

LA IDENTIDAD DEL PUEBLO CAÑARI

**De-construcción
de una nación étnica**

HUGO BURGOS GUEVARA, Ph.D.

LA IDENTIDAD DEL PUEBLO CAÑARI

De-construcción de una nación étnica

SERIE CUADERNOS DE ANTROPOLOGÍA
“HUGO BURGOS” Nº 1



2003

LA IDENTIDAD DEL PUEBLO CAÑARI

De-construcción de una nación étnica

©HUGO BURGOS GUEVARA, PH.D.

1ª Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Télf: 2562-633/2506-217/2506-251
Fax: (593 2) 2506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org.
editorial@abyala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-271-5

Derechos de Autor: 017777

Portada: Ingapirca, foto de Hugo Burgos G.

Impresión: Producciones digitales
Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, mayo 2003

PRESENTACIÓN

El presente libro se refiere a *La identidad cultural del Pueblo Cañari de la Nacionalidad Quichua del Ecuador*.

Responde al interés del autor por la explicación de los problemas étnicos en el país, como lo ha hecho desde 1970 en su trabajo *Relaciones Interétnicas en Riobamba* (I. I. I., México).

Con el paso del tiempo, la nación cívica ecuatoriana ha asistido al resurgimiento de las poblaciones indígenas en la conquista de mayores derechos y sistemas de bienestar para su supervivencia. El empuje de estas comunidades en lo político y social está creando las condiciones para la constitución de una nación étnica indígena que empieza a convivir con sus propios ideales y frustraciones, frente al conglomerado de cultura nacional, esto es, los otros estamentos y clases sociales que constituyen el Ecuador.

El autor se ha servido de su labor de antropólogo y etnohistoriador para tratar de explicar la evolución de una importante nación precolumbina en las tierras altas del Ecuador, los cañaris, que pronto sufrió los estragos de las guerras del Tahuantinsuyu, de la conquista hispánica, de la servidumbre colonial y del colonialismo interno republicano de mediados de siglo pasado. Las alternativas del pueblo cañari, sin embargo, han logrado que un núcleo de esta población superviva manteniendo su identidad cultural y su lengua. No así el resto que sufrió un profundo mestizaje en el interior de su estructura étnica, cuyo hallazgo lo planteamos en esta obra, con datos traídos de archivos extranjeros. Un amplio trabajo de campo respalda el contenido.

La identidad cañari es, entonces, una problemática social, cultural, y hasta científica. Con brevedad, estudiamos también los cambios de la identidad cañari en la modernidad y el futuro que avisoramos para esta población. Presentamos al país una visión nueva de la etnicidad.

El autor agradece a numerosas personas y entidades que contribuyeron a la culminación del trabajo. Al señor Lic. Luis Maldonado Ruiz, cuando era Secretario General del CODENPE, al Centro Andino de Ac-

ción Popular, en la persona de su director, Lic. Francisco Rhon, al Ing. Alvaro Burgos Yáñez (mi hijo) quien cuidó la informática del libro. En Cañar y Azuay recibió numerosas muestras de apoyo, como fue la del Dr. Máximo Glauco Torres, eximio lingüista que le orientó en su rama con generosidad. Igualmente al Dr. Mario Garzón Espinoza que se interesó por el trabajo de campo. Mi gratitud para numerosos líderes indígenas, entre ellos el señor Antonio Loja, José Pichisaca, José Enrique Quinde, Isidoro Quinde, y otros dirigentes y autoridades religiosas y estatales. Algunas fotos corresponden a Eva Krener, de su obra *Juncal en indianerkomune i Ecuador*, del Nationalmuseet de Kovenhavn, 1977, para ella mi reconocimiento. Debo agradecer la acogida que ha tenido este trabajo en Editorial Abya Yala.

La responsabilidad de aciertos y errores es sin embargo del autor; además de ser titular de la obra, ella es, parte de sus teorías sobre nacionalismo étnico que esta desarrollando actualmente. Ofrece a la comunidad científica el n. 1 de la Colección Cuadernos de Antropología “Hugo Burgos”, que espera prosiga en adelante.

Quito, marzo de 2002

H. B. G

SUMARIO

CAPÍTULO I	
PROBLEMÁTICA DEL SEÑORÍO CAÑARI	9
1. Los cañaris en la época precolombina,	9
2. Temprana multi-etnicidad,	18
3. Cambios de identidad por la presión colonial,	20
<i>a Status de servidumbre y nuevas identidades,</i>	22
<i>b Mestizaje inventado</i>	25
<i>c Indios tributarios del Corregimiento</i>	
<i>de Cuenca</i>	27
<i>d Representación gráfica de diferencias de tributarios</i>	29
4. La identidad cañari en el Estado-nación de 1830	35
5. La salida del régimen semi-feudal	37
CAPÍTULO II	
LA IDENTIDAD CAÑARI EN LA MODERNIDAD	45
1. La identidad ecológico-cultural	45
2. Visión étnica de la ecología	48
3. Las fronteras étnicas	53
4. Identidad de la “nacionalidad cañari”	56
5. Identidad lingüística	58
6. Micro-áreas de identidad cultural	60
CAPÍTULO III	
IDENTIDAD Y MERCADO	63
1. Imagen previa del sistema de mercados	63
2. Recursos artesanales	65

3. Recursos turísticos	68
4. Apuntes para una reinterpretación de la fiesta de Taita Carnaval en Cañar	72

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES	77
1. Sobre metodología	77
2. Sobre teoría	77
3. Formación y cambio de la identidad cañari	78
4. “Nacionalidad” y nación étnica	82
5. La nacionalidad cañari	84
6. A nivel de todo el sistema	86
7. Hacia la nación étnica	88

CAPÍTULO I

LA PROBLEMÁTICA DEL SEÑORÍO CAÑARI

1. LOS CAÑARIS EN LA ÉPOCA PRECOLOMBINA

No es poco lo que se ha escrito sobre la gran nación cañari antes de la llegada hispana. Como se sabe, primero fueron los cronistas del siglo XVI quienes dieron el perfil de un pueblo andino aborigen, gobernado por los incas, bien caracterizado por su cultura como agricultores avanzados aunque ágrafos, políticamente organizado en un señorío compuesto de varios agrupamientos cacicales, hablante de un idioma supuestamente propio (emparentado con el puruhúa), ubicado en una de las hoyas geográficas más fértiles y mineras del sur de la Sierra del Ecuador. Un hito sobresaliente, culminando el siglo XIX, fue el conocido estudio de F. González Suárez, *Estudio histórico de los cañaris*, 1875, que por algunas décadas vino a sistematizar el conocimiento de esta etnia, con un perfil más independiente de la influencia inca, con aportes bibliográficos del cercano pasado, orientado más hacia la arqueología y a lo que ahora llamaríamos etnohistoria. Posteriormente se han hecho avances en diversos terrenos, tanto en lingüística como en etnografía, al describir su cultura.

Para los habitantes de la cultura blanco-mestiza de Azuay y Cañar, los cañaris son el símbolo de su identidad cultural ancestral. Los señoríos del norte, especialmente del área donde vivió Atahualpa como adulto (Quito, Caranqui) son vistos por la misma etnia, si no como enemigos históricos, sí como genocidas de la población cañari. Para los mismos aborígenes de “nacionalidad” cañari, en cambio, si bien son concientes de su origen no-inca, cada día crece el respeto y admiración por lo que suponen ser también sus antecedentes y vínculos prehispánicos con los incas. Como si fuera poco, para la sociedad mestiza del norte del país, los cañaris históricos, en cambio, son vistos como “traidores”, por haberse puesto del lado de los incas cuzqueños y, luego, de Benalcázar, en la doble conquista de principios del siglo XVI.

Dado el carácter de este trabajo, no vamos a trazar una monografía histórica, sino a esbozar breves rasgos de la identidad cañari que se puede apreciar a través de los documentos y crónicas históricas que enfocan temas de una etnicidad más averiguada, antes que caracterizar la totalidad de su historia. A pesar de que no son numerosas las obras, ni los documentos escritos sobre el pueblo cañari, predominan las que tienen un carácter más empírico o hipotético antes que las que sustenten una interrelación de evidencias culturales. Se debe considerar la época en que fueron escritos, pero sería ocioso analizar aquí. Nos concentraremos en los tópicos de su identidad como pueblo indígena articulado a una sociedad dominante, por lo menos desde el siglo XV con los incas, dominio ejercido sobre los sucesivos agrupamientos con el tributo, el traslado masivo de poblaciones cañaris al Perú, luego la transformación hacia un control colonial hispano, como fue en otras partes del Ecuador aborigen. Los cañaris han podido mantener, si no toda su cultura original, crear un sistema adaptativo de la misma para enfrentar los sistemas dominantes, y al mismo tiempo apuntalar una cultura propia, recreando las pocas alternativas que le habían de quedar a un pueblo privado de la educación y de autodeterminación social y política a lo largo de cuatro siglos. Todavía hoy tienen los *cañari* una presencia singular entre las poblaciones de habla quichua de las tierras altas del Ecuador, pero se han presentado cambios hacia una revitalización de su orgullo étnico, como parte de un movimiento más amplio surgido en Ecuador.

