Hickman, John, and Jack Brown
1971 Adaptation of Aymara and Quechua to the Bicultural Social Context of Bolivian Mines. **Human Organization.** 30: 359 - 366.

Hudson, Charles
1966 Folk History and Ethnohistory. **Ethnohistory.** 13: 52 - 70.

1973 The Historical Approach in Anthropology. **In,** John Honigmann, ed., **Handbook of Social & Cultural Anthropology.** Chicago: Rand McNally, 111 - 141.

Hurtado, Osvaldo
1969 **Dos Mundos Superpuestos: Ensayo de Diagnóstico de la Realidad Ecuatoriana.** Quito: Offsetec.

Icaza, Jorge
1934 **Huasipungo.** Quito: Imprenta Nacional.

IEAG

1952 **La Paz: Un Pueblo Mestizo de la Provincia del Carchi.** Informe No. 1. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

INEC

1977 **División Política Territorial de la República del Ecuador.** Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Isaacs, Harold
1975 Basic Group Identity: The Idols of the Tribe. **In,** Nathan Glazer and Daniel Moynihan, eds., **Ethnicity: Theory and Experience.** Cambridge: Harvard, 21 - 52.

Keyes, Charles
1976 Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group. **Ethnicity** 3: 202 - 213.

Klumpp, Kathleen
1970 Black Traders of North Highland Ecuador. **In,** Norman E. Whitten, Jr. and John F. Szwed, eds., **Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives.** New York: Free Press, 245 - 262.

Lévi-Strauss, Claude
1963 **Structural Anthropology.** Claire Jacobsen and Broke Grundfest Schoepf, Trans. London: Penguin.

López Monsalve, Rodrigo
1976 **Geografía e Historía: Primer Curso.** Cuenca: Offsetcolor.

Lyon, Michael
1972 Race and Ethnicity in Pluralistic Societies: A Comparison of Minorities in the U. K. and U.S.A. **New Community** (Summer): 256 - 262.

Mörner, Magnus
1967 **Race Mixture in the History of Latin America.** Boston: Little, Brown.

NACLA
1975 **Ecuador: Oil Up for Grabs.** North American Congress on Latin America, Latin America and Empire Report. 9, (8): November.

Nagata, Judith
1974 What is Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society. **American Ethnologist** 1: 331 - 350.

Naranjo, Marcelo
1977 Zonas de Refugio y Adaptación Etnica en el Oriente: Siglo XVI - XVII - XVIII. **In,** Marcelo F. Naranjo, José Pereira V., and Norman E. Whitten, Jr., eds. **Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana.** Quito: Pontificia Universidad Católica, 105 - 168.

Nash, June
1975 Nationalism and Fieldwork. **Annual Review of Anthropology** 4: 225 - 245.

Navarro Jiménez, Guillermo
1976 **La Concentración de Capitales en el Ecuador,** 2nd edition. Quito: Ediciones Solitierra.

Parsons, Elsie Clews
1945 **Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians.** Chicago: University of Chicago Press.

Patterson, Orlando
1975 Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Frame-work and Caribbean Case Study. **In,** Nathan Glazer and Daniel Moynihan, eds., **Ethnicity: Theory and Experience.** Cambridge: Harvard, 305 - 349.

Pavy, David
1967 The Provenience of Colombian Negroes. **The Journal of Negro History** 52: 35 - 58.

Peñaherrera de Costales, Piedad, and Alfredo Costales Samaniego
1959 **Coangue: o Historia Cultural y Social de los Negros del Chota y Salinas. Llacta** 7. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

1961a **El Chagra: Estudio Socio-Económico del Mestizaje Ecuatoriano. Llacta** 11. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

1961b **Llacta Runa. Llacta** 12. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

Pitt-Rivers, Julián
1967 Race, Color, and Class in Central America and the Andes. **Daedalus** (Spring). **Reprinted in,** John Hope Franklin, ed., **Color and Race.** Boston: Beacon Press, 1968, 264 - 281.

Preston, David
1965 Negro, Mestizo, and Indian in an Andean Environment. **The Geographical Journal** (London) 131: 220 - 234.

Reyes, Oscar
1934 **Breve Historia General del Ecuador, Tomo I.** Quito: Fray Jodoco Ricke. (Available in various later editions.)

Rubio Orbe, Gonzalo
1956 **Punyaro.** Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

1965 **Aspectos Indígenas.** Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

1974 Ecuador Indígena. **América Indígena** 34: 581 - 603.

Sahlins. Marshall
1976 **Culture and Practical Reason.** Chicago: University of Chicago Press.

Salazar, Ernesto
1977 **An Indian Federation in Lowland Ecuador.** Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs Document 28.

Salz, Beate
1955 **The Human Element in Industrialization: A Hypothetical Case Study of Ecuadorian Indians. American Anthropologist** Vol. 57, No. 3, Part 2. Memoir 85.

Salomón, Frank
1973 Weavers of Otavalo. **In,** Danial Gross, ed., **Peoples and Cultures of Native South America: An Anthropological Reader.** Garden City: Natural History Press, 463 - 492.

Singer, Lester
1962 Ethnogenesis and Negro-Americans Today. **Social Research** 29: 419 - 432.

Spicer, Edward
1971 Persistent Cultural Systems. **Science** 174: 795 - 800.

Stutzman, Ronald
1974 **Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra.** Ann Arbor: University Microfilms (Ph. D. dissertation. Washington University, St. Louis).

1976 " . . . for without racism physical characteristics are devoid of social significance:" An Ecuadorian Case. Paper Presented, Central States Anthropological Society, St. Louis.

Terán, Francisco
1976 **Geografía del Ecuador.** Novena edición. Quito: Colón.

Thompson, Stith
1946 **The Folktale.** New York: Dryden.

Tobar Donoso, Julio
1961 **El Lenguaje Rural en la Región Interandina del Ecuador: Lo que Falta y lo que Sobra.** Quito: La Unión Católica.

Turner, Victor
1974 **Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.** Ithaca: Cornell University Press.

Valentine, Charles
1975 Voluntary Ethnicity and Social Change: Classism, Racism, Marginality, Mobility, and Revolution with Special Reference to Afro-Americans and Other Third World Peoples. **Journal of Ethnic Studies** 3: 1 - 27.

Van Den Berghe, Pierre

1968 Ethnic Membership and Cultural Change in Guatemala. **Social Forces** 44: 514-522.

1974 Introduction., and The Use of Ethnic Terms in the Peruvian Social Science Literature. **In,** Pierre van den Berghe, ed., **Class and Ethnicity in Perú.** Leiden: Brill, 1 - 11, and 12 - 22.

1976 Ethnic Pluralism in Industrial Societies: A Special Case? **Ethnicity** 3: 242 - 255.

Varea Terán, José

1976 **El Subdesarrollo Biológico.** Quito: Artes Gráficas.

Velasco, Juan de
1841-44 **Historia del Reino de Quito en la América Meridional.**

3 vols. Quito: Imprenta de Gobierno, por Juan Campuzano. (Various later editions.)

Villavicencio Rivadeneira, Gladys
1973 **Relaciones Interétnicas en Otavalo: ¿Una Nacionalidad India en Formación?** México: Instituto Indigenista Interamericano.

Wagley, Charles
1959 On the Concept of Social Race in the Americas. **Actas del 33 Congreso Internacional de Americanistas,** Vol. I. San Jose, Costa Rica: Lehmann, 403 - 417.

Weinstock, Steven
1970 Ethnic Conceptions and Relations of Otavalo Indian Migrants in Quito, Ecuador. **Anuario Indigenista** 30: 157 - 167.

West, Robert C.
1957 **The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics.** Baton Rouge: Louisiana State University.

Whitten, Norman E., Jr.
1965 **Class, Kinship, and Power in a Ecuadorian Town: The Negroes of San Lorenzo.** Stanford: Stanford University Press.

1974a The Ecology of Race Relations in Northwest Ecuador. **In,** Dwight Heath, ed., **Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A Reader in the Social Anthropology of Middle and South America.** 2nd edition. New York: Random House, 327 - 340.

1974b **Black Frontiersmen: A South American Case.** New York: Halsted (Wiley).

1976a **Sacha Runa: Etnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua.** Urbana: University of Illinois Press.

1976b **Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis:**

Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs Document 23.

1977 Etnocidio Ecuatoriano y Etnogénesis Indígena: Resurgencia Amazónica Ante la Colonización Andina. **In,** Marcelo F. Naranjo. José L. Pereira V., and Norman E. Whitten, Jr., eds., **Temas Sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana.** Quito: Pontificia Universidad Católica, 169 - 213.

1978 **Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social, and Ideological Perspectives.** Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs Document 34.

Whitten, Norman, Jr., and Nina S. de Friedemann
1974 La Cultura Negra del Litoral Ecuatoriano y Colombiano: Un Modelo de Adaptación Etnica. **Revista Colombiana de Antropología** 17: 75 - 115.

Wolf, Eric
1978 Expanding World, Narrow Vision. Lecture presented at Washington University, St. Louis.

DEPENDENCIA POLITICA, ETNICIDAD Y TRANSFORMACIONES CULTURALES EN MANTA

DEPENDENCIA POLITICA, ETNICIDAD Y TRANSFORMACIONES CULTURALES EN MANTA

Por: Marcelo F. Naranjo

Introducción

El Puerto de Manta, ubicado en la Provincia de Manabí, naciente ciudad industrial, con una población estimada de 60 mil habitantes, será el marco geográfico dentro del cual se desarrollará este artículo. Este estudio está basado en una investigación llevada a cabo durante los años 76-77, pero con una profundidad en el tiempo hacia los comienzos de los años 60s. El estudio está encuadrado dentro de la tendencia de la antropología cultural de estudiar una sociedad determinada concediendo mucho énfasis a los aspectos político-económico-culturales, así como a las ideas de inecualidad y explotación entre los grupos sociales. Las ramificaciones de la temática política, junto con los problemas generados por la etnicidad y la acción conjunta de ambas fuerzas que darán como obvio resultado una serie de transformaciones culturales en Manta, Manabí, serán la temática sobre la cual estará basado este papel.

Cabe destacar que estos tres elementos: dependencia, etnicidad y transformaciones culturales serán entendidos como la etiología, la génesis de los fenómenos sociales que serán tratados a continuación y que además su visión será estrictamente dinámica. Considero que la antropología cultural contemporánea debe poner un verdadero énfasis en esta característica ya que las sociedades se han "contagiado" del ritmo de la tecnología y precisamente por ello cualquier estatismo vendría a ser un contrasentido frente a la realidad del hecho social. El marco político de este trabajo tiene relación con la **teoría de la dependencia** a la cual la considero de singular valor para mi ciudad de estudio. En cuanto al problema de la etnicidad, partiendo del hecho de que el Ecuador es una sociedad plural en donde los diversos grupos —llá-

mesen étnicos y/o clases sociales— interactúan y se disputan los recursos de subsistencia existentes, es de importancia capital, y lo es más aún por cuanto en Manta este fenómeno tanto de carácter étnico (en el sentido de poder hablar de varios grupos diferenciados) como de estructura de clases se hace más obvio debido al relativamente reducido ámbito geográfico del lugar mencionado.

A las transformaciones culturales a las que haré referencia serán a aquellas cuya génesis se ha producido teniendo como factor preponderante los acelerados procesos de urbanización-modernización-industrialización, que han sido los verdaderos nervios motores que han producido y más aún, que han precipitado ciertas transformaciones culturales como se analizará más tarde. No quiero negar el hecho de que si esta trilogía de factores no hubiera aparecido, la sociedad se hubiera conservado estática, sin transformaciones, sino que los argumentos están encaminados —y los datos lo comprueban— a mostrar que los factores anotados han precipitado no solo en tiempo sino en magnitud la serie de cambios por los cuales pasa la sociedad mantense.

Deberé aclarar que si en cierto sentido he aislado estos tres elementos: teoría de la dependencia, etnicidad y transformaciones culturales, esto lo he hecho fundamentalmente por motivos didácticos, ya que en el convivir diario se da una verdadera trabazón de los tres elementos, se influyen unos a otros y por ello hasta se confunden; pero creo que en un análisis como el que realizaré, es conveniente el individualizarlos para encontrar su mejor significado y sus proyecciones.

Marco político dentro de la teoría de la dependencia.

Antes de discurrir sobre este asunto, considero necesario el dejar sentadas ciertas ideas generales básicas, las mismas que serán usadas a lo largo de este trabajo, y que debido al amplio uso que de ellas se han hecho y de los varios significados que a ellos se ha dado, más de una vez se prestan a confusión. Precisamente uno de ellos es el de dependencia. Al respecto y siguiendo a Castells (1973: 82) diremos:

> . . . que una sociedad es dependiente cuando la articulación de su estructura social, a nivel económico, político

e ideológico, expresa relaciones asimétricas con otra formación social que ocupa frente a la primera una situación de poder.

Del concepto citado ya podemos comenzar a configurar la idea de que dos sociedades entran en contacto bajo términos asimétricos (Dos Santos 1971 también habla de dependencia en los mismos términos). Pero las implicaciones de este contacto son mucho más amplias del mero contacto y por lo mismo mucho más significativas, no solo por cuanto esta relación asimétrica en varios ámbitos es importante per se, sino también por cuanto no sólo se mueve en el ámbito de lo interno. Se habla —y se vive— relaciones de dependencia asimétricas a nivel nacional, así como también internacional.

Ahondando algo más respecto de la noción de dependencia y siguiendo el pensamiento de Cardoso y Faletto (1969: 24) bien podemos afirmar que esta noción de dependencia alude directamente a las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo.

Si bien he mencionado solo estos dos dominios: económico-político, no sólo ellos entran en juego cuando de dependendencia se trata, sino que elementos culturales también se hacen presentes, bien se puede hablar de países "exportadores" de cultura o países que imponen lineamientos culturales, frente a países receptores de cultura en desmedro de sus propios valores culturales.

Quijano (1973: 67) nos habla de que la cultura dependiente resulta de una verdadera presión combinada de mecanismos externos e internos sobre la población de una sociedad determinada y concluye acentuando el hecho de que éste es un proceso de alienación cultural de la cual se alimenta la sociedad mercantil —como él la llama— de los monopolios internacionales y la perversión de la conciencia social.

Marcos Kaplan (1973: 163-164) en un luminoso análisis de lo que la dependencia en el contexto del colonialismo cultural

significa nos dice lo siguiente:

> La cultura del capitalismo euro-norteamericano proporciona a las clases superiores, medias y populares de las grandes ciudades, en grados y con matices variables, al contenido y marco de sus pensamientos y de sus acciones. Ellos captan e incorporan formas de producción y de distribución, técnicas, inventos, imágenes, símbolos, pautas de consumo, modas, costumbres, ideas, métodos educativos, tablas de valores, normas, instituciones, soluciones sociales y políticas.

Precisamente **todo** este proceso magistralmente descrito está ocurriendo en un país dependiente como el Ecuador, y con un aditamento más, siendo las ciudades receptoras de todo este cúmulo de desechos la capital, Quito, así como su ciudad más populosa, el puerto de Guayaquil, es desde estos dos puntos de recepción que se re-exporta a las ciudades menores esta masa informe de elementos negativos, pero adulterándolos y haciéndoles aún más grotescos, de allí que lo que se recibe en Manta, en su génesis, es aún peor después de esta transformación a nivel de consumo interno.

Por otro lado, cabe señalar que este flujo de la dependencia cultural es algo que se impone, muchas veces en forma muy sutil, en otras en forma directa, pero el impacto siempre se lo recibe. Contrariamente a lo que se esperaría, toda esta imposición siempre alienante, en general es bien recibida por la mayoría de la población, puesto que se ha creado un verdadero espectro de que siguiendo las normas que se imponen se puede "progresar", se puede cortar las diferencias étnicas o de clase que también son sabidas de que existen. Sobre este asunto me referiré más detalladamente en líneas posteriores.

Por extensión, todo el razonamiento que se ha hecho de la dependencia cultural puede ser muy bien aplicado al campo de lo político y de lo económico, siendo éste último término aún más importante en el contexto del desenvolvimiento de las acciones en Manta, ya que la institución económica es su institución axial. Estas varias facetas en las cuales la dependencia actúa es lo que Kaplan (1973: 135) lo ha determinado con el término de de-

pendencia estructural, en la cual, todos los niveles y aspectos interactúan, influyendo, determinando y condicionando la sociedad global y el proceso de crecimiento y cambio.

Paralelo al concepto de dependencia y muchas veces como resultado de ella, tengo que referirme al concepto de subdesarrollo[1]. Aquí no pondré énfasis en la discusión de saber si uno de estos elementos es el resultado del otro, o si el otro vino del primero. Esta discusión para mi no tiene sentido práctico puesto que en el plano de las realidades nos encontramos con **hechos**, como el subdesarrollo al cual tenemos que referirnos. Gunder Frank (1970: ix-x), por ejemplo, enfatiza el hecho de que Latinoamérica sufre de un subdesarrollo colonial el cual hace que sus habitantes sean dependientes económica, política y culturalmente, no tanto de sí mismos o de cada uno de ellos, sino de un poder metropolitano. Como se puede apreciar de lo dicho por Gunder Frank (1970: ix-x), existe una verdadera —según sus palabras— yuxtaposición entre dependencia y subdesarrollo, puesto que en ambos términos se hablan de relaciones asimétricas, y las imposiciones de una sociedad desarrollada frente a otra que no lo es. Cardoso y Faletto (1969: 24-25) desarrollan un poco más esta idea de subdesarrollo a la cual le dan como característica fundamental "el grado de diferenciación del sistema productivo sin acentuar las pautas de control de las decisiones de producción y consumo, ya sea interna o externamente".

Gunder Frank (1970: xii) saca a luz un nuevo elemento que deberá ser tomado en cuenta en las relaciones entre los países, especialmente cuando de subdesarrollo se trata, él puntualiza que las relaciones entre diferentes sociedades no pueden ser entendidas fuera del contexto histórico y del desarrollo del **imperialismo** —este es su nuevo elemento— en el mundo y de la dependencia en América Latina. Personalmente no considero útil o significante el hacer esta dicotomización: imperialismo frente a dependencia, puesto que considero que ontológicamente se identifican. Los países imperialistas de cualquier tipo que sean son los elementos dominantes en la relación de dependencia, precisamente por este carácter de imperialismo es que se arriba a la relación asimétrica.

En el caso ecuatoriano esto es claramente manifestado.

Ecuador está sometido a relaciones de dependencia por parte de los países imperialistas, en especial de los U. S. A., precisamente por ello, cuando el imperialismo se canaliza, se crea la dependencia y el Ecuador es país dependiente. Quizás se podría hablar de dos momentos de una realidad en la cual primero podrían estar el imperialismo y luego la dependencia, pero no como dos realidades independientes como se trata de hacer aparecer.

Si en el planteamiento de aquella dicotomía difiero con Gunder Frank; cuando él se refiere a la importancia de entender a la dependencia en el contexto latinoamericano como parte del contexto mundial, estoy sumamente de acuerdo puesto que en el ámbito de las relaciones a nivel mundial y luego regional, es en donde se puede encontrar una mejor comprensión de los problemas político-económico-culturales de las sociedades latinoamericanas. Quijano (1973:20) también ha encontrado el hecho de que exista —aunque parece que se va corrigiendo esta diferencia— una verdadera tendencia de investigar al fenómeno como si ocurriera en sociedades aisladas o autónomas, pese a que las sociedades nacionales latinoamericanas son constitutivamente dependientes y por lo tanto, su legalidad histórica es dependiente.

Siguiendo con la idea del imperialismo, dicho concepto se hace más patético en el contexto de las relaciones centro-periferie (siguiendo el modelo de Galtung 1971:81) el mundo consiste de naciones centro y periféricas y cada nación a su vez tiene su centro y su periferie) pues en él, el imperialismo puede ser definido como una manera en la cual la nación centro tiene poder sobre la nación periférica (Galtung 1971: 83) y debido a ello se produce una desarmonía de intereses entre ellos.

La relación de dependencia se vive en el Ecuador al ser un país periférico frente a los centros de poder mundial. El imperialismo precisamente no sólo que crea esta desarmonía en el contexto de las relaciones internacionales, sino que a nivel doméstico también se produce una división dual de la sociedad entre el centro y periferie, es decir, entre la élite del país dependiente y los estratos más bajos —económicamente hablando— del mismo.

Para ciertos autores como Quijano (1973: 23-24) ha habido un verdadero paso desde lo que él llama "dependencia colo-

nialista hacia dependencia imperialista", siendo la primera la que dio origen a formaciones históricas del capitalismo colonial latinoamericano, y la segunda, a su constitución como sociedades nacionales dependientes dentro del sistema capitalista industrial. Toda esta evolución se la puede seguir en Manta en donde desde una economía doméstica, producto de la dependencia colonialista con todo lo que ello significa, se pasó a la dependencia imperialista, producto de un neocapitalismo industrial que se ha generado en la ciudad.

Deberá ser resaltado como bien lo anota Dos Santos (1969: 38-61) que la satelización económica y el subdesarrollo no es una etapa preliminar del capitalismo, sino una consecuencia y una forma particular de éste, la cual por otro lado, condiciona la forma total y la lógica de las estructuras internas de una nación; se vuelve al concepto enunciado anteriormente de una dependencia estructural que abarca varios sub-elementos dentro de ella.

Esta dependencia podría ser "traducida" a dominación y la misma según Castells (1973: 82-83) es de tres tipos: "1) Dominación colonial; 2) dominación colonialista-comercial; 3) dominación imperialista (industrial y financiera)". Este desarrollo, esta marcha cronológica se ha dado en Manta. Desde una dominación colonial producto del contacto con los europeos se pasó a una capitalista-comercial simbolizada fundamentalmente por las exportaciones del cacao y la tagua, para concluir con la imperialista que es el resultado de la industrialización reciente. Como es obvio el pensarse, estos procesos son sumamente dinámicos, ya que, como bien lo anota Kaplan (1973: 134), este desarrollo presupone una permanente interacción de dos órdenes de fuerzas.

Se ha aceptado la existencia de un imperialismo (aceptación de facto, mas no aceptación volitiva), implicando este hecho una acción de violencia intrínseca; el cómo se lo ha llevado a la práctica —como imposición extranjera dentro de un país— no ha sido la fuerza física, ya que sólo imperialismos amateurs o imperfectos como los llama Galtung (1971: 91) hacen uso de las armas; el imperialismo profesional está basado en la violencia estructural más que en la violencia directa. Este también es el lineamiento que ha seguido la imposición del imperialismo en el Ecuador, y

por extensión en la ciudad de Manta[2].

Cuando los centros de poder político-económico- cultural a nivel mundial se han dado cuenta que la imposición de dominio imperialista ya se ha cuestionado en primer lugar, y en segundo lugar se trata de rechazar, apelan al argumento de que la dependencia externa no destruye ni obstaculiza en términos absolutos la posibilidad de desarrollo. Kaplan (1973: 135) cree en este postulado para Latinoamérica y agrega que: "es un proceso dinámico hacia un tipo de **capitalismo dependiente"** (énfasis adicional). Precisamente la misma línea de pensamiento —con algunos aditamentos más— estuvo presente cuando se confeccionó y trató de aplicar la Alianza para el Progreso. La experiencia negativa y el fracaso de aquel proyecto hacen pensar en la invalidez de llegar al capitalismo dependiente como punto intermedio para un verdadero despegue económico social, pues él no permite el incremento de una fuerza de desarrollo nacional, ya que todas las acciones se mueven en torno a la dependencia, de la cual, es el país dominante el que más ventaja obtiene.

Después de esta visión relativamente pormenorizada de los conceptos de dependencia, subdesarrollo, imperialismo, dominación, podemos ver que existe más utilidad en la consideración de los mismos, ya que el reconocimiento de las diferencias nos lleva a la reevaluación del concepto de dependencia:

> . . . como instrumento teórico para acentuar todos los aspectos económicos del subdesarrollo como los procesos políticos de dominación de unos países por otros, de unas clases sobre otras en un contexto de dependencia nacional (Cardoso y Faletto 1969: 161-162).

Todos los procesos analizados hasta aquí están trayendo y traerán muchas transformaciones dentro de las sociedades en donde viven tales procesos. Pero precisamente esta serie de cambios son ejecutados por las élites, como bien lo anota Bell (1976: 162) quienes mediante su propio esfuerzo coercitivo o a través del sistema que permiten estos cambios (que nunca son estructurales) lo llevan adelante. Este modo de suceder las cosas precisamente es el que se observa en Manta en donde una élite portadora del poder en todas sus manifestaciones impone su criterio e im-

pone las metas y caminos a seguirse. Pero no se crea que es un movimiento que nace de la élite nacional, sino que ésta actúa en completo acuerdo con las élites de los países centro (Galtung 1971: 96), de allí que bien podría decirse que las élites de los países periféricos son manipuladas por las élites de los países centro pues son ellas quienes imponen los lineamientos a seguirse.

Esto que aparentemente podría considerarse un contrasentido, en el campo de las realidades no lo es, ya que las élites nacionales aceptan este hecho porque él implica que como clase, amplían su dominio — a nivel local— al abrigo de la élite del poder extranjero y de allí que el ser manipulados no les afecta mayormente puesto que este proceso no les impide el ampliar su influencia a nivel nacional en varios sectores, especialmente el de la actividad económica (Quijano 1973: 27). De allí que inclusive se llega a enunciar como principio (Quijano 1973: 22) "que los intereses dominantes dentro de las sociedades dependientes corresponden al sistema total de relaciones de dependencia".

Este importante rol que juega la élite de los países periféricos es seguida con mucho interés por los "intereses externos" quienes ponen su atención cada vez más en el sector de la producción para el mercado interno y consiguientemente, robustecen las alianzas políticas con estas élites de los centros urbanos especialmente (Cardoso y Faletto 1969: 164). En la actualidad esta nueva incursión de los intereses extranjeros se traduce en la actuación de las compañías multinacionales quienes después de entablar relación con la élite del país donde operan, se establecen a sí mismas, robustecen al sector con quien entran en contacto a nivel ejecutivo, y trasladan el poder y control de las operaciones al exterior (Kaplan 1973: 157).

Este fenómeno descrito está perfectamente representado en el proceso industrial de Manta en donde hablando de la pesca como uno de los rubros más importantes dentro de la industrialización, las tres compañías más importantes por su volumen económico son tres empresas extranjeras, las mismas que han "ocupado" los servicios de ciertos miembros de la élite mantense, y se han establecido, dos de ellas son subsidiarias de compañías norteamericanas: Inepaca y Del Monte, y la tercera, Pesquera Santa Isabel es subsidiaria de una compañía española. Esto en el plano

local de Manta. Para el ámbito nacional del proceso es el mismo. Hurtado (1977: 175) nos señala "que en el año de 1973 de las 1.400 compañías existentes en el Ecuador, el 60 o/o eran controladas por inversionistas extranjeros". Soy de la opinión que en la actualidad las cosas no deben haber variado positivamente.

Este afincamiento de las compañías extranjeras responde a ciertos mecanismos de penetración y dominio que les permiten precisamente el establecerse. Así vemos como, y siguiendo a Kaplan (1973: 154), técnicas administrativas más avanzadas e impersonales ejercidas sobre todo por ejecutivos y administradores reclutados en la metrópoli, son los encargados de la ejecución de las políticas a seguirse, y operan además como nexos de unión entre los intereses internacionales y nacionales. Este proceso se da en Manta no sólo a nivel de ejecutivos, sino también a un nivel más bajo de obrero técnico preparado para desempeñar este tipo de tareas, y se ha dado el caso que tales posiciones han sido llenadas en su mayoría por personal foráneo a Manta (Naranjo 1977).

En otro nivel de análisis la industrialización no solo que levanta un interés económico, sino que también las expectativas a nivel del poder político se encuentran, precisamente, como una continuación del posible crecimiento económico, como bien lo anota Collier (1978: 11). Esta importancia en el plano de lo político se manifiesta también en otra esfera: los grupos dominantes buscan la reorganización del propio régimen político para permitir que la centralización autoritaria que facilita la implantación del modo capitalista de producción en las economías dependientes, pueda consolidar su dominio, como lo analizan en forma brillante Cardoso y Falette (1969: 153).

En el contexto ecuatoriano, esta reorganización del poder político se manifiesta en un movimiento ideológico de los gobiernos hacia la derecha, y el surgimiento paralelo a ello del énfasis puesto en la idea del nacionalismo desarrollista, fenómeno del cual me ocuparé en lineas posteriores. Como nota saliente de este movimiento de reorganización, se puede observar que en él surge como uno de los elementos el asunto étnico el cual según Bell (1976: 142) va aumentando en importancia. Como se puede dar cuenta ya nos estamos moviendo en varios niveles: económico-político-cultural-social, los mismos que, como indiqué a su tiem-

po, tienen un fuerte enlace e interconexiones entre ellos.

Hasta aquí me he referido a la dependencia con mayor énfasis en las relaciones internacionales, pero la misma problemática, el mismo modelo de relación asimétrica dependiente se encuentra dentro de la nación. Kaplan (1973: 133) inclusive opina que hay una tendencia a sobre enfatizar el papel de los factores y componentes externos (de la dependencia) en desmedro de los internos, y que se atribuye a los primeros una función explicativa total y excluyente. Fenómeno que sí ocurre y cuya génesis considero que está en el afán de ocultar —por parte de quienes ejercen la dependencia— que ellos también al mismo tiempo están siendo usados por una élite a nivel mundial que es quien dicta las leyes a seguirse.

Quijano (1973: 59) nos habla de que el sistema urbano ecológicamente considerado contiene dos niveles básicos: el urbano industrial y no industrial en una relación de dependencia desde el punto de vista de la economía urbana. Lo expresado por este autor (Quijano 1973: 59) bien puede ser complementado por extensión con el modelo de Galtung (1971) de la división entre centro y periferie. En Manta se vive este fenómeno, puesto que un grupo (o nivel para el caso) minoritario es el que ha podido enquistarse de alguna manera en algunos de los estadios del proceso industrial, y el segundo nivel, por la gran mayoría que precisamente al no haberse podido incorporar (por falta de oportunidades), pasan a tener una relación dependiente. Es decir, esta dicotomización urbana industrial y no industrial está vigente en Manta.

Hablando sobre el mismo punto, Van den Berghe and Primov (1977: 8) dan como explicación para este fenómeno, el hecho de la existencia de una relación de un solo lado (se trata de destacar la asimetría) entre los países, y que el mismo criterio, el mismo modelo es aplicado a las relaciones de diferentes regiones del mismo país, relaciones que como es obvio suponer traerán las mismas consecuencias. Concluyen los autores citados (Van den Berghe and Primov 1977: 8) arguyendo que el desarrollo y subdesarrollo son dos facetas de un proceso singular.

En algunas oportunidades a la dependencia interna tam-

bién se la conoce como colonialismo interno. Van den Berghe and Primov (1977: 7) dan un listado respecto de cuales deberían ser las condiciones o mejor cuando este colonialismo interno se aplica. Para ellos se presenta el colonialismo cuando:

> 1 . . . Etnicamente distinto del grupo dominante; 2. espacialmente segregado en territorios tribales, como son las reservas indias; 3. Administrado a través de mecanismos gubernamentales especiales como la Oficina de Asuntos Indígenas (v.s.) o el Ministerio de Administración Bantú (SudAfrica), y 4. sujeto a un paquete de leyes que les da un status diferente al de los miembros del grupo dominante, como un Código de leyes y constumbres Nativas (SudAfrica), o un sistema de tenencia comunal de la tierra.

Si bien es verdad que el listado de elementos dado por Van den Berghe and Primov (1977: 8) sí se cumple en la realidad, éste no es exhaustivo en el sentido de que existen otras formas mucho más sofisticadas y no tan claras de como ejercer esta dependencia o colonialismo interno. Para el caso de la ciudad de Manta habría que tomarse en cuenta como se manipulan las fuerzas del poder en todos los órdenes: político-económico-social, y por quienes son manipulados, para cumplir con que fines y finalmente, quienes serán los favorecidos y quienes los perjudicados en dichas relaciones. En este caso, ninguno de los elementos enumerados por estos autores se han presentado, pero la dominación se la da, y no se la puede negar, como tampoco se podría cuestionar que la negación sistemática y calculada de oportunidades a todo nivel también contribuyen a crear esta dicotomización dependiente frente a quien impone dicha dependencia.

El proceso de la dependencia ha sido magnificado por la etapa neo-industrial que es la que se vive en Manta, pero no habrá que dejarse de lado el hecho de que en Latinoamérica al haber sido aniquiladas las sociedades precolombinas por "la obra civilizadora" de los conquistadores, las formaciones sociales latinoamericanas nacieron bajo el signo de la dependencia, como lo puntualiza con toda razón Castells (1973: 72). En el mismo sen-

tido, Quijano (1973: 23) argumenta que la emancipación que permitió la emergencia de las actuales nacionalidades "no canceló la dependencia, sino su modificación", es decir, y siguiendo con Quijano (1973: 23), la dependencia pasó a ser un elemento constitutivo de las sociedades nacionales latinoamericanas. Por otro lado, sería imposible explicar el proceso conjunto de cambio en Latinoamérica al margen de la situación histórica de la dependencia (Quijano 1973: 21). Para Cardoso y Faletto (1969: 24) la dependencia empezó históricamente con la expansión de las economías originarias (colonizadores).

Como opera en la práctica la dependencia.

Habiéndose analizado la existencia de una relación dependiente-asimétrica tanto entre países como dentro de ellos, a continuación voy a realizar el estudio del modus operandi, es decir, de cuales son los mecanismos que permiten no sólo la implantación y desarrollo de estas relaciones, sino de cual es la actitud asumida por las personas en los países que sufren de esa imposición, producto de la dependencia.

Furtado (1970: 177) dice: "que los grupos nacionales se unen a los extranjeros compartiendo su autonomía real". Recojo estas ideas para señalar que los grupos nacionales conscientemente, desde un inicio saben que les toca jugar un segundo rol dentro de las relaciones. Helio Jaguaribe (1969: 188) se expresa en la misma forma. Quijano (1973: 35) acentúa este fenómeno en el hecho de que el aceptar el segundo plano —como él lo llama— por parte de los nacionales en el proceso de industrialización, también se debe a las exigencias de mano de obra de alto nivel de calificación y tecnificación. Esto es el caso típico de Manta como he ilustrado in extenso en otro lugar (Ver Naranjo 1978), pero ésta obviamente no es la principal razón ideológica que explica el fenómeno.

En otro nivel de análisis y cuando ya cierto grado de industrialización se ha alcanzado en diversos niveles, éste ha traído evidentes restricciones en cuanto al sistema económico nacional y las decisiones políticas de desarrollo (Cardoso y Faletto 1969: 149). En este punto y para reforzar lo expuesto basta recordar lo que sucede en el caso de las multinacionales a las que me referí

con antelación. Pero este tipo de peligro en cuanto al intervencionismo económico-político no es el mayor peligro que entra en juego ya que como lo destacan brillantemente Cardoso y Faletto (1969: 164):

> . . . . la formación de una economía industrial en la periferie del sistema capitalista internacional minimiza los efectos de la explotación típicamente colonialista y busca solidaridad no sólo en las clases dominantes, también en el conjunto de los grupos sociales ligados a la producción capitalista moderna: asaliariados, técnicos, empresarios, burócratas, etc.

Este es el caso típico de lo que ocurre en la ciudad de Manta, en donde mediante hábiles maniobras del empresario a nivel directriz, se crea la ficción de que **todos** los elementos quienes trabajan en tareas de industrialización son **socios activos** del mismo, cuando en realidad solo una minoría ocupa este rol y los demás pasan a ser los explotados, mantenedores y elementos que ayudan a que aquella minoría se haga más fuerte. En este sentido no hay que olvidar que la propaganda ideológica que va detrás de este proceso, predica constantemente la participación conjunta en las actividades industriales, pero esto está muy lejos de ser cierto. Un pescador quien trabaja en uno de los barcos de una compañía económicamente poderosa está en una distancia tan grande de los directores o gerentes de la misma, que seguramente, y esto de hecho sucede, ni siquiera sabe de su existencia. Pero este mismo pescador se siente socio activo de la empresa sólo por el hecho de pertenecer a ella. Este proceso mental operado en dicho pescador es sumamente peligroso desde mi punto de vista, ya que le lleva a un estado de aceptación que paradójicamente le distancia más y más de cualquier acción reinvindicatoria de derechos. He mencionado el caso de un pescador, cosa igual puede decirse de un obrero de una planta procesadora de pescado, o de una piladora, o de una fábrica cualquiera, ya que el proceso es el mismo, la ficción creada sigue el mismo modelo.

De lo expuesto advertimos cómo la industrialización dependiente ha promovido un colonialismo interno en la ciudad de Manta. Centrándome más en este puerto, vemos que esta dependencia, dicotomizada en cuanto a metas alcanzables, ha creado lo

que Quijano (1973: 60) ha llamado "una marginalización de crecientes sectores de la población[3]". O diciéndolo en otras palabras esta industrialización ha generado que los grupos sociales se polaricen en virtud de sus posibilidades económicas y del poder adquirido mediante él. Esto se ve en Manta en el contexto de las relaciones sociales. Las distancias en cuanto al acopio de riqueza y de poder, se van haciendo cada vez más grandes, teniendo como motivo el auge del proceso industrial.

La explicación de este fenómeno también la encontramos en las palabras de Quijano (1973: 59-60) quien afirma categóricamente:

> Esta industrialización dependiente hace imposible para las crecientes nuevas generaciones populares, nacidas en las mismas ciudades, incorporarse de manera estable y consistente en la estructura de roles y posiciones de la nueva sociedad urbana que emerge con la industrialización.

Precisamente esto es lo que ha sucedido en Manta con un agravante más, que no sólo las personas nacidas en dicho lugar compiten por integrarse en el proceso industrial, sino que hay una gran cantidad de población rural que ha emigrado a Manta en busca de trabajo con lo que el problema se hace más grande. Por otro lado, también esta dicotomía es más observable ya que en Manta rige aquello que Furtado (1970: 176) ha señalado mediante una metáfora de que los negocios en Latinoamérica son de propiedad familiar. En la ciudad de Manta este postulado está vigente, ya que varias de las industrias se identifican con diferentes familias. El nombre va asociado a ellas.

Para un cabal entendimiento de este proceso de dependencia a nivel interno, nuevamente debo puntualizar cual es el rol jugado por las metrópolis en el ámbito internacional. Gunder Frank (1970: 228), Kaplan (1973: 139) y Galtung (1971: 84) coinciden en asignar a la metrópoli el papel de succionar el capital desde los países periféricos, y además, el de usar su poder para mantener las estructuras económico, políticas, sociales y culturales de dicha periferie y con ello conseguir la perpetuación del sistema imperialista capitalista que precisamente es quien permi-

te esta explotación. Galtung (1971: 84) acentúa el hecho de que la periferie solamente sirve como una cadena de transmisión de valores, para enviarlos a las naciones centro. (Para un estudio pormenorizado de la estructura de las relaciones internacionales entre naciones centrales y periféricas, ver Galtung (1971:89), Cardoso y Faletto (1969: 144).

También deberá tomarse en cuenta que la tecnología per se acentúa la dependencia ya que la contínua incorporación de unidades de capital externo bajo la forma de tecnología sofisticada, la misma que es creada más en función de las necesidades intrínsecas de las economías modernas que de las relativamente atrasadas, proporciona el cuadro que permitirá las condiciones económicas de la dependencia (Cardoso y Faletto 1969: 165). Para el caso concreto del puerto de Manta ésto es lo típico. La maquinaria se importa. Los técnicos que operan dicha maquinaria generalmente también se "importan", los repuestos que para el mantenimiento de la maquinaria se necesitan también deben ser importados, de tal manera que se crea una cadena económica interminable de dependencia. En el mismo negocio de la pesca, a más de los barcos (muy pequeños por cierto) construídos en astilleros porteños, todos los demás aperos de pesca son importados ya sea del Japón o de los U.S.A. En el plano meramente económico esto significa la salida de divisas y el desequilibrio de la balanza de pagos. La dimensión es económica fundamentalmente, pero sus repercusiones se sienten en todos los ámbitos.

Hablé de la **importación** de técnicos, pero también a nivel básico la falta de obreros calificados es mayúscula, dándose la paradoja de haber grandes conglomerados de gente que quiere trabajar, pero por otro lado con ningún conocimiento de las nuevas tareas que les tocaría desempeñar. Furtado (1970: 97) también ha observado este fenómeno y pone la explicación del mismo en el hecho de que la población que busca trabajo ha tenido que moverse directamente desde labores agrícolas en donde no existe ningún tipo de sofisticación, hasta el mundo de las fábricas que les es tan ajeno debido a las funciones que les tocaría realizar (Furtado se refiere a la mayoría de ciudades Latinoamericanas).

Como un resultado de no poder copar con estas deman-

das de tipo técnico en cuanto a conocimientos, estas personas a las que me he referido, tiene que apelar a crear "su propia fuente de ingresos" para siquiera con eso llevar una vida en el límite de la existencia (Dwyer 1974: 22). Allí se puede ver o entender el por qué en Manta hay tantos vendedores ambulantes, niños limpiadores de calzado, pequeños kioskos de expendio de bebidas gaseosas, heladeros, etc. Toda esta masa de seres ambulantes (Castells 1973: 75) lo único que hacen es "disimular" su condición de sujetos sin empleo y con ninguna posibilidad de obtenerlo ya que los conocimientos necesarios para aspirar a alguno de los trabajos disponibles les exige cierta preparación, la cual no está al alcance de sus manos.

Si me he referido al proceso de industrialización encuadrado dentro de la teoría de la dependencia, considero un grave error el no referirme a la urbanización, al desarrollo urbano que dicho proceso industrial ha generado. La importancia del "hecho" urbano es ampliamente conocida, y sus proyecciones de fundamental importancia, hasta el caso de hablar que él ocupa el tercer lugar en importancia solamente después del problema de las armas nucleares y del hambre en el mundo (Dwyer 1974: 9). Sea cual fuere su importancia, ésta es manifiesta y el negarla sería un error.

Precisamente por este carácter saliente del problema urbano, Morse (1971: 93) con mucha razón clama por la revisión de los estudios de comunidades de las épocas de los años 40s y 50s **dentro de la esfera del cambio**. Considero muy valedero este punto de vista, y más aún, en Manta-Ecuador, ya que la industrialización ha traido la urbanización-modernización, y como es obvio suponerse una serie de cambios. Manta fue una pequeña población de pescadores (Brooks 1965) fundamentalmente, pero por el proceso industrial motivado por su pesca y su muelle de aguas profundas, se creó el fenómeno de atraer capitales y con él la instalación de industrias que han generado un acelerado proceso de urbanización modernización que de no haber sido por tales fenómenos, no se hubiera operado. En este sentido, difiero con Quijano (1973: 45) pues para él la urbanización no es el resultado de la industrialización. En Manta esta premisa no se da y el ejemplo típico que comprueba la hipótesis está dado por el siguiente hecho. En 1976 se celebraron los 10 años de fundación

de Autoridad Portuaria de Manta (Autoridad Portuaria 1976) y precisamente tal organismo fue creado cuando las obras de los muelles entran en funcionamiento y el proceso industrial toma auge. No solo este hecho es importante, sino que Autoridad Portuaria de Manta es la entidad encargada de las obras de infraestructura de la ciudad. De tal manera que podemos ir en ritmo contrario y decir que sin las obras portuarias no había Autoridad Portuaria, y sin existir estas dos realidades, no se podían dar las obras de infraestructura.

Es importante el puntualizar este hecho ya que en todas las ciudades del país, son los municipios las entidades encargadas de llevar adelante las obras de infraestructura; pero en Manta no, el Municipio existió, pero el auge del desarrollo infraestructural data de diez años atrás, tiempo de creación de Autoridad Portuaria y tiempo de inicio de la industrialización. Quijano (1973: 43) insiste en estudiar estos dos fenómenos: urbanización e industrialización como entidades diversas, pero en concordancia con mis datos, para la ciudad de Manta dicha separación sería ficticia ya que los procesos se corresponden.

¿Cuál ha sido el papel jugado por los gobiernos frente a estos problemas? Para contestar a esta interrogante debo remitirme especialmente a fines de los 60, años que por otra parte coinciden con la erección de las dictaduras militares en la mayoría de los países de Latinoamérica, hecho que aún tiene plena vigencia en la actualidad [4]. Ahora bien, dichos gobiernos militares promueven la acelerada inversión extranjera, como bien lo puntualiza Collier (1978: 6), la cual durante este período ha alcanzado su verdadero auge. Este fenómeno de los gobiernos militares (cuyo análisis no corresponde al interés de este artículo) ha sido diferente a la tradicional forma que tenían las dictaduras militares de épocas pasadas en las cuales lo más importante era la persona del dictador en sí, mas no la de la institución militar como tal, pero ahora, como tan acertadamente lo destaca Collier (1978: 6) es la institución militar quien realmente está en el gobierno y las personas que están en los puestos directrices verdaderamente que importan menos (recuérdese que en los últimos cuatro años en el Ecuador el gobierno pasó de manos del General Rodríguez Lara a manos de un triunvirato de militares de las tres ramas, hecho que confirma lo expuesto).

Este advenimiento de los gobiernos militares con su generosidad extendida a las inversiones extranjeras ha traido nuevamente al tema el problema del imperialismo, el cual, según Galtung (1971: 81) es un sistema que separa a las colectividades y relaciona a segmentos de ellas en una relación de armonía de intereses o de desarmonía de intereses. Desde este punto de vista el imperialismo resulta una **especie** dentro del **género** de la dominación y las relaciones de poder (Galtung 1971: 81). De todo este proceso bien se puede dejar sentado que la transformación del espacio latinoamericano no es una "marcha hacia la modernización" (Castells 1973: 92) sino la expresión de las contradicciones sociales producidas por las formas y los ritmos de dominación imperialista.

Respecto de la actuación de los capitales extranjeros que mediante la vía amplia ofrecida por los gobiernos militares han facilitado la imposición y robustecimiento del imperialismo-dominación, bien cabe hacerse la pregunta que formuló Castells (1973: 99): ¿los grupos empresariales capitalistas, monopólicos o no, nacionales o extranjeros, operan alguna vez en función de las necesidades de la población? La respuesta obvia a este interrogante es un **no** rotundo, pues, como se vio concretamente, de lo único que se trata es de succionar todo tipo de recursos y llevarlos al exterior creando por otro lado la ficción del "progreso" y "desarrollo". Precisamente por ello, Kaplan (1973: 142) puntualizó que el objetivo de las inversiones extranjeras es doble: 1. Satisfacción de las necesidades de materias primas, alimentos, minerales y comestibles de los países industrializados de origen. 2. Desarrollo de la infraestructura y los servicios que coadyuvan al primer objetivo.

Tanto a nivel nacional, como a nivel de la ciudad de Manta este proceso es detectable. En el ámbito nacional el caso típico ahora es el petróleo (en el pasado fue el cacao, luego el banano). Hay inversiones extranjeras que se ocupan de todas las faces de este negocio que van encaminadas a la satisfacción de sus necesidades (cuando digo **sus** hablo de los países de origen de las compañías), y la obra de infraestructura mayor que se ha creado es la refinería estatal, refinería que precisamente, coadyuva a la obtención del primer fin. En el ámbito de Manta señalaré que una de las compañías navieras que se encarga del transporte de merca-

derías desde el puerto hacia mercados internacionales —especialmente los U. S. A. — obligó a Autoridad Portuaria a la construcción de un muelle especial en donde pueda operar con mayor facilidad, esta obra de infraestructura le favorece fundamentalmente a la compañía[5]. Como se puede ver, de estos dos ejemplos —que bien podrían ser multiplicados— se observa como las premisas dadas por Kaplan (1973: 144) realmente tienen vigencia.

Me había referido anteriormente a que la propaganda hace más factible el advenimiento, reforzamiento y vigencia de la dependencia, imperialismo, colonialismo externo e interno. Esta propaganda desde mi punto de vista es explicitada a través de una ideología que para el caso ecuatoriano representa un verdadero populismo desarrollista nacionalista. Es decir, se presenta a la nación apoyada sobre un programa de industrialización el mismo que propone beneficios para todos. Además —y esto a nivel gubernamental como lo destacan Cardoso y Faletto (1969: 106)— la expansión económica nacional, orientada al mercado interno como continuación del sistema de dominación, posibilitaría la incorporación de las masas al sistema de producción y, en grados variables al sistema político.

Toda esta ideología que se difunde a través de los medios de comunicación colectiva ha tenido el resultado esperado: grandes cantidades de personas creen que tarde o temprano van a participar activamente del poder económico-político, siendo esto solo cuestión de tiempo, pero en el plano de las realidades esto está muy lejos de suceder ya que solamente a nivel de palabras es factible, mas no a nivel de realidades concretas en donde la polarización económica con todo lo que ello trae consigo es mayor. Collier (1978: 7), hablando de los gobiernos latinoamericanos contemporáneos, trae un nuevo término que él define como "autoritarismo burocrático" que sería bajo el cual se alinearían los gobiernos y cuyas características podrían señalarse como : a) Mentalidad tecnocrática; b) Uso de la represión para limitar el pluralismo y por lo mismo controlar la oposición al régimen. Como contrapartida asigna a la población una actitud apática respecto del régimen (Collier 1978: 7).

Creo que se ha presentado en forma clara la situación que se ha creado en función de la implantación de la dependencia

y todos los conceptos y ramificaciones relativas a ella. Obviamente que esta situación está muy lejos de ser la deseable, puesto que la misma lleva consigo elementos que la agravan cada vez más, y por lo tanto la polarización económica se va haciendo cada día mayor, con la particularidad de que cualquier medida impartida por los gobiernos no hace más que dilatar en tiempo el efecto de los problemas, mas no elimina la causa, de allí que los científicos sociales interesados en Latinoamérica y los países del tercer mundo en general, vienen clamando por un **cambio estructural** (Furtado 1970, Gunder Frank 1970, Galtung 1971, Freire 1967, Dos Santos 1971, Cardoso y Faletto 1969) ya que ese sería el único camino que podría conducir a quebrar el modelo que se lo vive diariamente. La tarea no es fácil ya que el enemigo es poderoso pero al menos ya se sabe cual es el camino que se **debe** seguir, y algunos intentos se han hecho para remediar este problema en el mundo entero, de allí que considero intolerables las opiniones de Bell (1967: 140) cuando con mucha sorna habla "de los movimientos de liberación románticos y aventureros de los países del tercer mundo". Si en la lucha contra la opresión, dominación y muerte él ve esas características creo que se debe tomar en cuenta un elemento más de peligro: un soterrado colonialismo intelectual.

Función de la etnicidad en el contexto de la dependencia.

Se ha visto como la dependencia ha jerarquizado a la sociedad en varios estratos tomando en consideración a la magnitud económica fundamentalmente. Dentro de este panorama, y como complementariedad de la problemática económico-social, es indispensable el estudiar cual es el papel que juega la etnicidad dentro de este contexto.

En otro lugar (Naranjo 1978) he dejado claramente establecido que el Ecuador es una sociedad plural; una sociedad en la que se encuentran grupos claramente diferenciados, los cuales interactúan económica, política y culturalmente y se reconocen a si mismos y se les reconoce una identidad (que no necesariamente quiere decir aceptación).

Esta composición grupal plural en mucho responde a la idea de auto-adscripción. Bell (1976: 160) anota que existe una

verdadera cohesión entre los grupos y la sociedad sobre la base de la identidad del grupo. Para Manta este no es el caso, en donde la **cohesión** se reduce a una necesaria comunicación ad hoc (Wallace 1970: 111) la misma que se la evita cuando es posible el hacerlo.

El pluralismo social podría ser entendido en término de clases sociales como también en términos de la etnicidad. En este artículo me referiré fundamentalmente a la estructura de los grupos en función de la etnicidad pero dejando sentado el hecho de que la estructura de clases no es menos importante. Despres (1975: 189) citando a Smith (1969: 104) ha enfatizado que las combinaciones étnicas son claramente estratégicas en el estudio de los pluralismos sociales y culturales. Es siguiendo este criterio —que tiene plena vigencia en la vida de Manta— que me referiré al pluralismo bajo el marco de la etnicidad.

La génesis de esta conformación grupal, y como paso inmediato la integración grupal —con las limitaciones obvias— se puede entender desde el punto de vista de que la interacción grupal es preferible a la interacción personal. Despres (1975: 190-191) citando a Barth (1969: 15-16) expresa claramente que los grupos étnicos son formados a tal punto que los actores usan sus identidades étnicas para categorizarse y categorizar a otros con el propósito de la interacción. En Manta existen grupos étnicos claramente identificables e identificados: **Blancos, Montuvios, Cholos, Negros, Clase Media**[6], **Indios, Serranos,** etc. (Naranjo 1978) los cuales interactúan entre si siguiendo el patrón anotado. Recalcaré que este mosaico de grupos étnicos configuran la imagen del pluralismo al que me referí en líneas anteriores, pluralismo para el cual he tomado como idea fundamental la etnicidad en su más simple acepción, es decir, como auto adscripción al grupo (Moerman 1965: 1218). En el desenvolvimiento de la vida diaria de estos grupos étnicos en Manta, este fenómeno es ampliamente observado y vivido, en donde las personas individualmente consideradas siempre hacen relación a su grupo étnico del cual vienen (por adscripción) para en función de él realizar un tipo determinado de interacción. La razón para este tipo de comportamiento es obvia y debería ser entendido desde el punto de vista de las relaciones asimétricas que se han creado en el contexto de la sociedad en abstracto. Un **montuvio** (categorizado como inferior dentro del contexto de las relaciones étnicas) tratará de interactuar

como grupo en lugar de como persona individualmente y esto para sentirse menos solo y quizás algo más protegido. Lo mismo podría afirmar respecto de otros grupos considerados inferiores bajo el contexto de la vida étnica en Manta a la cual me estoy refiriendo.

Con los grupos étnicos que ocupan las posiciones superiores en el spectrum social también se da el mismo fenómeno: tienden a actuar como grupo, vg. los miembros de la élite como tales —de ninguna manera como personas individuales—, pero en este caso la idea obviamente que no es de protegerse por el grupo al que se pertenecen, porque esto no lo necesitan, sino el de aumentar su poder al enfatizar cual es su procedencia. De cualquier manera, sea en uno u otro caso este actuar "como grupo" hace más claro y perdurable el pluralismo pues es una acción que se la efectúa todos los días.

La importancia práctica de resaltar el problema de la etnicidad está en el hecho de que ella está intimamente ligada con la desigual distribución del poder y la riqueza (Van den Berghe 1975: 71), puesto que en la adscripción a determinado grupo étnico, variables de orden económico son importantes y muchas veces determinantes. El grupo de los **blancos** o el de la élite están claramente identificados en Manta con el acopio económico, el mismo que es un obvio resultado de la desigual distribución de la riqueza. De igual modo, cuando nos referimos a **cholos, negros o indios** como grupos étnicos individualizados, también estamos haciendo alusión al factor económico. Tomando en consideración este asunto, podemos afirmar que nos movemos en dos niveles, o que el uno es el resultado del otro. Por un lado analizamos la dependencia como la génesis del problema, pues ella es el elemento que ha polarizado a las facciones en ricos y pobres, gente con poder frente a gente que no lo tiene, y ahora nos referimos a la etnicidad como un segundo nivel, o como un resultado del primero (dependencia) en tanto en cuanto éste es el producto de aquella polarización a la que me he referido, o parafraseando a Van den Berghe (1975: 71) en cuanto está ligado a la desigual distribución del poder y la riqueza.

En el campo de los hechos, en Manta podemos observar que estos niveles se dan, así vemos como, la situación económica

fruto de la dependencia ha creado una relación asimétrica entre los grupos dentro de la sociedad, ahora bien estos grupos que interactúan recogen esta magnitud económica, a la que suman otras más y mediante el proceso de adscripción se pueden constituir en grupos étnicos. El caso del grupo étnico de los **negros** ejemplifica claramente lo dicho. Su situación económicamente baja, producto de la dependencia, sumada al factor fenotipo ha contribuido para formar un grupo étnico diferenciado y reconocido como tal. Cosa parecida sucede con los grupos de **cholos** y **montuvios** en cuya composición rigen las mismas reglas de juego.

En el mismo sentido, de considerar a la etnicidad como un hecho dentro de un amplio contexto político, económico, social, religioso están (Van den Berghe and Primov 1977:5) quienes acentúan la idea de que las relaciones étnicas y de clase necesitan ser entendidas dentro de un amplio set de ideas que son las que definen las relaciones intergrupales. Como se pude observar para este caso concreto de las relaciones interétnicas en Manta, adquiere mucha lógica mi análisis dicotómico: dependencia-etnicidad, ya que el uno es la génesis del otro, o diciéndolo en otras palabras, la etnicidad —en cuya composición actúan varios elementos— es el resultado de una situación originada por la dependencia.

Cabe destacar una vez más para evitar cualquier confusión que etnicidad y clase son fenómenos interrelacionados, pero analíticamente distintos (Van den Berghe 1975: 72). No existe una yuxtaposición entre las dos entidades; en algunos rasgos se corresponden, pero en general esta correspondencia no está presente. La distinción que en este punto hace Despres (1975: 195) me parece importante y debido a ello la cito textualmente:

> Las estratificaciones étnicas derivan sus rasgos estructurales de ascripciones categóricas de estatus. A modo de contraste, las estratificaciones de clase están más evidentemente basadas en identidades de estatus, las cuales son adquiridas.

Sin ser paso por paso este el caso de Manta, estas palabras ilustran mucho la diferenciación que se ha tratado de hacer entre los dos elementos.

Es interesante resaltar el hecho de que Van den Berghe and Primov (1977: 4) en su estudio del Cuzco, en el Perú, tuvieron que acudir a los conceptos de etnicidad y clase para destacar las desigualdades sociales (conceptos que están en la línea de lo dicho por Despres). El caso de Manta es similar en este sentido puesto que los grupos étnicos, conformados mediante adscripción constituyen grupos distintivos y desiguales per se. El reconocimiento primero, y su aceptación posterior implican el marcar diferencias en el contexto de las relaciones sociales. Pero cuando nos referimos a clase, fundamentalmente basados en el poder económico, también, y definitivamente que ella genera la inecualidad, la asimetría de las relaciones sociales. Ambas entidades: etnicidad y clase, aunque constituidas como un resultado de etiología diferente, en cierto sentido son concurrentes cuando de marcar las inecualidades se trata. Considero que estos dos niveles de la génesis inecualidad: etnicidad — clase, llevaron a Despres (1975: 193) a afirmar categóricamente que no todas las identidades categóricas son étnicas; dejando campo abierto para otra, que para mi caso de estudio constituye el concepto de clase.

En la antropología contemporánea entre los especialistas en etnicidad existe una polémica respecto de si las barreras étnicas son estáticas, definitivas, o si el paso de un grupo étnico a otro es posible de darse. Barth (1969: 18) acentúa en el hecho que las diferencias marcadas de conducta (entre los grupos) hacen persistir las diferencias culturales. Precisamente creo que este es el fenómeno que se observa en la acción intergrupal en Manta en donde en función de las diferencias culturales —que en la mayoría de las veces son producto del factor económico— las barreras se mantienen, persisten en forma rígida[7]. No de otra manera se entendería la profunda brecha que dentro del spectrum económico, político, social en Manta, existe entre el grupo de los **blancos** y los **montubios**, o el de la élite o el de los **cholos pescadores.**

Este elemento que permite la preservación o no de las barreras étnicas no rige como un modelo uniforme, así Van den Berghe and Primov (1977: 4) encuentran una fluidez en el paso de un grupo étnico a otro en su estudio en el Cuzco; pero cabe también señalar que los mismos autores (Van den Berghe and Primov 1977: 40) encontraron que inclusive el grupo de la élite también acepta sin mayores dificultades nuevos miembros dentro de

ella. Este factor me parece que es una excepción a la regla general pues desde los estudios pioneros de Mills (1956) siempre se recalca en el carácter de grupo cerrado de la élite. Esta característica es típica de Manta en donde la élite es un grupo exclusivo para lo cual ha contribuido en buena medida su carácter endogámico.

En relación con los otros grupos que no son la élite, esto es: **blancos, cholos pescadores, montubios, serranos,** etc. su membrecía también está bien delimitada pero se puede señalar que en cunto a mantenimiento de barreras se da un fenómeno dual: por un lado se aspira a pasar de un grupo étnico a otro, fundamentalmente por cuanto dicho recorrido podría significar cierta ascensión en la escala económico-político-social; pero por otro lado, también existe una tendencia a **quedarse** en el grupo al que se pertenece y más bien robustecer sus lazos de afiliación hacia él. Un ejemplo de este caso es el de los **cholos pescadores** quienes en repetidas circunstancias acentúan su identidad étnica y no quieren dar el paso, pese a que cierto sector de ellos, por su condición económica lo podrían hacer, pero quieren mantener su carácter exclusivo. Esta característica respecto del tratar de mantener la exclusividad dentro de los grupos étnicos ha sido también recalcada por Parsons (1976: 57).

Con relación a la clase media (que como indiqué en la footnote No. 6 que aunque no es un grupo étnico lo agrupo aquí) el sentimiento generalizado entre sus miembros es el de no descender a grupos considerados inferiores, avanzar a grupos superiores o por lo menos mantenerse dentro de esta categoría de clase media que es tan amorfa y con límites tan difíciles de precisar. Soy de la opinión que este segmento social en cuanto a aspiraciones, tiene una vida conflictiva debido a que el solo hecho de mantenerse donde está ya le significa gran esfuerzo con la complicación adicional que pugnan por ascender y el ascenso es sumamente difícil, y también luchan por no descender pero tampoco esto es fácil y esta actitud ambivalente crea confusión y presiones.

Transformaciones culturales en Manta .

A lo largo de este artículo he discurrido respecto de la implantación forzada de la dependencia sobre el Ecuador, con su

extensión a la ciudad de Manta, dentro del contexto del colonialismo interno, y de la relación centro periferie en el ámbito de los países periféricos. Frente a la dependencia se observó la creación y robustecimiento de gobiernos nacionalistas —desarrollistas que en lugar de contrarrestar la dependencia, se pusieron a sus servicios. También se ha dejado sentado que cuando se trata de inecualidades, factores étnicos, la etnicidad en general juega un papel preponderante mantenedor del status quo y de fortalecimiento del mismo. PLanteada la situación de Manta bajo estos términos, es obvio el imaginarse que todo este proceso —con todas sus ramificaciones— que es dinámico, traerá consigo una serie de transformaciones culturales. Respecto de ellas me voy a referir en las líneas que siguen.

El proceso de transformación corresponde al período de la década de los 60s, hasta 1977, este interés en cuanto a un tiempo determinado tiene como explicación el hecho de que en el lapso de dicho período una verdadera "revolución industrial llegó a Manta" la cual fue complementada por la construcción de las obras portuarias con sus muelles de aguas profundas, y el asiento y desarrollo definitivo de la flota atunera ecuatoriana en el puerto de Manta, y concomitantemente a ese hecho la instalación y desarrollo de industrias afines a la pesca. Antes de dicho período, Manta no era otra cosa que un asiento pesquero de menor categoría. A los dos factores arriba anotados se unió un tercero: un contínuo proceso de sequía se experimenta en la Provincia de Manabí el cual ha "empujado a los campesinos (montuvios) a la ciudad en búsqueda de potenciales fuentes de trabajo y por consiguiente fuentes de ingreso.

El fenómeno industrial se produjo, pero éste —desde mi punto de vista— ha tenido un efecto disruptor. El puerto y las industrias han traído capitales y con ellos también han venido nuevas necesidades que se tienen que satisfacer. El paso desde una vida de población pequeña al de ciudad pre-industrial o en proceso de industrialización ha sido tan abrupto que no todos los habitantes han tenido el suficiente tiempo de reorganizar su vida en este nuevo habitat. Las relaciones sociales que estuvieron enfocadas fundamentalmente al vínculo familiar tienden a hacerse más laxas, a perder su cohesión debido al ritmo de la vida y al crecimiento del puerto. El focus de atención —en cuanto a relaciones

sociales— que estaba centrado en la familia se va desplazando a otros sectores y eso produce problemas pues no se estaba preparado para este cambio, prueba de ello es el constante referirse a tiempos pasados en los cuales "la vida era menos complicada y no había tales problemas".

Pese a no ser una ciudad sobrepoblada o en la que se ha producido un **boom** como en el caso de Chimbote (Bradfield 1973) en el Perú, el cambio ha sido tan drástico que inclusive los problemas de anonimato han comenzado a surgir y esto se agrava por la agilidad que ha tomado la vida diaria en Manta. El ritmo frenético de la vida de los muelles parece que se ha convertido en el modelo bajo el cual se deben realizar todo tipo de actividades, y como señalé anteriormente, los habitantes de Manta no estaban acostumbrados a este modelo de vida. Es queja constante el que "ya no hay tiempo ni para conversar"; obviamente que esta proposición está encuadrada dentro del modelo antiguo en el cual se podía pasar una tarde dedicado a la conversación sin que se altere básicamente el curso de la vida. Pero ahora, si se es empleado u obrero esta liberalidad en cuanto al gasto del tiempo se ha reducido al mínimo y este elemento crea tensiones obvias.

El hombre que trabaja en un horario regular todos los días, durante el fin de semana trata de "compensar" el tiempo que no tuvo para pasar con sus amigos, dejando sin atención al hogar en aquellos dos días en que su presencia es necesaria, y este modo de comportamiento en muchos casos va minando la armonía del hogar. El mismo hecho de recibir un salario mensual es una dimensión nueva en la vida económica hogareña del mantense —especialmente en sus estratos económicos inferiores— puesto que el modelo antiguo bajo el cual se operaba era el de ganar para la satisfacción diaria de las necesidades , pero este nuevo ordenamiento al que se ve imperativamente movido el hogar del mantense es extraño y aún hoy día crea desajustes.

Con la industrialización también ha venido al puerto de Manta una nueva gama de necesidades que satisfacer como vestuario apropiado, mejor vivienda y más grave aún, varias necesidades **impuestas** por los medios de comunicación colectiva que actúan en forma abrumadora. Así el consumo de ciertos productos alimenticos como el pan "al estilo americano" el cual ha des-

plazado a la yuca o verde asados, e inclusive en estos días la introducción del "lunch" compuesto de "hot dog" como "en los mejores lugares de los Estados Unidos" son productos que a más de no tener que ofrecer en términos nutritivos, representan un nuevo tipo de gastos y la adopción de una nueva forma de vida que está muy lejana de la que se tenía antes de esta época industrial.

En otro plano la **necesidad** de adquirir ciertos bienes de capital como artefactos electrodomésticos, especialmente la televisión y a colores, trae dos problemas potenciales. El primero está en la relación con el asunto puramente económico. Muchos hogares no están en capacidad de adquirir tales objetos por su precio elevado y esto crea frustraciones ya que el tenerlos entre entre en el campo del **deber ser**. En el segundo, cuando las posibilidades económicas son suficientes para la adquisición de estos bienes de capital, algunos de ellos alteran el tradicional ritmo de la vida. Es una queja constante de esposas y esposos el que del poco tiempo que se tenía para conversar ahora este es tomado por la televisión, trayendo como es obvio el suponerse problemas de incomunicación que afectan tanto a las relaciones del hogar[8].

La actitud misma del habitante mantense ante la vida a nivel de personas de entre 25 y 35 años ha sufrido una transformación, puesto que viven la ficción de ser "socios activos y participantes" no solo del neo proceso industrial, sino de los beneficios económicos que en abstracto y en forma general él trae. Pero en el plano de los hechos se ve que quienes sacan los mejores dividendos económicos de tal proceso son una minoría de personas, ya que la gente que no pertenece a esa minoría en nada participa, sino que más bien sufre de las consecuencias del proceso inflacionario por el que atraviesa la economía nacional y para el caso particular la economía de Manta. Una vez que este hecho se hace consciente, y de "socio participante" se pasa a "socio explotado", toda la **magia** desaparece y las frustraciones a nivel personal surgen con las obvias consecuencias en el ámbito de lo familiar y social.

Anibal Quijano (1973: 65) nos habla de que una de las consecuencias del proceso de dominio traído por la dependencia

es lo que él llama "la urbanización de la cultura". Bajo esta expresión él nos señala el proceso por el cual se produce una expansión y modificación de formas culturales (transformaciones culturales) de una sociedad, de alteración de las relaciones culturales urbano-rurales, y de la difusión de ciertos elementos culturales de procedencia urbana, los cuales llevan a una cultura urbana dependiente. Este fenómeno se lo observa todos los días en Manta en donde se está "esperando" que se dicten las normas de cultura apropiadas desde los centros de mayor desarrollo: Guayaquil y Quito, para luego hacerlos suyos íntegramente o distorsionarlos de alguna manera, pero de cualquier modo implica un proceso de receptabilidad. Nótese que mediante una hábil acción por parte de los centros más desarrollados se llega a generar un verdadero proceso aculturativo pero mucho más sofisticado que cuando se usa la violencia como modus operandi.

Debería ser tomado muy en cuenta que el factor ideológico juega un papel preponderante en este asunto, ya que el rol aceptado por las ciudades en general es ambiguo, ambivalente, como bien lo destaca Quijano (1973: 68) ya que por un lado sirven de mecanismos de penetración y exposición de la dependencia en su acepción más amplia, pero también podrían servir para que ciertos grupos al darse cuenta de este proceso se radicalicen y puedan ser elementos de conflicto social. Probablemente esta última idea se da en ciertas ciudades latinoamericanas, pero en Manta esta radicalización no la encontré fundamentalmente por cuanto la clase media (en su más amplia acepción) es quien rige la vida de los sindicatos u organizaciones obreras, y su acción no se ha radicalizado debido a que estos grupos, como clase, no esperan cambios drásticos, sino que aspiran a la conquista gradual de derechos. Deberá ser añadido que la propaganda ha tenido mucho que ver con este proceso.

Me he referido a la propaganda como auspiciadora de esta urbanización de la cultura, pero este término hay que entenderlo en un contexto amplio, en el contexto ideológico a nivel gubernamental que es quien precisamente lo difunde. La standarización cultural-social en el estudio de la clase media es constante tema para discursos oficiales, editoriales oficiales y toda manifestación al que tienen acceso las masas. Al ser tan repetido y constante y tomando en cuenta la natural inclinación de los

pueblos que sufren de la carencia de los bienes básicos de subsistencia de creer en las **salvaciones** a nivel gubernamental, la propaganda ideológica ha tenido el éxito deseado: la gente, en abstracto, ha hecho suya la idea que tarde o temprano la equiparación económico-político-social se dará, y que **todos** pasaremos a ser los "miembros felices de una no menos feliz clase media". Si se tiene duda de estas proposiciones aquí realizadas creo que un ejemplo bastaría. ¿De que manera se podría entender como una persona haya sido elegida a la Presidencia de la República por cinco veces? La respuesta es obvia, aquel personaje más que nadie y ayudado con el carisma de su personalidad explotó de tal manera esta idea de **uniformidad** entre los ecuatorianos, que la respuesta de éstos no se hizo esperar.

Pongo mayor énfasis en la clase media —aunque no trato a ella en forma exclusiva— por cuanto es en este segmento social en donde mejor se puede detectar la dinamia política económica social, ya que en cierto sentido es la clase militante. Los argumentos dados para esta clase (vigencia de la propaganda, actitudes asumidas, tendencia a la uniformidad), rigen para las otras clases con la particularidad que la ideología a nivel de gobierno tiende a robustecer a este segmento social por un lado —precisamente por la idea de **uniformar** a la cultura con el modelo de la clase media— y por otro, a idealizar a la clase media como la meta de aspiraciones máximas para segmentos sociales inferiores económicamente hablando.

Conclusión

Este artículo se ha movido en tres niveles definidos aunque relacionados íntimamente los unos con los otros. Se ha visto como en un contexto mundial el mundo se ha dividido en dos facciones: los países centro y los países periféricos. Como consecuencia de esta dicotomía que implica desarmonía, los países centro han impuesto los modelos de conducta que ellos quieren en los países periféricos, lo cual ha llevado a una relación asimétrica de dependencia de los unos respecto de los otros. Esta dependencia ha sido impuesta mediante la plasmación del imperialismo, colonialismo con todas sus acepciones y algunas veces mediante la fuerza moral o física.

Toda esta situación que representaría el primer nivel de análisis, también tiene una gran importancia cuando se habla del problema de la etnicidad, que es el segundo nivel al cual me he referido, puesto que aunque no podría afirmar que él lo genera, lo ayuda a perpetuarse debido especialmente al hecho de que ha existido —y en el caso de Manta en forma clara y acentuada— un colonialismo dependiente que precisamente es quien ha estructurado, ordenado y limitado a los grupos étnicos. En el caso de Manta, vemos como el grupo de la élite es el descendiente de los conquistadores europeos desde los tiempos coloniales y los estratos más inferiores (dentro de la estructura existente en Manta) están ocupados por quienes han sido los súbditos. Desde este punto de vista esta relación asimétrica a la que han llegado los grupos étnicos tiene una continuación lógica con el primer nivel, con la implantación de la dependencia.

En un tercer nivel de análisis nos encontramos que la dependencia ha tomado como herramientas para su imposición, el auspiciar un proceso industrial y de modernización, de cuyos principales gananciales son los países centro quienes lucran, dejando los restos para las oligarquías —llámese grupo de la élite— del país en donde el proceso industrial se lleva a cabo. Pero este proceso industrial y de modernización per se ha creado una serie de transformaciones culturales, las cuales representan el tercer nivel de análisis.

Dentro de estos cambios culturales pueden ser señalados transformaciones a nivel personal: anonimato, lucha dentro de la política de prestigio, alteración del patrón tradicional de la familia, nueva forma de administración de recursos económicos a nivel de sueldos y salarios; o cambios a nivel de sociedad global como son industrialismo, modernización, urbanización, ritmo de la vida en general.

Me restaría el señalar que todos estos procesos dentro de los tres niveles de análisis tienen el carácter de ser sumamente dinámicos y sumamente perjudiciales en el plano de los hechos concretos por cuanto cada día van aumentando la asimetría de las relaciones político, económico sociales y por consiguiente de la sociedad individualmente considerada.

Notas

1 La palabra **subdesarrollo** puede dar lugar a un problema semántico en su interpretación, por cuanto se la puede considerar desde varios puntos de vista, y así mismo pueden ser variadas las personas que de él se ocupan. Para el presente artículo, subdesarrollo dice relación a la sociedad que por haber estado sometida a un contínuo proceso de dominación se ha mantenido en los límites de la subsistencia y sin tener la esperanza siquiera de salir de aquella situación.

2 Los países dominantes muchas veces ya no usan los medios físicos de violencia, la agresión física brutal, sino que se valen de una violencia más sutil. En el Ecuador esto se podía observar a menudo con las exportaciones del banano que eran bien o mal recibidas de acuerdo al tipo de relación que el país mantenía con el comprador (U. S. A.); cuando el comprador por motivos políticos no quería comprar el producto, la economía ecuatoriana tambaleba. Este es un tipo de violencia sutil. En la actualidad el punto de confrontación es el petróleo. Ecuador como miembro de la OPEP al igual que Venezuela fue sancionado por los EE.UU. al ser suspendidos ciertos derechos arancelarios —que están vigentes para los demás países de Sud América— como producto de la participación en el embargo de 1976, pese a que Ecuador no participó activamente de él. Este es otro ejemplo de la violencia sutil a la que me he referido.

3 Respecto de la marginalización se podría decir lo mismo que del subdesarrollo en el sentido de que pueden dar lugar a un problema semántico. Para el presente caso, dicho vocablo debe ser entendido como el proceso de exclusión de la sociedad dominante de ciertos grupos inferiores (económicamente hablando) del spectrum social; de la más elemental participación económico-político-social. Para un estudio detallado de la margi-

nalización en el contexto de la dependencia, véase Quijano 1970.

4 Deberá ser recordado —ya que es bien sabido que la instauración de los gobiernos militares generalmente se decide fuera del país de origen, un caso muy típico en este sentido constituye la instalación del gobierno militar en Chile, y esto solo como un ejemplo que se lo podría agrandar.

5 La construcción del nuevo muelle fue la condición que puso la compañía naviera C. C. T. para seguir operando en Manta. Dicha compañía es la más beneficiada con dicho puerto, y no precisamente Manta, ya que al poder efectuar las operaciones de carga o descarga más rápidamente, los derechos por uso del puerto se reducen en relación con el tiempo invertido. Aquí claramente se ve que una obra de infraestructura favorece más a la compañía extranjera quien la impone que a los propios nacionales.

6 Debe referirse a **clase media** en el contexto de la etnicidad ya que en Manta está desterrado el concepto de mestizaje al que hace referencia Middleton (1976) para englobar a este segmento social. Si hablaría de grupo de mestizos, esta proposición sería totalmente subjetiva, y precisamente eso es lo que trato de evitar.

7 No sólo es importante dentro de la etnicidad el elemento puramente económico. Para el caso de Manta y en referencia al grupo de la élite, se deberá tener en cuenta la necesidad de una reconocida tradición familiar de europeo para ser miembro de ella, el factor netamente económico no es suficiente.

8 Me refiero al fenómeno de la televisión per se, no de un show en concreto. Si analizaría la calidad de los mismos del panorama se haría aún más gris debido a la condición de elemento alienador de los shows que se presentan, los cuales en su mayoría son doblajes al español de los programas pésimos de la televisión Mexicana o de los Estados Unidos.

REFERENCIAS CITADAS

Anónimo
1976 Puerto de Mnata, Manta, Ecuador: Autoridad Portuaria.

Barth, Fredrik
9169 Ethnic Groups and Boundaires. The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little Brown.

Bell, Daniel
1976 Ethnicity and social change. In, Nathan Glacer and Daniel P. Moynihan eds., Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge: Harvard University Press. 141-174.

Bradfield, Stillman
1973 Selectivity in rural-urban migrations: the caso of Huaylas, Perú, In, Aidan Southall ed., Urban Anthropology. London: Oxford University Press. 351-372.

Brooks, Rhoda and Earle Brooks
1965 The Barrios of Manta. New York: New American Library.

Cardoso, Henrique F. and Enzo Faletto
1969 Dependencia y Desarrollo en América Latina. México: Siglo Veintiuno.

Castells, Manuel
1973 La urbanización dependiente en América Latina In, Marta Schteigart ed., Urbanización y Dependencia en América Latina. Buenos Aires: Ediciones S. I. A. P. 70-92.

Collier, David
1978 Industrialization and Authoritarianism in Latin America. ITEMS Vol 31/32 No. 4/1. March. 5-13.

Despres. Leo A.
1975 Toward a theory of ethnic phenomena. In, Leo A. Despres ed., Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies. Chicago: Aldine. 187-207.

Dos Santos, Theotonio
1969 La crise de la théorie du développement et les relations de dépendance en Amérique Latine. L' Homme et la Societé, 12: 43-68.
1971 The structure od dependence. In, K.T. Fann and Donald C. Hodges eds., Readings in U. S. Imperialism. Boston: Porter Sargent. 225-236.

Dwyer, D. J.
1974 Introduction. In D. J. Dwyer ed., The City in the Third World. New York: Harper and Row. 9-25.

Freire, Paulo
1967 Pedagogía del Oprimido. Bogotá: Editorial América Latina.

Furtado, Celso
1970 Economic Development of Latin America. London: Cambridge University Press.

Galtung, Johan
1971 A structural theory of Imperialism. Journal of Peace Research 2 (2): 81-117).

Gunder Frank, Andre
1970 Latin America: Underdevelopment or Revolution. New York: Monthly Review Press.

Hurtado, Oswaldo
1977 El Poder Político en el Ecuador. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Jaguaribe, Helio
1969 Causas del subdesarrollo latinoamericano. In, José Matos Mar ed., La Crisis del Desarrollismo y la Nueva Dependencia. Buenos Aires: Amorrurtu Editores S. C. A. 173-188.

Kaplan, Marcos
1973 La ciudad latinoamericana como factor de trasmisión de poder socioeconómico y político hacia el exterior durante el período contemporáneo. In, Martha Schteingart ed., Urbanización y Dependencia en América Latina. Buenos Aires: Ediciones S. I. A. P. 132-175.

Middleton, Dewight
1976 The growth of a city: urban, regional and national interaction in Ecuador. Urban Anthropology 5: 125-141.

Mills, Wright C.
1956 The Power Elite. Oxford: University Press.

Moerman, Michael
1956 Ethnic identification in a complex civilization. Who are the Lue? American Anthropologist 67 (5): 1215-1230.

Morse, Richard M.
1971 La Investigación Urbana Latinoamericana: Tendencias y Planteos. Buenos Aires: ediciones S. I. A. P.

Naranjo, Marcelo F.
1977 Manta, Ecuador: Structural Dependency and Social Dynamics. Paper read at the 76th Annual Meetings of the American Anthropological Association in the Symposium, "Local-Level response to National Policies and Regional Development in Ecuador". Muriel Crespi and Lynn Walters, organizers and chaipersons.
1978 Etnicidad, estructura social y poder en Manta.

Occidente Ecuatoriano. Ann Arbor: University Microfilms (Ph. D Dissertation in Anthropology, University of Illinois, Urbana).

Parsons, Talcott
1976 Some Theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity. In, Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan eds., Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge: Harvard University Press. 53-83.

Quijano, Anibal
1970 Redefinición de la Dependencia y Marginalización en América Latina. Santiago: Publicaciones CESO (mimeo).

1973 Depdendencia, cambio social y urbanización en América Latina. In, Martha SChteingart ed., Urbanización y Dependencia en América Latina. Buenos Aires: Ediciones S. I. A. P. 19-69.

Singer, Paul
1973 Urbanización, dependencia y marginalidad en América Latina. In, Martha Schteingart ed., Urbanización y Dependencia en América Latina. Buenos Aires: Ediciones S. I. A. P. 93-122.

Smith, M. G.
1969 Pluralism in precolonial African societies. In, Leo Kuper and M. G. Smith eds., Pluralism in Africa. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 91-151.

Van den Berghe, Pierre
1975 Etnhicity and class in highland Perú. In, Leo A. Despres ed., Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies. Chigaco: Aldine. 71-85.

Van den Berghe, Pierre and George P. Primov
1977 Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco. Columbia: University of Missouri

Press.

Wallace, Anthony F. C.
1970 Culture and Personality. New York: Random House.

LA AMAZONIA ACTUAL EN LA BASE DE LOS ANDES: UNA CONFLUENCIA ETNICA EN LA PERSPECTIVA ECOLOGICA, SOCIAL E IDEOLOGICA

INTRODUCCION

"¡El Ecuador ha sido, es y será un País Amazónico!". Este es el clamor nacional frecuentemente enarbolado en los documentos y papelería oficial dentro de la República del Ecuador.- Ostensiblemente, este es un eslogan político que ningún partido se atrevería a ignorar y mucho menos a negar, que protesta —justificadamente— la pérdida de la mitad de su territorio amazónico en manos de su vecino del sur, el Perú, durante los primeros años de la segunda guerra mundial. Esta frase expresa también la realidad política nacionalista de "desarrollo" de una nación andina —la cual, hasta hace poco, dependía de una agricultura monoproductora de la costa que tiende a incorporar al restante territorio del Alto Amazonas dentro de la esfera del germinante control burocrático con su nueva base económica— la explotación petrolera-fomentada desde el exterior.

La incorporación de un territorio, así sea por los medios menos bruscos, es un episodio violento y arrebatador en la consolidación nacional. Este es especialmente el paso cuando el proceso resulta de un siglo de desgarro de los pobladores de la foresta tropical y tal vez una igual ruptura dentro de los secotres andino-costeño del país que buscan desarrollar una nueva frontera amazónica y transformar esa frontera en una imagen tropical de su propio cambio. La gente debe ser movilizada en el territorio e inducida o forzada a trabajar de tal manera que transforme la energía en intereses económicos modernos. Estos intereses —por ejemplo, el desarrollo de bienes que claramente benefician el producto nacional bruto, sea que alimenten o no a la nueva población— generan procesos los cuales inevitablemente implican un ajuste o alteración del ecosistema, un conjunto de coacciones socio-político-jurídicas e incentivos para la asignación de recursos, y presumiblemente una ideología a través de la cual la acción político-jurídica está justificada, racionalizada y yuxtapuesta para apaciguar el existente pensamiento y la evocación religiosa.

Yo puntualicé en una anterior publicación IWGIA (Whitten 1976a) y en otra parte (Whitten 1976b:22), que ". . . los cambios demográficos desde la sierra a las tierras bajas conducen a la población nacionalizante a confrontar a los habitantes de la foresta lluviosa. Este es un aspecto profundamente indígena,.... si reconocido en su riqueza y carácter adaptable, las culturas nativas del Oriente contradicen la ideología de tras de la puerta revolucionaria de la consolidación nacionalista". Ese documento, y el libro en el cual estaba basado, presentaba un argumento que la etnogénesis, o "etnicidad ondulante" como ahora prefiero denominarla, era la directa respuesta racional del grupo Puyo Runa de la cultura Canelos Quichua a la sustentada política nacionalista de etnocidio. En este Documento y bosquejo el aspecto indígena de todo el Oriente, para enfatizar el campo de las dinámicas culturales ecológicas, económicas, sociales e ideológicas que actualmente existe en el contexto nacionalizante.

En este trabajo no me preocupo de hacer vanas agrupaciones para determinar "fronteras tribales" teniendo en cuenta la lección de inutilidad tan bien documentada y argumentada por Morton Fried (1967, 1975, ver también Godelier 1977), ya que su razonamiento está subrayado y llevado a un realce bien definido por la confluencia étnica del Oriente contemporáneo. Entre otras cosas, la búsqueda por "tribus" unificadas con presuntos límites rígidos y la presumida congruencia de rasgos culturales y de homogeneidad lingüística (ver, V.G. Harner 1972) fortalece la imposición imperialista del "orden" interno colonial (v.g. Helms 1969) y niega los procesos adaptativos pan-humanos al rico mundo cambiante del moderno potencial y realización cultural amazónica.

Primero establezcamos un conjunto de generalizaciones sobre el desarrollo nacionalista ecuatoriano en 1970-1976 en términos que se acomoden a otras situaciones comparables, y luego tornar a la realidad de los pobladores del actual Alto Amazonas tomados en este proceso.

DESARROLLO NACIONALISTA Y ETNICIDAD ONDULANTE.

Ecuador, en la década anterior, ha avanzado de una

economía básicamente agraria al estatus OPEP. (nación petrolera). Este es un país culturalmente plural que cierta vez refleja una economía polarizada, o dual, pero que ahora está integrado dentro de un sistema de desarrollo centralizado y planeado donde las discrepancias entre ricos y pobres son aumentadas a través de diversos programas que buscaban aliviarlas (ver v.g. Whitten 1976, Naranjo 1978, Hurtado 1973, 1977). Los grupos étnicos del Ecuador, incluyendo la gente morena localizados tanto en las tierras bajas como en las altas, la gente indígena de la foresta tropical lluviosa oriental y occidental, los indígenas andinos y los varios grupos, conjuntos y categorías de "mezclas raciales" (¡como si cualquier grupo humano no fuera mezclado racialmente!) clasificados como mestizo, cholo, chazo, montuvio, zambo, mulato, claro, son especialmente aparentes en su diversidad cultural en las regiones donde los recursos actualmente buscados con avidez por naciones extranjeras —petróleo, maderas, tierra para agricultura comercial— están concentrados. Para realizar una transfomación nacional en la confluencia entre las demandas económicas industriales internacionales, y la variedad ecológica cultural —local y regional— los desarrollistas ecuatorianos, gobernados por una coherente doctrina política nacionalista, intentan aplicar estrategias de desarrollo que están basadas en la ideología y los diseños de las técnicas industriales de Norte América. Estas técnicas, sus bases infraestructurales, y el consecuente planeamiento burocrático, el control y la administración, son totalmente inadecuadas en los ecosistemas de la foresta tropical, el ecosistema árido costanero-monzónico, y los ecosistemas andinos en los cuales están siendo aplicados.