Debemos mencionar que a esta fecha, aunque con pocas excepciones, los estudios sobre los cañaris no han podido despojarse de una serie de estereotipos y falacias, que tampoco sería de utilidad enumerar a todos. Pero hay algunos que flotan como credos inamovibles, y han impedido e impiden la renovación de las ideas y la investigación con nuevas hipótesis del tema. El primero es aquello de su origen, con el disparate de que descienden de los mayas, o que los cañaris fueron diezmados por el inca Atahualpa en su totalidad, y por ello desaparecieron; otra especulación, que tienen origen en la cultura chimú del Perú, o que constituyeron un grupo cerrado autónomo, tanto en lengua como en cultura, tan así que su idioma no tenía nada que ver con el quechua de los Andes.

En los últimos tiempos, ventajosamente, ha surgido una postura diferente desde todos los ángulos de la antropología cultural, y sus subdisciplinas: la etnología, la lingüística y otras. Se cree que el grupo ca-

ñari fue un conglomerado muy significativo, pero la lengua cañari *per se* no existió como un elemento autónomo. La arqueología ha demostrado que los cañaris no necesitan justificar su origen mayoide, cuando desde las arcaicas épocas del hombre andino, léase, “período formativo” (y los subsiguientes períodos de la arqueología ecuatoriana)¹ existían en el área señales inequívocas de su desarrollo cultural, produciéndose de hecho un tipo de etno-génesis que ha avanzado paulatinamente, en distintos niveles, para desembocar en un desarrollo campesino, con una población que podía reproducir su cultura y progreso.

Quedan, sin embargo, muchas preguntas no resueltas por la falta de investigación antropológica, de las que mencionaré sólo unas pocas. Siendo un habitante de las hoyas orográficas e hidrográficas de Cañar, Cuenca y de Girón, un amplio espacio de valles fértiles inclinados, divididos por nudos y cordilleras de mediana altura, con excepción del Nudo del Azuay, sin volcanismo pronunciado, ¿por qué las mayores expresiones de la etnicidad cañari se concentraron a la fecha en el área geográfica circundante de lo que es hoy la ciudad del Cañar (antigua Hatún Cañar), Ingapirca, etc., y en los niveles altitudinales que rodean a este epicentro? En la vecina hoya de Cuenca (antigua Tomebamba inca), sus poblaciones rurales constituyen, en cambio, otro tipo de etnicidad, más cercano al mestizaje rural que hemos denominado, en otro lugar, como “*el área de la chola cuencana*”? Entre ellos hay poca estimación de su antigüedad cañari, como que se hubiera dado una desvinculación de su original identidad precolombina.

¿Por qué desapareció el sentido de la etnicidad en la antigua hoya de Cuenca? Los documentos, sin embargo, nos dicen que las poblaciones rurales de esta área hablaban el quichua, plenamente, hasta hace pocas décadas, pero no siempre eran vistos ni se sentían como cañaris? ¿Por qué aparecen notables –aunque pequeñas– concentraciones de la etnici-

1 Véase: “Pirincay, Cerro Narrío y Chaullabamba: nuevas perspectivas en el formativo del Austro”, por Karen Olsen, I Encuentro Nacional de Arqueología y II de Antropología, 11, 12 y 13 de diciembre, 1997, Azoguez-Ecuador, CCE Núcleo del Cañar, bajo la coordinación general de Hugo Burgos G.

Igualmente, “Intercambio entre la Costa y la Sierra en el formativo tardío: nuevas evidencias del Azuay”, por Karen Olsen Brohns, San Francisco State University, En: J. F. Brichard, H. Guinea, eds., *Relaciones interculturales en el Área Ecuatorial del Pacífico durante la época precolombina*, pp-57-71, BAR, udea Nation Series 503, Oxford, 1989.

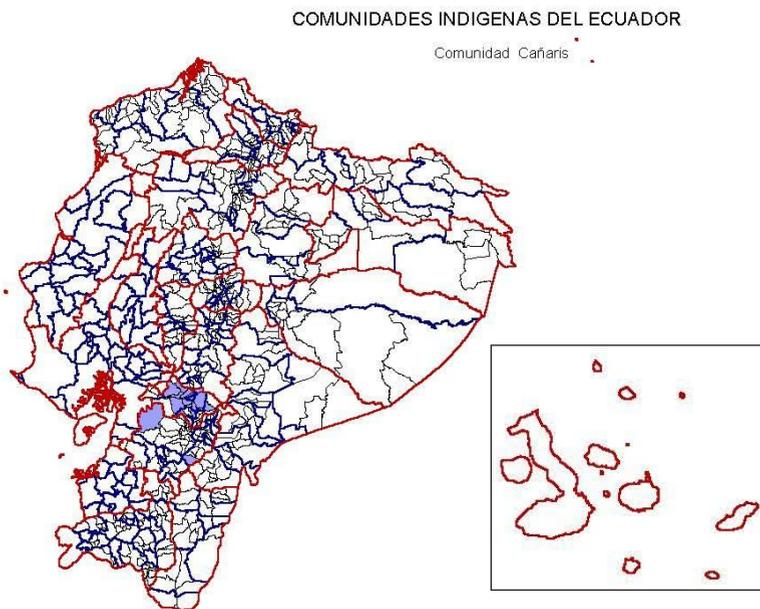


Figura 1: Circunscripción territorial del pueblo cañari.

dad cañari en lo que podría ser mi hipótesis, las áreas marginales de la hoya de Cuenca, esto es en *Molleturo*, en el desborde occidental hacia la Costa; en *Nabón-Zhiña*, en la frontera sur de la hoya de Girón, limitando con la del Jubones? ¿En el punto *Cahuashí*, en los altos de la Josefina y Gualaceo? No obstante la mestización rural, ¿porqué hay otros enclaves del quichua en reductos tales como *Jadán*, *Tarqui* y *Quinjeo*? ¿Lo propio en una pequeña población cercana a Tarqui, llamada *Guillanshapa*? En todos estos conglomerados, la acentuación de la etnicidad indígena-quichua es notoria, tanto cultural como lingüísticamente.

Los cronistas nos dicen que el pueblo cañari de la antigüedad basaba su territorialidad y cultura en tres epicentros: *Hatun-cañar*, *Tomebamba* y *Cañaribamba*. Siguiendo este patrón histórico, ¿acaso habría sido débil el sentido de la etnicidad cañari en los centros de Tomebamba y Cañaribamba, que lucen hoy como mestizos, y fue tan consolidado que se concentró en Hatun-cañar (hoy región principal de la provincia del Cañar)? Finalmente, ¿podría decirse que fue la presión de la época colonial la que obligó al aborigen de estos importantes centros a

desvincularse o abandonar su identidad cultural quichua-cañari? Puesto de otro modo, ¿por qué el idioma “cañar”, si es que hubo uno, logró mantenerse vigente hasta la década quinta o sexta del siglo XVII? En el Sínodo Quitense de 1594-96 se dejó constancia de que había “lenguas maternas” diferentes al quichua, por lo que se encargó a un conocido presbítero, Gabriel Minaya, para que se haga catecismo “*para la lengua Cañar y Purguay*” (Burgos 1995: 473)². Ante los hechos, se justifica preguntar, ¿hasta qué punto el cañar y el puruhay, de 1594, no fueron sino dialectos del quichua, idioma éste bastante diferente al quechua del Cuzco? ¿Ha demostrado alguien que el “cañar” y el “puruhay” fueron idiomas independientes del quichua? Estos son enigmas que todavía no han sido resueltos por las disciplinas antropológicas, incluyendo la etno-lingüística, no obstante que entramos en el siglo XXI.

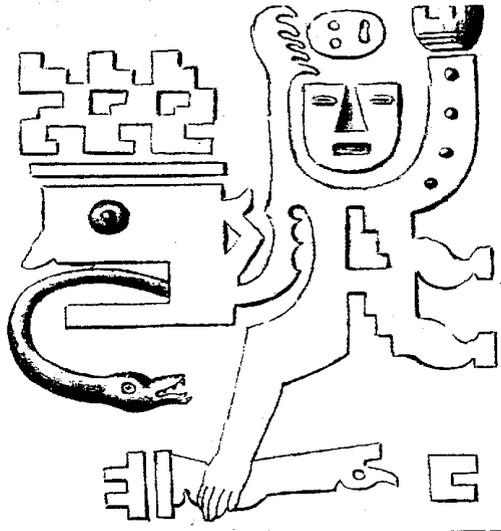


Figura 2: Emblema supuestamente Cañari postulados por los blanco mestizos del Austro.

2 Consta en el Capítulo 3°. De las Constituciones Sinodales: “*Que se hagan catecismos de la lengua materna y de las demás donde no se habla la del Inga para entenderla. Por experiencia nos consta que en este nuestro Obispado ay diversidad de lenguas, que no tienen, ni hablan la del Cuzco ni la Aymara*”.

Frente a esta realidad y tantos cuestionamientos es que debemos presentar una apreciación de la identidad cultural del llamado pueblo cañari, visto como un todo. Se comprenderá mejor el porqué de las limitaciones que entraña la tarea, cuando no se han esclarecido todavía algunas cuestiones de fondo.