En estas regiones los pobladores quienes son étnicamente marcados como no-nacionales (y no-nacionalistas) practican sistemas de mantenimiento de ecosistemas, los cuales son notablemente divergentes de las técnicas recomendadas por los especialistas de las naciones industriales que adiestran a los planificadores ecuatorianos. Por ejemplo, en la foresta tropical lluviosa de las tierras bajas el complejo de la horticultura de rotación ("swidden") policultural de cultivos amiláceos, el uso extensivo de la chicha de yuca, las estrategias de caza para regularizar un suministro de la cacería de pájaros y animales en un hábitat disperso, y la explotación concentrada de insectos y larvas junto a los recursos ribereños como peces, tortugas y sus huevos, lagartos y sus

huevos, camarones, cangrejos y otros crustáceos, es fundamental para los ecosistemas amazónico y nor-occidental ecuatorianos. Este sistema de "ecología cultural de foresta tropical" usualmente está visto por los planificadores como un remanente indeseado de un pasado arcaico. La horticultura en las tierras de ladera en secciones monzónicas, semi-áridas de la costa, la preservación de secciones de la ciénega de mangle para la explotacion de la pesca de mariscos en la foresta costera lluviosa, las formas indígenas andinas de irrigación y la rotación de cultivos, la explotación vertical de diferentes microecologías (Murra 1975, Salomon 1977) y el traslado por estaciones y alternativo (Crespi 1968) en las zonas andinas, son todos vistos generalmente como sistemas arcaicos heredados de la era colonial donde la ignorancia del progresivo capitalismo desarrollista condujeron a siglos de estancamiento. La gente designada como "negro", "indios" y todos de la mezclas estereotipadas de los grupos considerados inferiores, son vistos como necesitados de puntos de referencia de identidad nacional y una transformación de la economía armónica con un ecosistema dado, a una economía derivada de las prácticas planeadas y uniformes con un producto mercantil de específico valor monetario. En resumen, la ideología desarrollista insiste que el valor de una persona está ligado al valor comercial de la región, y el propio concepto de región está basado en una concentración de productos negociables (café de la región, azúcar de la región, banano de la región). La idea que el Ecuador constituye uno de los más complejos y diversos conjuntos de ecosistemas contrastantes en el mundo, está asociada con la ideología del desarrollo donde la uniformidad del proceso económico es visto como superando parámetros del ecosistema.

Etnicamente la gente "no-nacional", especialmente la población negra de la zona lluviosa costera-forestal nor-occidental del Ecuador y occidental de Colombia (Whitten 1965, 1974, Whitten y Friedemann 1976) y las poblaciones indígenas del Alto Amazonas en el Ecuador (Harner 1972, Philippe y Christine Descola, comunicaciones personales, Whitten 1976, Macdonald 1978, Vickers 1976, Robinson 1971, 1972), generalmente son excluídas de una participación directa en proyectar cambios en sus hábitat. El esfuerzo nacionalizador del Ecuador, igual que el de sus naciones hermanas peleando en el puño de la dependencia euro-norte americana, tiene un claro enfoque ideológico so-

bre la homogenización étnica. —El— producto previsto de la homogenización ahora está siendo llamado "el hombre ecuatoriano". Pero esta promesa de "inclusión" como "hombre ecuatoriano" invariablemente es negada por un enfoque contradictorio de la supremacía blanca. El proceso activo de exclusión de aquellos considerados de ser no-mezclados es aplicado por aquellos quienes abogan una ideología de inclusión basada en la mezcla racial y la contradicción resultante es advertida fácilmente por los individuos étnicamente identificados como las culturas negras ecuatorianas y culturas indígenas ecuatorianas. Mas aún, la exclusión de personas étnicamente identificadas "mezclados" por la doctrina de supremacía blanca, confecciona la contradicción al proveer una discordia interna.

La reacción racional de la gente indígena, "mezclada" y negra del Ecuador contemporáneo contra la penetración nacionalista a sus ecosistemas, la denigración de sus principios cosmológicos y la exclusión de su saber bien-organizado, se expresa en la resistencia a la alteración del ecosistema y en el sistema social directamente a través de la protesta, e indirectamente por medio del estatuto ceremonial y el simbolismo. En el último caso, la dimensión expresiva, la alusión a alegorías míticas es realizada para que la comunicación directa tome lugar dentro del grupo excluido; pero, desde el punto de vista de los desarrollistas, confusammente no-nacional, las retenciones de cultos de supuestos modos de vida "salvaje" son observados falsamente. Lo más que el ecosistema es alterado por las ineficaces estrategias de desarrollo, y lo más que los sistemas de ubicación social y estratificación social reflejan ostensiblemente la apariencia de la imagen nacional, lo más intensivo y lo más alusivo vienen a ser las reacciones contraculturales. El sistema inter-étnico total engendra un conjunto de compensaciones culturales donde **aquellos que saben más sobre un ecosistema son los menos idóneos para ser consultados en planificar las estrategias de desarrollo dentro de él.**

UN MARCO DE TRABAJO PARA EL ETUDIO DE LA NACIONALIZACION Y LA ETNICIDAD ONDULANTE.

El antropólogo peruano Stéfano Varese subrayó los con-

ceptos claves de poder y etnicidad en su fundamental Documento publicado por IWGIA. A esos rasgos yo quiero añadir las áreas cosmológicas y rituales de interés antropológico aparentemente oscuras y opacas, que tanto los materialistas culturales y los estructuralistas (v.g. Harris 1974, Leví-Strauss 1963, 1964) persisten en una casi-jerga como "super-estructura enmascarada". El poder, de acuerdo a la antropóloga norteamericana Dimen Schein (1977.211) "está codificado en símbolos, estatuido en las relaciones y fundamentado en objetos". La estructura de poder, siguiendo a Richard N. Adams (1975, ver también Whitten 1977) es definida como el grado y naturaleza de **control,** o **influencia,** en el cual un bando o un agente ejercen sobre el medio ambiente pertinente a otro bando o agente. En Ecuador, no hay objeción, excepto que el control centralizado de los recursos básicos y comerciales de la nación, está siendo facilitado por una moderna infraestructura en rápida expansión de caminos y transportación aérea, respaladada por las oficinas regionales de desarrollo planeado, escuelas, servicios públicos, etc. Pero este control sobre los recursos no solamente se extiende a la vida material actual, es observable (por ejemplo, la expansión de la producción de caña de azúcar y la producción de té con sus horarios de trabajo, horarios de pago, la cantidad de provisiones y mercancías, redes de transportación, dependencia en la fluctuante demanda nacional y mundial, etc.) también en la vida simbólica de la gente del Ecuador. Para ilustrar, el **trabajar** en un campo de caña es ser ubicado en un medio ambiente simbólico donde la movilidad ascendente es casi imposible, donde uno es categorizado como "pobre, en necesidad de desarrollo, en necesidad de educación, en necesidad de mayor ayuda gubernamental nacional", para sobrevivir en la nación modernizante. Es ser ubicado en una posición simbólica de dependencia personal en la ideología desarrollista tanto como en una posición económica de dependencia personal en la actividad desarrollista.

El ritual debe estar basado en las "correspondencias de la estructura". De acuerdo al estructuralista Claude Lévi-Strauss, y especialmente según interpretado por James Boon (1972), éstas son percepciones de sensaciones repetidas de diferentes dominios de la experiencia. Cuando la gente "percibe", se dice, un sistema comparable de explotación en sus vidas de trabajo diario, dentro

de su actividad ritual, a través de sus sistemas de protesta social y dentro de la esctructural de familia y comunidad, podemos hablar de una "correspondencia de la estructura". Los seres humanos construyen una correspondencia de la estructura reflexiva o reflejadamente, en interacción con unos a otros. Tal interacción invariablemente tiene un punto dual: 1) la comunidad de intereses basados sobre la explotación del habitat, o medio ambiente, y 2) la comunidad de intereses basados sobre un compartido conocimiento cultural. El primero es "materialista", el otro "idealista"; ambos necesitan algunos diferentes modos de análisis, pero ambos combinan por medio de conceptos fundamentales de transacción y contexto. Muchos antropólogos asumen que las correspondencia de la estructura están sólo aparentemente en las "sociedades tribales primitivas" y niegan la posibilidad de contestación reflexiva de modelos cognocitivos a través de los dominios de los sistemas que están en cambio rápidos. Si los antropólogos niegan tales procesos, no es extraño que los desarrollistas los ignoren completamente.

En su exhaustivo tratado sobre la estructura de poder, Richard N. Adams elabora un firme argumento para los niveles altos de coordinación entre grupos dispares emergidos en un nivel, a medida que la centralización acontece en otro. Lo fundamental para este proceso es lo que él denomina **sistemas "ondulantes" —aquellos que están material, social y mentalmente en un proceso de reestructurarse ellos mismos para hacer frente a una situación insatisfactoria de dependencia prevenida.** Yo opino que las expresiones rituales de varios de los pobladores no-nacionales étnicamente en el Oriente ecuatoriano de hoy —los sujetos de nuestro inmediato interés— están en un proceso de reorganización ondulante y que ésta característica ondulante está expresada a través de su estatuto ritual y las formas de expresión simbólica. En tales circunstancias, retornar a las nociones fundamentales de poder y etnicidad, un dominio de poder y protesta puede ser transformado desde y hacia la praxis al estatuto simbólico, de la actividad diaria al estatuto ritual estilizado (ver Whitten 1978 para un análisis extenso de este proceso entre los Canelos Quichua). Que la teoría expuesta aquí sea sólida o no, las generalizaciones que se pueden sacar de una combinación de la literatura sobre el poder y el ritual, son notablemente com-

patibles con los datos que ahora hemos elegido sobre los pobladores nativos del oriente ecuatoriano contemporáneo, pues estos datos reflejan la realidad transaccional de la confrontación entre sistemas totalmente diferentes. Ahora retornemos a esta área de viabilidad nativa.

INTRODUCCION A LA CONFLUENCIA ETNICA DEL ORIENTE ECUATORIANO.

Debido a que el Oriente está ubicado al "este de los Andes", es común pensar, al referirse a esta zona, en inmensas cuencas amazónicas anegadizas y en territorios interfluviales que se elevan pocos metros sobre el nivel del mar. En realidad, la conformación de la tercera cordillera de los Andes ecuatorianos que se elevan a mil o mil doscientos metros de altura nos ofrece un rasgo esclarecedor sobre el resurgimiento étnico de los pobladores nativos en una perspectiva histórica y contemporánea (como lo veremos). El Oriente, como el margen occidental del Alto Amazonas, o el margen sureño del Amazonas nor-occidental, o la extensión norteña de la Montaña peruana (si uno desea marginarlo), sin duda no es una extensión oriental de los Andes en cualquier sentido ecológico, aunque es parte de la estribación andina en su formación geológica.

Gran parte del Oriente es una zona de confluencia, una gran extensión entre dos sistemas o estructuras, formadas por sus límites comunes. Al ubicar al Oriente, de golpe en el medio de la confluencia amazónica de Sudamérica, lo despojamos de un carácter marginal que espuriamente se le atribuye y ponemos de relieve las dinámicas de los procesos ecológicos, sociales e ideológicos. **Básicamente, los sistemas que hacen la confluencia contemporánea son derivados de los agudos contrastes entre las ecologías andinas y amazónicas, entre la burocracia estratificada y los sistemas sociales igualitarios y la política nacionalista de ideologías indígenas.**

Cualquier viajero que empiece a descender la cordillera oriental serrana, ya sea por el páramo o por los ríos profundos que cortan las majestuosas montañas andinas, experimentará una serie de ecosistemas que empieza con la silente selva nublada que

ofrece los sonidos apacibles de riachuelos y el estrépido ocasional de una catarata de una pequeña chorrera. Un poco más hacia el oriente el murmullo y torrente ocasional creciendo en un estrépido más contínuo de cataratas y cascadas, acompañadas generalmente por el estallido de las tierras deslizadas. La lluvia fuerte trae alto como las húmedas corrientes de aire de la amazonía a estrellarse contra el muro de la cordillera de la montaña descollante que produce una "muralla verde" casi vertical en muchas áreas, por lo cual las cascadas corren hacia y por las profundas barrancas ribereñas.

Más hacia este, pero aún al oeste de la cordillera oriental, en las actuales áreas más densamente pobladas del Oriente —Archidona, Tena, Puyo, Macas, Sucúa, Méndez, Gualaquiza— las laderas andinas son revestidas por la vegetación tropical del Alto Amazonas. Para viajar más al este de una de las selvas más ásperas del mundo, primero es necesario cruzar la tercera cordillera a 1.000 - 3.000 metros de altura por un sendero que costea el río, o ascender y luego descender la cordillera local (v. g. Cutucú, Sigüín, Oglán) de esta cordillera antes de continuar en la amazonía baja. Y cuando uno alcanza áreas donde los ríos se hacen menos torrentosos, profundos y navegables, los límites actuales del Ecuador terminan en el sur y en el oriente central y comienza el Perú, o el territorio en disputa.

La historia cultural del Oriente está recién iniciada, pero podemos empezar con algunos puntos generales, yendo hacia mayores especificaciones de acuerdo a sus habitantes contemporáneas. La evidencia lingüística y arqueológica sugiere fuertemente que los primeros habitantes eran gente del occidente quienes se trasladaron hacia la foresta tropical, en palabras de Julian H. Steward (1948: 507):

> "parecen representar unas series de olas migratorias que agotaron su fuerza contra la barrera de los Andes, donde los representantes de muchas familias lingüísticas ampliamente distribuídas . . . se hundieron en un aislamiento comparativo. Ninguna otra área de Sudamérica tiene una diversidad lingüística tan grande.

Hoy en día debemos revisar este concepto de la colonización occidental de la Amazonía para decir que los portadores de las culturas nativas del Oriente representan sucesivas olas de individuos probablemente agotando su fuerza contra los **habitantes** de la **montaña** (v. g.; Lathrap 1970; 176, Porras y Piana 1975: 153 - 160) entrelazándose unos con otros, e interactuando dinámicamente para crear sistemas culturales monolingüísticos y multilingüísticos. Algunos de esos sistemas todavía existen, pero muchos de ellos han sido borrados por enfermedades, menor número de misiones, cacería de esclavos, y el auge del caucho amazónico en el siglo XIX, sólo para nombrar cuatro causas prominentes de destrucción.

CULTURAS Y LENGUAJES NATIVOS CONTEMPORANEOS.

La relación entre lenguaje y cultura es complicada en cualquier región, y esta complicación presenta dificultades cuando tratamos de entender los modos de vida de una población, su adaptación material a un habitat determinado y a un ambiente social, y sus medios de comunicación. En el Oriente, tanto como en la vecina Amazonía nor- occidental de Colombia, la complejidad viene a ser especialmente intrincada debido a que encontramos comunidades materiales, sociales e ideológicas, lazos de parentesco y afinidad, y alianzas políticas que regularmente cruzan las fronteras y linderos lingüísticos. Los límites lingüísticos en sí, se forman en la coyuntura entre los lenguajes nativos americanos no relacionados, actualmente existentes en el Oriente —Quichua y Jivaroano, son los más prominentes Cofán, Sioma, Secoya, Huaorani "Auca" y Zaparoano (Záparo —Zapa y Andoa Shimigae)— consistente de pequeños grupos de hablantes nativos. Siona y Secoya son ambos dialectos del lenguaje Tucanoano asociado con el nor- occidente de la Amazonía. Ninguno de los otros lenguajes son firmemente clasificados en relación con el otro, y (con la posible excepción del Quichua, el cual ha sido mencionado en relación al Aymara del altiplano de Bolivia y Perú- Orr y Longacre 1968), ninguno de estos lenguajes son claramente relacionados sobre fundamentos lingüísticos a cualquier otro lenguaje sur americano. Mas aún, el estereotipo del Quichua como exclusivamente "de la sierra" y del Jivaroano como exclusivamente "de la selva" es severamente cuestionado por los datos provenientes del Ecuador. Para entender al oriente contemporáneo como

una entrecara o confluencia étnica, primero es necesario considerar los varios grupos lingüísticos-culturales.

EL QUICHUA DEL ORIENTE.

Aproximadamente de 25.000 a 35.000 pobladores nativos del Oriente hablan actualmente el Quichua, un dialecto del Quechua, el cual está asociado con los Andes y con la conquista incaica del Ecuador. Debido a la asociación "andina- incaica" la mayoría de los pobladores nativos del Oriente, generalmente han sido estimados de representar las recientes migraciones desde la sierra o de evidenciar la "aculturación" de otras personas a la cristianidad (frailes misioneros adoptaron el lenguaje). El director del Instituto Nacional de Antropología e Historia del Ecuador, aunque presumiblemente inmerso en datos y argumentos contrarios, omite completamente a estos pobladores dinámicos de la foresta tropical de su visión de genuinas culturas indígenas (las que él denomina "polícromas"- Crespo Toral 1978: 544). Las explicaciones de la existencia de los lenguajes Quichua entre los pobladores de la foresta tropical por la adherencia servil a la migración y la reducción a las misiones, son afirmaciones insatisfactorias (Whitten 1976a, Muysken 1974, 1975, 1976), A lo más, ellos asumen unos procesos de gran escala de asociación y transmisión lingüística y cultural de lo cual no tenemos ninguna evidencia en el Oriente central; en las peores circunstancias (y desafortunadamente, lo peor es casi siempre el caso desde los corrillos académicos de Quito hasta las oficinas regionales en los pueblos de Oriente) ellos niegan la rica herencia ancestral de adaptación cultural a la foresta y a los sistemas fluviales del Oriente, para la mayoría de sus pobladores nativos contemporáneos. (Un ejemplo ilustrativo de tal negación ha sido dado recientemente por un especialista norte americano en culturas de foresta tropical, Beckerman 1978: 18). Ahora resumanos brevemente el asunto del Quechua, del cual es parte del Quichua ecuatoriano.

LENGUAJES QUECHUA- QUICHUA.

El lingüista peruano Alfredo Torero (1965, 1972) y el lingüista norte americano Gary Parker (1963, 1972) han hecho una categoría de los lenguajes Quechua al dividirlos en dos grupos

principales, que ellos reconstruyen como entes ya separados, sea en el Perú central o costero por los 800 DC. Tanto Torero como Parker postulan un movimiento sureño del Quechua hacia el área Cuzco, en el tiempo de la separación. Siete siglos después, el Quechua fue expandido desde el Cuzco por el imperio Inca como una lengua general- política- judicial y se expandió rápidamente por la conquista, hacia los Andes bolivianos al sur (donde no existía previamente) y al norte hacia el Ecuador (donde pudo haber existido previamente- Guevara 1972, Hartmann s. f.). Este lenguaje continuó expandiéndose sin conquista hacia el norte a Colombia y hacia Argentina al sur. Hoy en día es el lenguaje nativo americano más grande en el Nuevo Mundo con más de ocho millones de habitantes.

Además de la distribución como una lengua general y además de la expansión del Quechua hacia el norte y hacia el sur más allá de la influencia incaica, existe una evidencia que el Quechua estaba expandiéndose en las forestas tropicales al este de los Andes antes de su introducción en el altiplano norteño por efecto de la conquista. Esta expansión, debemos enfatizar, fue independiente del imperialismo incaico (Steward 1968: 509, Guevara 1972: 17, Orr y Longacre 1968: 546, Uriarte 1952: 76-77, y Muysken 1974, 1975, 1976).

La lingüista norte americana Louisa Stark (1973), contradice la reconstrucción de Parker y busca movilizar el tiempo proto- Quechua y ubicarlo a un proto- Quichua al este ecuatoriano por aproximadamente los 600 DC. Ella propone explicaciones históricas en cuanto al Quichua ecuatoriano que están basadas en su reelaboración de las reconstrucciones proto- Quechua de Parker, y ella ofrece una conclusión tentativa, que el Quichua originalmente salió desde el Oriente ecuatoriano y es de ser puesto en correlación con ciertos tipos de cerámica excavados por el P. Pedro Porras (la cultura Cosanga- Porras 1974, 1975, Porras y Piana 1975). Pero el lingüista holandés Pieter Muysken (1976) que ha estudiado intensivamente al Quichua ecuatoriano y que ha colaborado con Stark en el diccionario Ecuatoriano de Dialectos Quichuas (Stark y Muysken 1978) declara convincentemente, "la reconstrucción de Stark parece ser un modo arbitrario de primero recombinar términos para luego descomponerlos" (Muysken 1976: 26). Con firmeza y sin titubeos, él rechaza la recons-

trucción proto-Quechua y proto-Quichua, basándose en la falta de datos suficientes y en una metodología bastante defectuosa (ver también Hartmann, s.f.). Esto nos hace volver a la reconstrucción de Torero y Parker.

Para obtener una razonable línea de base para el entendimiento de los pobladores Quichua del Oriente y la relación de lenguaje, sociedad y cultura dentro de sus áreas, y en cuanto a sus vecinos Jívaroanos, Huaorani "Auca", Záparos, Siona- Secoya y Cofanes, dos posiciones completamentarias deben ser tomadas en cuenta. Primero, el Quechua incaico entró o re- entró a la sierra ecuatoriana como una lengua general. Segundo, el Quichua probablemente se expandió en el Oriente ecuatoriano antes de la conquista incaica de la sierra. Hasta que sea presentada una mayor evidencia para combinar el fenómeno de la expansión del Quichua en los Andes y en las tierras bajas adyacentes, debemos mantenerlas analíticamente separadas.

El Quichua del Oriente, propio de la amazonía ecuatoriana y ningún desvío nacionalista o académico de los hechos o la creación de fantasías pueden alterar esa verdad. El Quichua es su lenguaje. La ofuscación de este punto fundamental conduce a confusión; la proyección de esta confusión entre los propios pobladores es un mecanismo común de denigración cultural en el Ecuador contemporáneo. Debido a esto, yo he elaborado algunos puntos obvios aquí. Antes de comprender las relaciones posibles entre lenguaje y cultura entre los Quichuas del Oriente contemporáneo, completamos nuestra descripción de la variedad cultural, y entonces examinemos las culturas Jívaroanos, ya que los modos de vida y las historias de los Jívaroanos y las personas Quichuas del Oriente están íntimamente relacionados. Dentro de esta descripción yo ilustraré la integración adaptativa en el Puyo Runa de la cultura Canelos Quichua una vez más para tomar una resolución contra el estereotipo erróneo y deteriorado de lo no- característico del Quichua del Oriente.

CULTURA QUICHUA DEL ORIENTE.

Dos culturas Quichuas del Oriente —los Canelos Quichua y los Quijos Quichua— han recibido considerable atención por los estudiosos de muchas naciones. Los primeros habitan el área del

Oriente que va desde el Puyo sobre la cordillera Sigüín a las cabeceras del río Bobonaza, y en toda el área entre los ríos Bobonaza y Curaray hasta dentro del Perú. Los Canelos Quichua son muy nombrados debido a la importancia del sitio de la misión de Canelos. Igual que otros Quichua hablantes, los Canelos Quichua se refieren a si mismos simplemente como **Runa**, persona indígena, y a su lenguaje como **runa shimi,** habla humana. Whitten (1976 a) ve a los Canelos Quichua como teniendo una base en una combinación de personas Achuar y Záparo, siendo la cultura expandida por los hablantes Quichuas. El nota que:

> Viajeros, exploradores y misioneros en esta zona parecen repetidamente encontrar Canelos Quichua formados de alianzas e intermatrimonios "Záparaos" y "Jívaros", con un lenguaje Quichua mediador sustentado por personas en contacto con distantes fuentes de mercancías valoradas. En la era colonial estas mercancías consistían especialmente de herramientas de metal (Oberem 1974, Naranjo 1974).
>
> .....Nosotros simplemente no conocemos cuáles eran las bases para la expansión de la cultura Canelos Quichua dentro, o antes, de la era colonial, aunque la re- expansión dentro de los últimos 100 años puede ser documentada (Whitten 1976 a: 8).

Los Canelos Quichua parecen ser representativos de los portadores de la cultura del este y sur- este, probablemente de las áreas bañadas por los ríos Curaray, Corrientes, Tigre, Pastaza, Marañón y Huallaga. Los Canelos Quichua de hoy, representan una cultura rica, dinámica, expansiva a lo que es ahora específica territorialmente, aunque hacia afuera se ramifica en otras áreas culturales. Muchas personas dentro del área son bilingües en Achuar, algunos lo son en Untsuri Shuar y Zaparoano, con algunos monolingües Achuar, Untsuri Shuar y tal vez hablantes Zaparoano (Záparo-Zapa y/o Andoa-Shimingae) también.

En un aparente contraste definido con los Canelos Quichua, los Quijos Quichua parecen tener una localización de montaña, situada en alguna parte entre las áreas contemporáneas del valle Quijos y Archidona (Oberem 1971, Porras 1974). Noso-

tros no tenemos casi ninguna evidencia del lenguaje original de Quijos (Loukotka 1968: 249), y el nombre no es conocido en los lenguajes indígenas de ahora. Ellos se han movido hacia el este en distintas épocas, al haber sido los indígenas de la foresta desplazados, esclavizados, o arrasados por enfermedades (ver, v.g. Obere, 1971). Los pobladores nativos contemporáneos viviendo en y en los alrededores de Tena, y probablemente aquellos de los ríos afluentes al Napo superior como el Ansuj y Jatun Yacu, representan los Quijos Quichuas contemporáneos, quienes también se auto denominan Runa. La cultura Quijos Quichua extendiéndose al este desde Arajuno empieza a mezclarse con los Canelos Quichua, especialmente en los sitios como Chapana y Villano.

Muchos otros hablantes Quichuas viven al norte del río Napo, desde Archidona al sitio de Loreto, y se extienden hacia abajo del río Napo hasta Iquitos, Perú. Carolyn Orr y Bety Wrisley (1965) identifican su dialecto ("Limoncocha") como separado del Canelos Quichua (el "dialecto Bobonaza") y el de los Quijos (el "dialecto Tena"), pero no sabemos cuáles pueden ser las características específicas culturales de estos pobladores, en relación a las otras culturas nativas del Oriente. En la cuenca del Aguarico, y en la parte sur de Colombia, los hablantes Quichuas del Oriente son denominados **Ingano.**

Todos los Quichuas del Oriente comparten ciertas características. Manifiestan una gran sofisticación de horticultura, añadiendo a su conocimiento el cultivo de la palma, la yuca, plátano, camote, taro, fréjol, maíz, y maní, de carbohidratos vegetales y proteínas con diestras técnicas de caza y pesca para obtener proteína animal. La chicha, una bebida hecha de una masa fermentada de yuca, es la fuerza intermedia entre los carbohidratos vegetales y las proteínas, ya que el proceso de fermentación junto a los hongos que algunas veces son añadidos, proveen la proteína suplementaria por medio de las acciones químicas y bacteriológicas. El Quichua del Oriente integra su base de subsistencia con su organización social y cosmológica en unos conjuntos ricos de postulados y proposiciones que indican un conocimiento completo y sistemático, de la ecología del Alto Amazonas. Además, los Canelos Quichua mantienen una tradición de la cerámica del Alto y Central Amazonas, la cual contiene en su decoración multicolor una serie de símbolos y metáforas que expresan aspec-

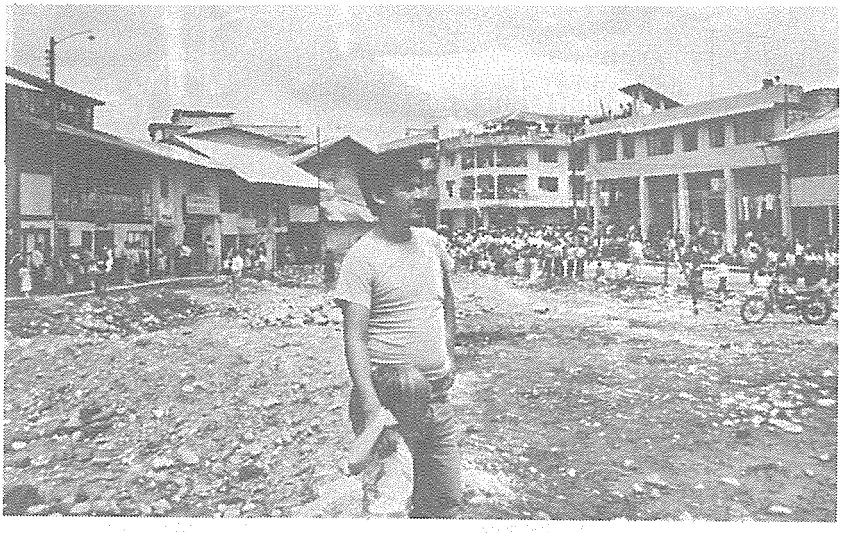
tos cardinales de sus estructuras permanentes y su versatilidad adaptativa.

En conclusión, los pobladores Quichuas del Oriente mantienen un balance adaptativo entre los nuevos desarrollos en la penetración andina al Oriente, y su ecosistema removido de tales desarrollos, aunque alterado por éstos. Para comprender la cultura y adaptación Quichua del Oriente; uno debe estar familiarizado con las sistemáticas y dinámicas del ecosistema en un área determinada, y con los planes, estrategias y actividades de los administradores ecuatorianos (serranos y costeños) y extranjeros, hombres de negocios y los colonos en estas mismas áreas.

Por ejemplo, los visitantes al Oriente frecuentemente contrastan a los pobladores nativos que ellos ven en un pueblo como el Puyo o Tena, con aquellos que podrían encontrar, digamos, en el alto río Conambo. En la primera localización un hombre vestido al estilo occidental contemporáneo —a menudo una nueva camisa y pantalones de poliester con zapatos de cuero o botas de caucho, acompañado por su mujer en un vestido simple, con o sin zapatos— da una apariencia a la pareja de "cercana asimilación". Cuando uno se entera que están pasando la noche en una misión local, la noción de personas dependientes de las misiones cristianas, y por tanto, no más "nativos legítimos" aparece fácilmente. Después de tres días de dura jornada hacia el Alto Conambo, un visitante podría encontrar una pareja en una gran casa ovalada con techumbre de paja y sin paredes, cuyos enseres materiales incluyen cerbatanas, canastos, coronas de plumas, utensilios de cerámica negra y cerámica con decoraciones polícromas, concluye que de verdad aquí aún existe sin engaño una cultura indígena. Nuestro viajero puede ser sorprendido al saber que ha encontrado a la **misma pareja** en dos sitios separados.

Los sorprendentes contrastes entre la vida urbana y la selva remota, los cuales son especialmente características del grupo Puyo Runa de la cultura Canelos Quichua, se manifiestan a través de una dicotomía expresada como **alli runa** y **sacha runa.** A pesar de la dicotomía, o tal vez debido a su vialidad, los Canelos Quichua mantienen un notable sistema integrado por el cual ellos oponen intrusiones destructivas y se ajustan a su propia re-

Vestida con ropa occidental, esta mujer Puyo Runa/ Canelo Quichua, corta un tallo de yuca resplantarlo en su chacra de susistencia de dos hectáreas.



Dos vistas del "progreso", "desarrollo" y "civilización" en la Amazonía actual.

Arriba: Puyo, formalmente territorio de gente indígena, bajo el dislocado proceso de "modernización".

Abajo: Estación recolectora de petróleo, en Tarapoa, formalmente territorio Siona (cortesía de William Vickers —copyright © 1979 por William Vickers).

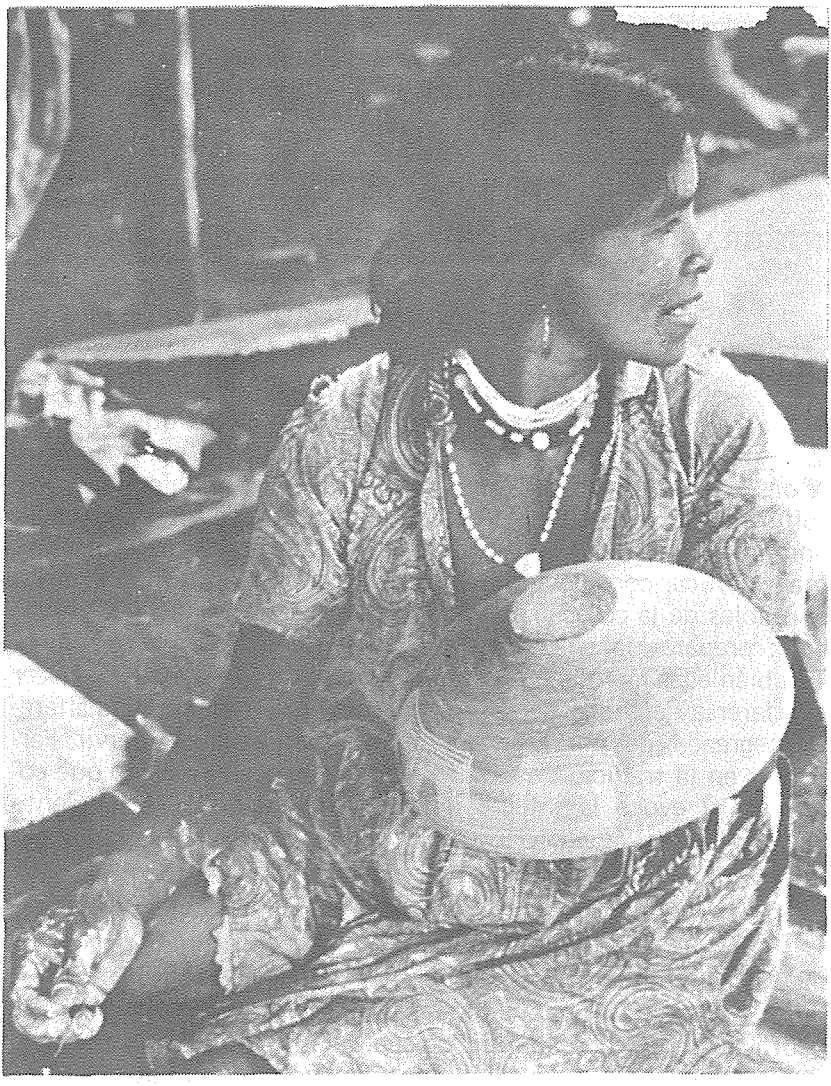
sistencia y oposición. Desarrollaré algo más este aspecto, para ilustrar las dinámicas que se manifiestan probablemente en otras culturas indígenas del Oriente. Deliberadamente yo enfoco a las personas nativas cerca al urbano del Puyo para subrayar el fenómeno de la integridad interna y la versatilidad de los pobladores nativos dentro de la confluencia étnica.

INTEGRADOS MODOS DE VIDA PUYO RUNA.

(Sección escrita conjuntamente con Dorothea S. Whitten)

La base de subsistencia de los Puyo Runa se integra con su organización social por medio de una cosmología que se expresa en creencias que dan énfasis a la continuidad por medio de la descendencia, o la alianza a través de matrimonio. La horticultura de la yuca ejemplariza la fundamental división de trabajo hombre- mujer; los hombres limpian el monte, las mujeres siembran la yuca, considerada un "cultivo de mujeres". Ellas son responsables de la cosecha aunque pueden recibir ayuda de los hombres; preparar la chicha es estrictamente una labor femenina. También ellas mantienen la tradición del Alto Amazonas de hacer la alfarería decorada para guardar y servir la chicha, y una alfarería negreada, de gran variedad de usos para cocinar y servir. Participar en la tradición de hacer alfarería es el simbolismo que comunica y evoca la integración fundamental del conocimiento del ecosistema, la experiencia personal, la integridad familiar y la ideología.

Básico a toda ideología es un proceso de aprendizaje por medio del cual son integrados la visión y el conocimiento. Los Puyo Runa se refieren al conocimiento como una información específica que pueden adquirir de cualquier fuente. Por ejemplo, el hecho que el campo de yuca va menguando después de dos siembras que las lavas invaden el campo, o que los oficiales gubernamentales raras veces escuchan a la gente indígena cuando discuten el ecosistema del Alto Amazonas, son, en su conjunto, como piezas recuperables para una útil información. La visión llega principalmente en los sueños y los Canelos Quichua buscan entender sus mecanismos de sueño. Es importante después de haber soñado,



A pesar de los estereotipos nacionalistas y pseudo- científicos, la mujer Puyo Runa continúa haciendo fina cerámica dentro de su tradición, cerca de la periferia de El Puyo urbano.

tamizar la mezcla de imágenes en un sistema de símbolos analizables relatando el conocimiento del pasado con la conducta presente. La visión también provee una iluminación por la cual uno comprende la relación entre el contenido del sueño y un conocimiento previo.

Los Puyo Runa creen en una biósfera de espíritus; los principales son **Amasanga,** el espíritu de la foresta, **Nunghui,** el espíritu de la tierra del cultivo de rosa y tierra de arcilla para la alfarería, y **Sungui,** el espíritu del agua. El mundo espiritual es el mundo de las visiones. Para entrar en este mundo, se usa **huanduj,** el poderoso alucinógeno Datura (variedad de **Solanacea Brugmansia).** Este transporta a quien lo ha bebido, directamente en el mundo espiritual donde unas series continuas de episodios visuales y sensoriales son experimentados durante seis o doce horas. El regreso al despierto mundo humano, está caracterizado por una interacción simultánea entre los contornos normales y las alucinaciones continúan de uno a tres días. Durante este período el individuo mira tanto al mundo humano como al mundo espiritual; el primero se robustece en tanto que el otro se debilita.

Para obtener otro nivel de visión, los shamanes emplean la **ayahuasca** (variedades de **Banisteriopsis,**), que les permite viajar entre el mundo humano y el espiritual. Se cree que la ayahuasca induce a un estado parecido al sueño que media entre el dominio humano de la visión del sueño y el dominio espiritual de la visión Datura. Por medio de la dinámica conocimiento-visión, encajada en un proceso contínuo de aprendizaje, se transmiten las costumbres ancestrales y el conocimiento.

La tradición de la cerámica, mantenida y transmitida solamente por las mujeres, refleja esta síntesis de conocimiento y visión. Las muchachas y las jóvenes casadas aprenden las técnicas básicas de la construcción manual, la pintura y la quema, de sus madres o de sus suegras, aunque desarrollan un propio estilo decorativo a medida que ganan un mayor conocimiento y visión de su mundo. Una o dos veces en su vida, una mujer puede buscar una visión más profunda del universo espiritual tomando huanduj.

La cerámica Puyo Runa es usada continuamente en la vida diaria. Después de despertarse, una mujer prende el fuego humeante, se provee de agua de un arroyo cercano y la pone a hervir rápidamente. Entonces toma un puñado de masa fresca de yuca fermentada de la **tinaja** y lo pone en la **mucahua** y lo revuelve con el agua caliente. Mientras mezcla, ella va donde su marido y le sirve el líquido espumoso. Mientras beben la chicha a estas horas de la madrugada, los hombres y las mujeres se entregan a una discusión animada relatando lo que "han visto" un poco antes de despertarse, y buscando separar e integrar las observaciones sacadas de sus encuentros del día anterior con el lugar del sueño de la noche. Las imágenes míticas de los espíritus de la foresta, la tierra y del agua, son invocados por los diseños en los recipientes de los cuales ellos beben. Refiriéndose a estas imágenes, ellos reafirman sus propias fuerzas y propósitos, resolviendo los problemas del ayer y alcanzando las decisiones del presente.

Mientras el día pasa, los Puyo Runa continúan sirviendo y tomando chicha dentro de sus casas, en las parcelas de la montaña o en la foresta. Aunque calabazas y tazas de aluminio están ciertamente a disposición, los Puyo Runa prefieren usar sus cerámicas hechas a mano para servir y guardar la chicha.

Los hombres que hacen largos viajes en la selva o por canoa, llevan consigo una o dos mucahuas livianas. Las mujeres escogen particulares mucahuas para servir chicha a sus invitados. Cuanto más importante es el invitado, tanto más fina es la pieza en que se sirve. Hoy en día, en áreas donde la influencia nacional y extranjera es intensa, una mujer puede negarse a utilizar utensilios de cerámica si ella considera al visitante como una posible amenaza a la familia o a la integridad del clan.

Una o dos veces por año los Puyo Runa realizan ceremonias que simbolizan la relación de su cultura resistente a un mundo cambiante. Antes de tales ceremonias las mujeres hacen una colección impresionante de cerámicas, generalmente haciéndose cargo toda la familia en la producción. Durante este período los hombres andan lejos, en cacería especial, para obtener danta, pecarí, venado, mono, aves y bagre, a los cuales ellos ahuman en la selva para luego llevarlos a casa.

Una imagen cerámica de la explotación petrolera, por medio de una representación de un jefe. Aquí, un "gringo" es retratado con una gorra de béisbol en su cabeza, y con la boca abierta gritando órdenes que nadie puede entender. Al mismo tiempo, la mujer simboliza la continuidad de su propia cultura, formando y pintando el cuerpo de una calabaza, antigua comida de la mítica hermana y amante de la luna (que es másculino en la pensamiento Canelos Quichua).

Cuando las preparaciones están completadas, empieza la ceremonia de tres, días con los hombres golpeando tambores, distinguiéndose el trueno del espíritu del bosque, **Amasanga.** Las mujeres bailan como **Nunghui** y vierten galones de chicha en las bocas de los participantes, regando intencionadamente gran parte sobre los bebedores. El continuo tamboreo además del diluvio de chicha, llama públicamente la imagen del poder circundante del espíritu del agua, **Sungui,** cuya presencia es evocada para expresar resistencia a una mayor destrucción de la ecología del Alto Amazonas. A medida que la ceremonia transcurre, las mujeres sirven más chicha en cerámicas con figurillas representando peces, símbolo del dominio de Sungui, y reptiles, símbolos de Amasanga, Sungui y Nunghui.

Los diseños en la cerámica también pueden representar objetos modernos, como por ejemplo un casco, representado como los que usan los petroleros pero adornado con un diseño ancestral de reptiles, o una completa rocola con el nombre del salón de diversiones de los colonos. Mientras los hombres y mujeres beben chicha en estas cerámicas representativas del mundo cambiante, ellos cantan la canción de madrugada del pájaro **paspanchu,** que para ellos significa "el malo ya viene pero yo estoy listo a enfrentarlo". Los hombres bailan con las mujeres mientras tocan esta canción en sus flautas, las mujeres cantan canciones que les llegan desde los espíritus, las personas distantes y de las almas de los parientes y antepasados fallecidos. Al confrontar simultáneamente lo nuevo con lo ancestro, los Puyo Runa buscan mantener su sentido de orden en un medio ambiente radicalmente cambiante, y de comunicar la naturaleza de este orden entre ellos mismos.

ORGANIZACIONES MODERNAS

(Sección escrito antes de la formación de la Federación de Centros Indígenas de Pastaza "FECIP").

Para regresar de esta breve presentación de la integración Puyo Runa, voy a regresar a la totalidad de los Quichuas del Oriente. De los procesos culturales indígenas han brotado modernas Organizaciones familiares, para hacer frente a las organiza-

ciones oficiales del país y del exterior. Por ejemplo, me refiero a la situación en 1978. Al sur del Puyo hay un área grande estimada originalmente en 17.000 hectáreas, ahora tan grande como 23.000 hectáreas organizada como la "Comuna San Jacinto del Pindo", y subdividida en unidades nativas denominadas **Llacta** que se han centrado en modernas aldeas llamadas **caseríos**. En el área Tena-Archidona también existen comunas aunque pequeñas, las cuales están casi contérminos con el sistema de caseríos. Además existe la relativamente nueva Federación Indígena del Napo (FOIN), con sus oficinas en Tena. Hay cooperativas y comunas por todo el territorio Quichua del Oriente, algunas veces con el sostenimiento de ayuda Católica, Protestante o secular, algunas veces sin tal ayuda, otras a despecho de excesivas presiones Católicas y Protestantes para desarrollar una organización por nada deseada, y otras a pesar de maniobras político-jurídicas tendientes a destruírlas. En todos los casos que hay información, las organizaciones reconocibles de los sistemas social-indígena, los cuales mantienen su interna integridad estructural mientras se adaptan a las vicisituades de un mundo extraño. La adaptación cultural en si, por supuesto, debe ser entendida en términos de reales contingencias y coacciones en la vida social y el ecosistema, y no en términos de nativos anhelantes a la asimilación de un nuevo orden social y político.

Debido a tanta especulación errónea que ha caracterizado a la antropología nacionalista oficial y a los pronunciamientos evangélicos, en los años recientes, debemos afirmar aquí el punto que los modos de vida Quichua del Oriente están ligados intrincada e íntimamente al tipo de vida de subsistencia, dentro del vasto complejo de montaña-selva lluviosa del Alto Amazonas nacionalmente desconocido y tomado en sentido erróneo. Estas formas de vida incluyen las relaciones con otros pobladores indígenas. Para entender dicho sistema debemos completar nuestro bosquejo de los grupos lingüísticos y culturales.

LOS "JIBAROANOS".

Los veinte o veinticinco mil Jivaroanos que actualmente existen en el Oriente son personas que en su mayoría se auto identi-

fican como **Untsuri Shuar,** "gente numerosa" o **Muraiya Shuar,** "gente de colina. El término "Jíbaro" no tiene significado en el lenguaje Shuar, y es rechazado como una designación étnica peyorativa impuesta por nacionales y extranjeros. Los otros grupos Shuar existentes en el Oriente son los Achuar quienes generalmente son relacionados como **Achual** en el Perú. El nombre puede derivar de la palmera **Achu** (palmera "Buriti", una especie **Mauritia**) con la cual los propios Achuar ecuatorianos (Untsuri Shuar y Achuar) comparten su lenguaje y características culturales con los actuales Huambisa-Shuar, Aguaruna, Achual y Maina del Perú, y su cultura pero tal vez no su lenguaje con los Candoshi peruanos (Shapra y Murato).

Aunque se los haya considerado siempre rigurosamente como pobladores orientales, viviendo lejos de los pueblos contemporáneos, en áreas bajas y pantanosas de la selva, los Jibaroanos, tomados en su totalidad, probablemente representan culturas inter-relacionadas que alguna vez se extendían desde el Alto Amazonas a través de la montaña, y los Andes, tal vez hasta el golfo de Guayaquil (Karsten 1935, Jijón y Caamaño 1951). En la parte sur de los Andes ecuatorianos, los Paltas y Malacatos podían haber hablado Jibaroano (Steward 1948: 616- 618). Más hacia el norte, los Cañaris podían haber hablado un lenguaje relacionado. Entre la Sierra y el Oriente los Bracamoro y los Huamboya podían haber administrado el puente del lenguaje Jibaroano vinculando la región de comercio y guerra desde los Andes del Alto Amazonas antes de la invasión incaica. Con la conquista incaica en la Sierra(y la ardua conquista española en sus talones), el Jibaroano y otros lenguajes fueron reemplazados por el Quichua (Murra 1946: 808- 812); como yo he argumentado en otro lado (Whitten 1976 a), esta lengua general de los Andes estimuló la difusión del Quichua en el Oriente. Al decir difusión, no quiero decir el reemplazo en el Oriente, sino que aquella gente que antes usaba el Jibaroano u otros lenguajes como una lengua general con los mercaderes serranos, fue forzada o bien a usar el Quichua, o a tener relaciones más intensivas con la gente que estaba expandiendo el Quichua, o ambas por igual.

Los pobladores Shuar contemporáneos del Ecuador han

sido tratados por el antropólogo Michael J. Harner (1972) como constituídos de Macabeos, Jíbaro de frontera, Jíbaro del interior y los Achuar. Los Macabeos son gente que habita desde hace mucho tiempo el pueblo de Macas y sus alrededores, que conocen el lenguaje Jívaroano pero que han desarrollado su propio conjunto de creencias sobre los "Jíbaros salvajes" del interior, lo que ellos repiten a menudo a los "exploradores", escritores viajeros y antropólogos. Los "Jíbaros de frontera" son los verdaderos portadores de la cultura Untsuri Shuar, viven entre las laderas orientales de la cordillera de Cutucú y al margen occidental del valle Upano. Estos han estado en largo e intenso contacto con los colonos no nativos y los Macabeos. Los Jíbaros del interior son los Untsuri Shuar del lado este de la cordillera de Cutucú quienes, hasta reciente tiempo, estaban aislados de todo contacto directo con cualquier otra cultura que no fuera la de sus vecinos nativos orientales (Achuar, Huambiza, Candoshi, ver v.g., Varese 1972) con quienes traficaban mercancías que luego intercambiaban con los Jíbaros de la frontera.

Harner ve a los Achuar como una "tribu" separada —una población con marcado lenguaje y diferencias culturales con quienes los Untsuri Shuar sostenían guerras, y de quien ellos tomaban las cabezas para hacer las famosas **tsantsas**, (cabezas reducidas). Los Achuar contemporáneos recorren ampliamente el Oriente; en algunas áreas se casan con los Canelos Quichua, en algunas áreas con los Untsuri Shuar, y en algunas con los Maina peruanos y los Huambisa. Muchos de ellos son bilingües en Quichua, y algunos en Candoshi. Además de esto, algunos Candoshi usan el Achuar como un lenguaje comercial cuando tratan con los Achuar y tal vez con los Untsuri Shuar.

Cuando los factores ecológicos inmediatos de un habitat determinado son tomados en consideración, podemos decir que los varios pobladores Shuar tienen la misma base de subsistencia que los Quichuas del Oriente. La tradición en cerámica, especialmente la de los Untsuri Shuar, es distinta, y cierta semejanza entre la de los Untsuri Shuar con la cerámica decorada multi-color de los Canelos Quichuas, solamente ocurre como resultado de un matrimonio entre un hombre Shuar y una mujer Canelo Quichua. Casi todos los utensilios decorados que son vendidos en la sierra como "alfarería Jíbaro", provienen de los Cane-

los Quichuas. Los Achuar se especializan en la manufactura de bodoqueras y dardos con veneno curare, y comercian estas mercancías con los Untsuri Shuar, los Canelos Quichua y con algunos de los Quijos Quichua también. La relación entre los mundos espirituales de la población Jibaroano y de la población Quichua del Oriente es compleja y varía de área en área. En general, sin embargo, podemos decir que hay una gran similitud en los elementos, pero que los específicos de creencias y prácticas configuran diferentemente (ver Harner 1972, Whitten 1976 a, Macdonald s.f.).

Los Jibaroanos alejados de los pueblos, misiones o sitios de comercio, hasta hace poco vivían en "vecindarios" dispersos, cada uno con una gran casa ovalada representando un microcosmos de la vida social; hoy en día la mayoría de los asentamientos Shuar y Achuar han adoptado la existencia de **caseríos** (Descola y Descola, comunicación personal). Sintetizando los cambios en la cultura Untsuri Shuar tal como los observó entre 1967 y 1968, Harner escribe (1972: 211):

> **Mientras la cultura tradicional y la sociedad de los Jíbaros están en disminución, su existencia como una población ciertamente no lo está. El tratamiento médico moderno y las medicinas provistas principalmente por los misioneros, han contribuído significativamente a disminuír los índices de mortalidad especialmente entre los infantes, y el número de Untsuri Suara (Untsuri Shuara) estimado como 7.830 entre 1956-57 aumentó hasta alcanzar 15.000 personas en el vecindario según una estimación hecha en 1969. Es claro que los Jíbaros han "girado la esquina" demográficamente, y . . . el pronóstico parecería ser para un crecimiento prolongado.**

Los Untsuri Shuar también están haciendo sentir su presencia dinámica en la zona fronteriza rural del valle Upano, donde se han dedicado tenazmente a la cría de ganado, y a fundar en Sucúa la Federación de Centros Shuar. Recientemente esta Federación ha recibido un reconocimiento mundial en forma de publicidad por diversos artículos y una reciente película, "The Sound of Rushing Water". La Federación es la mayor y más

efectiva asociación indígena organizada en América del Sur. En vista de que Salazar (1977) enfoca directamente el tema de la Federación, no lo detallaré aquí.

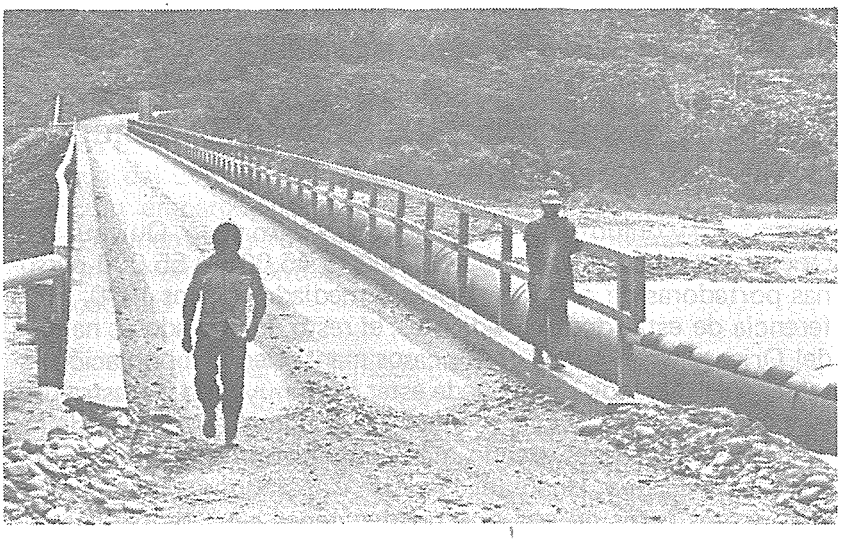
OTROS GRUPOS DE CULTURA Y LENGUAJE INDIGENAS CON POBLACIONES PEQUEÑAS:

El conjunto de la población Jibaroana y Quichua del Oriente nos da una vasta mayoría entre 45.000 y 55.000 personas portadoras de culturas nativas a mediados de los 1970. A diferencia de estas dos expandientes, el resto de pobladores nativos del Oriente en el mejor de los casos mantienen una población estable, y en algunos casos puede estar disminuyendo. Nuestra presentación será relativamente breve al considerar a cada uno de los siguientes pobladores, yendo más o menos de norte a sur: Cofanes, Siona-Secoya, Huaorani "Auca", Zaparoanos, también mencionaremos otros grupos que pueden tener o no representantes contemporáneos en el Oriente.

LOS COFANES

El número de Cofanes, es de sólo 200 a 250 personas en el Oriente, con tal vez 250- 300 más en Colombia (Fugler y Wallace 1971 citando al ILV Borman, Robinson 1971). Su reciente terruño estaba centrado en el río Aguarico superior, donde vivían en aldeas pequeñas y desde donde se desplazaban, incluyendo viajes de cacería hacia los Andes en el oeste. Actualmente su lenguaje no está considerado afín a ningún otro lenguaje nativo americano, según la lingüística. Culturalmente, sin embargo, comparten muchas características con los Siona-Secoya, tratados más adelante, y se casan también con personas de estos grupos.

En 1970 el territorio Cofán se vio amenazado por un cambio catastrófico cuando el consorcio Texaco-Gulf estableció su campamento base en Santa Cecilia. Aviones y helicópteros descendían trayendo exploradores nacionales y extranjeros con sus carpas, armas, dinamita, motores, comida envasada y otras cosas. A los pocos meses siguieron bases de explotación petrolera con nuevas pistas de aterrizaje, más aviones y heli-



Arriba: Dos hombres Cofán en el puente del río Aguarico. La carretera Quito–Lago Agrio ha abierto el territorio Cofán a la colonización masiva (Cortesía de William T. Vickers; copyright © 1980 por W. T. Vickers).

Abajo: Dos hombres Secoya, visitando Lago Agrio (Cortesía de William T. Vickers; copyright © 1980 por W. T. Vickers).

cópteros, y luego el equipo de perforación petrolera con sus aparejos y un camino y una tubería de 315 millas cortando el territorio Cofán en fajas de infraestructura nacionalizada. El Ecuador, capitalizado con la explotación externa de petróleo, envía olas de colonos y hombres de negocios hacia el interior del territorio. Mientras los planificadores y desarrollistas de Quito y lingüistas ILV hablaban de proteger a los Cofanes y de crear un parque para ellos, para que pudieran ser explotados más efectivamente para el turismo, los colonos estaban invadiendo su territorio y procedían a apropiarse las tierras nativas. Dada la desbastación de la cultura y el territorio Cofán (ver, v.g., la película "Sky Chief"), no es nada sorprendente que hoy día exista algo de los Cofanes, los cuales aparentemente siguen haciendo frente al desastre y supliendo lo que falta a una existencia que ahora implica nuevas estrategias y alianzas, ninguna de las cuales ha sido descrita, que yo tenga entendido (ver Robinson 1971 para más información).

Los Siona y Secoya.

Estos pobladores numeran unos 300 en Ecuador; generalmente son agrupados con los Cofanes como **cushmas** debido a sus túnicas comunes. Comparten el valle Aguarico con los nativos Cofanes y hoy día con los colonos Quichua del Oriente, colonos no-indígenas, comerciantes y trabajadores petroleros. Su lenguaje es de la familia Tucanoano occidental, alguna vez referido como **Encabellado** o **Piojé**. También dentro de este lenguaje están los Tetéte, un grupo aislado que parece ha estado separado de los Secoya desde principios de siglo (Vickers 1972: 2, Robinson 1971).

Los Siona estaban asentados en su área del Aguarico con anterioridad a la reciente inmigración de Secoya desde los ríos Santa María y Angusilla del Perú, y su población sigue excediendo en número a los Secoya (Vickers, comunicación personal). Al igual que los Cofán, los Siona y los Secoya balancean su vida de subsistencia entre una horticultura de rotación establecida relativamente cerca de sus nucleadas aldeas ribereñas, y una seminómada de caza, pesca y búsqueda de huevos de tortuga para recolección. En contraste a una explotación armónica, cuidadosa y productiva de su habitat natural con un sistema coordinado

y una estructura cosmológica (Vickers 1972, 1975a, 1975b), está la nueva fuerza de conquista nacional de la ecoesfera que cuenta entre 10.000 a 15.000 colonos, por un lado, y la industria petrolera con sus nuevos pueblos y campos modernos, por otro lado. Aunque no hay un efecto inmediato de catástrofe, tal vez suceda como en el caso Cofán, que la totalidad del área Aguarico de estos pocos nativos se conviertan en un nuevo sistema de destrucción pobremente planeado, sin que alguien tome responsabilidades por el destino de estas personas indígenas.

Hombre Secoya en su traje tradicional. (Cortesía de William T. Vickers; copyright© 1979 por W. T. Vickers).

Los Huaorani "Auca"

Desafortunadamente, es imposible hablar de estos pobladores nativos sin referirse al drama evangélico norteamericano. El 3 de enero de 1956 cinco misioneros evangélicos norte americanos, piloteados por Nate Saint, volaron dentro del territorio "Auca" (la palabra es como un término Quichua multivocálico y poco peyorativo, que significa hablante no-Quichua, relativo a la selva, gente nativa), donde el 8 de enero fueron muertos con lanzas. Asi empezó una saga de diálogo cristiano con los evangelistas en el lado del Señor y los Aucas representando la antítesis de El, el demonio. Este diálogo desembocó en una campaña bien financiada para convertir al demonio de las selvas ecuatorianas y, entre otras cosas, hacer a las misiones evangélicas las propias guardianas designadas por el gobierno para la población Huaorani.

Los denominados "Auca" llaman a su lenguaje waodãdi **'apãedekã'**, término que designa a su gente (Peeke 1973: 3); estas palabras o "gente" auto-identificante generalmente se traducen como **Huaroní** en el Ecuador. Los Aúca son más conocidos como **Aushiri** del Quichua **Ahuashiri, Awaschiri** o **Tahuashiri**, "gente de colina", y como **Sabela** o **Ssabela**, un extinto lenguaje suramericano del que se conocen 30 palabras (Tessman 1930, Peeke 1973: 3). Otras denominaciones para estas personas (y, tal vez, para otras) incluyen nombres de lugares que designan varios ríos en el territorio entre los ríos Napo y Curaray, territorio que estuvo protegido por guardias Huaorani desde los tiempos del "boom" del caucho amazónico a la llegada de los evangelistas. Peeke (1973:4) es cuidadoso al señalar:

> **La confusión de Auca con Awishiri posiblemente brota del uso local de ambos términos para referirse a cualquier grupo hostil. Una corta lista de palabras Awishiri (Auschiri, Auischiris, Abijiras, Avijiras, Auxiras, Ahuishiri, Ahuisiri, Avixiras) provista por Tessman (1930;486) muestra una clara afiliación al Záparo lo cual no hace la lista de Ssabela. Así, mientras algunos compiladores posteriores (cf. Steward y Métraux 1948:629) correctamente han incluído al Awishiri como Záparo, no hay una base para asumir que el Ssabela, también, es Záparo . . .**

Este punto es subrayado etnohistóricamente por la investigación exahustiva etnohistórica para correspondencias étnicas realizada por Marcelo F. Naranjo (1974, 1976). También Naranjo establece un ejemplo para ciertos "Encabellados" —Siona y Secoya, señalados arriba— que fueron agrupados junto a los Záparos por los frailes misioneros católicos a causa de circunstancias, previniéndonos otra vez contra las etiquetas étnicas niveladoras, y grupos de lenguajes. Nosotros retomamos este punto, más abajo, cuando hablamos de los Záparos.

Para acercarnos seriamente a la literatura de los pobladores entre el río Curaray y el Napo, debemos establecer claramente dos generalizaciones. La primera es que los pobladores de habla Záparo ya habitaban el territorio (probablmente con otra pobalción, hablando otros lenguajes, como los Tupian (ver, v.g., Oberem 1967-69) pero fueron diezmados por una combinación de esclavitud, menor número de misiones y, especialmente, por enfermedades. La segunda es que los Huaorani, también diezmados por el boom del caucho amazónico (Bravos 1920: 124) empezaron a expandirse en el área del río Tiputini superior por los años 1920-30, movilizándose dentro de los lugares habitados por los Záparos, y exigiendo por la fuerza derechos de usufructo de ciertos mercados de límite territoriales en o cerca de los actuales sitios de Misahuallí, Ahuano, Coca, Tiputini, Cononaco, Shirpuno, Curaray, Villano y Chapana. Primero, y continuamente, los esfuerzos de la misión evangélica fueron hechos por la orden de Josefinos en Curaray, pero el diálogo Huaorani-mundo evangélico empezó durante los 1950 cuando numerosos misioneros Protestantes intentaron establecer un contacto estable con los Huaorani. Desde el final de la segunda guerra mundial hasta el presente, la mayoría de los reportes sobre esta población vienen de escritores misioneros (v.g., Elliot 1957, 1961, Wallis 1960, 1974, Spiller 1974, 1:262). La primera misión protestante permanente fue establecida cuando los misioneros Brethren, MAF, y lingüísticos ILV establecieron una base en Tihuano a raíz del drama del episodio señalado, e igualmente el regreso drámatico de la esposa de un misionero y hermana de otro, para apoyar el movimiento evangélico.

Los Huaorani contemporáneos numeran como 500 personas y podemos dividir los "grosso modo" en tres grupos

según vivan en o dentro de la clara esfera de influencia de las misiones evangélicas de Tihueno los del este, los cuales mantienen una relación hostil con este grupo, y los que han abandonado la zona de control de la misión los que han abandonado la zona de control de la misión para establecer contacto bajo sus condiciones con la población nativa y no-nativa. Aquellos más alejados de la esfera misional están caracterizados (para los ojos occidentales) por su casi completa falta de vestido, el principal adorno de esta gente parece ser sus grandes tarugos en las orejas y pequeños morriones emplumados. Su tradición de alfarería negra es similar a la de los Quijos Quichua que viven en las proximidades de Archidona. Sin embargo contrasta en forma, diseño y textura con la de los Canelos Quichua-Jibaroano. Su cultura material y la adaptación ecológica es, por el contrario, similar a aquella de los pobladores Jibaroanos y Quichua del Oriente.

Los Huaorani son los únicos pobladores de la selva del Ecuador que viven en una reservación, cuyos límites fueron establecidos en 1968 por un acuerdo entre los evangelistas norteamericanos y el gobierno ecuatoriano. Este acuerdo aparentemente fue violado sin protesta evangélica por las compañías de exploración petrolera desde principios de 1970. El contacto actual de los Huaorani con los afuereños indígenas y no-indígenas es bastante frecuente en algunas áreas; en otras sigue siendo inexistente, aunque aún hay grupos que protegen los derechos de usufructo de su dominio selvático-ribereño. Recientes rumores de choques armados entre los militares ecuatorianos y los Huaorani en el área Cononaco, ponen de relieve matanzas en ambos lados. La naturaleza de la "incorporación" de los Huaorani a la nación, no es del todo clara, y talvez el concepto de incorporación unitaria ("tribal") de los Huaorani es una total falacia.

Algunos individuos Huaorani han sido trasladados a los Estados Unidos para ser vistos en el Madison Square Garden en las campañas de Billy Graham para recolectar fondos y otras campañas para "bloquear arruinaciones.. ("block busting") por todos los Estados Unidos, tal campaña llamada "Rachel Sainty y sus asesinos Auca" (—Bledsoe 1972:127). Alrededor de una decena de Huaorani vive hoy en una deteriorada condición de poliomielitis como resultado de la falta de la vacunación que hubiera sido administrada de no haberse bloqueado su suministro por una or-

den de los evangélicos (Bledsoe 1972:151). Actualmente el multilingüismo de algunos (más comunmente mujeres que hombres) en Quichua, Español, Inglés y tal vez Záparo, y algunas mujeres capaces de negociar con los "afuereños, da la falsa impresión de una sociedad matriarcal dividida en tribus conducidas por mujeres.

Más que cualquier otra gente nativa del Oriente, los actuales Huaorani son no sólo como una población enfrentando un nuevo cambio catastrófico en su territorio, sino también una gente conocida primordialmente por mitos falsos y distorsionados de su cultura percibida con los ojos de quienes buscan convertirla y subvertirla.

Los Zaparoanos.

El número de pobladores que habla el lenguaje Zaparoano en el Oriente actual es difícil de determinar. Se dice que los hablantes Záparos numeran nada más siete (Stark 1976: 1) aunque estoy seguro de que el número es mayor, pues la mayoría o todos ellos son bilingües en Quichua del Oriente, Huaorani, y tal vez Achuar. Los Descolas (comunicación personal) enfáticamente confirman mi afirmación. Dentro del Ecuador contemporáneo, el Záparo y el Andoa (también conocido como Shimigae, del Quichua **"Gae"** y "shimi" habla **Gayes")** constituyen los dos dialectos principales y conocidos, los cuales una vez formaron parte de una gran familia de lenguas que se extendían desde el río Marañón al Napo (Steward y Métraux 1948, Loukotka 1968, Sweet 1969, Naranjo 1974, Costales 1975, Stark 1976). Otros dialectos contemporáneos en Perú son Iquitos y Arabela, este último pudo haberse transmitido dentro del este ecuatoriano en ese entonces. El lenguaje Zaparoano, como el Cofán, Huaorani y Jibaroano no se sabe que tenga relación con ninguna otra familia de lenguajes nativos de América según la lingüística. Los hablantes Zaparoanos aparentemente sufrieron una aniquilación masiva (60-100 por ciento, dependiendo del grupo particular y la localización) debido a enfermedades, sometimiento misional y exclavitud durante el siglo XVI hasta el XVIII (Sweet 1969, Naranjo 1974). Los sobrevivientes empezaron a vivir en asentamientos sobre los afluentes de los ríos principales, compartiendo o compitiendo por su caza, pesca y un territorio de horticultura de

rotación con los Achuar y talvez los Huaorani. Una mayor disminución por enfermedades ocurrió al rededor de 1930 (Macdonald, comunicación personal). Esta disminución, probablemente acelerada por un esfuerzo Dominicano por congregarlos en Chapana, facilitó la expansión Huaorani en su área (Macdonald, comunicación personal). Hoy día los portadores culturales de los antiguos Zaparoanos se manifiestan en los Canelos Quichua (especialmente Záparo y Gayes o Andoa) y talvez en los modos de vida Huaorani. No hay "asentamientos Záparos" conocidos en Ecuador, pero existen pobladores dentro de segmentos de clan de los actuales Canelos Quichua, quienes imparten el conocimiento del lenguaje Záparo o Andoas-Gayes a sus vástagos. Debido a su anhelo de guardar las situaciones de tal transmisión del mundo exterior, parece apropiado respetar sus deseos.

El descenso de talvez 100.000 o más portadores del lenguaje y cultura zaparoano a un insignificante número en el Oriente, y aquella parte del Oriente que ahora está en el Perú, ofrece un atroz testimonio de los resultados del contacto occidental, y es una advertencia contra el optimismo de culturas contemporáneas haciendo frente a presiones similares.

Resumen:

El Oriente ecuatoriano se caracteriza por la existencia actual de dos grandes y distintas familias de lenguajes Quichua del Oriente y Jivaroano. El primero está separado en Canelos Quichua y Quijos Quichua; el otro en Shuar y Achuar. Los Canelos Quichua se casan con Jivaroanos y vice versa, y todos los Quichuas del Oriente y los Jivaroanos comparten muchos aspectos de sus respectivos modos de vida; sus lenguajes, sin embargo, no están relacionados. A más de estos pobladores, los Cofanes, Siona-Secoya, Huaorani y Zaparoanos hablan lenguas pertenecientes a diferentes familias, tres de las cuales no se conoce que tengan relación entre si o con cualquier otra lengua. Culturalmente, no obstante, los grupos Cofán y Siona-Secoya son muy similares, y sus individuos se casan entre sí. La vida del Huaorani expuesto a la dinámica nacional e internacional va de un completo aislamiento, para algunos, a una total influencia de las misiones evangélicas, para otros. Los hablantes Zaparoanos son escasos y en algunos ca-

sos "escondidos" dentro de los clanes Canelos Quichua con representantes bilingües.

Obviamente, si el Ecuador "ha sido, es y será un país amazónico", su población del Oriente no puede ser ignorada. El confrontamiento de culturas, como ya he recalcado en otra parte, "existe en todos los niveles de ecología, sociedad e ideología, y establece su propio sistema de articulación a las culturas nacionales sobre la creada por continuos ajustes (el caso sobre el que escribía era el de los Canelos Quichua) al mundo exterior" (Whitten 1976: 28). También escribí y continúo aseverando después de seis viajes adicionales al Oriente entre 1973 y 1978, que "en casos como el presentado por rápida expansión de los Puyo Runa, donde la integridad cultural y la integración social son mantenidas por la población en proceso de rápido cambio y expansión la validez de la política que afirma una "cultura nacional" unificada para todos los pobladores dentro de los consolidados límites de la nación sufre un doble desafío" (Whitten 1976a: 27).

Continuemos con la exploración de las ramificaciones de la confluencia étnica del Oriente, usando los conceptos de poder y etnicidad. Después retornaremos al simbolismo, el ritual y el conocimiento, en nuestra sección de conclusiones. Es crítico entender la historia **reciente** del Oriente si queremos entender la viabilidad adaptativa y la versatilidad de costumbres ancestrales dentro de un contexto de cambio real y catastrófico.

DIMENSIONES HISTORICAS DE LA CONFLUENCIA ETNICA

Las invenciones de la tecnología algunas veces producen terribles daños sociales y de conocimiento político-económico que se extienden a través del ecosistema de tal manera que lo alteran, mutilan y acaban con él. El mercantilismo europeo, con su extracción de un oro basado en embarques y comunicaciones refinadas, fue uno de tales sistemas: tal vez el 90 o/o - 96 o/o de la población nativa de América fue destruida debido a su impacto en el siglo XVI (ver v.g., Dobyns 1966, Sweet 1969, 1975, Crosby 1972, Wilbert 1972. Denevan 1976). El tráfico de esclavos africanos, que alimentaba las demandas insaciables para nuevos cultivos remunerativos fue otra malevolencia, cuyos efectos no

necesitamos describir aquí. Mucho menos conocidos, pero igualmente devastadores en sus efectos en la Amazonía, fue el boom del caucho amazónico.

Cuando Goodyear inventó la vulcanización en 1839, la demanda mundial de caucho se encumbró. La Amazonía era, en ese tiempo, el centro del caucho virgen y los que buscaban controlar el flujo de látex tenían que controlar los territorios y el trabajo para perforar los árboles de la selva. La población nativa y los colonos mestizos fueron engatusados, engañados y, en ciertos casos, esclavizados. A finales de los 1800 el boom estaba en auge. Aunque semillas de caucho fueron exportadas al Brasil y cultivadas en invernaderos ingleses para ser transplantadas lejos de sus vectores de enfermedad en plantaciones de Asia y Africa (Collier 1968), el elaborado sistema de recolección, centralización y embarque del látex desde el interior amazónico a los Estados Unidos y Europa estaba en plena expansión.

Los **caucheros** (del término **"cahuchu"** del extinto Omagua oriental ecuatoriano - Collier 1968: 42), como los buscadores de caucho eran llamados, desarrollaron un sistema de invasión y terrorismo al intentar controlar una zona selvática y mantener una fuerza de trabajo cautiva para explorar el látex silvestre. "Los hurtos constantes de indígenas entre los caucheros, condujo a represalias más sangrientas y asesinas de las que habían llevado unos indígenas sobre otros. El propósito principal de la obtención del caucho, que sólo podía ser logrado con el trabajo indígena, generalmente fue la falta de perspectiva en estos conflictos desesperados" (Casement 1912: 10). El caucho era el producto que iba a ser vendido en los mercados mundiales. Pero en los afluentes del Alto Amazonas los pobladores nativos eran el premio inmediato y el propósito de la maldad social del boom del caucho. "El objeto de los intrusos "civilizados", en primera instancia, no fue aniquilar a los indígenas sino "conquistarlos" v.g., subyugarlos y ponerlos a lo que era señalado como ocupación civilizada, o a cualquier grado de beneficios para sus subyugadores" (Casement 1912: 10).

La actividad internacional dentro de los límites de un estado soberano inevitablemente establece procesos nacionales de

consolidación de límites internacionales. La expansión del boom cauchero no sólo hizo estragos entre la gente nativa del Alto Amazonas sino que también estimuló a los gobiernos con base andina-costera del Ecuador y del Perú a renovar el interés decaído por sus tierras bajas tropicales. El Oriente está ubicado en una situación que requiere enorme energía para extraer y transportar los productos a las fuentes de demanda. Las mercancías, o bien tienen que fluir sobre la montaña y la sierra (y de nuevo hacia abajo, a la costa) o hacia el este sobre cascadas, corrientes rápidas y cataratas hacia los ríos navegables de la cuenca amazónica. El boom cauchero consolidó las operaciones de transportación fluvial y, un poco después, el canal de Panamá proporcionó el vínculo necesario a los países andinos por sus puertos del Pacífico.

La estrategia nacional del Ecuador de infraestructura territorial y consolidación de recursos durante la finalización del siglo XIX y los comienzos del XX, fue la de crear enlaces hacia ambas vías acuáticas del este y oeste, y la de proporcionar acceso desde la costa y el Oriente a los pueblos y ciudades de la sierra (Linke 1960:112-117, Hegen 1966:60-62, Garcés 1942, Whitten 1965: 29). Basándose en un interés nacional y secular en el Oriente, varias misiones Católicas también restablecieron contactos esporádicos con la gente nativa en muchas áreas (ver v.g., Whitten 1976a para una discusión del impacto sobre la cultura Canelos Quichua). Desde finales de 1800 hasta 1920, la población nativa del Alto Amazonas sufrió guerras y atrocidades además de diseminarse y ser sacada de su territorio. Muchos se fugaron a las pocas zonas de refugio más allá del control de los amos del caucho y de sus cuadrillas armadas para esclavizar. **De estas zonas de refugio-sierra del Cutucú para los Untsuri Shuar, el sistema de ríos y el territorio Conambo-Corrientes-Bobonaza-Pindo Copataza para los Canelos Quichua y Achuar, los drenajes del Nushiño-Tzapino-Tihueno-Curaray-Challua y Tuputini-Tivacuna para los Huaorani, orientales el Alto Aguarico para los Cofanes y Siona-Secoya- parecen irradiar los sistemas contemporáneos nativos culturales-lingüísticos.**

Pero también las zonas de refugio fueron pronto penetradas, esta vez por la exploración petrolera a finales de los 1920.

La compañía Royal Dutch Shell Oil empezó la exploración alrededor de 1920 y en 1928 empezó la construcción de la carretera Baños-Puyo (ver, v.g., Galarza 1972). Para finales de 1930 el Oriente estaba caracterizado por una amplia exploración de petróleo y, en algunas áreas, una gran intrusión de no-ecuatorianos solventes y un flujo de nacionales pobres. Mientras la exploración petrolera, el establecimiento de plantaciones (muchas basadas en capital extranjero), y la actividad misionera se expandían, estalló la segunda guerra mundial y en julio de 1941 el Perú invadió el Ecuador. Siguiendo la ruta de los caucheros, el ejército peruano atravesó los varios ríos Orientales. El resultado de la invasión fue la pérdida de una mitad del Oriente al Perú, una mitad crítica que incluye toda el área de los principales ríos navegables.

Este bosquejo de unos pocos episodios históricos sobre una mera mitad de siglo se da para advertir severamente al lector que pudiera pensar que los pobladores nativos del Oriente acaban de encontrar la "civilización". Se trata más bien de lo contrario. **Los pobladores nativos de la gran parte de las tierras bajas tropicales del oriente ecuatoriano, han sido testigos repetida y convincentemente de la fuerza destructiva de la civilización occidental en sus territorios fronterizos.** Gracias a sus conocimientos, su creatividad, y su perseverancia, algunos han sobrevivido, y testimonian la desaparición de otras culturas nativas. Todo el mérito de tal supervivencia se debe a los pobladores nativos.

DIMENSIONES CONTEMPORANEAS DE LA CONFLUENCIA ETNICA.

Debe quedar claro que la cultura y al lenguaje de los pobladores nativos del Oriente no pueden ser discutidos sin referencia a las fuerzas catastróficas de un mundo exterior. Ejemplos de los Cofanes, Siona-Secoya, Huaorani y Zaparoanos son particularmente y aún dramáticamente reveladores. Ahora volvamos a la confluencia étnica en si, al total ecosistema fronterizo que abarca a sus pobladores nativos y a los colonos nacionales con un conjunto de paradojas traídas poco más o menos por una nueva economía política, dentro de la cual descansan los abultados conceptos falsos de una nueva maldad social. Esta confluencia existe en tres niveles analíticamente distintos, aunque obviamente interpenetrantes y mutuamente reforzados: eco-

logía, organización social e ideología.

Ecología

Las culturas nativas del Oriente se caracterizan por lo que el ecólogo David Harris (1971, 1972:249) denomina "asentamiento permanente de cultivo rotativo (Swidden)". Esta forma de cultivo de la roza utiliza la exuberante vegetación natural del Oriente para liberar el nitrógeno, el ácido fosfórico y el carbonato de potasio por la descomposición de hojas, tallos, enredaderas y maderas, para la siembra de cultivos, mientras se deja otras áreas forestales a que se restauren a si mismas en un barbecho cíclico. La diferenciación entre terreno y producción hecha por agrónomos occidentales familiarizados con zonas templadas o regiones áridas no tiene validez en la agricultura indígena de los trópicos húmedos pues la planta cultivada misma es utilizada para proveer al terreno de nutriente. Todos los pobladores indígenas del Oriente manejan un ecosistema complejo que va desde la fijación del nitrógeno atmosférico por medio de la radiación solar hasta su captura por medio de epífitos y otras plantas silvestres a través de una liberación estable en la tierra cubierta y protegida por la nueva **chacra** "purificado". La chacra madura contiene tres capas verticales de siembra policultural y reproduce en microcosmos el ecosistema forestal con una capa superior para romper y esparcir continuamente la lluvia, filtrar la luz solar y proporcionar una cedazo de raíces bajo tierra para retardar la filtración de nutrientes vitales. Eventualmente, la foresta se deja en barbecho.

Al escribir acerca de tales sistemas agrícolas de la roza, David, R. Harris (1972: 247) declara con autoridad y sin lugar a dudas:

> **. . . en contra de la creencia común de que la agricultura de rotación es un método ineficaz de cultivo, se puede demostrar que tales sistemas generalmente son altamente productivos. Observadores occidentales de los actuales cultivadores de agricultura rotatoria en los trópicos han tenido la tendencia a juzgar el sistema desde el punto de vista de su propia tradición europea de una siembra ordenada y en un terreno limpio, y condenan este sistema**

como improductivo y desgastador de los recursos forestales. Este es un sistema improductivo por unidad de área de la tierra cultivada, pero en términos de beneficios por unidad de trabajo empleado su productividad puede igualar o aún exceder la de algunos tipos de agricultura permanente y en terreno estable. Si se estipula que nigún déficit de tierra amenaza el mantenimiento de un óptimo ciclo de cultivo y barbecho las parcelas de agricultura rotatoria pueden producir tanto o más que un terreno comparable bajo un cultivo continuo.

El almacenaje de los principales alimentos —especialmente la yuca— consiste o bien en dejar los cultivos en raíz hasta que los necesiten, o bien en hacer la chicha que se guarda en grandes tinajas dentro de las cuales el contenido proteínico y vitaminico es acrecentado por la acción de bacterias y de hongos. La caza y la pesca proveen de proteínas animales que son suplementadas con la carne de tortuga y sus huevos, la crianza de patos salvajes, y ahora de gallinas también. Una gran cantidad de frutas, maíz, raíces comestibles, larvas de insectos, crustáceos y caracoles proporcionan un amplio espectro dietético para las culturas indígenas que poseen el repertorio de conocimientos necesarios sobre los recursos forestales y ribereños.

Para entender el crecimiento y la extensión de la perversidad social de la confluencià étnica contemporánea, es esencial establecer el hecho fundamental de que todos los pobladores nativos del Oriente —Quichuas del Oriente, Jibaroanos, Cofanes, Siona, Secoya, Huaorani, Zaparoanos— conocen y practican con destreza tecnológica la horticultura de rotación, esencial para la vida humana y vegetal en su zona tropical húmeda. El estereotipo generalizado de que los nativos Orientales "nada saben" de agricultura es completamente falso y es igualmente **falso** que sus conocimientos sobre agricultura los hayan adquirido recientemente y que éstos sean toscos y primitivos. Este sistema ancestral es productivo (Lathrap, 1970) y los científicos empiezan a darse cuenta de la necesidad de que sea estudiado en su terminología propia, para comprender su contribución a la botánica y la administración de recursos (v.g., Conklin 1957, Harris 1972, Berlin 1973, 1976). Sin embargo los "desarrollistas" lo ven como un sistema de cultivo que debe ser eliminado. Esta idea emana de la

ideología de planeamiento que se basa en dos puntos de propaganda económico-política: (a) no hay **escasez de tierra para la colonización** del Oriente, (b) la tierra del Oriente debe ser puesta bajo un "control" tecnológico por medio de una observancia forzosa de un sistema de **cultivación continua** de cultivos rentables. La aplicación estratégica de esta propaganda engendra conflictos críticos dentro de la confluencia étnica.

La manera más fácil de entender estos conflictos es contrastar las estrategias favorables al cultivo continuo de cultivos rentales (especialmente azúcar y té) con el sistema de producción de agricultura rotatoria de cultivos alimenticios básicos (especialmente palma, yuca, plátano, taro, batata, camote, maní, maíz). El primer sistema depende de una capitalización a gran escala y de un trabajo continuo, intenso y barato, el otro depende de una no-capitalización y un trabajo intensivo esporádico. Esta estrategia, favorecida por los esquemas del desarrollo nacional en el Oriente, claramente favorece a los cultivadores a gran escala (algunas veces ausentes) de azúcar, y té, muchos de los cuales están respaldados por un capital extranjero, y todos cuentan con mano de obra barata. La mayoría de colonos no nativos se ven atrapados entre un sistema de peonaje en deuda a las plantaciones, por un lado, y la necesidad de aprender las técnicas de la agricultura de rotación (de la gente nativa) para sembrar productos alimenticios, mientras están confinados a la agricultura no rotatoria, a las donaciones gubernamentales de parcelas definidas, por el otro lado.

Otro conflicto se produce por la **seria escasez de tierra es severa** cerca del lugar de infraestructura nacional —los pueblos principales, de los cuales irradian los caminos, y los pueblos más pequeños sirven a las plantaciones— un poco más allá donde se agrupan los asentamientos de colonos. Debido a que los colonos dependen de un apoyo infraestructural, están forzados a un sistema de escasez de tierra. Sin gran capital que los respalde, deben trabajar como peones en las plantaciones o vender su tierra a intereses de mayor escala y más altamente capitalizados. Sus propias oportunidades como colonos, entonces, en áreas donde son dependientes del apoyo infraestructural, engendran en la estrategia de adquisición de tierra y de mano de obra de los intereses de las

plantaciones. En ausencia de este soporte, ellos deben aprender y aplicar las técnicas de agricultura de ortación para obtener sus comestibles necesarios. Estas técnicas derivan del conocimiento y la experiencia de las personas nativas. Generalmente los colonos son obligados a vivir en un sistema de escasez de tierra y, por tanto, obligados a depender de las estrategias de las plantaciones, y profesar el mito que hay abundantes tierras si el sistema indígena de agricultura rotativa puede ser llevado bajo un control nacionalista.

Un mecanismo de dicho control está visto actualmente en la expansión explosiva de ranchos ganaderos. La técnica más común es usar el trabajo indígena para destruir completamente la selva, para luego plantar el pasto cubano o chileno. Esta hierba alta tiene como 90 o/o o más de agua y por tanto debe ser consumida en enormes cantidades por el ganado, para obtener su nutrición básica. La desbastación del bosque en las áreas determinadas para la cría del ganado (que se extienden a lo largo y ancho de la zona oriental de los Andes y al oeste de la cordillera oriental) deprimente por su calor, el olor a orina y a estiércol, y la omnipresencia de parásitos omnipresente debido a las moscas cuyos huevos producen larvas que afectan a los humanos y al ganado. Desde un tiempo por la noche los sonidos eran dominados por los gritos de chotacabras americanas; buhos que ululan, los cantos de las ranas y sapos, y cuando un oído atento podía captar los sonidos de la actividad nocturna de los animales, hoy hieren al aire los mugidos raucos de los toros y las respuestas de las vacas al aire; donde una vez una suave música de flauta combinaba con la vida de los pequeños pájaros en madrugada, la misma que daba la bienvenida al día.

El control del medio ambiente pertinente a los pobladores indígenas (y no-indígenas) debido a la cria de ganado, se ha estancado como su principal mecanismo. Préstamos son hechos a los pobladores y la tierra es el préstamo colateral más común. La dependencia en los préstamos y en los mecanismos que refuerzan el pago regular, fortalece asimétricos lazos sociales a las bases misioneras y a las agencias de desarrollo.

Organización Social.

La organización social de los pobladores indígenas del Oriente manipula un sistema de distribución de recuros sujeto a las categorías sociales de descendencia y afinidad, y una división del trabajo por sexo. Lo fundamental a todos los sistemas sociales que han sido descritos, son los conceptos básicos de reciprocidad simétrica dilatada dentro de los límites étnicos (v.g., aquellos límites establecidos por varias combinaciones de lenguaje, costumbre, matrimonio, territorialidad, comercio y alianzas políticas) y entre tales Límites, las relaciones bivalentes entre individuos que rompen las divisiones reconocidas y no se unen a otros de su respectivo lenguaje, costumbre, matrimonio, territorio, comercio o alianza política). Dicha reciprocidad simétrica incluye en el canje de mercancías por mercancías, intercambio de ayudas, refugio por refugio, información por información, y varias clases de sistema de matrimonio. También incluye un sistema de cambio de desquite por un agravio incluyendo a veces, la venganza buscada por una acción político-jurídica individual colectiva, tanto dentro de los límites como fuera de ellos (ver Harner 1972, Whitten 1976a, Macdonald, en preparación, para material ilustrativo).

Actualmente, yuxtapuesto a este sistema, oprimiéndolo pero sin reemplazarlo, está un conjunto elaborado de relaciones sociales que se basan en un sistema de poder diferencial y una riqueza, a niveles local, provincial y nacional. Estas relaciones de poder se contraponen a la posición burocrática, y de la riqueza personal y la ubicación social. La sociedad de los no-nativos está intrincadamente ligada a conceptos de reciprocidad asimétrica, al patronazgo, y a la esperanza de movilidad étnica y socioeconómica (ver, v.g., Casa-grande, Whitten 1965, 1976a, 1976b. Naranjo 1978). La aceptación de estos sistemas contrapuestos, oprimiendo el primero (nativo) acelerando las posiciones de desigualdad del otro (nacional, equivale un giro hacia el colonialismo interno nacional (van den Berghe y Primov 1977), en que se hace una aguda distinción entre los que son clasificados como "Indios" y los que son clasificados (al menos potencialmente) como "no-indios" (blancos, cholos, mestizos). Para los primeros, las estrategias gubernamentales enfatizan conceptos vagos de "civilización" y el fin de la "marginación"; para los segundos

se ofrece un mayor interés nacional para el futuro económico, y productivo, aunque lo que les espera, generalmente es pobreza y mala nutrición, para "producir" un mayor producto bruto regional y nacional.

Ideología.

Las culturas nativas del Oriente son ricas y variadas en sus respectivas visiones de mundo y cosmologías. Todas las culturas analizadas parecen compartir conceptos referentes a la ionósfera, la biósfera y la litósfera dinamizados por medio de metáforas referentes al ciclo, floresta lluviosa, ríos, tierras y subsuelos. (Ver, por ejemplo, los cosmovisiones establecida por Harner 1972; Whitten 1976a. 1978; Macdonald, s.f., y Vickers 1975b, 1976). Todas estas culturas combinan la visión y el conocimiento para vivir en una relación compatible con su habitat conocido y desconocido, y buscan trascender un inmediato medio ambiente de trabajo-diario a través de experiencias que integran los sueños y la visión inducidas con alucinógenos. Metología, diseños, ritual y shamanismo, configuran en diversas maneras dentro y entre las culturas nativas y cada configuración en gran medida es única, pero al mismo tiempo es parte de un mayor sistema transcultural, metalingüístico y de transformación metacosmológica. De todos modos, los pobladores nativos del Oriente manifiestan una adaptación cultural a la foresta lluviosa y al sistema hidrosférico de poder natural que lo controla. Continuamente ellos crean un modelo simbólico y una estructura transformadora de humanidad (v.g., Reichel-Dolmatoff 1972, 1976, Vickers 1976, Whitten 1978) la cual se contrapone notablemente, en su riqueza y en su capacidad adaptativa a los conceptos de las zonas andinas y de la zona templada de los trópicos.