Un luminoso trabajo “History of the Indian Population of Cañar”, de Lyn Hirschkind (1995)³ ha venido últimamente a poner en el tapete la discusión sobre la dudosa pertinencia de dotar de existencia autónoma a la identidad cañari pre-incásica; me referiré más adelante a este artículo. Pero es hecho irrefutable que se está cuestionando el origen de la identidad “cañari” desde sus orígenes. Primeramente, y siguiendo a una autoridad en la materia, desde su nombre: *cañari* está siendo discutido. Cuando todos los cronistas afirman de la existencia de un pueblo “cañari”, y de una región “cañar”, el padre Máximo Glauco Torres Fernández de Córdova, una eminencia americana en lingüística quechua, presenta la excepción a la regla, mostrando al cronista Alonso Castro de Lovaina, quien en 1582, y refiriéndose a los cañaris habría escrito una crónica sobre ellos, bajo el título “*Gobierno de los situmas antes de los señores yngas comenzasen a reinar, y trata quienes fueron y mandaron en aqueste valle, Cañaribamba*” (Torres 1982: 250; citado por Hirschkind, 1995: 44; también, comunicación personal del autor). El padre Máximo G. Torres no ha dado a publicidad las 50 ó 60 páginas de esta crónica encontrada en la catedral de Trujillo, Perú. Los especialistas se quedarían perplejos (y mucho más la sociedad) si es que el gentilicio *s i t u m a* pudiera ser confirmado como el apelativo originario de los cañari pre-incas. Por un cambio fonético de la ‘t’ en ‘d’, dice el lingüista, obtendríamos *duma* en vez de *tuma*, y encontraríamos un ejemplo, el origen del clásico linaje cañari “Duma” (un cacique de Sigsig), testigo que fue de la fundación española de Tomebamba); igual su toponimia *Dumapara*, etc., que constan como tambos y aposentos reales en la vecindad geográfica de Tomebamba-inca.

3 En: *Colonial Latin America Historical Review* (CLAHR), 4: 3, 1995. Existe en español: “Cañar incásico” por Lyn Hirschkind, *Revista Universidad-Verdad*, Revista de la Universidad del Azuay, n. 17, octubre de 1995, pp. 13-54.

4 A esta fecha, el Dr. Máximo Glauco Torres ha concluido un nuevo *Diccionario Dialectológico Quichua*, enfocando el dialecto quichua de la región de Cañar, compuesto de 19 volúmenes.

Es intrigante la hipótesis, con la ventaja de que continúa la investigación de Torres⁴. ¿Fue *Si-Duma* la denominación arcaica de la identidad que los cronistas conocieron como cañari? O, más bien, ¿fueron los gobernantes incas los que denominaron “cañari” a este conjunto que hablaba una lengua diferente al quechua del Cuzco? Este es un campo que todavía no puede ser resuelto, pero deja entrever la complejidad de la búsqueda de la identidad más arcaica del pueblo indio a que nos referimos.

Para responder a estas preguntas, empezando por la última, el autor de la hipótesis encuentra una posible explicación. Referido a *si-tuma*, nos dice que las lenguas aborígenes no tienen ‘d’, pero por facilidad los cronistas la pronunciaron y escribieron con ‘t’, por tanto escribieron *si-tuma*, siendo lo correcto *siduma*. Buscando el significado, sigue el famoso lingüista⁵, *si* quiere decir ‘luna’, según Calancha, y *duma*, ‘dominio de’, lo que vendría a ser ‘Dominio de la Luna’, esto es, un pueblo precolombino que adoraba a la luna, que es justamente el conglomerado humano que ocupaba las cuencas del Cañar y Tomebamba.⁶ No seríamos los primeros en mencionar, como lo han inferido tantos inves-



Foto 1: Laguna Sagrada de Culebrillas. (v. Parcial)

5 Comunicación personal del padre Máximo Glauco Torres.

6 Comunicación personal del padre Máximo Glauco Torres.

tigadores, que los primeros cañaris adoraban a la luna (Véase también Burgos 1995 a: 83-85); en consecuencia, y por tal pleitesía, los susodichos cañaris se denominaban, arcaicamente, el pueblo *siduma*.

Mucho está por investigarse, como se ve, sobre la identidad precolumbina de los pueblos indígenas del Ecuador. Diríamos, más bien, que estamos en sus comienzos. Sobre nuestro grupo étnico, podríamos evidenciar otro dato, pero ya para explicar el cambio de *siduma* a *cañari* propiamente dicho. La permuta de su nombre habría sido una paulatina adaptación lingüística, pero originada en una relación socio-política con los incas. Tanto Sarmiento de Gamboa como en el texto de una obra teatral escrita por un anónimo cronista indio del siglo XVI (se trata de *Ollantay*), el co-protagonista, que en este caso es Huayna Cápac, arriba a las tierras del Hatun Cañar, cuya altitud (3.200 m.) produce un clima frío acentuado; ante lo gélido de la temperatura, el gobernante expresa con la palabra “cañari” una metáfora que podría ser un referente legendario. Dice: “En esta tierra hace un frío que quema”. Visto en el quichua que manejaban los doctrineros del XVI, ‘frío que quema’ quiere decir ‘cañari’. González Holguín, quien publicara su diccionario incunable en 1606, indica como única acepción que: “quemar campos o pegar fuego” en el quichua peruano se decía “canarini”. Como en el quichua ecuatoriano no se utiliza la *n* sino la ‘ñ’, (ejemplo: *ñaña* en Ecuador, *mana* en el quichua peruano), “cañarini”, es un verbo reflexivo, el mismo con que se habría apodado al pueblo en donde hacía clima gélido, llegado el gobernante inca, pero con *ñ*. La metáfora cañari⁷, ‘frío que quema’, es una apelación al buen sentido de la interpretación dialectológica quichua que se traduce de obras en ese idioma, y expresa una mitología, pero también un arcaísmo de las denominaciones gentilicias. El clima frío de Cañar aportó sus bases para que así se denominasen sus habitantes, siendo ésta una propuesta lingüística digna de tomarse en cuenta.

Posteriormente, cañari es una denominación más conocida que usaron ampliamente los incas para referirse a “guardias” o “soldados”, y sin ir muy lejos, cañari vino a ser el equivalente de “guardia”, quien cumplía una función defensiva en el ejército incásico. Y de esto hay muchos ejemplos en las crónicas coloniales. Para citar uno: cuando en la guerra Huáscar decide dejar el Cuzco y atacar a las huestes de Quis-

7 La partícula “ri” sirve para formar el reflexivo en el quichua ecuatoriano.

quis y Chalco Chima que iban sobre la capital, se observa el papel de los cañaris en el ejército cuzqueño. Como alabarderos de Huáscar iban primero los “que son caballeros”, los *Mancop Churin Cuzco*. En segundo lugar seguían los “caballeros particulares”, los *acaca cuzcos y ayllon cuzcos*. Adelante iban las huestes de muchos señoríos: Collasuyos, Tambos, Mascas, Chilques, Mayos, Quilliscaches, etc., “y por alabarderos de éstos trae a los *Chachapoyas y Cañares*, en lugar de ybanguardia [así] y retaguardia, todos con buena orden” (según J. de Santacruz Pachacuti Yamqui, 1993 [1613]: f.40). En la jerarquía del ejército de Huáscar, los cañaris ocupaban, entonces, un rol de guardias privilegiados, liberados de tributos, guardianes del inca. De todos modos, ello significaba ocupar un status distinguido, lejos de la masa de soldados cuzqueños y tributarios subyugados. Sería inacabable citar a todos los cronistas (*Vide*: “La guarnición del inca en su palacio”, en Fray Martín de Murúa, O.M.(1946 [1590]: 165, Lib. 3º., Cap. 2)⁸.

Un segundo enfoque, en donde puede verse configurada la identidad cultural cañari, a lo largo del siglo XV y parte del XVI, es en cuanto a su función como población trasplantada al Perú por mandato de los gobernantes incas. Aquí puede estar otra de las explicaciones de su caracterización a lo largo de la historia. Este tema ha sido menos investigado, pero hay especialistas destacados, entre otros, W. Espinosa Soriano, Perú; Udo Oberem, Alemania; Manuel Miño Grijalva, Ecuador⁹. El primero nos habla inclusive de mitimaes *cayampis* trasladados al Reino de Ancara, Perú, como también mitimas de Huayacondo movidos a Quito.

Es ineludible tratar los traslados masivos de población cañari a diversas áreas del Tahuantinsuyu. Es la historia de los *mitimaes*, *mitma*, *mitima* o *mitmajkuna*, una categoría de colonos coercitivamente trasladados por el Estado inca a lejanas regiones del Perú –también en el sentido inverso- hacia el Ecuador, con fines de reacomodación económica, social y política. Este proceso debe ser reanalizado, puesto que los cañari tuvieron una afiliación muy temprana con Túpac Yupanqui, época sobre la cual los documentos hacen referencia a continuas movilizaciones que llegan hasta Huayna Cápac, habiendo sido ubicados como

8 *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Edición de Constantino Bayle. S.J., Madrid, 1946.

9 *Los Cañaris en el Perú, Una aproximación etnohistórica*, PUCE, Quito, 1977.



Foto 2: “Paredones” (ruinas incas)

los “cañares” como grupos domésticos en el Cuzco (barrio de Sta. Ana), en el famoso valle de Yucay, donde el gobernante tenía sus “granjerías”, además de Copacabana, Guamanga, Cajamarca, Cajabamba y muchos otros lugares.