En completo contraste con las ideologías indígenas del Oriente se puede encontrar la actual filosofía de trabajo que, desde un punto de vista nacionalista, reclama la "tierra" —vista dentro del Ecuador-- como un recurso natural inexplotado, cubierto por un bosque indeseado. El nacionalismo político en el Ecuador en 1978 está respaldado por la política nacionalista bajo la égida del mandato militar (aunque ahora esto presumiblemente esté cambiando) sustentada por el capital de la explota-

ción foránea de petrolero, té y madera.

Un punto central a tal ideología pública es una imagen doble o la existencia de dos polos, aparentemente contradictorios. Por un lado, está la fachada pública de eficiencia administrativa burocratizada, que refleja el ideal de una sociedad mestiza con un emergente sistema abierto de clases. A este ideal, lo contradice, por un lado, una igualdad aparente y el aspecto público (sino propagandizado) del desempeño burocrático. Este desempeño se ve facilitado por un tejido de "argollas" donde el favoritismo y el clientelismo son reflejos directos de un continuo cerramiento de clases y una ideología de supremacía blanca (ver Whitten 1976a, 1976b, Whitten y Friedemann 1976, Naranjo 1978) Existen tendencias hacia una apertura en la jerarquización social y étnica y tendencias contrarias hacia un sistema étnico y de clase, estratificado y paternalista. En este último, los blancos están en la cima, mientras que "negros" e "indios" están en el fondo, con aquellos clasificados como mestizos moviéndose hacia arriba por medio de procesos de "blanqueamiento" de un presunto "progreso" genético y cultural (ver, v.g., Stutzman 1974). Dentro de una economía dual el límite más alto del sector más bajo es lo máximo que puede esperarse. La contradicción es parcialmente suavizada en la contemporánea alta amazonía del Ecuador al inculpar a los nativos por su propia ruinosa condición, y al mostrar el opuesto de sus modos de vida como la meta de toda la población no-indígnas. Sin embargo, los indígenas que alcanzan la meta en lugares no-indígenas ponen de relieve la contradicción. La ideología es lo más transparente, y, esta real transparencia puede contribuir al carácter materialista y explotativo para el cual los colonos inmigrantes justifican su desprecio por los pobladores y las culturas nativos.

El contraste, al anterior de las burocracias nacionales que afectan al Oriente, entre la imagen pública formalmente proyectada (una sociedad abierta con una eficiente burocracia que refleja la realización basada en las divisiones de clases) y la imagen pública mantenida gracias a las transacciones corrientes (una cadena de beneficios que multiplican favoritismos y clientelismos) se combinan con un pluralismo étnico pernicioso y penetrante, basado en conceptos y aplicaciones de riqueza, poder, antecedentes

familiares y regionales, y fenotipo. El contraste engendra un conjunto irreconocible de contradicciones internas por medio de las cuales se expresa generalmente la confluencia de elementos ecológicos, sociales y organizativos. La superación de las contradicciones en toda la sociedad ecuatoriana se afronta actualmente con la política práctica de la nación. Especular sobre el rumbo, el resultado o el surgir de mayores conflictos, todo esto va más allá del campo de este documento. Pero hoy en día, a despecho de la imagen pública formal, o de la inadvertida imagen proyectada por las dinámicas internas, todas las agencias nacionales y todas las organizaciones dirigen su atención hacia el mantenimiento de una antítesis básica entre ellas mismas, como "desarrolladas", "progresistas", "civilizadas" o "blancas", y los pobladores que son de la zona bosque-ribereña-agrícola rotativa y por tanto vistos como "subdesarrollados", "atrasados", "no-civilizados" o "indios".

Las adaptaciones culturales indígenas a las dinámicas biósfera e hidrósfera son todas en sentido profundamente antitéticas a la ideología sustentada nacionalmente de "desarrollo" y al surgimiento de una "política cultural" Nacional (ver v.g., Whiten 1976a, Cisneros 1978) con su localización en los procesos de urbanización y urbanismo (ver, v.g., Whitten 1975, 1976a). A pesar de esto, tales procesos son parte tan ineludible del Oriente contemporáneo como es su negación desde la perspectiva nacionalista, o la afirmación que las culturas nativas están desapareciendo. La realidad de la surgente cultura Shuar y Quichua del Oriente y la expansión poblacional en la faz del etnocidio planeado y no planeado, por ejemplo, y su adaptabilidad en busca de nuevas formas de explotación de una biósfera alternada, mientras que al mismo tiempo preservando aspectos fundamentales de su habitat y medio ambiente, brindan un testimonio continuo de la contribución que ellos pueden hacer para la nacionalización de sus territorios respectivos, según su propia modalidad. Aquí se basa la paradoja del oriente como confluencia étnica: **la nacionalización en sí misma, en muchas áreas, está íntimamente relacionada a la competencia de los pobladores nativos para idear nuevas estrategias favorables que enlacen los parámetros ineludibles de la existente foresta lluviosa,** con la presencia amenazante de la infraestructura nacional. Pero la continua y dogmática **negativa** nacionalista al valerse de los conocimientos indígenas en ciertos sectores y aspectos, constituye el ápice de la contradicción dentro de

la conyuntura actual. Aunque la contradicción está reconocida por los estudios internacionales (v.g., artículos en Wagley 1974) no hay evidencia, sea lo que fuere, de dicho reconocimiento esté difundido en el Oriente.

Mientras los Estados Unidos importan más y más poi (una pasta alimenticia hecha de la raíz del taro Colocasia esculenta con agua y puesta a fermentar) de Polinesia para ser usado en la comida de niños, y experimenta con yuca para alimentar a una parte de su población, los nacionalistas ecuatorianos lamentan el beber la chicha de yuca (que es esencialmente como el poi) y hablan además de destrozar todos los depósitos de chicha, para suprimir el estilo de vida sustentado por ese elemento. Como fracaso tras fracaso con plantas introducidas en notorio, los nacionalistas a pesar de eso avanzan con su deprecación del cultivo de yuca, plátano y palma, aunque tanto los colonos pobres como los acomodados piden más y más de estos alimentos. Como los pobladores nativos demuestran su superior base nutricional, la propaganda nutrición, y como su sistema horticultural se habla y discute en los centros mundiales de ecología tropical, los proyectistas nacionalistas imaginan su destrucción final.

El apice de la contradicción está agravándose en el contemporáneo este del Ecuador y el análisis y la comprensión de su paradoja básica no es un mero ejercicio intelectual. Las ramificaciones ecológicas, sociales e ideológicas de la contradicción basada en la paradoja que penetra todos los niveles y facetas de la confluencia de las relaciones étnicas impulsan la destrucción del ecosistema, la degradación humana, y la aniquilación étnica, cultural y biológica.

RITUAL, SIMBOLISMO Y COSMOLOGIA .

Hemos explorado las dimensiones de poder y etnicidad con sus ramificaciones ecológicas, sociales e ideológicas en la Amazonía contemporánea del Ecuador, enfocando en la versatilidad adaptativa de sus pobladores nativos y su condición frente a su lamentable ruptura. Para completar el bosquejo de la faz indígena del Ecuador amazónico, debemos trasladarnos de la ideología, a la más alusivas y simbólicas dimensiones de la cultura

humana. De acuerdo al antropólogo Clifford Geertz (1973: 216-217) en unos de sus tantos estudios pioneros:

> **.....cognoscitivos y....expresivos símbolos o sistemas símbolos tienen.....por lo menos una cosa en común: son fuentes intrínsecas de información en términos de las cuales la vida humana puede ser modelada, mecanismos extrapersonales para la percepción, entendimiento, juzgamiento y manipulación del mundo, los modelos culturales- religioso, filosófico estético, científico, ideológico- son "programas"; ellos proveen un patrón o un diseño de ejecución para la organización de los procesos sociales y sicológicos . . . La razón por la que tales patrones simbólicos son necesarios es que....la conducta humana es esencialmente y en extremo moldeable. Tal conducta, si es que tiene cualquier forma efectiva en un todo, debe ser controlada por modelos extrínsicos, en una medida significativa.**

El control sobre el propio ambiente, recordemos, es la vía al poder según la terminología que hemos estado usando. El patrón simbólico extrínseco al cual Geertz alude, debe tener base de referencia. El sistema burocrático no puede proveer un patrón simbólico para la adaptación al ecosistema foresta tropical, pues es internamente contradictorio, excluye la participación indígena y niega la adaptabilidad indígena.

El evangelismo cristiano no es tampoco un patrón simbólico altamente utilizable que de un significado extrínseco al pensamiento indígena y a sus modos de vida en el Ecuador moderno. La religión viene presentada desde muchas perspectivas incompatibles, contradictorias y combativas- Salesianos, Dominicanos, Josefinos, Protestantes Evangélicos, Episcopalianos, con variantes italiana, francesa, alemana, española, norteamericana, canadiense, ecuatoriana y colombiana- que inspiran el escepticismo indígena hacia un conjunto coherente de postulados evocadores según los cuales se pueda organizar el conocimiento y la experiencia de sus visiones. Además, y más hacia la cuestión, la cris-

tiandad descansa en conjuntos de premisas ajenas al pensamiento indígena y divorciadas de la fuerza del animismo ecológico que lo inspira.

Es en la esfera del animismo ecológico, o espiritismo, que descubrimos la firme base referencial para el patrón simbólico extrínseco del cual habla Geertz en la contemporánea confluencia étnica de la Amazonía ecuatoriana. En otras palabras, el antropólogo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff (1972, 1976) ha estado insistiendo por una década, y con los análisis de los grandes estilos del arte del Nuevo Mundo continuamente descubiertos (Lathrap 1970, Cordy- Collins, 1977, Linares 1977), el **sistema ecológico de la Amazonía en si provee un sistema generativo para la afirmación metafórica o expresión simbólica.** Esto no significa, en ningún sentido, que la gente índigena de los trópicos húmedos —la Amazonía en este caso— deben ser vistos como simples seres animados que se adaptan pasivamente a las selvas exhuberantes. Más bien, lo contrario está implícito y esto debemos explicitar lo más posible para la lectura occidental. Las cristianidad ha ejercido una fuerza poderosa sobre el mundo occidental, aunque tiene menos de 2.000 años. Además, las cruzadas sangrientas, las atrocidades contra los "paganos", el tráfico de esclavos africanos y el "espíritu" capitalista de occidente, de una manera u otra, han quitado fuerzas a sus enseñanzas de paz entre los "hombres" y la "conversión" a sus doctrinas de cuantos piensan de otra manera.

Los pobladores nativos del Nuevo Mundo desarrollaron sus propias premisas cosmológicas tal vez 30.000 años antes de revelarlas a las doctrinas de la salvación occidental; tal vez por 10.000 años o más, los sistemas cosmológicos de América Indígena fueron elaborados por los filósofos locales, los "shamanes", y cuestionando a los individuos dentro del medio circundante del bosque tropical, el cual provee el conjunto más compacto de intrincadas y perceptibles dinámicas ecológicas en el mundo entero. Y, tal vez durante 4.000 años o más (Lathrap 1970) estos modelos simbólicos se han desarrollado con matrices muy útiles para la ecología **cultural**, del uso estratégico de los recursos ribereños-bosques- agricultura de la roza. Gerardo Reichel Dolmatoff es elocuente en este asunto. Citemos de él su Huxley Memorial Lec-

ture ofrecido en Inglaterra en 1975:

> **.....las cosmologías aborígenes y las estructuras del mito, junto a la conducta ritual derivan de ellos, representan en todos los aspectos un conjunto de principios ecológicos..... (los cuales) ....formulan un sistema de reglas sociales y económicas que tienen un alto valor adaptativo en el esfuerzo continuo para mantener un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las demandas de la sociedad (Reichel- Dolmatoff 1976: 308).**

Las culturas amazónicas él argumenta, se presentan a nosotros con filosofías abastractas y teoría ecológica. Yo estoy de acuerdo enteramente con esta perspectiva, tanto como otros lo están. Pero la evidencia del Oriente contemporáneo hace pensar que el "equilibrio" de culturas nativas, implicando estancamiento en la confluencia étnica (aunque Reichel nunca intentó usar en demasía el concepto de equilibrio), no es un concepto apropiado. La preservación dinámica, creativa e innovativa de un ecosistema en tanto cuanto está amenazado cada vez más por la burocracia nacional, la extracción internacional de recursos y las maniobras evangélicas cristianas para el control de la tierra y los pobladores, ciertamente es un reto de la cosmología indígena. Su propia saturación con conceptos animados subrayando las dinámicas de las esencias interiores y sus intrincadas relaciones que son clasificadas por las imágenes principales del poder espiritual (ver Whitten 1978), permite a grupos e individuos el comunicarse efectivamente dentro de su biósfera conocida y hacer frente a las contradicciones en la confluencia étnica. **También esto permite a grupos e individuos reflexionar profundamente en sus creencias comunes y su conocimientos, y por tanto trascender los límites de su biósfera y la situación de su confluencia cuando surge la necesidad.**

Inclusive, entonces, hallamos la fuente intrínseca de la cual habla Geertz. Los sistemas cosmológicos de los pobladores de la Amazonía deben entenderse en referencia al intrincado y complejo tejido de relaciones naturales y **culturales** —la ecología que provee dicha activa base referencial para el pensamiento humano, la reflexión y la experiencia religiosa aún dentro de la confluencia étnica. Aquí no encontramos ninguna superestructura disfrazada, tal vez para el desaliento de un mayor número de marxistas doctrinarios. Mas bien, encontramos

una revelante lógica cosmológica suministrando el ímpetu por el **control del poder** en si, y por el cual la protesta social puede ser ordenada y establecida. Esto no significa que los pobladores nativos motivados espiritualmente por la visión ecológica y guiados congnoscitivamente por el conocimiento ecológico, son incapaces de trabajar dentro de los confines de las burocracias modernas (tanto del modelo racional y eficiente, como del conjunto de cadenas de beneficios). Una vez más, está implícito exactamente lo contrario. Esto no significa, para continuar nuestra lista negativa, que los pobladores nativos motivados y guiados, no pueden cumplir con los roles evangélicos como portadores de nuevos mensajes religiosos, pues ellos verdaderamente si lo pueden hacer y lo hacen de acuerdo a la ocasión. Por ahora el mensaje debe ser claro: para comprender mejor acerca de los sistemas amazónicos —ecológico, social, ideológico— **nosotros debemos escuchar a los nativos de la Amazonía.** Sus voces no pueden continuar desatendidas, desconocidas, rechazadas y ridiculizadas como usualmente ha sido el caso, si se exceptúa los escritos técnicos de unos pocos antropólogos. El atender estas voces implica un profundo interés, filosófico, epistemológico y científico con, y un compromiso a, otra cosmología, otro pensamiento. Exactamente como las religiones de Asia y Africa, han hecho un gran impacto sobre algunos de los más eminentes pensadores filósofos, educadores, científicos y hombres de estado del mundo, extraños a los modos de vida de estos continentes, igualmente podrían las religiones amazónicas, y sus voceros nativos americanos allí y en otras regiones, hacer incursiones en la perversidad social que actualmente devora la esencia de los ecosistemas más grandes del mundo. Una infección puede postrar al más sano de los sistemas biológicos y una perversidad social puede ser vista como teniendo la misma propensión. El "remedio", para seguir con la metáfora, no puede ser encontrado sin una atención continua a sistema actual en el cual éste existe. Ese sistema, hemos argumentado, no es solamente uno de orden natural, sino profundamente humano engendrando un profundo orden cultural proclamado en el control de las dinámicas observadas y postuladas.

Terribles problemas confrontan los colonos nacionales y las culturas indígenas por igual en el contemporáneo Oriente ecuatoriano, debido a la infraestructura de dependencia subyacente (y tal vez socavante?) del Ecuador moderno. **Estos procesos**

de dependencia engendran la degradación de la biósfera de la Amazonía superior y agravan el sistema de poder asimétrico y los prejuicios étnicos y los conceptos falsos de la explotación nacional. El problema se encuentra en el sistema occidental de la explotación de recursos (v.g., Commoner 1976) y es del todo posible que la solución no pueda ser llevada acabo por la expansión occidental antes de que sea relevada a sus "consumidores".

El conocimiento y la visión de 10.000 años o más de adaptación **cultural** a un habitat selvático- ribereño, y eventualmente de agricultura rotativa, es un requerimiento para aquellos que actualmente contribuyen al "desarrollo" de la Amazonía, puesto que el así llamado "desarrollo progresivo" hoy en día está destruyendo tanto la naturaleza como la cultura. De nuevo, retornamos al tema de **escuchar a los pobladores nativos.** Esto es más difícil de lo que parece, debido a que significa prestar atención a sus símbolos y a sus referentes como también determinar sus lenguajes, establecidos en sus rituales, y en sus modos de vida.

Hay sólo una manera de "descifrar" y "revelar" los principios ecológicos encajados en la cosmología nativa (para lo que debemos retornar a estos principios si la biosfera de la Amazonía no vaya a ser borrada), y aplicarlos a la vida contemporánea. Las personas nativas de la Amazonía deben ser llevadas a un proceso de planeamiento de acuerdo a su manera de ser, y con un respeto total por sus premisas fundamentales (ver Corry 1978 para un argumento similar). Esto significa que los planificadores deben ir hacia ellos, en muchos casos, e invertir el tiempo necesario para aprender sistemáticamente lo que realmente "significa" el cosmos de la Amazonía en sus dimensiones ideológica, social y ecológica. Existen algunos indicios que esto puede estar sucediendo hoy en día en ciertas partes del Oriente ecuatoriano, particularmente con algunos desarrollistas y misioneros que viven con los pobladores indígenas por extensos períodos de tiempo. Pero la influencia y contradicciones en un gran número de maneras. Este documento se propone realizar el conocimiento de las posibilidades analíticas dentro de una situación de confluencia étnica, y apuntar a la fuente de la fuerza indígena que se basa el conocimiento de la biosfera, como una alternativa, lógica a un desarrollismo que induce a la destrucción, la degradación y la aniquilación.

NOTAS:

Aunque yo soy crítico de aspectos de ideología desarrollista estrategia y práctica en un país que no es el mío, yo deseo recalcar aquí, que lo hago con mucho respeto por su gente, indígena y no-indígena, y hago mis comentarios con cierta fuerza a causa de la historia de los Estados Unidos respecto a su destrucción explotativa de sus pobladores nativos. Los países andinos de América del Sur —especialmente el Ecuador—, y la actual implicación profunda de sus territorios amazónicos con situaciones en que la explotación petrolera está dominada por intereses capitalistas foráneos, ofrecen al mundo la posibilidad de una nueva solución a los problemas de la miseria humana y de conceptos falsos. Al documentar la viabilidad actual de los pobladores indígenas dentro de una moderna república, a medida que estos pobladores puedan contribuir positivamente, productivamente y creativamente a la superación de la perversidad social actualmente ligada al desarrollo, yo ofrezco a mis huéspedes y patrocinadores ecuatorianos y para aquellos hacia quienes son responsables, el juicio crítico de una investigación seria y no una crítica cavilosa.

Este documento, publicado en Inglés en 1978, es una reelaboración sustancial y una extensión del escrito originalmente preparado en 1976 para un libro editado por Joseph B. Casagrande, titulado A HANDBOOK OF ECUADOR, el cual iba a ir a prensa en 1977. El primer borrador fue escrito bajo los auspicios de una John Simon Guggenheim Memorial Fellowship, que patrocinó la siguiente investigación. Los fondos que sustentaron la investigación inicial fueron administrados por la National Science Foundation, Grant No. GS- 2999; más recientemente, una Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Grant, facilitó el estudio del simbolismo. Fondos suplementarios a estas concesiones han sido proporcionados entre 1970 y 1978 por la Universidad de Illinois, Urbana, a través del Research Board, Center for International Comparative Studies, y el Center for Latin

American and Caribbean Studies. La investigación en si, fue auspiciada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Museo del Banco Central y la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Particularmente estoy agradecido a Hernán Crespo Toral, Dorothea S. Whitten, Marcelo F. Naranjo, Theodore Macdonald, Joe Brenner, Marcelo Santi Simbaña, Faviola Vargas Aranda, Luis Vargas Canelos, Julian Santi Vargas, Rubén Santi, Alberto Chango, Teresa Santi, Camilo Santi Simbaña, Soledad Vargas y al finado Virgilio Santi por su contribución a varios estudios, y por las varias clases de asistencia que ellos me dieron en la preparación de este escrito. Marchall Durbin, Theodore Macdonald, Marcelo F. Naranjo, Juan Córdova, Ronald Stutzman William T. Vickers y Dorothea S. Whitten leyeron los primeros borradores y contribuyeron con sugerencias para su revisión. Las conversaciones con, y el aliento de Helge Kleivan condujeron a la preparación de este final Documento manuscrito para la publicación por el IWGIA. Todos los errores de omisión o cometido en la interpretación, preparación y generalización son atribución mía solamente, y por cierto no de aquellos quienes generosamente han ayudado mi empeño intelectual. Las opiniones y expresiones de valor también son de atribución personal.

REFERENCIAS CITADAS

Adams Richard N.

1975 Energy and Structure: A Theory of Social Power. Austin: University of Texas Press.

Beckerman, Setéphen

1978 Comment on: Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy, by Eric Ross. Current Anthropology 19: 17-19.

Berlin, Brent

1973 Implications of Aguaruna Jívaro Phytosystematics for General Principles of Folk Biological Classification. Paper presented at the 75th Annual Meeting of the American Anthropological Association.

1976 The Concept of Bank in Ethnobiological Classification: Some Evidence from Aguaruna Folk Botany. American Ethnologist 3 (3): 381- 399.

Bledsoe, Jerry

1972 Saint. Esquire: The Magazine for Men. 78 (1 whole No. 464): 127-154.

Boon, James A.

1972 From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition. New York: Harper & Row.

Bravo, Vicente M.

1920 Viaje al Oriente, Segunda Parte: en la Región del Curaray, 1906. Quito.

Casagrande, Joseph B.
1974 Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador. In Dwight Heath, ed., Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A Reader in the Social Anthropology of Middle and South America. 2nd edition. New York: Random House, 93-107.

Casement, Roger
1912 Correspondence Reflecting the Treatment of the British Colonial Subjects and Native indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District. Miscellaneous Publication 8, published by His Majesty's Stationary House, London: Harrison and Sons.

Cisneros A., Plutarco, editor
1977 Política Cultural SARANCE, Revista del Instituto Otavaleño de Antropología, 5.

Collier, Richard
1968 The River that Godgot Forgot: The Story of the Amazon Rubber Boom. New York: Dutton.

Commoner, Barry
1976 The poverty of Power: Energy and the Economic Crisis. New York: Bantam Books.

Conklin, Harold C.
1957 The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World. Ann Arbor: University Micro films (Ph. D. Dissertation in Anthropology, Yale University).

Cordy- Collins, Alana, and Jean Sten, editors
1977 Pre- Columbian Art. History: Selected Readings. Palo Alto: Peek Publications.

Corry, Stephen
1978 Self- Determination: Rhetoric of Reality? London: Survival International Document.

Costales, Piedad y Alfredo
1975 La Familia Etno- Lingüística Zápara. Ethos 3:30.

Crespi, Muriel
1968 The Patrons and Peons of Pesillo: A Traditional Hacienda System in Highland Ecuador. Anna Arbor: University Microfilms (Ph. D. Disertation in Antropology, University of Illinois).

Crespo Toral, Hernán
1978 El Hombre y su Ambiente, in, Héctor Valencia, coordinator, Ecuador: La Naturaleza y el Hombre. Quito: Ediciones Paralelo Cero. Vol. 2, pp. 539- 550.

Crosby, Alfred W., Jr.
1972 The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492, Westport, Conn: Greenwood Press, Contributions in American Studies, 2.

Denevan, William M., editor,
1976 The Native Population of the Americas in 1492. Madison: University of Misconsin Press.

Dimen- Schein, Muriel
1977 The Antropological Imagination. New York: McGraw Hill.

Dobyns, Henry F.
1966 Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. Current Anthropology 7 (4): 395- 449.

Dostal, W., editor
1972 The Situation of the Indians in South America. Geneva: World Council of Churches.

Eliot, Elisabeth
1957 Through Gates of Splendor. New York: Harper.
1961 The Savage my Kinsman. New York: Harper.

Fried, Morton
1967 The Evolution of Political Society, New York: Random House.
1975 The Notion of Tribe. Menlo Park. Calif: Cummings Publishing Co.

Federación de Centros Shuar
1976 Solución Original a un Problema Actual, Sucúa, Ecuador: Prensa de la Federación de Centros Shuar.

Fugler, Charles M. and Wallace I. Swanson
1971 Biological and Ethnological Observarions on the Cofán, Secoya, and Awishiri Indians of Eastern Tropical Ecuador. Proceedings of the Oklahoma Academy of Science 51: 106- 119.

Galarza Zavala, Jaime
1972 El Festín del Petróleo. 2nd. editions. Quito: "Ciecetronic Cía., Ltda." de Papelería Moderna.

Garcés G., Jorge A.
1942 Plan del Camino de Quito al Río Esmeraldas. Quito Publicaciones del Archivo Municipal, Vol. 19.

Gartelmann, Karl Dieter
1977 El Mundo Perdido de Los Aucas. Quito: Imprenta Mariscal.

Godelier, Maurice
1977 (orig. 1973) Perspectives in Marxist Anthropology. New York: Cambridge University
Press.

Guevara, Darío
1972 El Castellano y el Quichua en el Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Harner, Michael J.
1972 The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls. Garden City, N.Y.: Natural History Press.

Harris, David P.

1971 The Ecology of Swidden Cultivation in the Upper Orinoco Rainforest, Venezuela.
The Geographical Review 61 (4): 475-495.

1972 Swidden Systems and Settlement. In Peter J. Ecko, Ruth Tringham, and C.W. Dimbleby, eds., Man, Settlement and Urbanism. Cambrigde, Mass: Schenkman, 245- 262.

Harris, Marvin

1974 Cows, Pigs, Wars and Witches, N.Y.: Random House.

1975 Culture, People, Nature. N. Y.: Crowell.

Hartmann, Roswith

N.D. La Problemática de los Estudios Históricos del Quichua —el Caso del Ecuador: Las Fuentes a Disposición. Estudio presentado en 1978 al Linguistic Institute Workshop on Andean Linguistics, Urbana, Illinois, July 1978.

Hegen, Edmund Eduard

1966 Highways into the Upper Amazon Basin: Pioneer Lands in Southern Colombia, Ecuador, an Northern Peru. Gainesville: University of Florida, Center for Latín American Studies.

Helms, Mary J.

1969 The Cultural Ecology of a Colonial Tribe. Ethnology 8: 76- 84.

Hurtado, Oswaldo

1973 Dos Mundos Superpuestos: Ensayo de Diagnóstico de la Realidad Ecuatoriana. Quito: Instituto Ecuatoriano de Planificación para el Desarrollo Social (INEDES).

1977 El Poder Político en el Ecuador. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Jijón y Caamaño, Jacinto

1951 Antropología Prehispánica del Ecuador. Quito: Prensa Católica (1 st ed. 1945).

Karsten, Rafael
1935 The Head- Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jíbaro Indians of Eastern Ecuador and Perú. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum 2 (1).

Lathrap, Donald W.
1970 The Upper Amazon. New York: Praeger.

Linares, Olga
1977 Ecology and the Arts in Ancient Panama. Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archeology 17. Washington. D.C.: Dumbarton Oaks.

Linke, Lilo
1960 Ecuador: Country of Contrasts. 2nd. ed. New York: Oxford University Press.

Loukitka, Cestimír
1968 Classification of South American Indian Languages. Los Angeles. Latin American Center the University of California. Los Angeles.

Macdonald, Theodore
N.D. Processes of Quijos Quichua Cultural Change, Ph. D. thesis in Anthropology, University of Illinois, Urbana: MS in preparation.

Murra, Hohn
1946 The Historic Tribes of Ecuador, In, Julian H. Steward ed., Handbook of South American Indians, Vol. 2: The Andean Civilizations. Washington. D.C. Bureau of American Ethnology Bulletin 143: 705- 822.
1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Muysken, Pieter C.
1974 Creolized Features of the Quechua of the Lowlands of Eastern Ecuador. Trabajo presentado a: the International Conference on Pidgins and Creoles. University of Hawai, January, 1975.

1975 The Comparative Construction in Ecuadorian Quichua. Salcedo, Ecuador: Instituto Inter- Andino de Desarrollo, Mimeo.
1976 On Case in Ecuadorian Quechua, Salcedo: Instituto Inter- Andino de Desarrollo, Mimeo.

NACLA
1975 Ecuador: Oil up for Grabs. Nacla's Latin America & Empire Report 9 (8), November.

Naranjo, Marcelo F.
1974 Etnohistoria de la Zona Central del Alto Amazonas: Siglos 16- 17- 18. Papel Número 1 del Proyecto de Quichuas Selváticos. Urbana: Department of Anthropology, University of Illinois.

1976 Zonas de Refugio y Adaptación Etnica en el Oriente. In, Marcelo F. Naranjo, José Prereira, and Norman E. Whitten. Jr., eds., Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana. Quito: Prensa de la Pontificia Universidad Católica.

1978a Native Peoples and Legal Problems in Esatern Ecuador: Land Tenure and Civil Liberties. Paper presented at Conference: "Amazonía: Extinction or Survival", Madison , Wisconsin, April. To be publishid in Symposium Proceedings, Madison: University of Wisconsin Press.

1978b Etnicidad, Estructura Social y Poder en Manta: Occidente Ecuatoriano. Ann Arbor: University Microfilms (Ph. D. thesis in Anthropology, University of Illinois, Urbana).

Oberem Udo
1967-68 Un Grupo Indígena Desparecido del Oriente Ecuatoriano. Revista de Antropología (Sao Paulo) 15- 16 149- 170.
1971 Los Quijos: Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956). 2 vols. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras

de la Universidad de Madrid, Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América.

Orr, Carolyn and Robert E. Longacre
1968 Proto- Quechumaran. Language: Journal of the Linguistic Society of America 44 (3): 528- 555.

Orr, Carolyn and Betsy Wrisley
1965 Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador. Quito: Instituto Linguístico de Verano Serie de Vocabularios Indígenas 11.

Parker, Gary J.
1963 Clasificación Genética de los Dialectos Quechuas. Revista del Museo Nacional (Lima) 32: 241- 252.
1972 Falacias y Verdades Acerca del Quechua. In, Alberto Escobar, ed., El Reto del Multilinguilismo en el Peru. Lima: Instituto de Estudios Peruanos 9: 111- 121

Patzelt, Erwin.
1973 Hijos de la Selva Ecuatoriana Guayaquil: Colegio Alemán Humbolt.
1976 Libre como el Jaguar: Los Aucas y su Enigmático Mundo. Quito: Imprenta Europa.

Peeke, M. Catherine
1973 Preliminary Grammar of Auca. Norman, Oklahoma: Summer Institute of Linguistics. Publications in Linguistics and Related Fields. 39.

Porras Garcés, P. Pedro I.
1974 Historia y Arqueología de Ciudad España Baeza de los Quijos, Siglo XVI: Estudios Científicos sobre el Oriente Ecuatoriano, Vol. 1. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
1975 Fase Cosanga: Estudios Científicos sobre el Oriente Ecuatoriano, Vol. 2, Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Porras Garcés, P. Pedro I. and Luis Piana Bruno.
1975 Ecuador Prehispánico: Quito: Imprenta y Ediciones Lexigrama.

Reichel- Dolmatoff, Gerardo
1971 Amazonian Cosmos. Chicago: University of Chicago Press.
1976 Cosmology as Ecological Analysis: The View from the Rainforest, Man: Journal of the Royal Anthropological Institute 11: 307- 318.

Robinson, Scott S.
1971 El Etnocidio Ecuatoriano, México City: Universidad Iberoamericana.
1972 Some Aspects of the Spontaneous of the Selva Communities of Ecuador. In W. Dostal, ed., The Situation of the Indian in South America, 108- 113.

Salomon, Frank.
1981 Weavers of Otavalo. Reimprimido en N.E. Whitten, Jr., (editor), Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana: University of Illinois Press, Chapter 15.

Sanders, Thomas G.
1977 Ecuador: Politics of Transition. American Universities Field Staff Reports, West Coast South America Series 24 (1).

Salazar, Ernesto.
1977 An Indian Federation in Lowland Ecuador. Copenhagen: IWGIA Document 28.

Salomon, Frank
1977 Etnic Lords of Quito in the Age of the Incas, Ann Arbor: University Microfilms, (Ph. D. Dissertation in Anthropology, Cornell University).

Spiller, Mons. Maximiliano
1974 Historia de la Misión Josefina del Napo: 2 vols. Quito: Equinoccio.

Stark, Louisa A.

1973 Historia y Distribución de los Dialectos Quichua en la Sierra Ecuatoriano. Estudio presentado al Primer Seminario de la Educación Bilingüe, Quito.

1976 La Lengua Zápara del Ecuador. Madison (Wisconsin) Instituto Inter-Andino de Desarrollo (Ambato, Tungurahua).

Stark, Louisa, an Pieter C. Muysken

1977 Diccionario Español- Quichua, Quichua-español. Quito & Guayaquil: Publicaciones de los Museos del Banco Central del Ecuador 1.

Steward, Julián H.

1948 Tribes of the Montaña and Bolivian East Andes. In Julian H. Steward, ed., Handbook of South American Indians, Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington D.C., Bureau of American Ethonolgy Bulletin 143: 507- 534.

Steward, Julian H., and Alfred Métraus

1948 Tribes of the Ecuadorian an Peruvian Montaña. In Julian H. Steward, ed., Handbook of South American Indians, Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washinton, D.C.: Bureau of American Ethnology Bulletin 143: 535- 656.

Stutzman, Ronald

1974 Blaxk Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra. Ann Arbor: University Microfilms (Ph. D. dissertation in Anthropology, Washington University, St. Louis).

Sweet, David G.

1969 The Population of the Upper Amazon Valley, 17th and 18th. Centuries. M.A. thesis, University of Wisconsin, Madison.

1975 A rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640- 1750. Ann Arbor: University Microfilms, (Ph. D. dissertation in History. University of Wisconsin, Madison).

Tessman, Günter

1930 Die Indianer Nordost- Perus. Hamburg: Cram, de Gruyter and Co.

Torero, Alfredo

1965 Los Dialectos Quechuas, Anales Científicos de la Universidad Agraria Lima) 2: 446- 478.

1972 Lingüistica e Historia de la Sociedad Andina. In, Alberto Escobar, ed., El Reto del Multilingüismo en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos 9: 51-106.

Uriarte, P. Manuel J., S. J.

1952 Diario de un Misionero de Mainas: Transcripción, Introducción y Notas del P. Constantino Bayle, S.J. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mongrovejo.

Van den Berghe, Pierre L.

1967 Race and Racism: A Comparative Perspective, New York: Wiley.

Van den Berghe, Pierre, and George P. Primov (With the assistance of Gladys Becerra Velazque and Narciso Ccahuana Ccohuata.).

1977 Inequiality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity ty in Cuzco. Columbia: University of Missouri Press.

Varese, Stéfano

1972 The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru. Copenhagen: IWGIA Document 8.

Vickers, William T.

1972 Indians, Oil, and Colonists: Contrasting Systems of Man- Lands Relations in the Aguarico River Valley of Eastern Ecuador. Latinoamericanist 8 (2). Center for Latin American Studies, University of Florida.

1975a Meat is Meat: The Siona- Secoya and the Hunting Prowess- Sexual Reward Hypothesis. Latinamericanist 11 (1), Center for Latin American Studies, University

of Florida.

1975b El Mundo Espiritual de los Sionas. Periplo: Revista del Instituto de la Caza Fotográfica y Ciencias de la Naturaleza (Madrid) 4: 13- 23.

1976 Cultural Adaptation to Amazonian Habitates: The Siona- Secoya of Eastern Ecuador.
Ann Arbor: University Microfilms. (Ph. D. thesis in Antropology, University of Florida, Gainesville).

Wagley, Charles (editor).
1974 Man in the Amazon, Gainesville. Florida: Center for Latin American Studies, the University Press of Florida.

Wallis, Ethel E.
1965 The Dayuma Story, New York: Harper & Row.
1973 Aucas Dowriver, New York: Harper & Row.

Whitten Dorothea S., and Norman E. Whitten Jr.
1978 Ceramics of the Canelos Quichua. Natural History Magazine, October.

Whitten, Norman E., Jr.
1965 Class, Kinship,, an Power in an Ecuadorian Town: The Negroes of San Lorenzo. Standford: Stanford University Press.

1974 Black Frontiersmen: A South American Case. New York: Halsted- Willey.

1975 Jungle Quechua Ethicity: An Ecuadorian Case Study, In, Leo Despres, ed., Ethicity and Resource Competition in Plural Societies. World Anthropology Series. The Hague: Mouton, 41- 69.

1976a (with the assistence of Marcelo F. Naranjo, Marcelo Santi Simbaña, and Dorothea S, Whitten) Sacha Runa: Etnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua. Urbana: University of Illinois Press.

1976 b Ecuadorian Ethnodice and Indigenous Ethnogenesis. Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism. Copenhagen: IWGIA Document 23.

1977 Structure, Control and the Evolution of Power. Review of, Richard N. Adams, Energy and Structure: A Theory of Social Power. Reviews in Antropology 4 (6): 567- 574.

1978 Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern. Ecuador. American Antropologist, scheduled for december.

MATANDO AL YUMBO

MATANDO AL YUMBO: UN DRAMA RITUAL DEL NORTE DE QUITO

Frank Salomon.

INTRODUCCION [1]

Desde su puesto de cuidador de las torres de radio que guían el tráfico aéreo dentro y fuera de Quito, Segundo Salazar Inapanta mira tanto hacia el exterior como al interior: hacia el exterior en dirección a los nevados luminosos que separan el altiplano andino de las pluviosas selvas del amazonas y el Pacífico; y hacia el interior de la capital, cuyo horizonte blanco llena el hermoso valle interandino. La tierra donde se encuentra es su hogar, uno de los lugares de habla Quichua que forman una franja aborigen alrededor de la capital, y que ahora están absorbiendo su expansión. Quito urbano, sin duda, ha capturado gran parte de su imaginación; para él, es la metáfora esencial del ser humano: el aeropuerto como cabeza del cual un "hálito de gente" sale y entra; la catedral como corazón, el mercado central como estómago, las calles como sangre y los cables eléctricos como nervios. En los ojos de este Quiteño Andino, que habla Quichua, pero que expresa por medio de su traje gris, anteojos y bigotes una fuerte conciencia de afición a todo lo urbano y "fino", es la gloria de un ser amado constituir "una ciudad caminante".

Algunos supondrían, entonces, que las artesanías amazónicas que decoran las paredes de su casa —lanzas de chonta, una diadema de plumas— simplemente son exóticas. Es común en los quiteños que repudian cualquier identidad indígena fortalecer su sentido de conexión con un país lleno de elementos no-europeos, cultivando una actitud espectadora o conocedora hacia lo que ellos ven como el polo opuesto de Quito: la selva.

Pero este no es el destino de la diadema y la lanza de la casa de Segundo. No son baratijas impotentes; al contrario, la lanza y la diadema son los medios por los cuales una realidad extranjera, el mundo de los moradores nativos de las montañas, llamados **yumbos**, y más específicamente, los shamanas de la

selva, periódicamente se apodera de su propia mente y cuerpo. Para él, la grandiosa lanza Reina Infinita Chihuanta, su compañera de cada ciclo veranal del baile de Yumbo, es un ser vivo cargado del poder de una **urcu mama,** una "madre montaña", que otorga o retiene el don de la visión shamanística. "La montaña acompaña a la lanza, y la lanza me acompaña a mí; la lanza y yo somos uno sólo cuando bailamos".

El baile con disfraces de la tierra baja es una tradición casi pan- andina, desde la región del Cuzco (Roel Pineda 1950, Vásquez 1950- 1951, Gow 1974, Sallnow 1974, Gow y Condori 1976: 93- 94) hasta la provincia de Imbabura del norte de Ecuador (Moreno 1972: 209- 2150, Buitrón 1949: 62- 66, Costales 1968 vol. 2: 168, Santiana 1948- 1949: 238- 274). Sus asociaciones, estaciones y funciones ceremoniales varían bastante de una región a otra. [2] En la región de Quito el baile del yumbo se asocia primeramente con el Corpus Cristi y en segundo lugar con varias otras festividades de estación seca.[3] Tal vez la característica más distintiva del complejo yumbo del área de Quito sea el desarrollo de un elaborado antífona simbólica entre el juego de los yumbos "salvajes", que culminan en el combate ritual, matanza y resurrección llamada **yumbo huañuchiy**, o **matanza,** y la realización de ritos católicos folklóricos sobre los temas de jerarquías y comunidad, religiosamente autorizados, que culminan con la exhibición de la Hostia, señal de la resurrección cristiana. Dentro de este amplio esquema existen dos variantes fundamentales, una realizada en parroquias del Valle de los Chillos, en el sureste de Quito, y otra en las parroquias que bordean el norte y el noreste de la ciudad. [4] La última es la que se describe aquí.

El baile con disfraces ha sido estereotipado como un fenómeno esencialmente rural, que se debilita en la primera intrusión masiva de la cultura y economía urbana. El baile de yumbos falsifica rotundamente a esta idea. Florece principalmente donde la precipitada expansión debida a la riqueza petrolera de Quito ha traido una repentina y dramática invasión de comunidades antiguamente rurales.

Desde 1975- 1978 el foco del variante nor- quiteño del baile era una franja a lo largo de ambos lados de la carretera Panamericana, desde el aeropuerto hasta San Miguel del Común

en el borde del cañón de Guayllabamba. Efectivamente la carretera, principal arteria de la zona industrial de Quito, también es un escenario principal para el baile yumbo; los bailarines adornados de plumas se divierten obstruyendo el tráfico con emboscadas burlonas. Algunos de los principales locales de baile yumbo, son paradas de buses de rutas urbanas, en barrios ya completamente rebasados e integrados al cordón industrial. La mayoría de los bailarines yumbo en la vida diaria son gente enteramente urbana; trabajadores de fábricas, obreros de la construcción, o personal de empresas o negocios de instituciones militares Recién pavimentadas y equipadas con alcantarillas, sus calles se convierten rápidamente en zonas residenciales valorables para viviendas al arriendo. Los edificios de varios pisos ya no son escasos. Algunas familias, ya activas como proletarios y como campesinos, también desarrollan una inversión en propiedad rentable. En contraste, en las comunidades más distantes de la carretera, el baile yumbo parece estar declinando de manera cortante. Zámbiza, antiguamente la parroquia principal de las ceremonias quichuas, no ha realizado un baile yumbo durante varios años.

La vitalidad continuada de bailar el yumbo es la excepción a una regla general. En Quito industrial los sistemas de cargos ceremoniales han sido drásticamente simplificados, o hasta eliminados. Hace una generación atrás, el único ascenso disponible para un quiteño de habla quichua era el prestigio intracomunal que podía ganarse apadrinando las fiestas principales en capacidad de **prioste** o **priosta.** Hoy día dichos logros tienen que ser comparados con premios más concretos y seguros, como educar a los niños o invertir en bienes raíces. Estas presiones, sin embargo, no han corroído todos los ceremoniales al mismo ritmo. En efecto, las comunidades van seleccionando los ceremoniales para ellos más significativos, elaborando éstos y descartando el resto. La vitalidad deslumbrante del juego yumbo en zonas ya rodeadas por una población que desdeña activamente todo lo "Indio", sugiere que en alguna medida el complejo yumbo tiene sentido específico para personas cuyas biografías han puesto identidades campesino- indígenas **(Runa)** e hispánico- urbanas hacia la más cercana yuxtaposición.

Bailar el yumbo puede considerarse como una exploración, en el compacto vehículo sinóptico de un drama ritual, de la posición peculiar de sus practicadores. Ellos conforman un grupo sin clara definición étnica, equilibrado en el espacio entre dos culturas que por largo tiempo han sido proyectadas como los polos extremos de la identidad primordialmente "India" y la primordialmente "blanca": las "tribus" de la selva, por una parte, y la capital por otra. Esta situación ha tenido importancia decisiva durante el largo lapso histórico. Incluso bajo el dominio incaico, los aborígenes cercanos a Quito eran al mismo tiempo constructores de "otro Cuzco" en las tierras altas aculturizados hacia las normas Incas, y socios de los grupos étnicos de las tierras bajas amazónicas. Los primeros se mantenían en contacto con los selvícolas a través de los sistemas de trueque, de casamientos autorizados políticamente y, probablemente, a través de compromisos religiosos compartidos (Burgos Guevara 1974: Salomon 1978: 202-266). Sin embargo en este período ellos retenían su idioma y constitución política distintiva, tomada de ninguno de los lados. Bajo la colonia española Quito indígena tuvo sus sedes en barrios rurales alrededor de las parroquias nucleares creadas artificialmente. Con la consiguiente pérdida de auto definición política, la vida ceremonial y el linaje se transformaron en el motivo principal para contradistinguir a los habitantes "auténticos" de los intrusos mestizos y nativos. El trabajo urbano en Quito evolucionó, desde el corvée Incaico, a la mita española hasta las formas proletarias de hoy día. Simultáneamente, los contactos con las tierras bajas en forma creciente se monetarizaron, en cuanto se refiere a las transacciones tanto materiales como mágicas, y fueron vaciadas de contenido abiertamente político. En el siglo XIX, Quito aborigen había encontrado nuevas formas de explotar su situación en el campo de tensión y dependencia mutua entre la ciudad y el monte, sin dejar de ser, si es que la vestimenta o la subsistencia constituyen un índice, una tercera presencia, instantáneamente reconocible (Castro y Velásquez 1976).

La orientación bipolar de Segundo Salazar, entonces, es más bien tradicional que excepcional. Pero el siglo XX ha traído cambios drásticos en los términos en que debe vivirse: los dos polos exteriores, por así decirlo, se han cercado más, invadiendo

la comunidad nativa y circunscribiendo más aún la esfera dentro de la cual se puede expresar una tercera identidad.

Por una parte, Quito urbano ya no tolera fácilmente la presencia de enclaves aborígenes en sus márgenes. No sólo la industria ha invadido físicamente sus espacios, sino que las instituciones de la Iglesia y de las escuelas han invadido su espacio cultural, tan intensamente como para forzar a la lengua Quichua y la vestimenta **Runa** fuera de la esfera de la vida pública y secular. Al mismo tiempo el Quiteño aborigen que busca trabajo en la ciudad paga una penalidad inaceptable, por cualquier cabo indígena visible. Como resultado, a pesar de que la generación de los abuelos, en la morada familiar todavía hablan español con acento Quichua y se visten con la moda distintiva de Quito andino, sus herederos tienden a usar costumbres de la clase trabajadora mestiza y a repudiar el Quichua fuera de los contextos domésticos y ceremoniales. Los nietos, por su parte, a menudo sólo tienen un conocimiento pasivo de la lengua, y en su vestimenta se aproximan al estilo de la clase media urbana. En la medida que un quiteño quichua hablante retiene algún grado de compromiso "primordial" (véase Stutzman, en este volumen) con la identidad **Runa**, como tal, él está bajo presión para vivir disfrazado. Mientras tanto el creciente rebasamiento producido por nuevos allegados forasteros es un factor irritante. Se produce el problema de cómo imponer una hegemonía local, como unir y demostrar la existencia de una estructura social comunal distintiva. Las circunstancias invitan a que la identidad local colectiva desaparezca; se reafirma a si misma segregándose en funciones ceremoniales, a las cuales contribuyen sólo los linajes locales. Los recién llegados de la población industrial son admitidos como espectadores, cuya incomprensión realza el valor esotérico de los procedimientos, calificándolos a los advenedizos de figuras marginales.

Pero el polo urbano no es el único que se va aproximando más a la tierra propia del Runa Quiteño. Lo mismo se puede decir del polo ideológicamente opuesto al de la selva. Hasta hace poco, los pueblos selváticos eran para los urbanos, figuras extrañas, apenas vislumbradas sobre un horizonte verde. Pero con

el auge del petróleo amazónico, la promoción de la industria ganadera en la tierra baja y la lucha bien publicitada sobre los términos en que los pueblos de la tierra baja deben ser "integrados" a la nación, ellos continuamente se han convertido en enfoque de discusión pública. Temas de desconcertante impacto emocional (el genocidio, la riqueza nacional, sentimientos anti- extranjeros) se vienen a la mente al ver las tocas emplumadas. Los nativos del área de Quito, que por mucho tiempo han tenido contacto con los de las tierras bajas, encuentran que es cada vez más fácil permanecer así, ya que las carreteras y los aviones ponen al alcance, con los viajes de fin de semana, el contacto concreto con las contrapartes vivos del yumbo mítico. En gran medida no es la confrontación teórica o hipotética de los de las tierras bajas con los urbanos lo que forma el paradigma del conflicto étnico, sino más bien es una confrontación práctica y tangible, cuyos resultados, todos concuerdan, son de extrema importancia para el futuro de Ecuador. Este cambio histórico le da al baile yumbo, con toda su contextura superficial de ópera buffa, una resonancia que no es enteramente cómica.

LOS YUMBOS Y SUS PATROCINADORES.

Aunque el baile yumbo está asociado con el Corpus Cristi, los priostes de cualquier fiesta importante de la estación seca pueden reclutar bailarines yumbos como una de las tantas compañías de bailarines que componen su séquito.

Los **priostes,** (comunmente, pero no necesariamente, marido y mujer), son nombrados por el cura de la parroquia con un año de anticipación. Los nombramientos coercitivos son ya desconocidos. En barrios cercanos a la carretera Panamericana, no obstante, raramente hacen falta voluntarios y no es raro que la Ponciana, San Luis o Carretas tengan dos o más **yumbadas** completas en un año.

Los **priostes** durante las ceremonias juegan un rol central aunque aparentemente pasivo. A pesar que en realidad se sienten inmensamente emocionados y a veces cansados, es de mal gusto para ellos aparecer ocupados o preocupados. En lugar

de ello, a través de la mediación de sus "ayudantes" (mensajeros, porteros, camareros, etc.) hacen lo posible para dirigir sin ninguna apariencia de mando, de manera que la ceremonia aparezca desenvolviéndose por si misma. Vestidos con telas sencillas, similares a las ropas de calle aunque de calidad superior, están sentados en posiciones claves desde donde actúan como figuras de perfecta piedad, modestia y generosidad.

Además los **priostes** reclutan los grupos de representación siguientes:

I. **Bracerantes**. Cuando la fiesta se moviliza como procesión, cinco **bracerantes** atienden a los **priostes.** Dos de éstos, llamados **sahumeriantes,** caminan delante de ellos balanceando un incensario, mientras un tercero, el **ponedor** , repone el incienso. Detrás de los **priostes** dos **regaflores**, riegan sobre ellos pétalos de bougainvillea. Este componente no es único en la **yumbada** ni está presente en todas las **yumbadas**, Los **bracerantes** deben reclutarse entre los hombres mayores que ya hayan pasado el actual **cargo** o uno de rango equivalente, su presencia constituye un endorso del rango obtenido por los nuevos **priostes**. Ellos visten trajes de sastre, obscuros, con sombreros, y en algunas localidades, fajas sobre sus pechos con los colores nacionales.

II. **El complejo de Loa- Molecaña.** El **loa** es un niño o niña de aproximadamente diez años, cuya tarea principal es recitar, en los puntos cardinales de la trayectoria de la fiesta, un poema de elogio apropiado al tema católico de la ocasión. Vestido de raso blanco y montado en un caballo con la caparazón blanca, el **loa** es custodiado por cuatro hombres cuyos principales atributos son la violencia y la obscuridad. Estos **molecañas,** también llamados Negros de Esmeraldas, se disfrazan negros de la costa norte. Cubren sus caras con máscaras de un negro absoluto, en donde se pintan bocas de color escarlata y cejas doradas.

III. **Alumbrantas o Ceras.** Variando en número, desde alrededor de una docena o más de veinte, las **alumbrantas** son parientes, comadres y amigas de los **priostes**. Ellas portan enormes velas decoradas en forma rococó, la mayoría blancas pero adornadas con dorado y verde, desde la casa de su propio cabecilla (el "diputado de las Ceras"), hasta la de los **priostes** y luego hasta la iglesia en el día principal del ciclo. A pesar de no tomar parte en forma hablada, dan la sensación de pulcritud, silencio, modestia y decoro durante las partes del ciclo más eclesiásticamente orientadas. Junto con los **loas** y **bracerantes**, contraponen un espectáculo de valores serrranos, católicos y "civilizados" hacia la rudeza y blasfemia del hombre en trajes de la tierra baja.

IV. **Bailarines disfrazados menores.** En algunas áreas es corriente que los bailarines cómicos, que no están específicamente relacionados al Corpus sino que son populares en todas las estaciones, aparezcan para llenar los vacíos entre los actos principales del día principal. Estos incluyen la **vaca loca** con sus asistentes vaqueros; los **payasos**, y los **capariches,** bailarines vestidos con ponchos cortos, llamados **cushmas,** de color rojo y con sombreros blancos, saltan con escobas e imitan cómicamente a los barredores de calle. Esta ocupación se identifica como tradicional de la región nor-quiteña.

V. **Yumbos**. Los mismos **priostes** pueden organizar la compañía yumbo, o pueden reclutar a un "diputado" para que lo haga. El "diputado" puede, a su vez, asumir la dirección de la representación de la compañía como cabecilla, o elegir a otro para que la dirija. Finalmente, el director de la representación puede ser ya sea un yumbo **primus inter pares** (en comunidades al oeste de la carretera), o un disfrazado de carácter distintivo, llamado **rucu**, hombre viejo. El título funcional del director de la representación es el de **gobernador** (término que también se aplica a veces a los **priostes**) El **gobernador** nombra a uno de los yumbos como **trasgobernador**, sustituto, para que se haga cargo en caso que él esté muy

borracho para bailar. Estos, sin embargo, son principalmente términos que pertenecen al trasfondo técnico. Los yumbos, al actuar ante el público, siempre emplean términos de parentesco entre sí. Todos los yumbos son "hermanos y hermanas" para cada cual, y usan los cuatro términos Quichuas correspondientes. En forma similar ellos se dirigen al **rucu** como **taita,** y él a ellos como **huahuaguna,** "niños".

El **rucu** de las comunidades más al este usa una máscara de papier maché, blanca como la nieve, con cejas, nariz y mejillas pintarrajeadas en rojo, un sombrero liviano; un poncho hecho de retazos, un pañolón ondeante, pantalones oscuros y sandalias de fibra blanca. Alrededor de su cuello sobre el poncho, cuelga una **shigra** o una bolsa pequeña de fondo redondo, que contiene **machca** (cebada molida y tostada) y una cuchara de palo. Esto representa el **cucayo** o vianda que él provee para sus "niños" yumbos. Bajo su **cushma** lleva un rosario de semillas de cuentas o conchas de caracol, terminando en una cruz pectoral, que le sirve como un **quipu** mnemotécnico para registrar el orden de los bailarines. Desde su muñeca está colgado un fuete, **virga**, con el mango hecho de pie de un venado (o antiguamente uno hecho del pene de un toro) para disciplinar a los "niños".

Ya sea **rucu** o yumbo guía, el director de la representación debe mantener a los yumbos en sus pies, en movimiento todo el tiempo- siendo el vigor superhumano rasgo muy típicamente yumbo- y hacerlos bailar con gritos tales como **pecho pecho,** que indica que las dos líneas avancen "pecho a pecho", o **tupana jushun!, "encontrémosnos!"**, señal para que avancen, choquen lanzas y cambien de lado. Periódicamente, con el grito **zona mano huahuaguna!** él evoca la signatura sónica de la **yumbada,** un silbido que se produce soplando en la mano ahuecada. Emiten el sonido cada vez que sucede algo agradable que le llame la atención al cabecilla, como el regalo de tabaco o licor de parte de un espectador.

Como los yumbos nunca descansan públicamente, ellos deben bailar cualquier música que se toque en el momento. Pero su música preferida es aquella de su propio **mamaco** o **mama,**

madre. Este título corresponde a un sólo hombre, generalmente viejo, que toca la flauta de caña, **pingullu** y un tambor bajo. Sus diversos tonos y sus ritmos respectivos corresponden a diferentes fases del drama: reunión de los yumbos; su baile en el lugar o en el tránsito; la matanza; la despedida (Giménez de la Espada 1981). Las transiciones son señaladas por golpes agudos sobre el borde del tambor. Los yumbos muchas veces comparan el sonido del tambor con los truenos distantes de las cordilleras, que a su vez se sienten como la voz de las "madres montañas". Al son del **mamaco**, un yumbo puede advertir **Ñuca mana cayan,** "mi madre llama" y si una conversación lo interrumpe, él puede agregar **Ñuca mana fiñanga**, "mi madre se enojará".

Quizá el papel más exigente es el de los **monos**. Idealmente son dos, pero debido a su gran popularidad pueden aparecer hasta cinco. El mono es un bufón travieso, un trampista rapaz y molestoso, pero al mismo tiempo una figura de autoridad. Hablando siempre en falsete, castiga a los espectadores que apretujan a los danzantes, no sólo verbalmente con observaciones lascivas e insultantes, sino también azotándolos con su cola larga. El mono coloca los regalos de la audiencia y lo que pueda robar a los vendedores de los kioskos dentro de la inmensa barriga de tela de su traje multicolor, decorado vilateralmente en forma simétrica variada, o en piel café con una lengua de roja protuberante. Luego comparte el botín con sus yumbos, haciendo gran espectáculo de voracidad y exitación. En su papel de disciplinador humilla a los visitantes que no contribuyan simultando orinarse en ellas, o atacándolas con una imitación del espasmo coital simio. A la inversa, a los húespedes generosos los proteje. Los regalos a los danzantes deben pasar por sus manos. El **mono** generalmente lleva una muñeca de lana a su propia imagen, que llama su **huahua**, y con quien juega cariñosamente en la tierra.

Los mismos yumbos son idealmente doce o 24, aunque en la práctica pueden llegar a ser cualquier número par hasta aproximadamente 30.[5]

El **mate yumbo,** siempre varón, usa una máscara de malla de metal con coloración "blanca" y pelo facial (esto puede estar relacionado a las leyendas locales sobre los nativos "blancos" del Amazonas). La cabeza está cubierta con una peluca de pelo

café obsucro, largo, suelto, desgreñado sobre los hombros y amarrado con un pañuelo brillante. La corona de pluma o **incha**, una importación genuina del Amazonas, se hace llamativa con las luminosas plumas azules, amarillas y verdes de papagayos y loros, algunas veces decoradas alrededor de la venda con rayas alternantes de pelillos de plumas amarillas y escarlatas. El mate yumbo usa pantalones de color claro apretados hasta la pantorrilla; tradicionalmente descalzo, o calzado con sandalias de fibra, hoy día es más probable que use zapatillas de basketbol. Como todos los yumbos, lleva una lanza negra por lo menos de dos metros de largo, de madera de palma de chonta o pintada de manera que se le parezca, decorada con collarines de celofán multicolor y a veces con la punta plateada. La prenda de vestir que le da el nombre de **mate yumbo** es una capa del tamaño de una cushma completamente cubierta con mitades cosidas de calabazas secas, **mates**. Da una apariencia de tobustez sobrehumana, y hace una bulla con cada paso, interpretada en forma de onomatopeya como **chal- chal, chal- chal**.

Los **Lluchu yumbos** (desnudos) son por el contrario, varones o hembras. (Todos los danzantes en realidad son hombres, pero es cada vez más común cruzarse vestimenta para el baile). El hombre **llucho** usa, el mismo tocado y lleva la misma lanza, pero no lleva capa. En vez, sobre un suéter se cuelga la mayor cantidad posible de sartas de semillas selváticas, tanto "San Pedros" grises como "corales" rojo y negro, en forma diagonal del hombro hasta la cintura y alrededor de ella. Estas son a menudo decoradas con pedazos de plumas. Sus pantalones son de raso brillante, rosados o azules, y adornados con lentejuelas, hasta la pantorrilla, contrastando en color con sus medias largas y sus zapatillas. Colgada diagonalmente al lado o en la espalda exhibe una canasta llamada **ashanga.** A diferencia de la verdadera **ashanga** de los montes del este y oeste, ésta es elaborada sobre un disco de tabla plana. En ella se cosen no sólo semillas y plumas tropicales,, sino también animales del monte embalsamados: monos, loros o la comadreja tropical **chucuri.**

La **lluchu yumba** hembra usa, en vez de un saco y pantalones, la blusa tupidamente bordada de la mujer serrana norteña, combinaciones de algodón blanco hasta la pantorrilla, y, sobre ellas, faldas de raso teñido brillantemente, ajustadas con uno o más cinturones **chumbi.** Además de las hebras de cuentas las **yumbas** pueden usar los collares dorados, **hualca**, antiguamente entre las de la Sierra norte. En el curso de una **yumbada** completa cada danzante usa dos disfraces completos, uno nuevo para glorificar el día climático, y otro, usado, para los bailes menos formales en los días restantes. Es poco común poseer suficiente ropa propia. Muchos elementos, especialmente las vestimentas bordadas y de lentejuelas, son arrendadas a los sastres locales. Aquellos más expertos y entusiastas del baile yumbo, como Segundo Salazar, que se preocupan de la recolección de artesanías genuinas del Oriente, de esta forma logran que el poder, gracia y realidad subjetiva de sus representaciones aumente.

Cuán profunda se siente la autotransformación de urbano a yumbo, varía claramente de danzante a danzante. En un extremo la **yumbada** contiene novatos, muchachos pre-pubescentes que bailan impulsados por sus parientes, a veces sin conocimiento suficiente del Quichua para apreciar el contenido dramático del ciclo. Para ellos, la gracia que tiene la danza yumbo es su dimensión cómica y dionisíaca: los sacrilegios locos de los monos y de los borrrachos, la posibilidad de jactarse y pelear, el magnífico exceso del festín y espectáculo, el frenesí estimulado por el ritmo y la febril actividad física. En cambio para los adolescentes y hombres jóvenes, la **yumbada** es una oportunidad para proyectar un ego heroico, en parte burlesco y en parte serio. Demostrando su valentía de resistir agotadores excesos de alcohol y actividades físicas, el joven guerrero yumbo trata de sobresalir combinando la fiereza, el humor y la destreza atlética, que son ingredientes de un buen combate ritual. Los yumbos jóvenes tienden a realzar el juego cómico y atlético a expensas del esclarecimiento dramático y verbal; tienden a distanciarse del contenido esotérico de la danza. Les gusta sobresalir como artistas capaces de hacer algo bello y entretenido, y propio al hombre de su barrio. Pero también sienten temor de que sus compa-

ñeros de fábrica y vecinos mestizos, presentes en la audiencia viéndolos, los critiquen o los vean como apagados a creencias "primitivas". Dichos danzantes alcanzan un compromiso utilizando la danza como una representación **genre.** Así validan su autenticidad local; sin proclamarla una categoría separada e impenetrable.

Los danzantes algo más maduros, sin embargo, a veces critican esta actitud: "Ellos no están en serio, ellos no entienden". Para los veteranos tal actitud, no sólo conduce a improvisaciones que violan la disciplina del combate ritual, sino que hace perder totalmente el sentido de la representación. Para ellos una **yumbada** no se define por su aspecto espectacular. Aunque no lo expresarían en estas palabras, parecen sentir que el danzante, en vez de utilizar su representación para dramatizarse asimismo, debería utilizarla para demostrar algo por sobre su propia personalidad y más allá de ella. Lo que se expresa de esta manera no puede ser expresado de ninguna otra forma, y no puede expresarse en absoluto si el lenguaje ritual se hace confuso. En la práctica, dichos sentimientos conducen a una valorización más bien de la representación coordinada en conjunto, y no de la espontaneidad. La presencia en la fiesta de los veteranos de edad media, sin temor de enseñar y reprochar en estos campos, es el factor que mantiene las normas técnicas del arte.

Algunos danzantes jóvenes así se conforman con utilizar la **yumbada** como celebración de idiosincrasias culturales, que al mismo tiempo subraya el valor personal del actor. Otros, con la misma constancia utilizan la danza para esquematizar formalmente el contenido del combate shamánico.

Ambos proyectos podrán ser realizados mediante representaciones meramente teatrales, fingidas. No exigen en sí una autotransformación. Pero la compañía de yumbos, a fin de cuentas, deriva su vitalidad de la presencia de una minoría de personas quienes, como Segundo Salazar, experimentan en el baile una transformación interior que trasciende el nivel de lo teatral.

La sociedad indígena serrrana por mucho tiempo ha reconocido que existe entre sus miembros gente cuyo talento se inclina más hacia uno u otro lado. Hay los virtuosos del catolicismo que son capaces de realizar a la perfección roles como **priostes** o **rezachidores** o envarados eclesiásticos.

También hay virtuosos de la tradición que cae fuera de la iglesia, una tradición que no es formalmente reconocida pero que tiene una realidad incontestable. Es la tradición de los **yachajkuna** o **samiyujkuna** (shamanes)[6] como de las tierras bajas. Aunque se dice que en la sierra no hay shamanes comparables a los grandes de la selva, sí hay personas de la misma inclinación. Tales personas siempre han tomado los papeles fiesteros correspondientes con convicción y energía especial. La superación de la personalidad cotidiana, transforma el ritual en su aspecto formal, en algo mucho más grande, una confrontación ordenada de fuerzas exteriores que irradian tangiblemente de los actores. Si no se absorbe completamente en su inclinación especial hasta el punto de separarse totalmente del conjunto de la fiesta (los shamanes serios objetan el tratamiento ficticio del asunto, y los católicos serios pueden asumir papeles institucionales, como el del sacristán, tan exigentes como para impedir la actuación), aquellas personas le dan a las fiestas de la comunidad un impulso más fuerte que la simple ostentación simbólica.

Segundo Salazar Inapanta, pertenece a esta minoría. El siente el conflicto de las esferas circundantes no sólo como problema externo, cognitivo, estructural o científico, sino como colisión interna, conflicto volcánico de dos mundos que existen dentro de él, ejerciendo exigencias contrarias, con urgencia intolerable y fascinación irresistible. Siempre propenso al insomnio, a la divagación inquieta, y a monólogos llenos de raros pensamientos metafóricos, de una extraña brillantez, voraz consumidor del conocimiento que es el poder (desde la chismografía hasta la revelación), no encuentra en si mismo ninguna isla tranquila a medio camino entre la selva y la ciudad. El poder y brillo, la grandeza y santidad de Quito, no son sólo factores exteriores sino una fuerza que brota dentro de él. Así también brota el sentido de un salvaje universo verde, un mundo shamánico en donde

"todo vive y baila, todo hace ruido" (Rothenberg 1968: 38). Para él , es aspecto representativo de la danza yumbo, la postura de una oposición formal entre gente salvaje de la selva como polo arquetípico de la América "India" y sus poderes primordiales, y la cristianidad del pueblo o centro urbano con su realzamiento de poderes que son "blancos" en varios sentidos, no es más que escenario. Es la pre- condición hacia un cataclismo necesario. Cincuenta y una semanas al año él usa las ropas de gente que, para sus padres, son extranjeras, e interiormente está en un proceso contínuo de convertirse en ese ser extranjero. El Corpus, al compás de la existencia (una metáfora predilecta de él) se vira 180°. El esfuerzo de autotransformación se dirije en un sentido opuesto. Se emprende un regreso, no al mundo ancestral ya perdido para siempre, sino hacia esa selva en donde se han refugiado las potencias de una América derrotada. Dentro de él, un sentido de identidad étnica privada de su terruño original sobrevive. Segundo no puede comprender por qué alguna gente baila el yumbo desatentamente, sin convicción. Apasionado con la excitación de la borrachera, él empuja a sus compañeros yumbos hasta el límite de sus fuerzas bebiendo más,bailando más duro, insistiendo que cada verso de la canción del yumbo sea cantada con emoción, ofendiéndose amargamente con cualquier defecto del ritual y transformando su resentimiento en la ferocidad inspirada del matador **samiyuj.**

Una **yumbada** es por tanto una agrupación de actores que no sólo se diferencian en los usos que se han hecho en la vida real del ambiente bipolar ciudad — selva, sino también en sus actitudes sobre cómo uno debe explorarla simbólicamente. Por consecuencia, acostumbra manifestarse entre ellos, una fricción visible. Un cambio histórico, la invasión de las comunidades **Runas** de Quito por la ciudad, afecta la tradición de la fiesta en la forma de conflicto, de generaciones. No toda la ira que los yumbos, descargan durante la pelea climática, es fingida. Es una virtud peculiar de la danza que, dentro de los confines restringidos del grupo yumbo, se generan y se descarguen resentimientos que en otros contextos no podrían expresarse. Estos sentimientos surgen dentro del contexto ritual, pero fielmente reflejan y son provocados por conflictos mayores, arraigados en distintas orientaciones hacia el mundo exterior. El proceso puede

compararse con la forma en que una relación psicoanalítica produce réplicas formales en miniatura de los conflictos principales en la vida de una persona, de tal forma que una lucha pequeña y ficticia, rompe el empate de un conflicto mayor.

Mientras los yumbos enfrentan el problema de conflicto intracomunal en términos de intimidad e ira (fratricidio), los **priostes,** y sus acompañantes, buscan colocar en orden a los miembros diversos y desavenidos de forma diferente, no por medio del conflicto y catarsis, sino por mandato y consenso. Los problemas dentro de la colectividad, que no pueden ser solucionados sobre el "terreno familiar" cultural porque ese mismo terreno es justamente el que está en cuestión, se proyectan hacia afuera en dos direcciones opuestas: ya sea en el shamanismo, ya en la cristianidad. El conflicto está dislocado a las esferas ceremoniales donde, para la duración, los símbolos reemplazan los intereses reales. En cada esfera, el problema se trata bajo un conjunto diferente de suposiciones.

UN CICLO CEREMONIAL YUMBO.

Dos noches antes del día de Corpus, el cabecilla reúne a los yumbos en las altas horas de la noche para que se desprendan de su ser cotidiano y se conviertan en **auca:** sin bautizar, insocializados, emparentados a los animales y a los espíritus de las montañas y manantiales[7]. Haciendo el circuito de las casas de los yumbos, él recoge primero el **mamaco**, y luego, el trueno de la madre montaña llama a los **huahuas** para que se despierten y se vistan. El cabecilla reune a la **yumbada** una por una. La creciente cuadrilla se apresura de casa en casa en la oscuridad o trote ligero, golpeando lanzas y silbando, parando a las ofertas de ron y chicha pero moviéndose rápidamente con un séquito creciente de niños excitados. Al ratito el **cabecilla** regresa a su propia casa con el grupo completo. Ahí bailan un saludo a la casa y reciben de la mujer del **cabecilla** y parientes un desayuno, todavía antes del amanecer. Después el músico los pone a bailar, asegurándose que lo hagan bien y ayudándoles a entrar en el espíritu de sus papeles:

.....Y mientras hacen así (comienzan a bailar), ellos fu-

man tabaco juntos, (diciendo) "Hermano! Fuma. Hermano! Fuma no más".....Y ése llamado padre dice: "Niños, bailemos. Baila, baila niño!" Así diciendo ese padre, con el fuete, tengo así el fuete adentro (de la cushma. En este texto el informante ha bailado el mamaco y rucu y a veces utiliza la voz primera persona singular al referirse a estos personajes). Con eso los azota, diciendo "baila niño, baila, trabaja niño", y "Suenan la mano, niños", y "Tú, niño malcriado, tu bailas grosero". Diciendo "con gusto, bonito" el (hombre) llamado padre está bailando, azotando a aquellos que él llama: "ay, mis niños! Ay, mis hijos!.....Y una mujer (i.e. hombre disfrazado en yumba) sale, con sus enaguas, con faldas .....y dice, "yo sé (mágica de selva), "yo soy yumba, soy esta mujer yumba, lo que yo he trabajado, tu no podrás, yo sé"; así haciendo chistes hablan entre ellos. Y después de eso, cuando se les dice "Suenen la mano niños, suenen la mano", todos juntos soplan en la mano una y otra vez.[8]

Bajo la premisa dramática de que ellos son shamanes naturales de diversas zonas selváticas que han venido a Quito para vender animales y practicar la medicina (como de hecho muchos shamanes lo han hecho), ellos hablan de sus viajes y los peligros de los senderos de la montaña:

"Hermano, a qué hora llegó?"
"Yo estoy llegando en este momento, la lluvia me acogió tres o cuatro tambos, atrás, así es que vengo así, secándome de ella. Yo sólo traigo este guacamayo, y estoy trayendo los loros que compré, cargados en esta cesta de acarrear, muertos. Este lote ya murió en el camino. Así es que por eso es que recién llego, alabado sea a Santo Domingo" (de los Colorados) [9].

Este discurso racionaliza el hecho de que el pájaro cosido en el canasto de este danzante es embalsamado, no vivo, y sugiere que él desea bailar el papel de un shamán Tsátchela.

En el próximo intervalo todavía antes del amanecer, los yumbos pasan por una ceremonia que establece sus rangos y

posiciones en la fila, y que otorga los sobrenombres que manifiestan sus afilaciones a los cerros.[10]. Mientras los yumbos forman una línea de cara a la casa del cabecilla, el cabecilla, **mamaco** y los monos conferencian y emergen con un plan concertado para ordenar a los **yumbos**; uno por uno les asignan a sus puestos en la fila, sin decir palabra. Entonces regresan a la cabecera de la fila y comienzan a preguntar a cada yumbo qué nombre de espíritu desea asumir:

"¿Cuál es tu nombre?"
"Isabel Tungurahua".
"Siguiente?"
"Saraurco".[11]

Existe variación en la categoría de nombres tomados, En el área de Calderón- Mariana de Jesús los nombres de espíritus de cerros, **urcuguna,** predominan, y ésta es por amplia margen la práctica más común, En Zámbiza los nombres de animales de la selva eran comunes (Oso, León, Guayas Tigre, Chucuri), y algunos bailarines en El Inca simplemente utilizaban seudónimos cristianos.

Los danzantes de más experiencia o lo más comprometidos emocionalmente tendrán generalmente una o dos afiliaciones estables. Sus símbolos palpables son las lanzas, que poseen nombres propios. Escogerán los mismos nombres cada año. Para otros la elección de nombre puede ser relativamente antojadiza. En general los danzantes toman nombres de montañas cuyo género mitológico corresponde al disfraz que están utilizando. Los nombres de los volcanes más poderosos se reservan para los danzantes distinguidos, y si un principiante solicita un nombre demasiado grande para él, puede que no sea ratificado.

Desde este punto en adelante los yumbos hablarán de si mismo como hijos e hijas de los cerros en cuyo nombre ellos bailan: **'Yo soy hijo de Iliniza, he venido de Iliniza a visitar el apu (ie. Prioste), para curar. Yo doy buena suerte".** [12] Todos sus poderes, de vigor atlético, de valor, de curación y de dar suerte, son favores de los cerros que protegen y disciplinan a sus hijos e hijas. En contexto fuera de las fiestas, se siente que los cerros aman

a los selvícolas. Por ejemplo cuando el trueno se escucha en la puesta del sol desde el Cerro Guamaní, se dice que el Guamaní está lloroso porque sus shamanes Quijos están pasando por la carretera a Quito.

Poco antes o al amanecer del primer día festivo, mientras las demás compañías disfrazadas están recién comenzando sus preparativos, los yumbos deben reunirse con el séquito del prioste y bailar en su honor. Se aproxima a la casa del **prioste**, al son de los cohetes que señalan su llegada. (Como en la mayoría de las fiestas, cada cambio de escena está puntualizado con fuegos artificiales, en parte para ayudar a que los preparativos de otras casas se sincronicen). Bailan en círculos en la calle brincando, para expresar júbilo al final del viaje desde la montaña. Se ponen a descansar en fila doble, en el patio del **prioste**, y allí reciben trago, chicha, y los saludos de los huéspedes. Suena suavemente el tambor de **mamaco.** El desayuno y el baile que le sigue, son ocasiones para conversación sobre temas yumbas, imitando a el Quichua de la selva lo más posible:

> **Entonces cuando la gente llamada prioste o priosta dice "Que Dios se lo pague, Dios de los cielos", y mientras toca la orquesta, se levantan y bailan; no dicen "viva el prioste! ni "viva la priosta! ni nada por el estilo. Ellos dicen "Muévanse por la Madre Montaña, ponga el (pingullua) la boca, toque!" Para la Madre Montaña es que tocamos (tambor y** pingullu)**; Madre Montaña, diciendo "tun- tún". Por eso es que no bebo mucho, tomando a un ritmo mesurado para no emborracharme. Haciendo estas cosas se van a la casa del prioste y a la casa de la priosta; se van juntos a la casa del prioste y a la casa de la priosta, diciendo "ah hermano, madre, cómo es tu vida?", y para todos sus parientes, "Están bien? ¿Están bien? Por qué milagro he llegado con mi Madre Montaña (nos hemos reunido) ¿Qué es lo que usted desea? ¿Quiere una cura, o quiere matar?" ..... Así sienten el pulso de sus manos: "Usted es un hombre enfermo. ¿Quiere usted una cura? Yo lo curaré en la noche. Yo soy el que sabe como". Y luego una yumba dice, "Yo también sé. Lo que yo he hecho él no podrá hacer. Mi hermano no puede hacerlo"[13].**

A la iglesia parroquial se ha programado un albazo, o saludo matutinal al pueblo. Mientras esperan la llegada del sacristán los yumbos bailan figuras y escaramuzas ante el portal de la iglesia. Luego, al entrar, los participantes escuchan un culto u oficio informal en el cual un cura vestido de poncho comunica, mediante preguntas y respuestas, el sentido católico de la fiesta. Se cantan himnos modernos en los cuales se unen conceptos teológicos con conceptos de justicia social: "Un pueblo que camina por el mundo gritando ¡Ven Señor! un pueblo que busca en esta vida la gran liberación".

El albazo termina con más baile por parte de los yumbos mientras los priostes sirven el acostumbrado desayuno con canelazo a un escaso público de vecinos mestizos. El mono, leyendo el diario de la mañana al revés, en falsete, le da a la reunión una versión loca de las noticias.

Los yumbos deben volver a casa del **prioste** para bailar formados en línea doble hasta mediodía, cuando los patrocinadores alimentan nuevamente a los actores y visitantes. A estas horas ya sobrealimentados, achispados y cansados, algunos yumbos se escapan a hacer la siesta; esto es tolerado con tal que sus esposas o un mono los ponga de pie a las 2.30 pm., cuando toda la fiesta debe movilizarse para ir a saludar el componente loa- molecaña. En la casa del cabecilla del loa, los cuatro molecañas han preparado a la loa en ropa elegante toda blanca, y con una permanente fresca, custodiándola mientras ella espera montada en un caballo. Los priostes, con sus asistentes, orquesta, cajero, yumbos y visitas, presentan al patrocinador de la loa con un valioso regalo de licor, ricos panes, pastas y fruta, lo cual se reciproca con un servicio completo de comidas y bebidas. La loa pronuncia su poema, los molecañas bailan y hacen chistes, y el cabecilla de loa bendice a los participantes. Luego la fiesta, nuevamente entusiasmada, regresa a la casa de los priostes. Allí se continuan las ceremonias centradas en la loa.

Hacia la puesta del sol la fiesta entera se dirije una vez más al centro de la parroquia, acompañada esta vez de camiones que acarrean una abundancia de chamiza para la fogata vespertina. Por coincidir con la hora de máxima congestión en el camino, esta procesión proporciona una oportunidad espléndida para

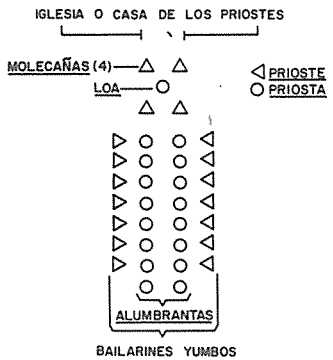
detener el tránsito. Los monos se burlan de los choferes, mendigan y molestan, Algunos de los choferes responden con asombro, otros con enojo o de buen humor. A la llegada los priostes y sus visitas escuchan un "Santo Rosario" similar al oficio de la mañana en la iglesia. En la plaza o en cualquier lugar amplio los danzantes disfrazados entretienen al público hasta que se hace lo suficientemente obscuro para lanzar fuegos artificiales (suministrados por los priostes o un diputado) y para lanzar globos de papel que flotan por el cielo nocturno como pequeñas lunas pintadas, o que se estrellan en los alambres telefónicos. Los fuegos artificiales atraen un concurso enorme, como también lo hace la fogata titánica que le sigue, el espectáculo de los capariches y payasos, y los juegos cómicos de la vaca loca y el palo encebado.

Alrededor de las 11.00 pm. la fiesta regresa a la casa del prioste. Los yumbos se despiden de los priostes diciendo "Dios se lo pague. **Ahora hemos bebido, ahora hemos comido y ahora nosotros nos vamos a nuestro cerro. Al cerro, a nuestro tambo, a dormir en nuestro tambo"**[14]. Los yumbos habiendo escoltado a los bracerantes hacia la casa de su cabecilla, regresan a aquella del cabecilla yumbo. De aquí pueden irse a sus respectivas casas, pero si el espíritu del yumbo está muy alto, querrán quedarse la noche juntos:

> **El (cabecilla) sirve ahí trago, y mientras él sirve chicha nosotros (mamaco y yumbos) tomamos. Y ahora, tomando, ya poniéndose medio borracho, él habla, diciendo, "Silben en sus manos, niños". Así entonces ellos bailan lindo, y mientras están ahi bailando juntos, él dice, "No nos separemos todavía. No nos separemos todavía, así estaremos juntos mañana. Por eso es que digo, niños. Pasemos toda la noche conmigo, de cinco a cinco. Así, sin ponerse muy borracho, no nos emborrachemos, no nos enojemos uno con otro. Quedémonos hasta las cinco de la mañana, y cuando amanezca a las cinco, si Dios quiere despertarnos, nosotros derpertaremos (aún si estamos) borrachos"** [15].

El segundo día festivo, el propio Corpus idealmente, es el clímax del ciclo desde un punto de vista católico, y también la parte más abierta a la vista del público. Al alba la orquesta y

los yumbos salen a sacar a las **alumbrantas** de la casa de su cabecilla. Luego de un corto baile yumbo en el patio, los **alumbrantas,** caminando en una sola fila y conversando entre sí en voces bajas, conducen a los yumbos y la orquesta por los senderos rústicos hacia el **prioste.** Allí los niños, a la expectativa le dan la bienvenida con **canelazo** y pan. Se estrechan los grandes estandartes florales para la procesión. Sus diseños son de emblemas religiosos ejecutados en flores amarrados sobre un marco de alambre. Los yumbos pueden entonces retirarse a bailar a las casas de los diputados (p.e., de fuegos artificiales) quienes requieren reconocimiento ceremonial. Alrededor de las 8.30 a.m. los yumbos



han regresado y todos los grupos disfrazados están listos para recibir el desayuno del prioste. Así se ejecuta la ceremonia loa en su forma más primorosa. Las alumbrantas forman una fila doble, cara a cara así tomando un corredor hacia la puerta. Bailan un poco, sin moverse de sus lugares , solamente lo suficiente para tambalear sus velas un poco, mientras los yumbos forman dos líneas de baile detrás de ellas y se mueven con más vigor. La **loa** montada, escoltada por sus "negritos esmeraldeños", lentamente avanza por el medio de sus bailarines hacia la entrada, en donde pronuncia su poema y tira flámulas de papel blanco sobre la casa. Luego, en el mismo pasillo los priostes bailan en pareja con los patrocinadores de la loa.

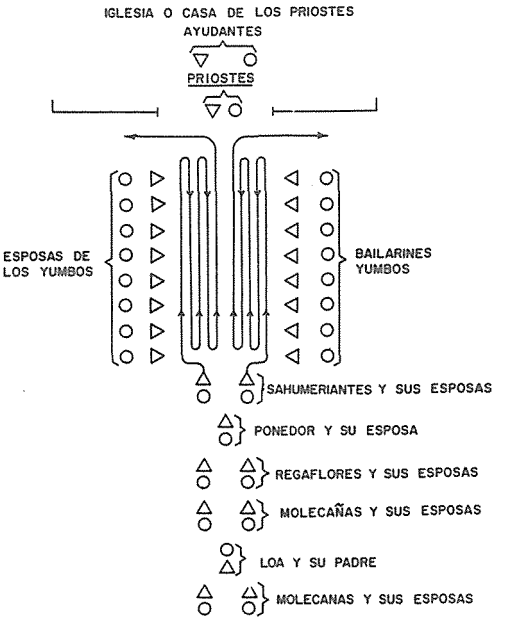
Aproximadamente una hora antes de la misa[16], la fiesta entera, en su apogeo de gloria- descansada, sobria, con disfraces enteramente nuevos- se larga al centro de la parroquia. Los yumbos toman la delantera de la procesión, correteando a veces en círculos alrededor de **los priostes** o trazando a su paso pautas de avance y retroceso, y continuamente haciendo sonar sus manos. Se muestran tan bulliciosos que el mamaco —hombre de edad— tiene dificultad en igualar el paso. Silenciosa como una reina la loa va avanzando sin palabra entre su escolta de **molecañas.** Luego los priostes, con o sin bracerantes, acarreando los estandartes florales, encabezan la fila de las **alumbrantas** con sus velas. Detrás de éstos vienen un camión que lleva al duo cajero y a la orquesta. A sus lados caminan los acompañantes y espectadores.

Mientras el grupo de la fiesta entra a la iglesia- la cual es adornada con guirnaldas y rosetones de papel de colores, y nuevamente enriquecida con algunos regalos importantes de los priostes, tales como un mantel de altar o un candelabro- los estandartes florales son colocados al lado del altar y las velas de la misa se encienden. Los priostes avanzan hacia la barra del altar para recibir la comunión. Los yumbos, por otra parte, son **aucas** y deben huir de la iglesia; ellos se van a un lugar escondido tal como un patio de cantina, donde están fuera de la vista del público. Mientras los priostes toman el vino o la hostia, los yumbos comen su **cucayu,** vianda, de un viaje de manera tal que se parece formalmente a la **santa mesa** o comida consagrada pero que es en esencia una parodia de ella. En lugar del marco de madera utilizado en una **mesa,** los yumbos ponen sus lanzas en el suelo, en forma paralela, de manera que forman dos barras largas. Entre ellas colocan, en vez de la tira de **mandil** blanco correspondiente a una **mesa,** telas de acarreo que los monos han pedido prestadas a las esposas de los yumbos, Al final los **monos** amontonan, no el pan fresco utilizado en una **mesa,** sino sobras mendigadas o robadas de las vendedoras: una cabeza de puerco ya desnuda de carne, una bolsa de papas fritas, con col cruda, una botella de licor. Mientras el **mamaco** toca la melodía **cucayu** y los yumbos bailan alrededor, los monos reúnen la comida contribuida por las esposas de los yumbos, derramándola a lo largo del comedor improvisado. Si las vendedoras contribuyen con más comida, ésta es dividida igualmente entre los yumbos. A la cabe-

za de la mesa están sentados el **mamaco** y un hombre mayor, el **rezachidor** catequista laico. Los yumbos están parados al lado en su orden de baile. El **rezachidor** pronuncia una bendición como de **mesa** normal, pidiendo tres veces la bendición de la Trinidad. Pero los yumbos no comen, el mono salta por detrás de los hombros del **rezachidor,** burlando de él en falsete, chiliando, "esté hombre no sabe hablar! El Bendito Dios está en los cielos y nosotros estamos aquí abajo, siéntense a comer no más! (Tendrás que pagar, eso sí!)". La referencia sobre el pago tiene que ver con la próxima fase. Después de comer un poco y dejar el resto con sus esposas, como es costumbre en todas las **mesas** los yumbos, antes de abandonar sus lugares, deben pasar cuotas de dinero por la línea hasta el **mamaco.** Este lo clasifica por denominaciones y lo arremanga debajo de la correa de cuero de su tambor, lo cuenta, y cuando está satisfecho, comienza a tocar. El dinero no se menciona ni se toca en una santa mesa.

A esta hora los yumbos habrán escuchado los cohetes que señalan que se aproxima el final de la misa. Se apuran para tomar sus lugares en la procesión de la hostia. El orden de la procesión es el mismo que el de la procesión al centro parroquial, salvo que el cura, bajo dosel blanco sostenido por cuatro portadores, camine detrás de los priostes manteniendo la custodia. La procesión se detiene en el portal para escuchar el discurso de la **loa.** Luego vuelve a entrar y es despedida por el cura.