2. TEMPRANA MULTI-ETNICIDAD

En mi personal enfoque no parece ser una mera coincidencia, el que los cañaris hayan sido fácil o difícilmente inducidos a soportar el exilio, extrañamiento y destierro, desde sus lugares de origen, Azuay y Cañar. Debería pensarse en una nueva interpretación, además de las respetables teorías hasta ahora expuestas. Estoy con Hirschkind (1995: 29), cuando expresa que “la categoría étnica cañari fue creada debido al reto militar inca y para propósitos administrativos de los incas”. Los distintos caciques cañari “no lograron unificarse y no actuaron concertadamente” (Ibid.) frente a la presión inca. Cada cual quería obtener sus privilegios. No estuvieron preparados para enfrentar ni a los incas ni a Atahualpa, inca de ideología “quiteña”, diríamos. Se sometieron más a los primeros, por razones muy complejas de explicar en este corto trabajo. Cuando Atahualpa cometió la masacre de matar mi-

les de hombres, mujeres y niños, y arrasó Tumipamba, quiso equilibrar su diezmada población: “Atahualpa trajo desde el Cuzco cuatro mil mitimaes para repoblar Tumipamba” (Ibid: 27). Consecuentemente, Tomebamba de los incas dejó de ser una ciudad pro-inca (excepto por su palacios en Pumapungo); pronto llegó a ser una ciudad claramente *multiétnica*, y menos cañari, cuanto más que la provincia había perdido la mitad de su población, pues, más de treinta y cinco mil cañaris (de un total de 50.000) había sido reasentados en el Perú y Bolivia, habiéndose reemplazado con un porcentaje parecido que vinieron a vivir en la provincia de Cañar y Azuay, *desestructurando* para siempre la original imagen de la población cañari pre-inca. La identidad étnica había sufrido la mayor metamorfosis de su historia. Se había empezado un proceso de acomodación de diferentes etnicidades e identidades culturales nuevas, que llegaron a poblar la hoya de Tumipamba y Cañar. Ahora les tocaba entrar en un proceso de “convivencia intercultural”, dejando a un lado, paulatinamente, el dialecto quichua-cañar, hablando el quichua o un quechua propio de sus provincias originadas en el Perú y Ecuador, fundiendo así conceptos y símbolos de todas las “lenguas maternas” traídas del sur y del norte. Se conformó y renovó lentamente otro proceso de *etno-génesis* lingüística que ahora sólo se podría percibir haciendo un estudio dialectológico profundo, que nos permitirá encontrar, felizmente, la multiétnicidad y multilingüismo de las etnias que vinieron a repoblar el antiguo y floreciente valle de Tumipamba, los asentamientos en Cañaribamba y provincia de Hatun Cañar. La nueva identidad cultural de los cañari se presentaría ahora como el de una etnia hablante de un quichua que se iba a reconformar con el paso de los siglos, pero que cultural ni lingüísticamente poco o nada guardaba ya del *cañari o situma* original de los tiempos pre-incas.

Cuantitativamente, también el daño era grande: después de las guerras y la venganza de Atahualpa habían sobrevivido en Cañar 2.500 nativos y 2.500 mitimaes (Hirschkind 1995: 28), y a partir de estas cuotas es que vendrá el nuevo proceso de aculturación y reintegración, no cañari sino quichua, o digamos mejor: quichua con la “identidad imaginada”¹⁰ cañari.

10 Empiezo a utilizar en este informe la categoría “identidades imaginadas” tal como he planteado en mi última obra *La identidad cultural en Ecuador: aproximación teórica*, publicada por la OEL, Madrid 2003. El término “identidades imaginadas” no es mío sino tomado de las teorías de Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London, 1991.



Foto 3: Asiento de la ciudad de Cañar (antiguamente Hatun Cañar).

3. CAMBIOS DE IDENTIDAD POR LA PRESIÓN COLONIAL

Los nuevos planteamientos sobre la población nativa, que todos han conocido como cañari histórico, giran en torno a desmitificar el pasado de un señorío o jefatura andina, pero que dejó de ser “cañari” mucho antes de la llegada de los españoles, debido a la coincidencia de problemas conjuntos, ejemplo, los constantes traslados poblacionales hacia distintos puntos del llamado Tahuantinsuyo, como también a provincias nativas del Ecuador aborígen. Aquí el cambio de identidad originaria debió haber causado los mayores shocks a la cultura original. Es un pueblo indio que tuvo que afrontar fuertes impactos demográficos, guerras, hambrunas, y con la llegada de los peninsulares sufrir enfermedades desconocidas, como las de comienzos del siglo XVII, que redujo al 50% la ya disminuida población existente.

Por las crónicas de la época se deduce cómo habrían tenido que soportar, primeramente, largas campañas militares para enfrentar la invasión de los incas. Este es un hecho real pero que no se lo puede documentar completamente, por haber empezado alrededor de la década 1460-70, y que no terminó sino en el primer tercio del nuevo siglo, con

las luchas entre Huáscar y Atahualpa, prácticamente hasta 1533. Como hemos demostrado, al entrar la conquista hispana, la provincia cañari formada por Tomebamba, Hatun Cañar y Cañaribamba, había ya perdido su identidad prístina y original, y era una entidad multiétnica, pues habían llegado mitimaes del Perú a ocupar los ámbitos ecológicos dejados por los cañaris trasladados al Tahuantinsuyo. De hecho se venía dando una transculturación (y acaso una mezcla racial inter-andina) entre los elementos tanto del sur como del norte del estado inca, pero con el dominio de éstos la pérdida de identidad fue más acentuada. Con el sometimiento colonial, pronto se reiniciaron los traslados, y no sólo fueron al Perú, sino al mismo Ecuador, pues, cañaris inmigrantes fueron encontrados en Cuenca, Otavalo, Latacunga, y Riobamba. Y lo más penoso fue su traslado a las minas de Sangurima o Santa Bárbara, y aun a Zaruma.

Una serie de nuevas calamidades se hicieron presentes con la presión colonial. Pero las más desastrosas serían las epidemias traídas por los hispanos, como son el sarampión y la viruela. Siguiendo a Susanne Austin Alchon (1996 [1991]: 24-29), el brote epidémico de la viruela empezó en 1520, en el Caribe, pasó al centro de México en 1527, atravesó el istmo y avanzó a la costa del Pacífico. Cronistas como Cieza de León calculaban que habían muerto unas 200.000 personas durante sus andanzas en Sudamérica. Citando a Cook, Suzanne Austin asegura que en todo el Perú había 9'000.000 de personas hacia 1520, pero que la mortal viruela habría cobrado más de la tercera parte, siendo diezmos de 3 a 4 millones de indios andinos. Cada vez se hace más certero que la viruela fue la que mató al gobernante inca Huayna Cápac, cuyo deceso ocurrió en Quito en 1524, y con él desapareció una gran cantidad de personas nativas contagiadas. Si para todo el territorio, que hoy es la sierra del Ecuador, parece razonable que habría habido una población entre 375.000 y 570.000 habitantes, "el caos y la violencia de la invasión europea, así como las epidemias de 1546 y 1558, pueden dar cuenta fácilmente del posterior descenso a 270.000 personas" (Ibid: 29). Los cálculos para las provincias afectadas, según estos autores, pueden fijarse como mortales alrededor de las tres cuartas partes de la población, dentro de lo cual entraría la provincia cañari que estamos estudiando. De los 50.000 cañaris que dicen los cronistas Pablos (1582) que habría al tiempo de la llegada de Atahualpa y la subsecuente masacre, hacia el año 1560, dos tercios de la población nativa de la Audien-

cia de Quito había desaparecido (Hirschkind, 1996: 31). Diez años después de la fundación de Cuenca había sólo unas 24.615 personas (tributarios: 5.470 nombres), en 1570 había unos 8.000 tributarios, de los cuales sólo 1.500 eran cañaris (Ibid). Siendo más concretos, Tyrer calcula con propiedad que hacia 1590 había sólo unos 13.160 indios en la provincia de los cañaris. Pero no todos tenían tal identidad.

No puede atribuirse a la minería la pérdida de esta población. Por el contrario, las fuertes bajas demográficas frente a los conflictos existentes, y a las epidemias, fueron la causa, entre otras, para que la minería de Cuenca no llegara a desarrollarse pese a los numerosos veneros existentes. La gran dificultad en conseguir trabajadores, parece que fue el factor determinante por el que la minería de Cuenca, en esta época, no llegó a ser rentable. Esto no quiere decir que no existiera. Pero la base tecnológica no fue óptima, como en Zaruma, para hacer uso de grandes colectivos de trabajadores casi esclavos.

a. Status de servidumbre y nuevas identidades indias

Por mis investigaciones podemos encontrar otras claves de la desaparición de la identidad cañari. La presión colonial sometió a la servidumbre semi-feudal a esta población, como a las otras de la Sierra, pero las estancias y latifundios no fueron tan importantes como en el centro y norte de la misma región, con excepción de Hatun Cañar. La hoya de Cuenca atestiguó desde temprano la llegada de inmigrantes indígenas desde otras provincias y pueblos de la Sierra que venían huyendo de la *mita* y el *tributo* de sus repartimientos, donde eran más acen tuados, y se aventuraban a la región cañari, siquiera temporalmente en calidad de “forasteros” o *camayos*. Aquí pagaban menos tributo, y eran escondidos por los curas y estancieros para luego trabajar para ellos como peones y siervos endeudados. Aquí descubrimos siquiera tres categorías de extraños residentes:

1. los nativos que debían cumplir con la mita, se denominaban *indios quintos*; peyorativamente les llamarán *mitayos*;
2. los que no tenían encomendero a quien tributar y eran asimilados a la corona española, y por eso se llamaron *indios Real Corona*;
3. los que podían ser identificados como vagabundos o *peinadillos*, que en la región de Cuenca adquirirían otra denominación, pero