Cuando la asamblea deja la iglesia uno siente la transición de la solemnidad a la euforia. La próxima fase es el acto llamado charoles [18]. Los charoles son las ofrendas dadas por los bailarines a sus priostes. Cada ofrecimiento consiste de dos partes. La parte masculina comprende una gran cuenca llena de bocados preciados que incluyen, por lo menos, dos botellas de licor fino, un pan enorme (que puede estar fantásticamente adornado e incluso puede tener una leyenda escrita exponiendo los nombres de los priostes y las fechas de su cargo), frutas tropicales de todo tipo, obleas de azúcar, y el caramelo llamado **colación.** La parte femenina consiste de cacerolas, platos u otros tiestos durables para preparar comida, envueltos en papel celofán. La entrega de los charoles es extremadamente formal y estilizada. Los donantes de charoles avanzan en parejas, al sonido de la música de la orquesta; mientras los yumbos bailan en su sitio. Dos ofrendatarios, cada



uno acarreando una ofrenda de comida, con sus mujeres detrás acarreando vasijas de ofrenda, bailan hacia adelante, ofrecen su regalo, retroceden, avanzan nuevamente, retroceden de nuevo, y finalmente entregan los charoles al tercer avance. Los priostes bendicen sus bailarines al recibir el charol.

Las entradas, el acto que sigue, parafrasea la procesión de la hostia pero en contraste es secular y eufórico. En ella, los bailarines disfrazados cargan sobre sus hombros grandes telas repletas de exquisiteses de la tierra baja: naranjas, pequeñas bananas, trozos de caña de azúcar, y grandes cantidades de **colación**, llamada **mishqui muyu**, "semillas dulces". Los bailarines arrojan los dulces al aire, haciendo que todos se apiñen y los busquen frenéticamente.

El resto del día principal varía según la localidad; el re-

greso a la casa del prioste y la despedida a los directores de los grupos disfrazados es esencialmente la misma ceremonia que el primer día, y, como en la primera noche, los yumbos pueden optar por pasar la noche en compañía. Pero a estas alturas ellos pueden estar ya demasiado borrachos y agotados como para hacerlo.

MATANZA: MATANDO AL YUMBO

El tercer día festivo, en todas sus variantes, marca una retirada del espectáculo público. Desde el centro de la parroquia se vuelca hacia el barrio del hogar y el círculo social definido por los vínculos personales de los celebrantes. Dependiendo en parte sobre la tradición de la vecindad, y en parte sobre la cantidad de tiempo disponible, puede ser un día pausado en el cual los priostes congregan, lentamente y con cortesía expansiva, a sus parientes y colaboradores para una mesa grandiosa; o puede ser un día de actividad frenética y variada, en donde todas las ceremonias se abrevian y yuxtaponen.

En la variante "pausada", la fiesta de la mañana se divide en tres partes, dos móviles y una estacionaria. La parte estacionaria es una reunión relativamente tranquila en la casa del **prioste.** Asisten sus parientes cercanos y sus colaboradores, junto con los **bracerantes**, una orquesta generalmente de vecinos aficionados y los **molecañas,** quienes entretienen con una exhibición de baile atlético y de bufonería. Luego del desayuno se baila en parejas y se discuten los acontecimientos del día anterior. Mientras tanto el duo **cajero** y los yumbos vagan por las calles y senderos de la vecindad. Sus respectivos objetivos son completamentarios. Los **cajeros** y sus esposas actúan como una embajada de los **priostes.** Van de casa en casa visitando una por una a las familias que constituyen la parentela del prioste, para pedir a cada uno que asista a la **santa mesa** de la tarde. Caminan silenciosamente y sólo comienzan a tocar cuando se acercan a la casa. Los padres de familia entonces se encuentran con ellos en el pórtico y los invitan formalmente, sirviéndoles a cada uno comida completa, y recapitulando los papeles del **prioste** en miniatura. Hay una corta sesión en la que se ingiere comida y se dialoga en Quichua (a no ser que estén presentes españoles monolingües), la cual termina con una serenata y la partida de los

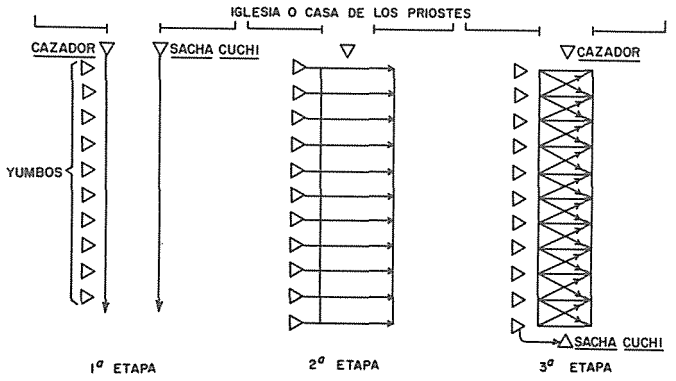
músicos. La acción de los yumbos en términos de grupo viajero es inversa a la de los cajeros. Los **cajeros** extienden invitaciones; los yumbos las reciben.. A lo largo del circuito cada padre de familia pariente del **prioste** les piden que agracien la casa con una actuación corta. Tener a los yumbos en la casa es un gusto especial y un honor, especialmente para los niños. Si uno piensa en los locales del baile yumbo como formando una jerarquía de lugares santificados, con la Iglesia en la cúspide y siguiéndole en orden a la (s) casa (s) de los **priostes** y las varias casas de los cabecillas, entonces esta serie de visitas tienen el efecto de difundir la fiesta hasta que toca a casi todas las casas del barrio, arraigándola en la memoria colectiva.

En una rendición rápida o compacta, hay tiempo sólo para enviar delegaciones a los diputados más importantes, teniendo que unificarse todos los actores en la casa del prioste a tiempo para una **matanza** a principios de la tarde.

Desde el punto de vista de un yumbo, la **matanza** (también conocida como **yumbo huañuchiy**, matanza del yumbo, o **sacha cuchi huañuchiy,** matanza del saíno),- es el clímax de todo el ciclo. En los días precedentes la yumbada ha desarrollado un **esprit de corps** genuino; el **rucu** se ha dirigido a ellos tiernamente ("mis niños, Uds. me han amado bien") [19]. Y los "hermanos y hermanas", amortiguados desde el resto del mundo por los **monos**, han disfrutado la compañía siempre y sólo entre ellos. Pero, como shamanes, ellos también se molestan y amenazan incesantemente. La fricción se aumenta, exacerbada por la fatiga y el chuchaqui. Bailando en fila doble ellos hacen chocar más las lanzas e incluso se pinchan provocativamente unos a otros. Al conversar ellos defienden sus propias sedes- Santo Domingo de los Colorados, Archidona, Macas, Arajuno-, y se jactan de su habilidad para controlar el tiempo o para matar. Comienzan a exigirse favores en forma desafiante.

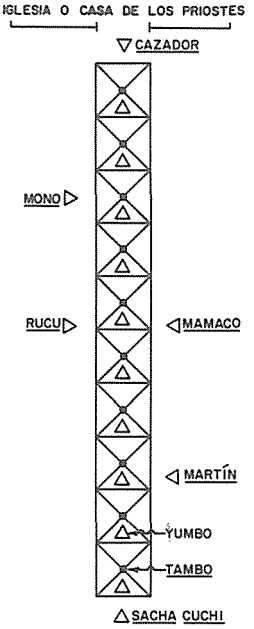
En el momento en que el **mamaco** golpea su tambor y comienza a tocar el melancólico tono de la mantanza, un ambiente tenso y excitable se contagia de los yumbos hacia la muchedumbre. Mientras los monos despejan un lugar para el baile, los yumbos se alínean en una sola fila paralela que será la **cancha,**

una franja cuya "cabeza" está hacia la puerta de la casa del **prioste** (o la Iglesia). Dos yumbos plantan las puntas de sus lanzas en la tierra y embisten hacia adelante, trazando líneas paralelas. En este momento se crea un espacio sagrado pero no internamente diferenciado, semejante a la selva. Luego, se divide este espacio entre los yumbos, quienes usan sus lanzas para trazar líneas de división transversales. Se le asigna a cada casilla un centro, llamado **tambo**, por la intersección de diagonales. Aunque ésta es sin duda la **cancha** más común, no es el único tipo y el diseño de la **cancha** a menudo es ocasión para el tipo de disputas genuinas que a la vez empeligran y estimulan el inminente clímax dramático. Los yumbos entonces toman sus **tambos** plantando lanzas con la punta hacia arriba en la X, todos de cara a la cabecera de la franja, mientras el **rucu** desde un lado, y cerca del centro de la franja, continúa axhortando a los yumbos para que bailen pacíficamente, y no se enfurezcan. Desde los costados, también, el **mamaco** golpea un toque de tambor con el cual los yumbos comienzan a bambolear sus lanzas en un arco de 45 grados frente a sus cuerpos con un punto a nivel de cinturón como eje. Los **monos**, saltando dentro y fuera de la línea, ayudan a la gente del **prioste** a pasar trago y chicha, mendigan regalos a la muchedumbre apremiante, y molestan a los músicos. Dos yumbos, en parte desvestidos de sus disfraces para mayor agilidad, son escogidos para los papeles fatales de matador **(huañuchij, huañuchingaj yumbo cazador, verdugo)** y víctima **(huañuj, huañugaj, sacha cuchi).** El matador toma su lugar a la cabecera de la línea, detrás del primer **tambo**, y su víctima desarmada, el punto opuesto, al otro extremo.



La premisa es que el matador, por razones que no quedan claras, ni siquiera explícitas (aunque las acusaciones pueden ser improvisadas), siente rabia en contra de su hermano, o hermana. Siendo ambos shamanes, la batalla toma la forma de un vuelo y una persecución mágicas. La víctima ha asumido la forma de un **sacha cuchi** (puerco saíno, o pecari), o, en otras actuaciones, de un oso, y el matador debe coger a esta persona-animal por medio de la adivinación mientras lo persigue a través de los **tambos** del monte. Los yumbos hermanos y hermanas son comparados con los árboles de la selva, enraizados a su lugar pero capaces de pelear haciendo girar sus ramas, y resueltos a parar el enfurecido para que no mate al hermano. El **cazador** comienza su persecución preguntándoles a cada uno por su turno, si acaso la persona-animal odiada ha pasado por ahí.

"Alabado Santo Domingo Colorados, ya vengo".
"Alabado, hermano. Ven, hermano".
"Y ¿qué cosita se le ofrece hermano? ¿No has visto tal vez pasar por aquí a uno con los pies y los dedos torcidos para atrás, con los huevos y el culo todo lleno de piojos, con una pequeña soga puesta en el cuello? ¿No has visto pasar por aquí a uno así?"
"Juu! Ese ya pasó. Fue ayer que pasó, ayer a estas horas pasó."
Ahora, ¿dónde pues estará andando ahora?", dice.
"Juu! Ahora, ahora, ya habrá pasado por lo menos tres o cuatro tambos"'
"Sí hermano. Gracias. ¿Si es así, en qué tambo lo alcanzaré?".
"No sé, hermano, Caminando rápido quizás lo alcanzarás, hermano".
"Gracias" dice. Saltando, saltando, saltando, yendo a otro (tambo): "Alabado, hermano".
"Ven, hermano".
"Hermano, ¿qué se le ofrece? Hermano, ya vengo. ¿No has visto a uno con hocico largo, uno con los huevones y el culo llenos de liendra, uno con los colmillos así, todos torcidos para arriba y para abajo quizás, no pasó por aquí uno así?".
"Sí hermano, él ya pasó por aquí, Uu, no lo alcanzarás.



No".
"No lo alcanzaré?".
"Tal vez, tal vez lo alcanzarás, ahora, ahora ya estará pasando dos tambos adelante. Pasó".
"Gracias, hermano".
"Sí, hermano".
Saltando, saltando, saltando, y llegando un poco más adelante a otro tambo, (dice) "Alabado Santo Domingo, vengo ¿No has visto a un cerdoso, a uno que masca cáscara de papas metida en la boca, con la barriga huesuda, sería?"
"Ya pasó ya, Juu, ya ahora mismo ya, pero te estás acercando ahora ahora ya. Ya estará un tambo adelante". [20]

En este punto, justo cuando el cazador avanza hacia el centro de la **cancha** , su víctima se aproxima desde el punto opuesto, acuclillándose detrás de sus hermanos y pegando carreras de **tambo** a **tambo**. Sintiendo la cercanía del **sacha cuchi**, el

cazador mete una botella de trago a la boca para ejecutar una adivinación. Escupe el licor, que es llamado **ayahuasca**, bejuco del alma, o **jayac huasca** bejuco amargo, o **yana yacu**, agua negra, (todos los términos tienen que ver con el uso shamánistico del **banisteriopsis**). De esta manera podrá decir, de acuerdo al lado que el viento empuje, hacia donde se ha ido su enemigo. Como un shamán shuar, se dice, el matador puede interpretar el viento, los olores, el movimiento de las ramas y el ruido de los insectos, para decidir dónde cazar en el monte imaginario:

> **"Los que están parados, es que como fueran un árbol, o un chaparro, algo para que se esconda ; eso mismo que si subiere un árbol, como si estuviera detrás de un inmenso tronco. . . Entonces él está andando buscando y el puerco está por allí mismo enredado. O sea que así es: es lo mismo como si estuvieran en una selva".**

En este momento tenso, en medio de la persecución, el **sacha cuchi** arremete repentinamente a la vista, y el matador ataca. Pero el saíno es demasiado listo. El escupe bocanada llena de maíz chupado en la cara del perseguidor, dejándole ciego. Se arranca a la seguridad del próximo **tambo** mientras los oyentes se rien y aplauden. Porfiadamente el matador continúa su búsqueda (ver nota 20.)

> **"Hermano, ¿no has visto a uno peludo, crespo, con el pelo erguido, zambo, con hocico chato así, no es que pasó por aquí?.....**
> **".....Uno con los piés y los talones patihendidos, uno con pantalones meados de la rodilla para arriba, con los pantalones así mojados, ¿no lo has visto?....."**

De esta manera el perseguidor llega al final de la fila, pero el saíno ya se ha escapado y ha llegado hasta la cabeza.

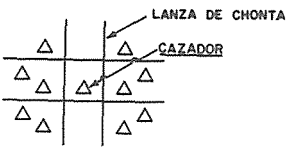
Instantáneamente el ritual se tranforma en un combate violento. Ya no procede paso a paso. Los adversarios corren y saltan a toda velocidad entre las lanzas que giran y les amenazan a cada momento. Los hermanos yumbos no se mueven de sus puestos, sino que con sus lanzas tratan de cerrarle la vía al 'matador'

y abrirla al saíno. Uno de los 'monos' estorba al saíno, agarrándole por las piernas para que caiga, y otro al cazador. Varias veces los dos adversarios corren todo el largo de la cancha a carrera tendida, y varias veces el 'matador' ataca al saíno sin dar en el blanco. El público está al borde del delirio. Finalmente, en medio de una nube de polvo, el cazador alcanza al saíno con una tremenda puñalada. El saíno cae al suelo, muerto, boca abajo. El cazador se escapa por la calle corriendo a rienda suelta. Los demás yumbos lo siguen.

En seguida los espectadores se acercan al yumbo caído; El mono azota las piernas de los espectadores con su cola para evitar que aplasten el cuerpo. El otro lo cubre con una cobija de lana, a manera de mortaja, bajo la cual él esconde una tusa de maíz. Cuando la cobija es amarrada sobre la tusa con un cordel, da la apariencia de un bulbo o protuberancia. Ya que el **sacha cuchi** está muerto cara abajo, tiene semblanza con el saíno que, en los ojos de Acosta o sus informantes, ([1590] 1954: 133), tienen aquella extrañeza de tener el ombligo sobre el espinazo". De acuerdo a esta misma fuente este animal, contiene en su ombligo dorsal una esencia de corrupción: son de muy buena comida; pero es menester quitarles luego aquel redondo que tienen en el ombligo del espinazo, porque de otra suerte dentro de un día se corrompen". Similarmente el bailarín yumbo moderno siente que su muerte —que experimenta como golpe de calor y desmayo, cansado por estar envuelto en lana caliente mientras está agotado, borracho y mareado— es reversible solo cuando se comience la cura antes que la corrupción del "ombligo" pudra la carne. Si por cualquier razón los hermanos yumbos no lo desamarran dentro de un cuarto de hora o menos, el **sacha cuchi** se morirá de verdad. Los yumbos por lo tanto deben coger al matador y comenzar la cura de inmediato. Hay un ambiente de urgencia terrible. Prolongar el resto de la ceremonia innecesariamente es una transgresión que provoca un rencor duradero; Segundo Salazar como **sacha cuchi** una vez sufrió dicha negligencia y se mantuvo después amargado durante muchos años.

Mientras el **rucu** se para sobre su **huahua** muerta, sollozando al tono de lamento que toca **mamaco**, el matador triunfante se ha escapado de la vista y se ha escondido, generalmente

en una cantina. Sus hermanos se lanzan a perseguirlo y pronto lo alcanza. El no se resiste violentamente, pero niega su culpabilidad y se la atribuye a la víctima. Arrogantemente trata de sobornar a sus hermanos regalándoles trago. Pero ellos amarran las manos del culpado detrás de su espalda y lo encierran dentro de un cordón de lanzas fuertemente sostenidas alrededor de su cuerpo. Al capturarlo ellos gritan **"yana yacu"** . Mientras lo llevan preso, el matador continúa tomando trago y llamando a su espíritu patrón, e incluso trata de escapar. Los yumbos exigen restitución: **"Tú mataste a mi hermano. ¿Por qué lo mataste". Con estas palabras lo conducen. Mientras lo llevan de regreso, ellos dicen, "tú tienes que curar a mi hermano, tú eres el que curará a mi hermano", y la mujer yumba dice, "tú eres el que curará a mi hermano, porque tú lo mataste, tú tienes que resucitarlo".** [21] Eternamente optimista el **rucu** ha preparado un tiesto de comida fina, diciendo, **"si él regresa a la vida, quizás la comerá".**



El matador concuerda en resucitar al yumbo muerto. Se le traen los implementos necesarios para la cura: licor, cigarrillos y grandes ramas de hojas, generalmente **huanduj** (Datura, también llamada **floripondio o pelorifondo**), o eucalipto, que sustituye por el **tsini**, ortiga. Traído al cadáver, y todavía encerrado entre lanzas, él pincha el cadáver y suelta el cordel del "ombligo" dorsal. Luego comienza a limpiar el cadáver azotándolo y barriéndolo con las ramas, soplando humo sobre él, o chupando las impurezas sobrenaturales o elementos extraños que han penetrado la piel. Pero esto no da resultado en absoluto, porque lo hace de mala gana. El matador exige a sus hermanos que paguen. Negocian un precio en efectivo, utilizando sólo términos numéricos Quichuas. Las hojas o pedazos de papel que representan la tarifa se cambian de manos. El matador está ahora listo para curarlo en serio "Ahora lo resucitaré. Es verdad que lo maté, pero ahora yo mislo haré vivir nuevamente"[22]. Soltado de su cautiverio, él alza su lanza sobre la columna vertebral del cadáver y le sopla licor en-

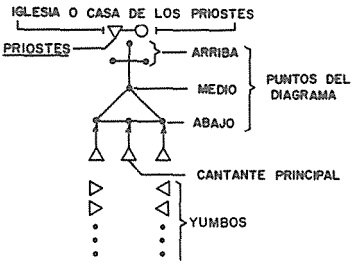
cima. Entonces arroja la lanza suavemente sobre el cadáver, de tal forma que se deslice en la tierra, para caer al otro lado. La primera arrasada se hace de la punta de la cabeza hasta los pies. Luego él hace lo mismo desde los costados y desde los pies hasta la cabeza. Finalmente se dirige a todos los hermanos, invitándoles a que pasen sus lanzas suavemente debajo del cuerpo, de lado a lado, formando una camilla de lanzas y por lo tanto un soporte de fuerzas de montaña. En ella se alza al hombre muerto, poco a poco, y se pone de pie. La mortaja cae, sus ojos se abren y él vuelve a la vida. En otra versión, todos los hermanos le dan un remezón al cuerpo, y con un ruido como "aaaaaaaauuuuuuuu sssshhhhh!" el aliento de la vida vuelve a entrarle.

Ahora el matador y la víctima deben ser reconciliados y persuadidos a tomar licor en forma recíproca. Mientras lo hacen, los hermanos preguntan sobre el viaje desde el reino de la muerte: "¿Hermano, de dónde vienes? "¿Qué viste?" "¿Qué has traido?" A estas preguntas el yumbo retornado debe contestar en voz baja, demasiado suave para que el público escuche, "Hermanos, caminé el mundo entero; ví todos los animales y ví a todos mis hermanos. Traigo las semillas dulces. Fui a otro mundo. Esto ha habido: naranjas, colación y todas las frutas"[23]. Con esto los yumbos silban en sus manos y terminan el **yumbo huañuchiy**.

A manera de epílogo, se realiza una serie de bailes y juegos menores. Los yumbos también improvisan otros pasatiempos, como hacer una parrilla rústica de tripas de oveja. A esta comida se llama carne de mono[24], una golosina selvática.

A continuación de la **matanza** los yumbos ejecutan una serie de rituales que tienen en común los elementos de serenidad, sentimiento benigno, e integración al círculo de los invitados del **prioste**. En cada uno de éstos, el espacio que era la **cancha** de combate es transformado en una arena de conducta "civilizada". Dos de estos actos, los **charoles** y las **entradas**, esencialmente repiten actos realizados en el baile público del día anterior. El tercer acto, la **despedida**, se asemeja en su plan formal a los **charoles**, pero en la despedida la ofrenda de los yumbos consiste en una canción; ya comienzan a pensar en su regreso al monte. En frente de los asientos de los priostes, se rasguña un dibujo en el suelo. Cada

par (o trío, si se escoge un director de canción para que ayude a cada par a recordar las letras) debe plantar las puntas de su lanzas sucesivamente en los nudos superiores, medio e inferior del diseño, mientras cantan:



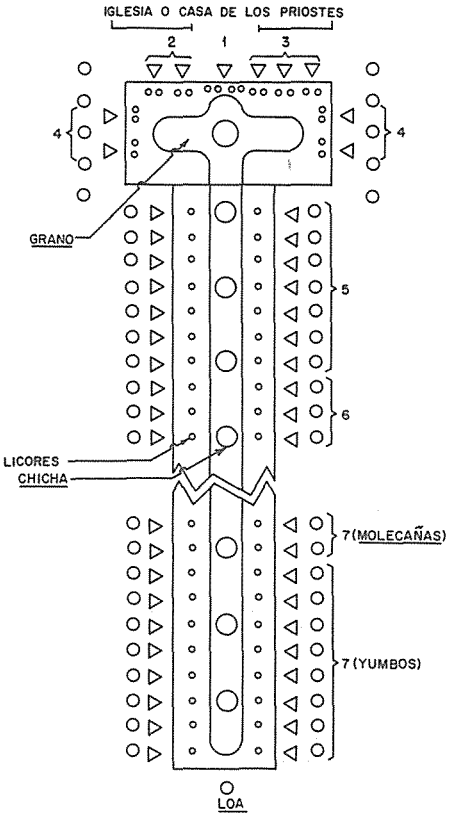
Dioselopay Gobernador (2)	Dios se lo pague Gobernador (2)
Tanto tanto agradecini (2)	Tanto, tanto le agradezco (2)
Chay tucuyda agradecini (2)	Agradezco todo (lo que ha hecho (2)
Huatan huatan urmamushi (sic; –nchi? 2)	De año en año caemos por aquí (2)
Veranero pishcushina (2)	Como el pájaro veranero (2)
Ayay ya ves, ojoy ya ves	Ajay ya ves, ojoy ya ves
Huañuy ya ves, causay ya ves	Muerte ya ves, Vida ya ves
Ay no, si! Eso, si!	Ay no, si! Eso, sí! 25

Por ser despedida la canción se considera triste, Se espera que los priostes lloren durante su realización, y en realidad ellos están propensos a mostrarse emocionados.

Al atardecer, los priostes despejan el espacio en frente de sus casas. La **Cancha de la matanza**, que también ha servido para los **charoles** y **despedida**, ahora se convierte en la **santa mesa.** Aunque algunas variantes requieren **mesas** en otras fases, la **mesa** del tercer día es la indispensable y definitiva. Desde el punto de vista de los **priostes** es el punto culminante de su hospitalidad y la declaración global de la estructuración que han impuesto en la actual fiesta. Es el momento en que se consolidan las nuevas posiciones conferidas en los participantes de la jerarquía festal comunal. Para los yumbos, es la ocasión de salir de su papel y entrar en el pacto de paz que trae al **priostazgo** a

un término moralmente satisfactorio.

La preparación de la **santa mesa** incluye el cocimiento de inmesos depósitos de comida y chicha, y la adquisición de grandes cantidades —a veces más de cien botellas— de licor fino. Una mesa se coloca a la cabecera. Desde ella, a lo largo de la **cancha**, se extiende una larga mesa baja hecha de palos amarrados sobre un marco. Los patrocinadores sólo observan desde los costados Mediante la autoridad interventora de un mayor respetado, cada uno de los invitados es acomodado en un asiento apropiado a su categoría.



El asignar los asientos es una empresa que requiere un refinado sentido de justicia. Los puestos altos son notoriamente valorizados; si a un hombre se le asigna uno y se hace el tímido para tomarlo, esto es sólo para llamar la atención sobre el honor que le han hecho.

Durante la ceremonia de asignar asientos, los yumbos bailan a los costados a manera de guardias de honor. En la cabecera, el lugar supremo se asigna al mayor que sirve de **rezachidor** (1). A sus lados se asientan los bracerantes (2,3) en las comunidades donde su presencia es obligatoria, y los cabecillas (4). Aquellos que han proporcionado préstamos importantes, o que han respaldado la fiesta con el prestigio de sus propias fiestas pasadas, son sentados en la parte superior de la mesa (5). Siguen los hombres invitados por otras razones (6), y cuando éstos han sido sentados, los bailarines (7) toman sus lugares. En cada caso la esposa se sienta a una corta distancia detrás de su marido, generalmente en el suelo.

Todas las **mesas** segregan la comida en tres categorías: la categoría **buda**, una comida servida y comida en porciones amplias, la categoría **grano**, un alimento sagrado comido en cantidades pequeñas y simbólicas, y la categoría **mediano**, una comida ofrecida exclusivamente para el consumo futuro, fuera de la casa del **prioste**. El **rezachidor** inaugura la **mesa** con un discurso corto evocando el tema Católico de la fiesta, generalmente el significado de la hostia como el cuerpo del Señor, y un Ave María seguido por un Padre Nuestro y una bendición de la Trinidad. El abre la primera botella de licor de la **mesa**, toma un sorbo, y la envía hacia abajo con los ayudantes. Simultáneamente la primera de las tantas pailas de chicha se trae de la cocina del **prioste** y se sirve en orden de categoría. Las visitas reciben **buda**, la parte más secular de la fiesta, en platos de barro. Las exquisiteses de proteína en el **buda** son racionadas de acuerdo al rango de los recipientes. Mientras las visitas comen la **buda** y la sopa que lo acompaña, los parientes de los priostes están libres para homenajear sirviéndoles licor a todos. Normalmente esto resulta en una borrachera obligatoria, tan extrema que las últimas fases de la **mesa** se convierten en una carrera entre la solemnidad y olvido.

Los ayudantes traen el **grano** cocinado, generalmente

mote en grandes canastos. El grano se vierte cuidadosamente sobre la tira de tela blanca que cubre el centro de la **mesa**. A intervalos, a lo largo de la mesa, se colocan cuencos de barro para la chicha. A lo largo de todos los bordes, se ponen botellas de licores regalados y cuyos colores brillantes dan a la **mesa** un aspecto enjoyado. Los espacios restantes son llenados con montones de panes dulces y frutas. El **rezachidor** una vez más se pone de pié, recita una bendición sobre el grano, pide a la gente sentada que le acompañen en unas pocas oraciones, y comienza a repartir la comida consagrada. Este intervalo es notablemente solemne. Uno no debe mostrarse borracho, lanzar chistes o dejar la mesa antes de que se termine. Los comensales sólo comen uno o dos puñados de **grano**. El **rezachidor,** y luego otros hombres de menos rango, reparten el resto a las esposas, quienes una por una avanzan para recibir la comida. Más tarde sus familias lo comerán en la casa.

Los **medianos** se distribuyen al final de la **mesa.** Son los regalos de comida que da el prioste a sus colaboradores principales. Consisten de un gran recipiente esmaltado lleno de golosinas, un pollo entero cocinado, un cuy asado, una docena de huevos duros, y pan de molde que van acompañados por una pila llena de chicha y una botella de licor cuando menos—. Los **medianos** deben darse a todos los **bracerantes, cabecillas** y bailarines. No debe comerse hasta el día siguiente, cuando, fuera de la presencia de los priostes, el mediano servirá de conmemoración de la generosidad de ellos. La **mesa** termina con la última declamación del **Loa**, ya soñoliento y sin disfraz. Se da la bendición final a los invitados. La gente continúa bailando en parejas, **cumbias** y **salsas** al son de instrumentos eléctricos, y esto puede prolongarse hasta medianoche. Pero después de la **mesa** la fiesta comienza, gradualmente, a disgregarse.

Los yumbos, sin embargo, deben permanecer hasta el final. Sólo cuando la orquesta está lista para empacar y los bailarines son pocos, ellos se despiden de su **prioste:**

> **"Ahora nosotros vamos a nuestro tambo, a nuestra** llajta. **Ahora nuestra montaña nos llama, ahora nuestra montaña juega. Cuando nuestra montaña juega, nosotros nos vamos, nuestra montaña no permite que nos**

quedemos. Y entonces cada uno tenemos que ir a nuestro país, cada uno a su monte. Ahora a nuestro tambo – ahora a causa de la montaña debemos irnos a nuestro lugar, hacia nuestro tambo, tenemos que trabajar" 26

El "juego" de las montañas es la luz del rayo sobre la ceja de la montaña, visible desde Quito como un pálido resplandor tras los perfiles negros de la cordillera.

De hecho el final de la **mesa** no pone fin al ciclo festal, sino sólo a la parte en la cual los **priostes** son supremos. En los días subsiguientes todas las ceremonias principales deben repetirse en la casa del cabecilla de los yumbos, recapitulado la fiesta en una escala menor. El contexto yumbo sólo es disuelto cuando las **huahuas** se ponen a despedirse: "Adiós, Adiós, mi montaña no deja que me quede. Nos vamos a nuestros tambos a vivir. Madre Montaña, toca para nosotros, toca tristemente. Ahora nos separamos de nuestros hermanos; dejamos a nuestros hermanos. Adiós, Adiós". 27

"YO VI A TODOS MIS HERMANOS"

Belote y Belote señalan que desde la supresión del último vestigio de la autoridad política étnica, "el sistema de cargos de las fiestas es la **única** institución de importancia que existe hoy día que sirve para integrar la estructura social de los indígenas. . . y para diferenciarla de sistemas no-indígenas" (Belote y Belote 1977: 49; énfasis añadido). Si la "yumbada" ha florecido donde otros cargos languidecen, uno puede suponer que esta ceremonia constituye una afirmación convincente del valor de dicha estructura y que da incentivo al renovar un compromiso que, en muchos aspectos, sería oportuno repudiar.

En cuanto al contenido de esta afirmación, podemos coger la pista examinando las peculiaridades de la estructura social indígena. En primer lugar, manifiesta en un grado muy reducido los "marcadores limítrofes" visibles que, según la opinión general, dan un colorido étnico a la estructura social. No han desaparecido las insignias exteriores de la identidad del Quito Runa, pero el llevarlas se ha hecho cada vez más costoso en términos de oportunidad perdida. Gradualmente están desapareciendo o

se reemplazan por señales visibles exclusivamente a miembros del propio grupo. No es enteramente nueva esta tendencia a minimizar las oportunidades dadas a gente extraña para manipular el grupo mediante categorías impuestas. Puede ser significativo la ausencia en el record etnohistórico de un término "tribal" quiteño comparable a **Cañari, Puruhá, Pasto** u otros términos al parecer auto-denominativos. (El término **Panzaleo** es artefacto moderno). Tan eficaz ha sido la coloración protectiva de los Quiteños aborígenes, que aún en los libros dedicados al tema de su mayor o menor "asimilación" (Costales 1960, Beals 1966) se ha hecho poco esfuerzo para definir la cultura que forma el punto de partida para la "asimilación". Sin embargo esta población culturalmente camuflada, casi cripto-andina, existe en muchas localidades como realidad socio-estructural objetivamente definible: se constituye de un grupo de parentelas "auténticas" enraizadas en el barrio por varias generaciones. Tal formación tiene intereses propios para defender **vis à vis** los grupos forasteros, y asuntos internos para arreglar. El desarrollo de representaciones festivas sobre el tema de la etnicidad, en un grado descomún aún para el Ecuador, posiblemente sirve al grupo como mecanismo para expresar tal idiosincracia sin poner en peligro el estatus no-explícito de la categoría étnica Quito Runa.

En segundo lugar, la afirmación expresada por un ritual, aunque no es proposición empírica utiliza imágenes derivadas de la experiencia empírica. En su rumbo hacia un fin más trascendente, la "yumbada" ofrece también unos recordativos acerca del mundo empírico al cual la estructura **runa** de Quito se ha adaptado. Específicamente, expresa una simple verdad histórica que no está apuntada en los textos de enseñanza, y que ha influido poderosamente en la prehistoria e historia ecuatorianas. Las pequeñas comunidades aborígenes que rodean a Quito han funcionado durante cinco siglos o más, con una orientación cultural y una práctica económica más cabalmente transandina, que las logradas por cualquiera de las civilizaciones imperiales que han intentado la unificación de selva y sierra mediante la integración estatal centralizada. Como cosmopolitas pan-tropicales, familiarizados con un paisaje de múltiples niveles y múltiples etnicidades, los Quito Runa han sido, y todavía son, operarios de un cuadro conmutador de intercambio cultural, y de un centro distribuidor de intercambio económico, que ligan alti-

plano y bosque tropical de una forma desconocida por planificadores estatales.

I. De la experiencia a la Imagen

Quizás desde la era formativa de la sierra, y sin duda desde los tiempos Incaicos, las comunidades circundantes de Quito han mantenido estrechos y a veces conflictivos lazos tanto con Quito como con las tierras bajas selváticas de la Amazonía y del litoral Pacífico. Bajo el Tawantinsuyu, el principal eje de intercambio atravesaba las bocas de montaña occidentales hacia lo que hoy se llama el Noroccidente de Pichincha. Antiguamente esta zona fue conocida como el país Yumbo (Porras 1974: 165-176, Cabello [1579?] 1945: 56-66). En las selvas del declive occidental un sistema de trueque suministró a los serranos con productos esenciales tropicales tales como algodón, ají, y sal. Probablemente se radica en esa práctica el concepto general del "yumbo" como habitante de tierra baja que trata con habitantes de tierra alta. El colonialismo español alcanzó a los yumbos históricos tardía e incompletamente. Sin embargo fueron devastados por sus efectos y parecen haber estado al borde de la extinción después de 1.600. Aunque los quiteños aborígenes hacía tiempo que mantenían contacto con los Amazónicos mediante la vía Papallacta-Quijos (Oberem 1971 vol. 1: 175), el exterminio de los yumbos occidentales parece haber conducido a una intensificación de los lazos económicos con poblaciones amazónicas. Este fenómeno habrá influido en la generalización del término yumbo para aplicarse a todo aborígen de las tierras bajas. Pero todavía en la década de los 1740, los Españoles aplicaban la palabra yumbo a los pobladores del declive occidental (Magnin 1940: 153-154). Entre los de habla Quichua, quienes para el siglo 18 habían convertido las antiguas alianzas de trueque en rutas comerciales estables, la palabra ha sobrevivido hasta hoy día como un término genérico para los nativos de la selva, tanto del este como del oeste. Muchos hombres vivos hoy día, incluso algunos bailarines yumbos, viajaron por las regiones de Quijos, Canelos, Shuar y "Colorados" en mulas, con cargas de mercancía textil, comestible manufacturada. Conocen de primera mano los pueblos de la selva. Es posible correlacionar la mayoría de las características de la indumentaria y lenguaje de los bailarines yumbos con características percibidas de personas vistas por semejantes viaje-

ros. Mientras los yumbos **lluchu** y **mate** son en sí mismos compuestos imaginativos, ellos son, como "tipos ideales", el precipitado de siglos de experiencia empírica. El interés sobre la **montaña** continúa hoy día a niveles altos. Muchos serranos poseen o esperan comprar terrenos selváticos.

El contacto histórico con pueblos de **montaña,** sin embargo, va mucho más allá de la interdependencia económica. La evidencia del siglo dieciseis comprueba la exogamia entre los aborígenes del área de Quito y yumbos occidentales. Además sugiere algún grado de influencia ideológica sobre los habitantes de tierra alta, en cuanto a que los pueblos de la Amazonía proporcionaron su liderazgo a las insurrecciones contra el estado Español. La rebelión dirigida por los shamanes o **Pendes** (1579: AGI/S Quito 8: f. 1r.) se esperaba tuviera repercusiones severas incluso en las áreas de máxima penetración Inca y Española. No existe duda de que los shamanes de la tierra baja eran y son figuras de temor para los habitantes de tierra alta del área de Quito. Hay pocas familias tan enteramente hispanizadas como para que en un momento u otro no hayan mandado un miembro a la zona selvática a contratar los servicios de un shamán para la curación, venganza, o para la fortificación del alma. Ni tampoco es raro que un hombre joven, de apariencia exterior enteramente hispánica, gasta su tiempo libre y sus ahorros en instrucción shamánica. Otro factor "modernizante" que de hecho ha aumentado la importancia del shamanismo para los habitantes de la tierra alta, es la conscripción militar. Los hombres alfabetizados o técnicamente capacitados en la enseñanza militar bien pueden haber aprendido también un poco de idea **samiyuj** mientras estuvieron estacionados en las zonas del Amazonas.

A la inversa, las visitas de los shamanes de la selva a los habitantes de la sierra, que forman el tema de la **yumbada,** también son una realidad experimentada y recordada con emoción por muchos serranos. Muchos recuerdan haber sido curados en la niñez por shamanes venidos de tierra baja. Ellos también recuerdan haber esperado su llegada con regalos, o, en la esperanza de ganar su favor mágico, haberlos ayudado a salir de la cárcel cuando eran perseguidos por los tenientes políticos.

La tendencia a imaginar la Amazonía como terreno re-

moto, exótico, inhospitalario y culturalmente empobrecido, lejos de ser un rasgo de la civilización aborigen serrana, es casi exclusivamente característica de los grupos Incas y Españoles que intentaron imponer una dirección estatal centralizada sobre ella y que fracasaron (Francisco 1971). Muy diferente es la imagen de las tierras bajas y de sus habitantes tendida por grupos serranos que no han intentado ni deseado dominarlos políticamente, sino que han establecido lazos de interdependencia económica mediante la complementaridad "vertical", y que han tratado relaciones de servicio shamánico. Tales relaciones no participan del mito del "paraíso verde" ni tampoco del "infierno verde".

Estos lazos con la selva han coexistido durante siglos con lazos igualmente importantes entre las comunidades y los centros sagrados católicos de Quito. Los documentos de la colonia demuestran la importancia de los pueblos circum-quiteños en la construcción de las iglesias principales, y en el mantenimiento de sus cultos. Sin embargo el catolicismo de los suburbios indígenas ha sido malentendido. La mayoría de los escritores tienden a considerar la participación quichua en el ritual ya sea como una demostración de una conciencia religiosa esencialmente idéntica a aquella de los católicos urbanos, o de otra manera como una mera capa exterior que la coerción ha impuesto sobre una visión del mundo básicamente no cristiana. Los sacerdotes que atienden las parroquias Quichuas saben que la primera visión no es real, y sus parroquias considerarían la segunda (si cualquier trabajador de campo fuese lo suficientemente cándido para formularlo) profundamente insultante. Una forma de observar el carácter peculiar del catolicismo urbano puede ser, relevar el hecho de que en términos de la experiencia histórica, la Cristianidad, no menos que el shamanismo de la selva, es el aspecto religioso de una sociedad extranjera hacia la cual uno mismo sostiene una relación de interdependencia íntima y asimétrica. Uno puede decir de los conquistadores cristianos (o antes de ellos, los Incas) y de los moradores Quiteños, como de los shamanes, que los poderes terrenales que ellos dirigen y los poderes trascendentales que ellos adoran constituyen partes del mismo terreno de la existencia **Runa**; sus efectos son palpables en todas partes, su realidad es innegable. Los Andinos no necesitan fingir creer, ni rechazar creer, en deidades Cristianas. Ya que ellas son realidades por sí mismo evidentes, la tarea es más bien loca-

lizarlas dentro de un mapa más inclusivo del universo sagrado.

En dicha visión, uno puede pensar de lo sagrado en términos de un espacio concéntrico. Su centro es Quito, que es el foco del poder jerárquico, legal y de lo eclesiástico. La iglesia, como una casa iluminada en un paisaje obscuro, ofrece refugio, calor e iluminación pero también confinamiento y sumisión. Quito es el hogar de muchos grandes santos y el escenario de los magníficos rituales de la Cristianidad. La gente **runa**, habitando todo el espacio alrededor, participa emocionalmente del carácter sagrado de Quito. Son contempladores y devotos de ella. Pero en la otra dirección, mirando desde el anillo suburbano de las parroquias **Runas** hacia afuera, ahí se extiende un vasto espacio que se eleva hacia las Madres Montañas y más allá de ellas en dirección a la selva. La santidad cristiana es centrípeta hacia Quito, pero otro tipo de santidad es centrífuga, irradiando hacia el exterior en la inmensa periferia que yace más allá del Estado y la Iglesia.

En diversos momentos históricos, pueblos extranjeros han conquistado Quito, santificándolo con sus propias deidades y ejerciendo su poder temporal y sagrada hacia afuera. Esta fuerza expansiva subyuga a los aborígenes de la sierra vecina, y en su torno expulsa a la deidades o poderes autóctonos aún más hacia el exterior, sobre el borde de las cordilleras. La selva se convierte en refugio de lo primordial y aborigen autóctono. Llega a ser el depósito del conocimiento mágico que los poderes del centro desean eliminar y relegar al pasado. El vivir entre la selva exterior y la ciudad central es, por lo tanto, una ubicación tanto en el tiempo como en el espacio. Toda la población **runa** es explícita y sinceramente cristiana. Pero ellos saben, o mejor dicho suponen sin sentir necesidad de discutirlo, que a diferencia de las élites "blancas", ellos han llegado de un estado previo hacia la cristianidad, en vez de haber estado ahí desde el comienzo. Este estado previo todavía existe más allá de, y detrás de, la cristianidad. Su relevancia no se ha borrado con el cambio cultural. Cada uno está primordialmente obligado a ello. En la tradición hispana el paganismo se considera como algo que es nada, un error o ausencia del saber, pero el bailarín yumbo piensa, o siente en el fondo, que existe más allá de la iglesia una esfera sagrada más general que la contiene. La iglesia y su ciudad cons-

tituyen un centro y una luz. Pero alrededor de ellas se extiende un inmenso espacio sagrado, hacia las Madres Montañas y más allá, en la cual es la vocación del **runa** viajar.

II. De la Imagen a la Ceremonia.

Este bosquejo de la experiencia **Runa** en las cercanías de Quito sugiere la gama de connotaciones implicadas en las dos imágenes polares de la fiesta: los **priostes**, ejemplares de los valores cristianos, civilizados y centrípetos; y los yumbos, ejemplares de lo pagano, salvaje y centrífugo. Pero no se ha clarificado porque estos personajes actúan como lo hacen. En términos históricos es probable que los dos complejos ceremoniales opuestos y contra balanceados deriven de fuentes heterogéneas, y que se han puesto en oposición contrapuntual mediante un proceso de **bricolage** bastante complejo. El proceso se puede conceptualizar como contraparte ceremonial al proceso creador de una etnicidad definida no por la idiosincracia interna sino por sus relaciones ordenadas y vitales con otros grupos culturales.

En la yumbada se ve entrelazada la fiesta **Itu**, practicada por los Incas pero de probable origen preincaico, con elementos de un mito panandino referente al vuelo espiritual y a la interrogación de los animales en lenguaje humano. Estos elementos tienen su **locus classicus** en el segundo capítulo del manuscrito de Huarochirí (Avila 1966: 22-29). En cuanto a **Itu**, Polo de Ondegardo nos informa que esta fiesta, como la yumbada, era movible de fecha. Cobo proporciona pormenores suficientes para establecer el uso de disfraces al estilo yumbo en **Itu**:

> **Itu. . . hacíanla solamente a tiempos indeterminados, según la necesidad que ocurría, y entonces no era permitido a todos solemnizarla de una misma manera. En la ciudad del Cuzco se celebraba desta suerte . . . Después del sacrificio se vestían de los aderezos y ornamentos dedicados para esta solemnidad lo que la habían de celebrar, que eran unas camisetas coloradas de** cumbi **con rapacejos largo del mismo color; ceñíanse debajo dellas unas criznejas largas que les colgaban hasta los pies; en las cabezas unas diademas grandes de pluma bien labradas, de diversos colores, y unos collares de conchas**

ensartadas al cuello, en las manos llevaban una bolsa pequeña, que llamaban sondorpauca, **y algunos un pájaro verde seco con su pluma, y un atambor blanco pequeño muy bien hecho (1965 Vol. 2: 220-221).**

Recurre en toda la región andina el mito de un vuelo y persecución mágica en cuyo transcurso el perseguidor pregunta a los animales dónde se ha ido su presa. Muy bien ser pre-incaico. Una reciente exploración del tema por Ortiz Rescaniere (1973: 35-59) sugiere que en el mito de la ida de la víctima, de este mundo al de los muertos, es el elemento que posibilita que la tierra proporcione (aunque imperfectamente) lo necesario para la subsistencia humana. Tal interpretación podría aclarar el significado de las "semillas dulces" traídas por el yumbo resuscitado y regalado a los "hermanos" y a los oyentes.

La porción propiamente católica del ritual, o sea la actuación de los **priostes**, igualmente da muestras de ser un compuesto de elementos históricamente diversos. En ello se yuxtaponen elementos aborígenes y españoles, todos los cuales tienen en común el carácter de resaltar la jerarquía centralizada y la paz entre conciudadanos. El repetido elemento **santa mesa** (practicado también en otras estaciones, pero desarrollado hasta un extremo en Corpus) probablemente deriva de una comensalidad aborigen quiteña (Atienza 1931: 41-42).

La unificación del **Itu-yumbada** con Corpus aparentemente fue posible no sólo por la coincidencia calendárica, sino por ciertas semejanzas superficiales. Probablemente la fusión comenzó a principios de la era colonial; en 1584 Pedro Venegas de Cañaveral (AGI/S Quito 8: f. 3v), y en 1590 Martín de Murúa (1946: 349) se quejaron de que Corpus había sido profundamente infiltrado por la religión Andina.

Esto no sorprende, ya que la fiesta de Corpus practicada en España ya utilizaba abundantemente los disfraces exóticos, el drama, y el combate ritualizado. El baile de espada en Corpus, tradición que ha sobrevivido hasta nuestros días en Segovia, tiene un marcado parecido al baile Yumbo:

> **Los bailarines de espada hacen sonar sus castañuelas mientras entretejen sus complejos mudanzas frente a la imagen de la Virgen. Los ocho jóvenes que bailan se visten de faldas blancas adornadas con rojo, con camisas blancas, pantalones, medias, y zapatillas. Tiaras adornadas con plumas cubren sus cabezas, y cintas de colores y pañuelos vuelan de sus hombros y mangas. . .**
> **Parecen haber sido numerosos los bailarines de espada en el sur también; un decreto expedido en Sevilla en 1532 prohibió a los bailarines de espada representantes de cofradías y gremios que vayan adelante de la custodia (Foster 1960: 196, traducción de F.S.).**

Explotando semejanzas superficiales entre los ingredientes disponibles, ha sido posible combinar elementos del Corpus europeo, **Itu** Andino, y tradiciones de la tierra baja, reordenarlas, y producir un par de temas ceremoniales contrabalanceados —**priostazgo** y **yumbada**— que son singularmente adecuados a la situación de los celebrantes. Las semejanzas superficiales entre el Corpus y las ceremonias andinas han proporcionado protección para la preservación de una tradición andina en una forma sorprendentemente conservadora; sabemos de viejos cuadros que por lo menos durante 150 años el disfraz del **lluchu yumbo** no ha cambiado casi nada (Castro 1976; Anónimo 1853). Pero estas coincidencias de sí mismas no habrían interesado a nadie sin que hubieran ofrecido oportunidades intrínsecamente provocativas para expresar la existencia **Runa** de Quito.

III. De la Ceremonia a la Reunión

El mero hecho de que se hayan reunido imágenes derivadas de una experiencia histórica compleja no es en sí importante, ni tampoco ilumina el asunto el saber cómo se han reordenado los elementos para formar ceremonias contrabalanceados. Más importa saber cuál es el efecto, el valor o el impacto del proceso. Lo picante del contraste, basta para justificar el inmenso esfuerzo? O será que existe entre los dos temas una relación interior, de tal suerte que ellos se comentan uno sobre otro, y que iluminan el espacio entre los dos es decir, el espacio habitado por los quichua-hablantes quiteños?.

La cultura Runa de Quito participa de normas tanto autóctonas como hispanas. Por lo tanto muchas familias y muchos barrios sufren un conflicto entre deseos contrarios. Las ceremonias contrapuestas separan aspiraciones que, en la vida cotidiana, son entrelazadas. Las proyecta hacia afuera, en las pantallas gemeladas del centro del mundo, y del extremo del mundo. A esta distancia se puede escrutar experimentalmente las características de los poderes primordialmente autóctonos (hipostatizados como la **auca,** el shamanismo, la moralidad guerrera, la intimidad con una naturaleza indomable), y los poderes de la civilización (ejemplificados por el catolicismo, la sumisión a las leyes de estado y de iglesia, y el dominio sobre una naturaleza domesticada).

Las poblaciones "civilizadas" conviven en un orden jerárquico y pacífico por virtud de su sumisión a la autoridad central, tanto eclesiástico como estatal. Estado e iglesia unifican la gente imponiéndoles la condición de civilidad. Pero al lograrlo encierra la humanidad en sí mismo, relegando todo lo que no es humano o al dominio de la naturaleza subhumana o al dominio de lo sobrenatural y superhumano. El hombre puede dominar lo subhumano, y tiene que ser dominado por lo superhumano, pero no puede gozar de la intimidad personal ni con el uno ni con el otro. Para que la sociedad humana sea protegida por los superhumanos, y para que pueda dominar a lo subhumano, la humanidad renuncia cualquier lazo de parentesco o amistad con la tierra, con animales, con plantas o con espíritus. Cada ser humano es pariente (en sentido literal, metafórica, o potencial) de todos los demás seres humanos. Este lazo es lo que permite a la gente ser "civilizados", o sea "ciudadanos" de "ciudades". La esfera social es la esfera de lo humano exclusivamente, pero es potencialmente panhumano.

Tal visión se contrasta radicalmente con la condición **auca.** En la esfera social del **auca** se rechaza cualquier jerarquía, paz, o autoridad. La yumbada como grupo se constituye en base a una parentela nacida de la unión entre **rucu** y **mamaco,** hombre y montaña; es fragmento de una parentela más amplia, en la cual se incluyen no solamente personas, sino todos los animales y plantas y hasta la tierra. El yumbo puede dialogar o persuadir a la naturaleza, y tomar a préstamo la apariencia de otros se-

res naturales. Dentro de la parentela omnímoda de la selva, son posibles todas transformaciones. Pero la ausencia de barreras especiales entre la naturaleza humana y la no-humana implica la ausencia de solidaridad especial entre los seres humanos. La inclusión de las entidades no humanas en la esfera de lo social le da a la existencia social un carácter inhumano. Lleno de valentía e iluminado por el sentido de lo sagrado, este mundo es a la vez lleno de amenaza y peligro. Todos los seres vivos conviven en la intimidad y simultáneamente en la más cruel enemistad. El shamán en su éxtasis es capaz de visualizar el mundo **auca** en su totalidad, radiante y terrible. En este mundo la civilidad no es posible. Los shamánes, quizás, se entienden con una simpatía la más perfecta que pueden alcanzar entre mentes humanas. Sin embargo tienen que vivir alejados unos de otros, dispersos en la selva, porque no existen límites a la acción de los demás seres —sean hostiles, sean benignas— excepto los límites puestos por la fuerza personal de sus vecinos. Las personas civilizadas encuentran seguridad en la concentración, pero los **auca** la encuentran en la dispersión.

Sin embargo estas dos visiones de la condición humana no son abolutamente carentes de terreno común. Todos los seres humanos, tanto **aucas** como "civilizados", tienen necesidad de otros seres humanos para seguir existiendo (por razones de producción y reproducción) y están a la vez en condición de asegurar su propia existencia a costa del prójimo. Por lo tanto el problema dependencia mutua/transgresión mutua es universal. Bajo las dos premisas adquiere diferentes formas, pero los dos casos se pueden explorar utilizando métodos paralelos.

Para el **auca** el problema no consiste en la amenaza de la muerte causada por transgresiones humanas; para él todas las transformaciones son posibles, hasta la transformación de muerte a vida. Para el **auca,** el problema se define como el arreglo de los medios para vivir en este mundo: bajo condiciones de dispersión y guerra incesante, cómo pueden existir sociedad y economía?.

Para las personas civilizadas, el problema dependencia/transgresión tiene repercusiones contrarias a éstas. Dada la paz civil y el dominio sobre la naturaleza, el homicidio en sí no

es capaz de destruir la sociedad ni la economía. La ciudad posee recursos para componer las desarmonías entre sus miembros o reemplazarlos. Pero no posee recursos contra la muerte misma. La pérdida de vida es irremediable y tem e para la sociedad exclusivamente humana, civilizada, en un grado mucho más drástico de lo que será para el shamán.

Dentro de esta antítesis general, el contrastre entre la pasión y muerte del Señor, y el asesinato del yumbo, es un caso especial, un caso de prueba o de comparación controlada. En cada caso vemos a un grupo de compañeros juramentados, peregrinos que andan en busca de lo necesario para completar la vida. Para los yumbos esta búsqueda implica el ganar los medios de la vida terrestre, mientras que los apóstoles tuvieron que buscar la salvación más allá de esta vida. Ambos peregrinajes son interrumpidos por un crimen fratricida , causado por la codicia y la disposición de un miembro a vivir en contra de su grupo. En ambos, la comida adquiere el valor simbólico "subsistencia" o "medios de la vida". Para los yumbos se trata de la vida terrestre; para los cristianos, la vida de la ultratumba. El elemento común es evidente: el asesinato de una persona mágicamente potente es seguida por su vuelta a la vida y una promesa de reconciliación, cuya señal es una comida preciada. (Los bailarines yumbos llevan presente este paralelismo; cuando personas hostiles a la ceremonia les provocan, lo presentan explícitamente en defensa de su validez). La comunidad, durante la representación, habita el espacio entre dos realizaciones formalmente paralelas de un mismo tema:

Pasión de Jesús	Yumbo Huañuchuy
1. Un padre superhumano y una madre terrenal,	1. Una madre superhumana y un padre terrenal.
2. Tienen un hijo, exteriormente humano, pero latentemente superhumano.	2. Tienen un hijo, exteriormente humano pero latentemente subhumano.
3. Quien es superior a doce compañeros reclutados fuera de su parentela.	3. Quien es uno de doce compañeros iguales dentro de su parentela.
4. Ellos viajan a una ciudad gobernada por infieles hostiles.	4. Ellos viajan a una ciudad gobernada por cristianos amistosos.
5. Entrando a su lugar sagrado, y	5. Rehuyendo su lugar sagrado, y
6. Reprochando a los gobernantes del lugar.	6. saludando a los gobernantes del lugar.
7. Por la enemistad de los extraños.	7. Por la discodia interna
8. El hijo es traicionado secretamente.	8. El hijo es atacado abiertamente.
9. El voluntariamente ofrece su carne como comida mágica	9. El enemigo amenaza devorar su carne como comida mágica.
10. Sus compañeros lo consideran superhumano,	10 Sus compañeros lo consideran subhumano.
11. Pero fracasan en defenderlo	11. pero lo defienden
12. mientras él es conducido sumisamente	12. mientras él vuela desafiante.
13. a una ejecución a sangre fría. Muere, y	13. de un asesinato apasionado Muere, y
14. El traidor, renunciando el provecho de su crimen,	14. El matador, reclamando el provecho de su crimen,
15. Acepta su propia justa muerte;	15. deshace la muerte injusta de su víctima.
16. la víctima resuscitada trae los medios para la vida eterna en otro mundo.	16. la víctima trae los medios para la vida mortal en este mundo.

Jesús promete a sus seguidores, cuyos herederos son los "civilizados", comida de esta vida (hostia y vino) que son los medios para vivir en el otro; **sacha cuchi** trae de la otra vida comida **(mishqui muyu)** que es el medio para la vida en ésta. Es fácil ahora ver por qué las representaciones festivas, que se centran enteramente en el asesinato, sin embargo tienen un tono emocional de regocijo. En la medida de que es posible habitar los dos mundos, el problema de la transgresión es soluble.

Las soluciones propuestas no solo son complementarias (como son complementarios los aportes materiales de los dos mundos), sino que son formalmente congruentes. Pueden ser supuerpuestos una sobre otra y contemplados simultáneamente sin confusión. La oposición radical, confrontada con franqueza, termina en una coincidencia de opuestos.

IV. De la Reunión a la Acción

Los espectadores, al igual que las personas simbólicamente sacrificadas (**sacha cuchi** y Jesús), a fin de cuentas han salido de la vida terrestre solo para volver a ella. El motivo de proyectar la representación en escenarios hipóteticos, a los extremos de las gamas ecológica y filosófica era necesario precisamente porque ninguna solución se presentaba en el contexto cotidiano local. Se ha reafirmado la situación subjetivamente de los celebrantes entre centro sagrado y periferie sagrado, sin que esto en sí aclare directamente el dilema: cómo debe uno comportarse en tal situación? Cabe preguntar en qué forma el sistema ceremonial reintegra sus participantes al contexto seglar, qué nuevo impulso les da para la actuación futura, y que posibilidades ofrece para orientar la actividad colectiva e histórica de la comunidad.

Se podrían buscar respuestas de dos tipos distintos, de acuerdo con el concepto que uno tenga con respecto a la naturaleza del ritual como tal. Por un lado se puede considerar el ritual como una porción de tiempo apartada de la historia, y verlo como un instante prolongado durante el cual se ponen de manifiesto los elementos supratemporales de la existencia que persisten más allá del flujo o vaiven de la historia. Visto de esta manera estática, **sub specie aeternitatis,** el ciclo ritual de Corpus expresa dos ideas opuestas sobre la forma en que la socie-

dad puede subsistir en la vida terrestre y más allá de ella. En la visión "civilizada", cristiana, y centrípeta, todo depende del voluntario acto de perdón hecho por Jesús, y luego de la sumisión que hace la demás gente a la autoridad basada en su patrimonio espiritual. Vivir como "civilizados" por lo tanto implica un acto de fé no solamente en Dios sino también en el prójimo, y un acto de sumisión no solo al espíritu sino también al hecho literal de la ley.

En la visión **auca,** por lo contrario, la resuscitación no se realiza mediante acto de perdón voluntario, sino por un perdón comprado. Las premisas de la existencia **auca** excluyen la su misión a la ley (son totalmente contravenidos los deseos del **rucu**) y la renunciación de los derechos del victor (los shamanes son guerreros espirituales). Por consecuente los "treinta piezas de plata" que son vehículo de la condenación eterna, son en la visión yumba vehículo de salvación. Mediante ellas se supera la muerte; la autonomía de cada shamán es restaurada, y los shamanes vuelven a sus lugares con integridad intacta. La paga de lo que sería pecado en un contexto cristiano, en el contexto yumbo son ganancia para el asesino y vida asegurada para sus compañeros. La continuada existencia bajo este regimen exige no solamente la dispersión (opuesto a la urbanidad) sino una continua lucha y rivalidad sin control central (opuesto al estado) y reciprocidad estrictamente simétrica por bien o por mal, en transacciones espirituales como materiales (opuesto a la caridad cristiana).

En esta visión estática, instantánea, uno ve que a pesar de ser las dos ideas formalmente congruentes, sus implicaciones prácticas son incompatibles. Es esta incompatibilidad entre dos aspectos igualmente reales de la existencia humana lo que uno experimenta en la vida diaria, dentro y fuera de la propia comunidad, bajo la categoría de malhechos y conflictos. Las enemistades de los shamanes son inocentes, ya que ellos viven en un mundo donde el asesinato puede ser parte de un orden válido. ¿Pero qué puede decirse de las transgresiones al estilo **auca** cuando se suscitan entre los vecinos cristianos, o del abuso de poder en las élites en palacios y catedrales? Recíprocamente, donde la cristianidad define el contexto, la humildad es apropiada, pero ¿qué puede decir uno, cuando en un contexto igualitario, los sen-

timientos de poder personal y autonomía son violados por extraños que muestran actitudes insultantes política o económicamente? paternalistas. Las implicaciones contradictorias de las dos visiones son irrreductibles. Ninguna resolución final es posible. Ser un **Runa** quiteño implica ocupar un campo de tensión. El provecho de haber explorado una doble visión **auca-cristiana** consiste en entender el dilema práctico y no en solucionarlo.

Dentro de una visión puramente cristiana el comportamiento "salvaje" simplemente es malo, algo que debe reprimirse y olvidarse. La representación **auca,** por contrario, incluye en la esfera de lo significativo precisamente lo que la cristianidad expulsa de ella; en los intersticios de una cristianidad imperfecta, un mundo alternativo se sigue afirmando. Fuera de lugar e incompleto, es el mal que se entromete a través del error humano. Sin embargo hasta donde uno entiende la actitud yumbo, lo que está fuera de la ley no está fuera de significado o sin valor. Fuera de Corpus, no le gusta a nadie que le llamen yumbo. Sin embargo la comprensión de lo **auca** permite comprender que lo ajeno a la ley, los comportamientos vistos por gente urbana como atávico, no carece de significado, ni carece de valor, ni es incondicionalmente inmoral. El mundo del bailarín yumbo no contiene una frontera que divida lo conocido, lo bueno, y lo significativo de la obscuridad exterior. Por todo lo que es un mundo tenso y dividido, es un mundo iluminado desde dos lados, por revelaciones contrarias, y no solo por una.

Pero otra interpretación también es posible. Las ceremonias no quedan enteramente fuera de la historia. Cada representación es un momento en la historia de la ceremonia misma y de sus creadores. Es idiosincrático; nunca será repetido. Si por un lado la **yumbada** y el priostazgo contrastan aspectos atemporales de la situación Runa, por otro lado el acto de ordenar el personal de la fiesta es una organización con propiedades jerárquicas tiene consecuencias sociales y afectivas que definen el momento y repercutirán en el futuro. En este sentido es un acto histórico a nivel microscópico. Similarmente la interacción entre cualquier par de yumbos expresa, bajo las normas **auca,** relacio-

nes y conflictos entre ellos que son enraizados en la experiencia no-ceremonial. Los sucesos del baile repercutirán en sus relaciones después de volver a la rutina. Segundo Salazar, por ejemplo, explica los problemas que tiene con algunos vecinos citando fallas en el baile, sin mencionar las riñas extraceremoniales que las antecedieron. Siguiendo la misma lógica, la más elocuente forma de explicar los aspectos cristianos y cívicos de la vida llevada por un individuo, es memorializar sus hechos como **prioste**. Las **mesas** que ha hecho y sus devociones deben recordarse, aún cuando su actuación seglar ha sido de mayor importancia práctica. Lo vislumbrado en las pantallas de proyección ceremonial, tanto yumbada como priostazgo, no es la historia seglar, pero sí es auténtica historia. No solamente recapitula los efectos de sucesos pasados, sino también esboza en miniatura una propuesta para la actividad futura. La **santa mesa,** final, contexto de la exposición última y más sinóptica del tema cristiano/**auca** con referencia a comida sagrada, es a la misma vez recapitulación de la estructura social y relaciones sociales que formarán la materia prima de la actuación de las parentelas "auténticas" durante el año venidero.

El baile yumbo, en resumen, probablemente afecta a sus participantes en varios planos. Psicológicamente, les ayuda a reconocer y expresar el rencor en un ambiente que ofrece poco lugar para su exteriorización fuera del ceremonial. Religiosamente, genera una visión bipolar que imparte significados sagrados precisamente a las dimensiones de la experiencia que el cristianismo tiende a expulsar de la esfera sagrada. Cognitivamente, clarifica la situación compleja de una comunidad cuyo carácter étnico no es abiertamente reonocido, y que tiene muchas dependencias interétnicas. Socialmente, concentra y refuerza el núcleo indígena que sufre una inundación de población advenediza. Filosóficamente, si se puede aplicar el término a un proceso que conlleva poca contemplación consciente, examina la pregunta de cómo un individuo puede vivir dentro de la sociedad y simultáneamente en oposición a ella. Probablemente tiene el efecto de consolidar y vigorizar la solidaridad local frente a las urgentes necesidades colectivas. En el futuro quizás ayudará en el proceso de movilizar las parentelas "auténticas", a pesar de su profundo conservatismo, como fuerza activa en defensa de sus propios intereses contra el avance de las industrias voraces por te-

rrenos aprovechables.

El hecho de que tantas funciones se agrupen alrededor del símbolo yumbo —o sea, en torno al escrutinio de una minoría cultural intra-nacional— pone de relieve una diferencia entre dos formas de definir la sociedad total o nacional: la forma folklórica o popular, y la forma oficial y nacionalista. El programa nacionalista (ver Stutzman, en este tomo) ha contemplado la subordinación de idiosincracias regionales y étnicas dentro de una identidad más global, la cual se define a un alto nivel de abstracción. En este plano la definición de la nacionalidad se ha tomado como problema teórico. Partiendo de un inventario de las aparentes necesidades y potenciales de la nación, sus proponentes proceden deductivamente desde la supuesta utilidad de una conciencia uniforme hacia la promoción de un "mestizaje" cuyo carácter es practicamente negativo: la ausencia de rasgos culturales o identidades sub-nacionales. En contraste, la definición folklórica de una persona poseida de conciencia auténticamente nacional, vale decir, una persona conocedora de todos los ambientes sociales de la nación, valoriza al individuo quien posee un rico conocimiento empírico de las diferencias entre grupos y sus relaciones mutuas: en fin, un individuo que ha visto a todos sus hermanos. Tal persona se halla bien situada para elaborar un concepto totalizante, mediante la construcción inductiva a base de la experiencia de la diversidad. El concepto de la unidad trasandina ya existía en el mito y el rito andino antes de que se convirtiera en proyecto administrativo contemplado por los oficiales del estado, o tema intelectual contemplado por los antropólogos.

NOTAS

1. Se agradece cordialmente a los informantes cuya gentil ayuda posibilitó este estudio: Manuel Antonio Quilachamín, Segundo Salazar Inapanta, Ignacio Licango, Manuel Guañuna, Manuel Gualoto, Angel Gualoto, y José Ignacio Cóndor. Fue la Dra. Kathleen Klumpp quien originariamente me llamó la atención hacia la **yumbada.** Se agradece igualmente al Instituto Nacional de Antropología e Historia en Quito, al Centro de Estudios para América Latina y el Caribe de la Universidad de Illinois y al Scholars' Travel Fund de la Universidad de Illinois, quienes apoyaron la investigación.

2. Mientras la yumbada específica que culmina en el **yumbo huañuchiy** parece ser peculiar del área de Quito, el término yumbo se aplica a un gran número de bailarines disfrazados cuya identificación con la selva es más o menos explícita. Moreno (1949: 134 - 144) describe una versión vista en Cotacachi, bailada en septiembre y caracterizada por vestimenta blanca y pasos de baile muy complejos. Santiana (1948 - 1949: 238 - 274) menciona un baile yumbo en honor a San Luis, observado en Mojanda, cuyos disfraces tienen en común con los yumbos de Pichincha la máscara pálida, los pantalones cortos y las coronas de plumas (véase también Buitrón 1949).

   Costales (1968 t. 1: 186, 196 - 197, 419 — 420; t. 2: 168, 172, 175, 185 — 190, 489 — 492; 1960: 350) reseña los bailes yumbos en Cumbas, Pomasqui, Quizapincha, y Tizaleo. Coba Robalino (1929: 171) presenció los bailes yumbo en Píllaro, caracterizados por "comparsas de disfrazados de gentes de otras tribus, de animales y de aves. No faltaban simulacros de guerras. . . en la octava de Corpus, en las calles y plazas de San Miguelito". Tanto Costales como Coba creen que el baile yumbo expresa el recuerdo popular de una invasión prehistórica de la sierra por pueblos de la montaña, salidos del Ama-

zonas, a través de la cañada del Pastaza. González Suárez y arqueólogos posteriores han hecho afirmaciones sobre dicha invasión a base de los restos materiales. Pedro Fermín Cevallos (1889: 132) parece haber visto bailarines yumbos en algún lugar cerca de Quito, como lo hizo Osculati (1959 [1850]: 309) Osculati los vió "pintarrajeados con muchos colores y adornados con plumas de guacamayos, con conchillas, semillas, y otras cuentas, imitando a los salvajes yumbos". El conjunto de bailarines **sacha runa** y **yumbito** visto por Osculati todavía se practica en Otón, en celebración de la Virgen del Carmen.

3. Característicamente, aunque no invariablemente, los santos patrones de las capillas de barrio.

4. Las parroquias en donde las observaciones fueron hechas son las siguientes: San Isidro de El Inca, con sus anejos de Amagasí y la Victoria (la última ahora absorbida por el desarrollo urbano de la Ciudadela Kennedy); el anejo Carretas de la parroquia Rumiñahui y el anejo cercano La Ponciana; el anejo San Luis de la parroquia Calderón (Quichua: Karapungo); y el anejo Santo Domingo, también de Calderón. Los informantes suministraron información sobre representaciones en lugares donde la yumbada ahora es rara o difunta, notablemente Zámbiza, Cotocollao, y Pomasqui, y sobre ciertas zonas que no visité durante la temporada del Corpus: Lloa, Nono y Pifo.

5. Ambas son marcadamente diferentes del disfraz yumbo usado en el Valle de los Chillos. En esta zona predomina el color blanco, y se usa una peluca rubia.

6. **Yachij** o **yachaj,** literalmente "uno que sabe", es un término común para denominar al shamán curandero. **Samiyuj,** literalmente "poseedor de **sami**", denota al individuo que ha adquirido poderes de sabiduría y fuerza espiritual. El sentido concreto de **sami** es "aire" o "hálito". Pero: "el vocablo **sami** . . . (e)n su forma verbal **(saminchay)** significa mayormente: otorgar un favor que da felicidad a la vez que honra. Lira precisa: "dar Dios favores y auxilios", posiblemente en el quechua colonial acomodado a la traducción del pensamiento cristiano. Este mismo significado está atestiguado en

las tradiciones que recogimos en Paucartambo, dentro de un contexto que lo especifica. El **sami** es un atributo de la élite; mejor dicho, es lo que hace de ella un grupo dominante y lo que explica su sabiduría y poderío . . . Es la experiencia que permitirá detectar si alguien posee o no el **sami** . . . La legitimidad del poder viene de que el **sami** es don de Dios y prueba de una relación privilegiada entre Dios y el Jefe. Y si Dios da el **sami,** también lo puede quitar". (Delrán 1974: 23).

El **sami** continúa existiendo aún cuando no está infundido en un ser humano. Adquiere la forma de una planta que absorbe el poder del **samiyuj** difunto.

7. Según las descripciones de la instrucción shamanística dadas por bailarines yumbos, el aprendiz debe bañarse varias veces en un manantial **(pugyu)** donde habita un espíritu femenino. Dentro del agua el aprendiz debe hallar un regalo de la "madre montaña" que le favorece: "algo que emociona, una piedra linda, una hacha, hueso, botella, piedra con cara".

8. Y shinishpaca, paigunaga y tabacutaca y chupanacún: "Huauqui! Chupai. Huauqui! Chupari ". . . y chai taita nishcaga ninmi, "Huahuaguna, huahuaguna, bailashun. Tushui, Tushui huahua!" nishami chi taitaca birgaun cashna ucupi ñuca birgada charini. Chaiaunmi azotín, "Tushui huahua, tushui, trabajai, huahua" nisha nin, "Sona mano huahuaguna" y "Can huahuaga malcriadu, canga groserotami bailangui". "Gushtulla munilla huahuaguna" nishami taita nishcaca, azotisha, "Ay ñuca huahuaguna! Ay ñuca churiguna!" nishcagunaga bailajun . . . y shuj huarmi llujshin nahuashuan findoun . . . "Ñuca yachanimi" nin, "Ñuca yumba, ñuca cai huarmi yumbami cani, ñuca trabajashcataca na ushanguichichu, ñucaca yachani" nisha ninacun, shina chanzata rurashpa. Intonci chibajipa, paiguna "Sona mano huahuaguna, sona mano" nisha gajpica maquitaca quishquilla quishquilla p'ucunacun.

9. "Huauqui, ima urastaj chaymurcangui?" vuelta. "Cununmi chayamuni, cai quimsa, tiuscu tambumi tamia japijpi, chi usi-

yisha quishna shamuni. Cai guacamayudami apamunilla, loraguna maibish randishca huañushcagunata apamusha tsalabi aparishca, caiga ñambi ña, ñambimi huañura. Chimi chiruj chayamuni, alabadu Santo Domingo".

10. Bastante desarrollado en las comunidades al oeste de la Panamericana; menos desarrollados o ausentes en las parroquias al noreste de Quito.

11. "Ima shuti cangui?" "Isabel Tunguragua". "Caipiga?" "Saraurco".

12 "Illinizapaj churimi cani, Ilinizamunta shamuni apuda visitangaj. Ñuca suirtida cuni".

13. Intonci chai prishti nishca, prishta nishcami "Dioselopai, Dios del Cielo" nisha, ña banda tucajpiga paigunaga jatarishaga bailanacun y paigunaga nima ningachu, ni "Viva prioste!" ni "Viva priosta!" na ningachu. Paiguna "Tushui a urcumama, amullingui, tucangui!. ninacun. Urcumamami ñucaga tucuni, "Tun-tún, tun-tún, tun-tún" nisha urcumama. Y chaica, chaimantaca, ñucataca, ñucaca mama ashta ufiani. Tupu tupulla ufiashpa, ama shingayangapaj. Y shinisha, buenu, ña ririn prishtibaj huasimun, prishtaj huasimun, "A huauqui, o huauqui u mama, imana causangui?" nisha rinacunchi/prishtabaj husimun, prishtibaj huasimun, risha, tuqui familiacunata "Allillachu causangui? Allillachu causangui? Ima milagru. Ñuca shamurini, ñuca urcumamaun chayamuni. Ñuca imadatuj munangui? Jambidachu munangui, huañuchichu munangui?" ninacun. . . Cashna maquida pulsuda mascanacun. Y "Canga ungushca runami cangui. Jambinatami munangui? Ñuca tuta jambisha. Ñucami yachani". Y cutin yumba nin, "Ñucabish yachani. Ñuca trabajishcadaga mana pudingachu. Ñuca turi mana pudin".

14. "Dioselopai. Ña ufiarinchi. Ña micunchi. Cununga ñucunchi urcumunmi rinchi. Urcu, ñuca tambuman, ñuca tambupi puñungapaj".

15. Chaibi traguta carajún, asuata carajpi ufianchi. Y ufiashpa ya y ña meio machalla tucushpaga, y "Sona mano huahuaguna"

nisha nin. Chaimuntaga, allimi bailanacun, bailanacushaga ña chaipi nin, "Ñachu partirishun. Caya tandanacunaj ñachu partirishun. Chaimi ñuca nini, huahuaguna. Y ñucaun tucuy tuta pacarishun, cinco a cinco. Ama machashpa, shina ama shingayashun, ama fiñanacushun. Pacarishun las cinco de la mañanagama, las cinco de la mañan ña pacarijpi, Dios pacarichijpi. machashca pacarinchi".

16. En algunas representaciones el albazo se presenta durante el segundo día feriado, antes de la misa.

17. En las comunidades al este de la Carretera Panamericana, las **mesas** generalmente se preparan sobre el suelo, salvo una pequeña mesa que marca la cabecera. En las comunidades más al occidente, se construye una mesa larga y baja para sostener la comida.

18. La forma de presentar charoles varía de barrio en barrio. En las comunidades más al este, y en Carretas, son altamente formalizados, y la mesa realizada ante el público se repite luego a la casa de los priostes. En Calderón suelen ser menos lujosos y menos visibles al público. En Zámbiza se hacen en casi todas las fiestas.

19. "Dioselopai ñuca huahuaguna, cuyahuashcanguichi".

20. "Alabado Santo Domingo Colorados shamuguni".

    "Alabado huauqui. Shamuy huauqui".

    "Y imahuada ofreciringui huanquic? Manallu ricushcangui shuj caita pasajta chaquigunabish diduguna huajtamun vultishca, tucuy lulun siquigunabish piqui jundashca, ashalla huasca cungabi churashcami garinga? Shinami nallu pasajta ricurcangui?"

    "Juuu! Chiga ña pasarami. Cainanimi pasara, caina quishna urasmi pasara. Cunun cunun maibilla rigun," nijpiga, "Juuu! Cunun cununga ña cuando masminga tiuscu tambodash pasashcami ganga".

"Ari, huauqui. Pagarachun. Shinaga ña maijan tambubi japigrisha?"

"No sé, huauqui; chi ujtalla purishaga talvezmi japigringui, huauqui".

"Pagarachun", nin. Saltasha, saltasha, saltasha, chi shujta risha: "Alabado huauqui".

"Shamuy huauqui".

"Huauqui, imada ofreciringui? Huauqui, shamuguni. Manallu ricushcangui shuj suni singa, shuj lulun siquigunabish tsiya jundashca shina tucuy colmilloguna uri huachimun pasashcami garinga, shinami, nallu caita pasara?".

Nijpi, "Ari huauqui, caita pasarami ña, uu, na japigringuillu. Na".

"Nallu japigrisha?"

"Japagringui, talvezmi japigringui. Cunun cunun ñami ishqui tambuda pasangami ña. Pasarami".

Nijpi, "Pagarachun, huauqui".

"Ari, huauqui".

Saltasha, saltasha, saltasha, asha tucuy cuti shugmi chayashaga:

"Alabado Santo Domingo shamuni. Nallu ricushcangui shuj cerdoso, papacarada shina cachuj, papacara shimidaga amullishca, nallu pasajta ricushcangui caita? Shuj fiti huicsami garinga".

"Ña pasarami ña, juu, ña, cunun cunun ña, pero circamingui, cunun cunumi ña, Ña shuj tambuda pasangami";.

"Pagarachun, huauqui".

Shugmun chayasha shinallatagmi nin, "Alabado huauqui".

"Shamuy, huauqui".

"Huauqui, manallu ricushcangui shuj ajchagunashi, crespo, jahuamun, zambo shina, singa ñatu singami shina, nallu pasara, shuj ashalla huasca cungabi churashcami garinga?"

"Ari, huauqui, chiga ña pasarami ña. Cunun cunun ña tambuda pasangami".

"Ari huauqui".

Shinami shina tucuy yumbodami tapun. . .

"Tucuilla chaqui taluncunash tucuy partirishca, tucuy calsunpish cungurij jahuanijcamalla calsun, calsunpish, y calsunpi ña jishparinga; shinallataj calsunpish shutu shutumi gara. Shina pasara, ña cunun cunun ña tambumun chayangami".

21 "Can nuca huauquita huañuchingui. Imamunta huañuchingi?" nisha pushamún. Pushamusha nin, "Ñuca huauquita a la huerzami jambingui. Canmi ñuca huauquita jambingui, nuca turita" ninmi huarmi yumba."Ñuca turita canmi jambingui. Cannmi causachingui imabag huañuchingui".

22 "Ñuca ña causachinimi. Ciertomi ñuca huañuchircani, pero cunan ñucallataj causachinimi".

23. "Huauqui, maimundataj tigramungui" "Imadaj ricurcangui?" "Imadachari apamungui?" "Huauquiguna, mundo enteroda purircani; tucuy animalcunada ricurcani, tucuy huauquida. Mishqui muyuda apamuni. Shuj mundomun rircani; esto ha habido:naranja, colocación, tucuy mishqui muyuda apamuni"

24. Inversión de un juego festivo de los quichuahablantes Canelos: Los Canelos Quichua comen carne de mono y lo llaman carne de borrego, la carne que en su cultura es estereotipada como comida serrana (Comunicación personal del Dr. Nor-

man Whitten).

25. Costales (1968 t.2:175) reproduce adicionales estrofas de la canción de despedida según se cantaba en Pomasqui. Algunas de las mismas estrofas son oídas en Calderón.

26. "Ña cununga ñucunchi tambuman rinchi. Ña ñucunchi tambumun rinchi, ña ñuca llajtamun. Ñuca urcu ña ña cayán, ña ñuca urcu chungán. Ñuca urcu chungajpi, ñucanchi ña rinchi, ña mana ñuca urcu mana saquin ña. Ña caimunta ña cada uno rinchi cada uno pais, cada uno urcumun rinchi. Ñucunchi tambumun ña —ña urcumunta ña ñucunchi y ña pushtundaca tambumun ñucunchi trabajana charinchi".

27. "Adios, adios, ñuca urcu ña mana saquín, ñuca tambumun rinchi, ñuca tambumun rinchi, ñucunchi causangapaj rinchi. Urcumama, llaquillata tucai. Ñucunchi ña partirinchi, ña ñucunchi huauquicunamunta. Ñucunchi huauquicunamunta partirinchi. Adios, Adios".

REFERENCIAS CITADAS

Acosta, José de

1954 [1590] **Historia Natural y Moral de las Indias**, Madrid: Ediciones Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles T. 73).

AGI/S (Archivo General de Indias, Sevilla) Quito 8

1580 (Carta remitida por la Audiencia de Quito a Su Majestad, tocante a recientes rebeliones en el Oriente, firmada por Francisco de Hinojosa y Francisco de Auncibay) Inédito.

1584 (Carta dirigida a Su Majestad por la Audiencia de Quito en la cual se presentan recomendaciones para legislación protectora de naturales, firmada por Pedro Venegas de Cañaveral). Inédito.

Anónimo

1853 Viaje por el Ecuador, por el Napo y el Río de las Esmeraldas. **El Correo de Ultramar, Parte Literaria e Ilustrada** 12 (35): 556. Paris.

Atienza, Lope de

1931 [1575?] Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú. Quito: Editorial Salesiana.

Avila, Franciso de, compilador

1966 [1598?] **Dioses y Hombres de Huarochiri.** Traducción por José María Arguedas del manuscrito Quechua, Runa yndio niscap machoncuna ñaupa pacha quillacata yachanman. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Beals, Ralph
1966 **Community in Transition: Nayón, Ecuador.** Los Angeles: Latin American Studies Center, UCLA.

Belote, Jim and Linda
1977 El Sistema de Cargos de Fiestas en Saraguro. Traducción por V. Sotomayor de Bahnak. **In**, Marcelo F. Naranjo, José L. Pereira., V y Norman E. Whitten, Jr. eds., **Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana.** Quito: Centro de Publicaciones, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Buitrón, Aníbal
1949 Fiestas Indígenas en Otavalo: San Luis. Boletín de Informaciones Científicas Nacionales 20-21: 62-66. Quito.

Burgos-Guevara, Hugo
1975 **El Guamán, el Puma y el Amaru: Formación Estructural del Gobierno Indígena en el Ecuador.** Doctoral Dissertation in Anthropology, University of Illinois, Urbana. Ann Arbor: University Microfilms.

Cabello de Balboa, Miguel
1945 [1579?] **Verdadera Descripción y Relación Larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas, Contenida desde el Cabo Comunmente Llamado Pasao hasta la Bahía de la Buenaventura, que es en la Costa del Mar del Sur, del Reino del Peru . . . In**, Jacinto Jijón y Caamaño, ed., Obras de Miguel **Cabello de Balboa.** Vol. 1. Quito: Editorial Ecuatoriana.

1950 [1586] **Miscelánea Antártica.** Lima: Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Carvalho-Neto, Paulo de
1964 Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Castro y Velásquez, Juan R.
1976 **La Colección Castro: Evaluación Histórica-Etnológico**

de una Serie de Pinturas Costumbristas Ecuatorianas del Siglo XIX. Tesis de Magister Artium. Seminar für Völkerkunde, Universität Bonn. Inédito.

Cevallos, Pedro Fermín
1889 **Resumen de la Historia del Ecuador desde su Origen hasta 1845.** T. 6. Guayaquil.

Coba Robalino, José María
1929 **Monografía General del Cantón Píllaro.** Quito: Tipografía Prensa Católica.

Cobo, Bernabé
1956 [1653] **Historia del Nuevo Mundo.** T. 2. Madrid: Ediciones Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles T. 92)

Costales Samaniego, Alfredo
1960 **Karapungo.** México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. (Publicaciones No. 242).

1968 **El Quishihuar, o el Arbol de Dios.** 2 T. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropolgía y Geografía. (**Llacta** 23-24).

Delrán C., Guido Gerardo
1974 El Sentido de la Historia, Según Tradiciones Campesinas de Paucartambo. **Allpanchis Phuturinqa** 6: 13-28. Cuzco.

Foster, George M.
1960 **Culture and Conquest. America's Spanshi Heritage.** Chicago: Quadrangle. (Viking Fund Publications in Anthropology 27).

Franciso, Alicia E. de
1971 Factores Culturales en la Historia de las Relaciones entre Sierra y Oriente del Ecuador. **Cuadernos de Historia y Arqueología** 21 (38): 202-228. Guayaquil.

Gow, David D.
1974 Taytacha Ooyllur Rit'i. **Allpanchis Phuturinqa** 7: 49-

100. Cuzco.

Gow, Rosalind, y Bernabé Condori
1976 **Kay Pacha.** Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolmé de las Casas".

Jiménez de la Espada, Marcos
1881 Yaravíes Quiteños. **Actas del Cuarto Congreso Internacional de Americanistas** Vol. 2: 162, I-LXXXXIII. Madrid.

Magnin, Juan
1940 [1750] **Breve Descripción de la Provincia de Quito en la America Meridional.** Revista de Indias. I. Madrid.

Moreno, Segundo Luis
1949 **Música y Danzas Autóctonas del Ecuador.** Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke.

1972 **La Música en el Ecuador. Volumen Primero: Prehistoria.** Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Murua, Martín de
1946 [1590] **Historia del Origen y Genealogía Real de los Incas.** Madrid.

Oberem, Udo
1971 **Los Quijos, Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano** (1538-1956). 2 Vols. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid. Departamento de Antropología y Etnología de América. Memorias, No. 1

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1973 **De Adaneva a Inkarrí, Una Visión Indígena del Perú. Lima:** Ediciones Retablo de Papel.

Osculati, Gaetano
1959 [1850] **(Excerpto de) Esplorazione delle Regioni Equatoriali lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni. En** Humberto Toscano, ed., **El Ecuador Visto por los Extranjeros. Viajeros de los Siglos XVIII y XIX.** Pue-

bla, México: Editorial J. M. Cajica.

Polo de Ondegardo, Juan
1916 [1559] **Los Errores y Supersticiones de los Indios, Sacadas del Tratado y Averiguación que Hizo el Licenciado Polo.** Editado por Horacio H. Urteaga. Lima: Imprenta Sanmartí. (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. T. III: **Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo.**

Porras, Pedro
1974 **Historia y Arqueología de la Ciudad Española Baeza de los Quijos.** Quito: Centro de Publicaciones, Pontificada Universidad Católica del Ecuador. (Estudios Científicos sobre el Oriente Ecuatoriano Vol. 1).

Roel Pineda, Josafat
1950 La Danza de los "C'uncos" (sic) de Paucartambo. **Tradición** 1(1): 59-70. Cuzco.

Rothenberg, Jerome
1968 **Technicians of the Sacred.** Carden City, New York: Donbleday.

Sallnow, Michel J.
1974 La Peregrinación Andina. **Allpanchis Phuturinqa** 7: 101-142 Cuzco.

Salomon, Frank
1978 **Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms.** Ithaca, New York: Cornell University Latin American Studies Program.

Santiana, Antonio
1948 Los Indios Mojanda, Etnografía y Folklore. **Revista Filosofía y letras** 4-5: 238-274. Quito.

Vásquez, Emilio
1951-1 Los Ch'unchos. **Revista del Museo Nacional** 19-20: 283-298. Lima.