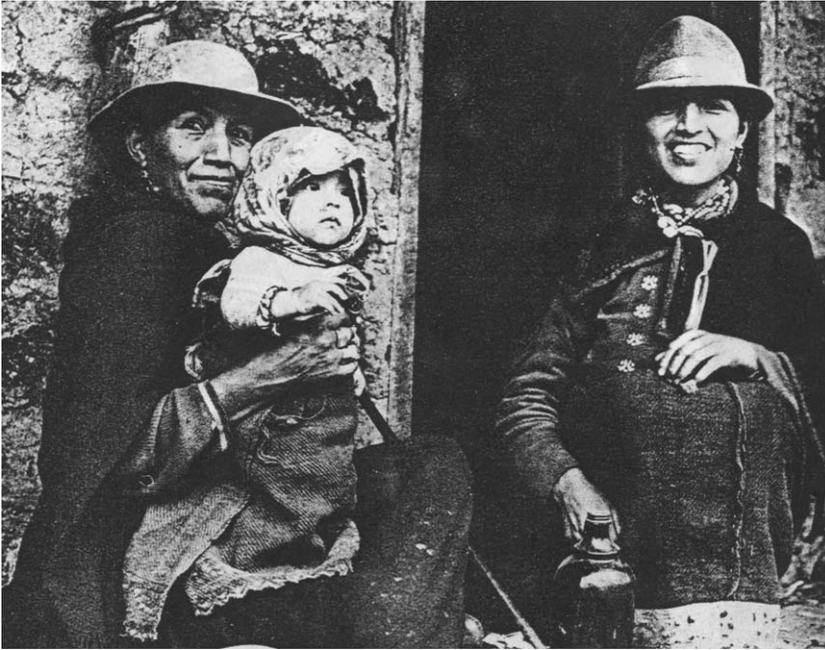


Foto 4: Familia Cañari.

eran “vagabundos” por poco tiempo, porque obtenían rápido reconocimiento. Las más notables eran las categorías: *Quintos de la Gruesa*, *Real-Corona de la Gruesa*: *huídos o venidos de otras provincia*, o que *podían adquirir reconocimiento de su lugar de origen*, y *obtener un pago especial del tributo*.

Se llegará de esta manera a constituir una jerarquía social impresionante que funcionaba como una lista de categorías fiscales de tipo semi-feudal, y de paso podría servirnos como clasificaciones demográficas, para identificar a una nueva identidad y población, que se venían formando con el paso de los siglos entre los nativos de la región de Cañar-Azuay. De estos casi ninguno tenía la identidad cañari, porque buena parte eran advenedizos de otros pueblos de la Sierra.

Siendo el objetivo eludir las imposiciones coloniales, los tributarios foráneos, provenientes de otras provincias, empezaron a afluir a nuestra región por un período tan largo como de 200 años, ya en forma paulatina, a veces violentamente. De seguro que la forzada inmigración

no siempre fue definitiva, pero era recurrente y consta en las numeraciones de indios tributarios y censos coloniales. Con un bagaje cultural algo distinto, pero con sistemas de parentesco bien identificados en sus ayllus de origen, la población cañari se vio alimentada de nueva sangre y de nuevos genotipos y fenotipos, y también de otras identidades de la Sierra. Si a esto se puede añadir de que habría, comprensiblemente, un mestizaje biológico intra-indígena, entonces, la aculturación y miscigenización generalizada vino también a opacar las diferencias identitarias que mantenía la población original “cañari”. La mayor parte de jóvenes foráneos se quedaban a vivir y adaptarse como cañaris, sentían que sus dialectos del quichua de la sierra se venían a fundir con el quichua del Cañar, formando un dialecto más definido del quichua ecuatoriano. La proporción de estos cambios culturales no puede ser medida en los períodos tempranos, puesto que entonces había más epidemias y abusos en los servicios personales. Pero sí puede verificarse cuando las numeraciones del siglo XVIII y censos son más explícitos, y las categorías fiscales, o *status de servidumbre* (categorías de vasallaje), como las llamaría, quedaban plasmados en los documentos.

Uno de los mecanismos más utilizados para eludir el pago coercitivo del tributo a la Corona Española era entonces emigrar a otra provincia, primero el sujeto y luego toda su familia, según las condiciones existentes en la parroquia o pueblo “anfitrión”. Pero un proceso todavía más definitivo era aquel del acogerse al mestizaje desde la etnicidad del “indio” o “mitayo” a la de “mestizo”. Todos sabemos que un proceso de mezcla biológica y cultural tarda generaciones en producirse. En Cañar y Azuay, quizá como en ningún corregimiento de la Sierra, los actores sociales recurrieron a suprimir uno de los rasgos más evidentes –después de la raza– que los delataba como “indios”. Este rasgo fue la vestimenta, junto a la acción judicial de declararse (real o falsamente) hijo lejano de un padre mestizo. Entonces cambiaban de apellido, de alguna manera. Pero la indumentaria, cuyo uso estaba reglamentado para las castas de la Colonia, en nuestra región pudo ser esquivado cambiando el vestido de indio por el atuendo de un mestizo. Por lo menos debían cambiar los varones dos prendas que se denominaban “calzones y chupa”, y dar la apariencia de un tal mestizo. Esto nos lleva a deducir que el color de la piel estaba dejando de ser la marca de la identidad racial, y que se podían confundir los fenotipos de las castas coloniales, si el vestido llevaba un mayor signo de identidad. Estamos en el apareamiento de una metamorfosis cultural que en otra parte llamé el “síndrome de la chola cuen-

cana”¹¹. ¿Por qué razones en la región cañari, excepto en los sitios indicados arriba, se hizo más acentuada la necesidad de un cambio de identidad vía la sustitución de un rasgo visible como el vestido, cuando en la colonia eran intolerables tales cambios? De hecho, esto ocurriría en otros corregimientos, pero los documentos coloniales hacen notar que en Cañar y Azuay la estrategia fue más notable.

b. Mestizaje inventado

Por documentos que he encontrado en Sevilla, puedo certificar lo dicho. Al margen de otras triquiñuelas, entre 1771 y 1781, cansadas las autoridades coloniales de los engaños que les hacían los recolectores de tributos, decidieron entregar en “administración” el recaudo de estas imposiciones. Pero no contaban con la estrategia de los esquilmados tributarios, que también habían decidido defenderse. Leamos un texto original de 1779:

“Las Informaciones que han recibido para declararlos por *Mestizos*... porque ha estado en dicha provincia de Cuenca muy recevida la corruptela, que para conseguir lo que han pretendido de salir por Mestizos, y no pagar el Real Tributo, no han tenido más trabajo que comprar vara y media de paño de la tierra para *Chupa y Calzones con que vestirse, y mudar traje, y tener persona que por ellos se empeñen, y escoger los padres que quieren, siendo hijos naturales de Indias, y sin padres conocidos*, quando esta constando de partidas baptismales ser hijos de Indias y de padres no conocidos; Y si esto solo les ha vastado hasta aquí, para conseguir lo pretendido, y en adelante les vastará bien presto...”¹²

En la misma fecha, había en la región cañari una suma de 10.000 indios tributarios, (Ibid), distribuidos de la siguiente manera:

“1.500 Indios Quintos que pagan 5 pesos 7 reales.....8.812 ps. 4 rs.
de tributo al año

11 En mi obra: *La Identidad cultural en Ecuador: aproximación teórica*. OEI, Madrid.

12 “Testimonio: Docum. n. 7 D. Las diligencias practicadas en la ciudad de Cuenca y Capital de Quito, sobre poner en administración de cuenta de Su Magd. el Ramo Rl. De Tributos de la ciudad de Cuenca....Petición del .Administrador Don. Luis María de Avilés y Mendaña”, 15 de octubre de 1781.

“8.500 Indios de la Real Corona que pagan a 3 pesos de tributo.....	25.500 pesos
10.000 Indios de su tributo anual.....	34.312 ps. 4 rs.

Tan constante era la diferencia entre “Quintos” y “Real Corona”, que los que menos pagaban eran los advenedizos, huidos, escondidos bajo la categoría de “Real Corona”, esto es, aquellos que no tenían encomendero conocido a quien tributar, y lo hacían al estado colonial. Pero sus ayllus de origen estaban en otros corregimientos. Para evitar que los propietarios escondieran a los indios venidos en tal condición, el fisco colonial destinaba en esta provincia la suma de 600 pesos anuales para pagar a lo que se llamaba: “Indios descubridores”, es decir, los congéneres que se encargaban de identificar y delatar a los huidos, para que no quedase ningún indio sin tributar, y mucho menos los venidos de corregimientos ajenos al Azuay y Cañar.

Trataré de demostrar con los siguientes cuadros y gráficos, la magnitud de este tipo de inmigrantes indios, provenientes de otras provincias, o de la misma provincia, pero de un pueblo diferente al suyo, dentro del cual pagaban el tributo. Las categorías son numerosas, pero entre ellas sorprende encontrar con la categoría de *indios vestidos*, o sea aquellos que llevando un vestido de mestizo no habían podido comprobar ser tales, pues, habían sido delatados por los “indios descubridores” como tributarios comunes, o por sus padres indios no lograron tal verificación. Es por ello que en el cuadro constan como “vestidos”. Como puedo adelantar, la identidad étnica y cultural cañari había caído en el caos, se hizo patente la falta total de respeto a las normas coloniales, una estrategia india destinada a menoscabar el sistema de dominio, pero a costa de su propia identidad original, incluso de su idioma. A pesar de esto y para no perder el tributo, las autoridades fiscales debían aceptar las categorías indicadas en los cuadros siguientes:

Cuadro 1: Indios Tributarios del corregimiento de Cuenca, según categoría de vasallaje y origen, 1785.
Elaboración y Derechos Dr. Hugo Burgos G.

Parte 1

	AZOGUEZ	GIRÓN	CAÑARIBM.	OÑA	GUALACEO	PAUTE	CAÑAR	PAGCHA
1 Indios quintos de la gruesa	248	130	76	106	242	87	56	195
2 Indios Real Corona de la Gruesa	1059	238	142	85	662	206	282	448
3 Vestidos	44	25	9	5	64	24	2	9
4 Sigchos (quintos)	35	0	2	0	0	6	4	2
5 Quintos de Provincia	69	17	7	3	15	10	176	16
6 Coronas de Provincia	49	4	0	0	0	3	35	5
7 Quintos de Riobamba	29	33	0	0	11	0	9	0
8 Coronas de Riobamba	222	4	0	2	48	12	42	4
9 Lictos (Quintos)	2	0	0	0	0	0	0	0
10 Yaruquíes (quintos)	2	0	0	0	0	5	23	0
11 Latacunga (quintos)	14	3	4	0	8	0	32	1
12 Chimbo (quintos)	15	0	0	0	0	0	0	0
13 Macas (quintos)	44	0	0	0	0	0	5	0
14 Quintos de la Loxa	0	0	0	0	0	0	0	0
15 Quintos de Yaruquíes	2	0	0	0	0	5	0	0
16 Coronas de Yaruquíes	0	0	0	0	0	2	0	0
17 Quinto de Chimbo	15	0	0	0	0	0	26	0
18 Coronas de Chimbo	0	0	0	0	0	0	19	0
19 Guano	0	0	0	0	0	0	0	0
TOTAL POR PARROQUIA	1849	454	240	201	1040	360	711	680

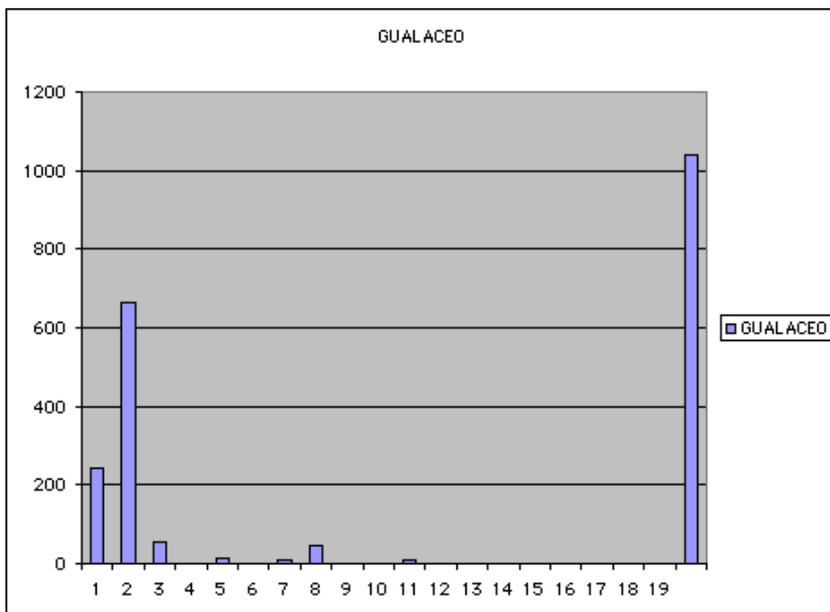
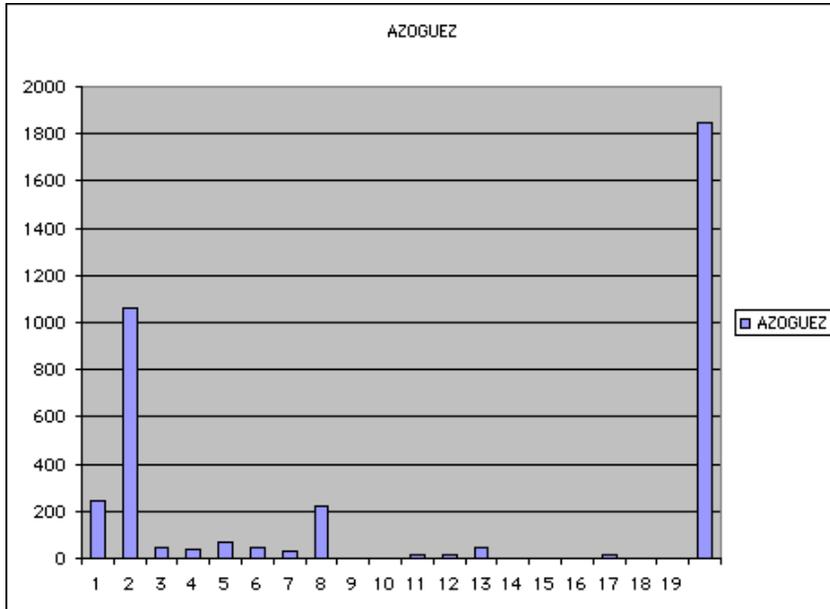
CONTINUACIÓN

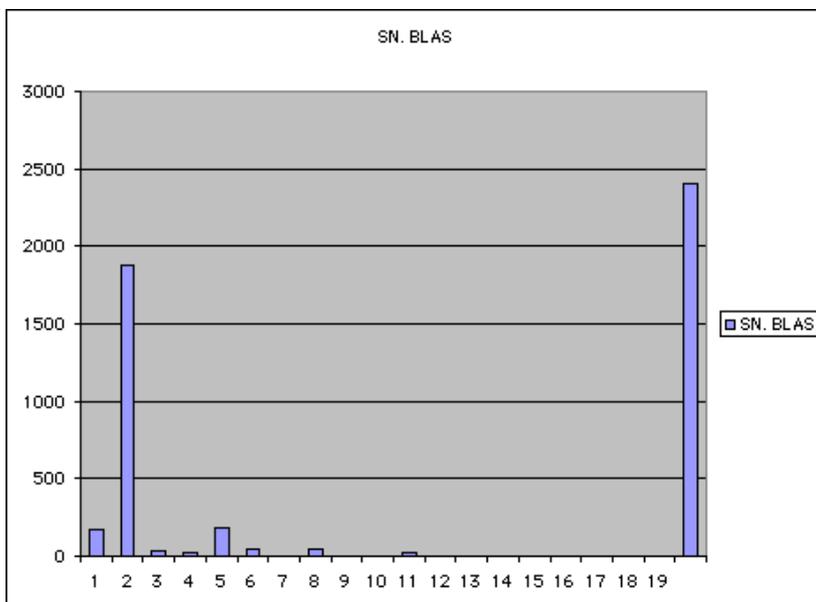
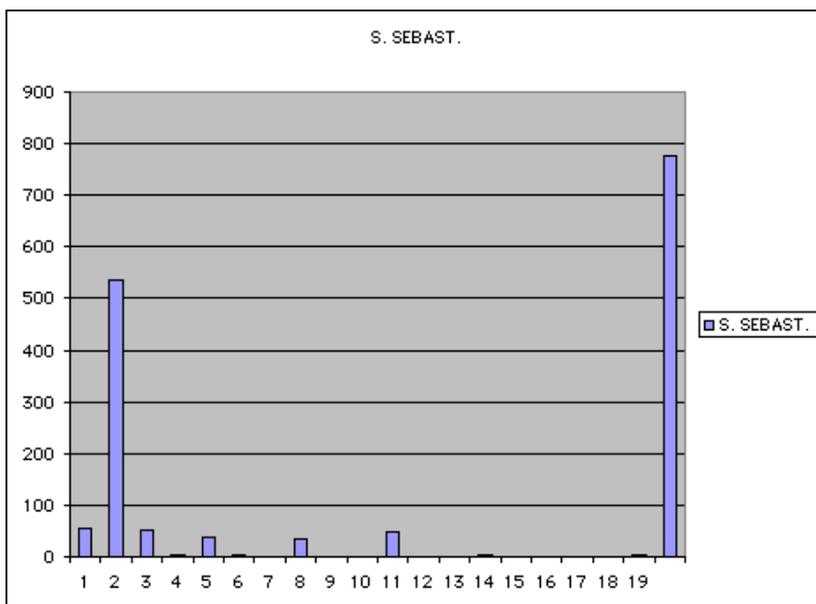
Parte II

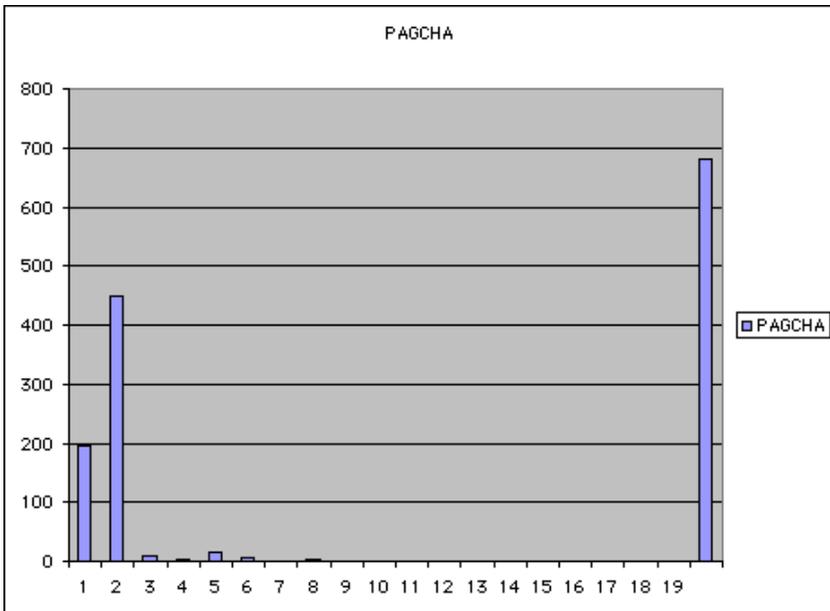
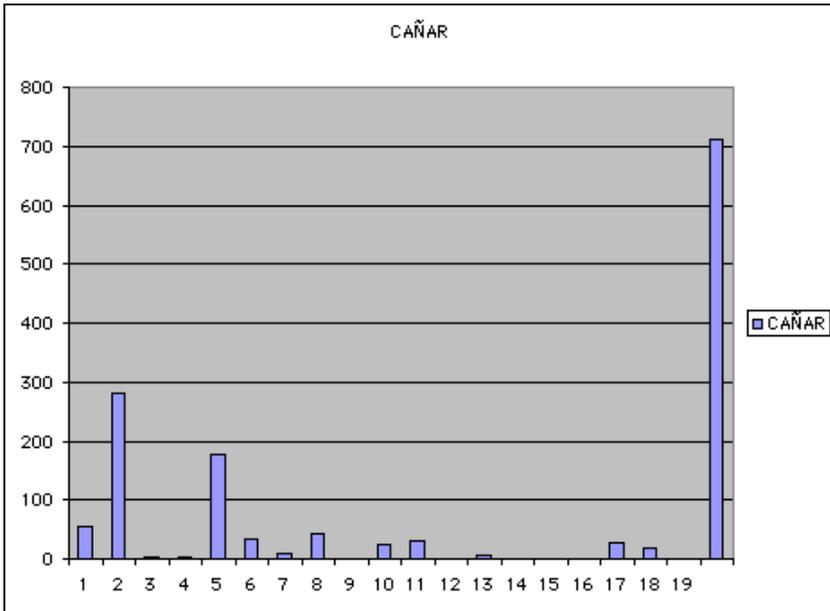
	S. BARTOL	DELEG	SAYAUŚÍ.	BAÑOS	S. SEBAST.	Sn. BLAS	REGIÓN					
1	231	56	13	34	56	174	1704					
2	269	163	32	84	535	1875	6080					
3	7	1	0	0	50	37	267					
4	2	12	0	0	2	21	86					
5	16	4	1	40	37	185	596					
6	6	7	0	2	5	44	161					
7	1	0	0	2	0	0	85					
8	21	4	0	2	36	44	441					
9	0	0	0	0	0	0	2					
10	0	0	0	0	0	0	30					
11	1	0	9	1	47	21	141					
12	3	0	0	0	1	0	19					
13	0	0	0	0	0	0	49					
14	0	0	0	0	4	0	4					
15	0	0	0	0	0	0	7					
16	0	0	0	0	0	0	2					
17	3	0	0	0	1	0	45					
18	0	0	0	0	0	0	19					
19	0	0	0	0	4	1	5					
TOTAL POR PARROQUIA							248	55	165	778	2402	9743

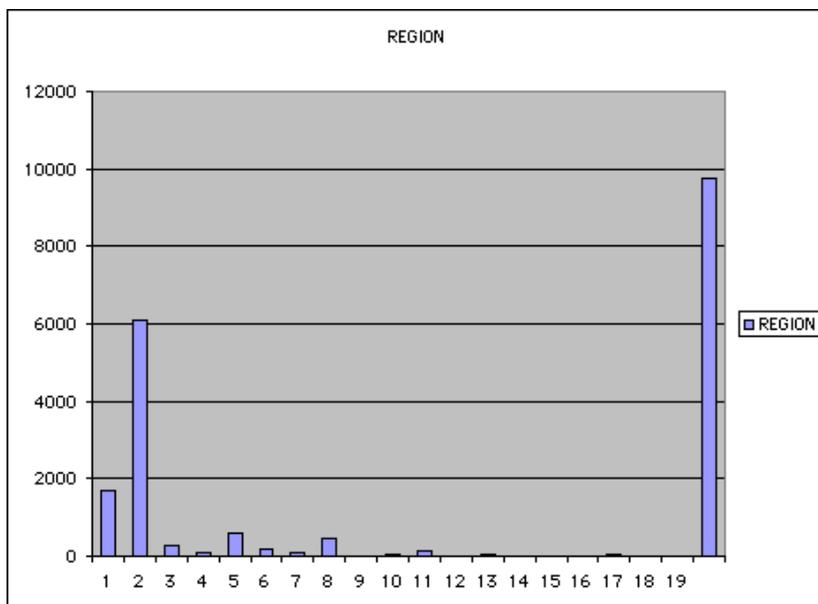
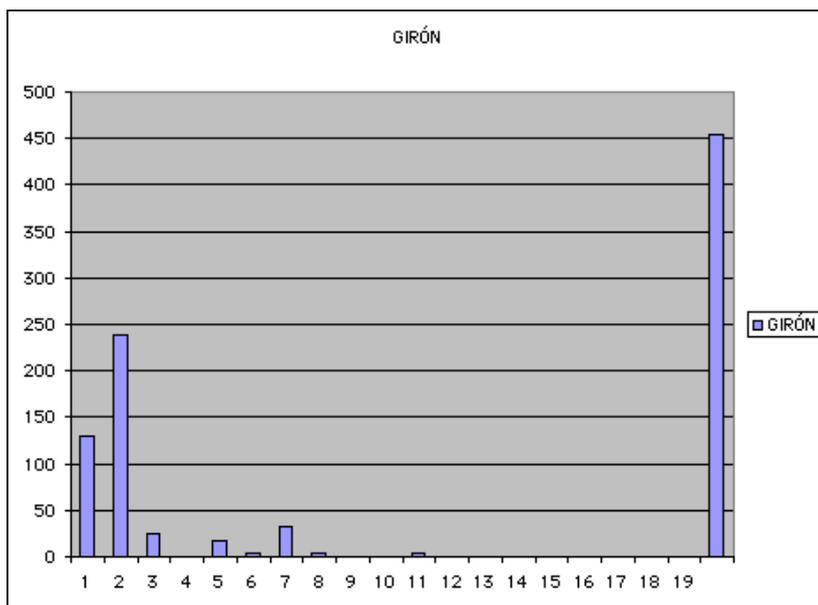
Fuente: Archivo General de Indias, Audiencia de Quito, Legajo 460

Cuadro 2: Representación gráfica de la diferencia de tributarios, de cuadro 1.









No es posible hacer en este trabajo un minucioso análisis del Cuadro de Tributarios del Corregimiento de Cuenca. Sin embargo, es de notar el gran número de categorías que, a la postre, denotan una identidad étnica y cultural diferenciada, es decir, un lugar de origen diferente y tronco biológico distinto a la cepa cañari.

Un compendio breve del Cuadro de Tributarios, podríamos verlo de este modo.

Cuadro 3: Resumen de Diferencia de Tributario

Identidad de tributario	No. De tributarios	Porcentaje
Indios Quintos Gruesa	1.704	17.48%
Indios Real Corona	6.080	62.40%
Vestidos	267	2.76%
Trib. de otros lugares	1.692	17.36%
T O T A L E S	9.743	100.00%

Elaboración: Dr. Hugo Burgos-Guevara.

Fuente: Cuadro anterior.

Podemos colegir que los identificados como “Quintos” Y “Real Corona” abarcan un 80% de la población tributaria del área cañari. Indios Quintos son aquellos nacidos en la parroquia que realizan la mita, y de su “salario” pagan el tributo. Los Real corona son forasteros, aquellos que a lo largo del tiempo han ido perdiendo encomendero a quien tributar, pueden haber venido de otras provincias, por consiguiente muchos de ellos, al integrar esta categoría, ya no eran cañaris. Deduciríamos que eran verdaderamente cañaris aquellos indios quintos que por ser nativos o llactayos, y por pertenecer a la comunidad, estaban obligados a hacer mita, y debían ser más afines con la identidad cañari, pero eran menos. Las proporciones dirían que eran cañaris propios, el 17.48 por ciento; y que el 62.40 por ciento eran fuereños que no tenían la identidad cañari, pero que, probablemente, se habían asimilado a esta identidad étnica histórica, y hasta podrían llamarse o imaginarse que eran “cañaris”, surgiendo aquí un temprano ejemplo de las *comunidades imaginadas*, que es mi teoría en este trabajo. Los recién llegados en la categoría “De otros lugares” son los que registran su extrañeza reciente, y es ya el otro 17.36%, especialmente de Riobamba (área puru-

há). Por su lado, los que empiezan el proceso de cambio de indumentaria (los “vestidos”) para declararse mestizos, pero que han sido descubiertos en la estrategia de falsear la identidad, y se los sanciona como indios tributarios, son por ahora el pequeño porcentaje del 2.7%, mínimo en sí, pero será ya un proceso irreversible que dura hasta nuestros días, pero para entonces era categoría reconocida por las autoridades. Los “vestidos”, serán en poco tiempo la mayoría de los que formaran el síndrome de la identidad del llamado “cholerío”, aquel de la “chola cuencana” en los siglos siguientes. Deberíamos, sin embargo, preguntarnos, ¿qué porcentaje habrá podido salir adelante, para convencer a las autoridades de fines del XVIII de que eran “mestizos”? ¿Cómo lograron quedar fuera de esta lista de identidades indias, en el corregimiento de Cuenca?

Para cuantificar la etnicidad de las categorías señaladas, recordemos mi elaboración del cuadro anterior. Había en el área cañari un total de 9.743 tributarios. Las autoridades coloniales redondearon la cifra y asentaron que habían 10.000 tributarios. ¿Cuál sería la población total? Aplicando un coeficiente que es usado por respetables estudiosos, cada tributario representa un grupo familiar de 4.5 miembros por cada tributario¹³. Consecuentemente, y calculando por un margen de error adecuado, habría una población total de 45.000 habitantes que componían el grupo de tributarios, sean nativos o forasteros. Las mismas autoridades redondeaban al decir que la población india “cañari” se componía de 50.000 habitantes.

Efectivamente, un conocido censo de 1778, extrajo como concluyente el dato de que se habían anotado, por coincidencia estadística, un total de 50.882 “indios”, sin distinguir clase. Incorporados en el contexto étnico de las dos subregiones, Cañar y Azuay, hemos obtenido la siguiente composición de la identidad étnica, vista por los españoles:

13 Robson, B. Tyrer, en *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito*, 1988, p.35 adopta el coeficiente de 4.7 indios por cada tributario de la Sierra. He adoptado en cambio 4.5 para el mismo coeficiente, en vista de que las familias indias de la región tendían más bien a acortarse siguiendo la lógica de que los que entraban en edad de tributar se alejaban o huían más pronto del ayllu, para ir a radicarse a otros corregimientos y pueblos, sea como “forasteros” temporales, o quedarse como “Real Corona”, categoría que les aceptaba pagar menos tributo pero fuera de su *llacta*. Hasta podría ser menos que 4.0 el coeficiente no explicitado por Tyrer.

Cuadro 4: Identidad étnica en la Región Cañar, 1778

IDENTIDAD ÉTNICA	NÚMERO	PORCENTAJE
Blancos y mestizos	23.994	31.55
Indios	50.822	66.83
Libres: pardos y negros	969	1.28
Esclavo: pardos-negros	252	0.34
TOTALES	76.037	100.00

Elaboración: Hugo Burgos-Guevara

Fuente: “En el Bicentenario del Primer Censo de Población de la Gobernación de Cuenca”, PAG. 63 por Leonardo Espinosa.

Otra fuente: Hammerly, Michael T. La demografía histórica del Distrito de Cuenca, 1778-1838, pp. 233-4, anota un total de 81.178 que lo tomaremos como exacto, igual a total de personas de todas las etnias (en vez de 76.037), en lo que estamos acuerdo, pero Hammerly no desagrega la división étnica.

La evidencia de estas cifras denotan que la población india de la región en estudio era exactamente las dos terceras partes del universo demográfico asentado ese año en la región que fuera de los cañaris precolumbinos. Si recordamos el análisis interétnico propuesto antes, diríamos con cabalidad que de ese 66.83% de “indios”, la mayor parte de ellos (o sea, aquel 66.40%) no era de extracción étnica cañari original, sino que eran *forasteros* que se habían asimilado a la cultura histórica, pero se declaraban cañaris, por obra de los trasplantes y movilizaciones que les obligaba el persistente sistema de dominación colonial.

4. LA IDENTIDAD CAÑARI DESDE EL ESTADO-NACIÓN DE 1830

Advertimos oportunamente que el objetivo no era hacer la historia de la población cañari, en su pujante y conflictivo pasado. Para este trabajo, hemos resaltado algunos de los procesos socio-culturales que han hecho variar su presentación como una de las más importantes etnias de la sierra ecuatoriana. Se ha analizado su etnicidad y los cambios que ha sufrido su identidad étnica, cultural y social seleccionando momentos claves de la dominación sufrida tanto por los incas como por los hispanos coloniales. Por supuesto, queda mucho por explicarse, meritoria para una obra de mayor envergadura.

En el período republicano la situación no habrá cambiado mucho, dentro de un nuevo proceso que se inició con la República del Ecuador. Precisemos. Las poblaciones indígenas del Ecuador, terminada la Colonia, no fueron liberadas de la opresión sustentada en los pasados trescientos años a esa fecha. Como lo ha señalado Burgos en su clásico trabajo, la dominación extranjera fue sustituida por la dominación de los nativos por los nativos, a cuyo proceso, el señalado autor denominó *colonialismo interno* (Burgos 1970, 1977, 1997: 11-16). Los cañaris también fueron sometidos a un tipo especial de colonialismo interior cuyos ejes instrumentaban la situación de dominio desde varias ciudades-mercado de tipo colonial, como eran Hatun-Cañar (hoy Cañar), Azoguez, Cuenca, y determinadas plantaciones de la Costa, vecinas a la región de altura. Pero el opresivo mercado local, los latifundios que aplicaban el peonaje por deudas como en la colonia, giraban alrededor de la ciudad de Cañar y una serie de pueblos indios, compuestos de una cabecera parroquial de tipo indo-mestizo, y una constelación de aldeas nativas (anejos) donde se refugiaban los tributarios. Hoy esos pueblos han sufrido cambios demográficos y económicos muy grandes. Mientras avanzaba el período nacional de la dominación, se exigió tributo hasta la época en que éste fue derogado en todo el Ecuador (1875), pero los inmigrantes que huían de la mita y dichas obligaciones, eran oprimidos ahora por los párrocos y el teniente político nacional. Por consiguiente, el nativo de Cañar, su identidad étnica, sus rasgos culturales, se presentan a la historia y a la nación ecuatoriana, no como un producto prehispánico o precolombino, sino como el *fruto de un proceso de ultramar que traspasó al período republicano como colonialismo interno*, en casi todas sus formas y razones. Las identidades de cada pueblo indio de cultura cañari, no fueron tomadas del pasado pre-inca sino del presente colonial. Las fiestas y manifestaciones religiosas sabrían esconder, por supuesto, los símbolos, ritos, sitios y personajes religiosos de la “gentilidad”, que lograron sobrevivir en la memoria colectiva de esta etnia. Toca a los antropólogos encontrar esa memoria, deben profundizarse los estudios hasta aquí elaborados por distinguidos investigadores. Por lo que concierne a la historia, las manifestaciones de la cultura cañari fueron asimiladas por aquellos inmigrantes nativos (mitimaes internos) que se movilizaban y radicaban en los pueblos del Cañar, para postergar su identidad aborigen, y adoptar la identidad y nacionalidad cañari de la cultura anfitriona. En consecuencia, una gran

parte de la cultura e identidad que hoy conocemos como identidad cañari histórica, es una comunidad e “identidad imaginada”. Corresponde a un imaginario que le proporcione una raíz, un origen, un parentesco, inventando una “edad de oro” que todavía se la imagina gloriosa antes de que llegasen los incas. Mientras tanto la población total de las entidades, Cañar y Azuay, hacia 1838 había crecido a una suma de 102.689 individuos de todas las etnias.

5. LA SALIDA DEL RÉGIMEN SEMI-FEUDAL

El período republicano es una sucesión de etapas de subordinación de la población india en casi todas las provincias de la Sierra. La entrada al siglo XX debió traer cambios más bien por el lado de la imposición del Liberalismo como doctrina política y social, que, para citar un factor, llevó el salario de la línea férrea a los peones endeudados o huas-pungueros de las haciendas cercanas. Las conexiones de Suscal con Yaguachi y la zafra, deben haber sido factores cambio. El proceso liberal y su impacto entre las etnias de Cañar y Azuay no ha sido estudiado todavía. También debe ser analizado con frialdad el impacto que tuvo la Misión Andina y la OIT, alrededor de 1960, sobre sus trabajos comunitarios en áreas de salud, agricultura y educación.

Una obra publicada por la CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo* (1989), es un buen ejemplo del esfuerzo de los pueblos indios por transformarse en actores y gestores de su propio destino socio-político y económico. Se describe en ella el nacimiento de las organizaciones indígenas en la Región Amazónica, la Sierra, y aquellas que tienen competencia a nivel nacional, especialmente la propia Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. A nivel regional aparece la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia (CONFENIAE). (Entrado el año 2000, se ha creado igualmente una confederación para la Costa). Pero viene la pregunta ¿en qué proceso se ha ido gestando una recuperación y revitalización de la identidad india, liberada de patrones y tutores? Parece que es la década de los años 60', la que irá a desencadenar una; un revivalismo político- social de las etnias de la Sierra y la Amazona, como producto de un movimiento mundial de aquella década hacia la conquista de derechos por partes de las minorías étnicas. No es éste el lugar para trazar una historia de aquel movimiento que, por supuesto, impactó también

en Ecuador. Hay muchos factores que intervienen en este estudio que sería sería vano resaltarlos aquí. Sin embargo, la citada obra de la CONAIE, es testimonio de un esfuerzo muy amplio cumplido por los líderes y bases para constituir organizaciones indígenas, dentro de ambientes muy complicados y disputados. Tratándose de la región Cañar, se aduce que hasta 1960, su situación no había cambiado desde la invasión española (ILDIS, Tincui, CONAIE, 1989: 194). Esto nos remite a una lectura demasiado estereotipada de la situación indígena en el Ecuador, porque oculta procesos. La verdad es que ha habido muchos cambios y procesos de liberación y reivindicación política, a lo largo de las décadas, con levantamientos y sublevación localizados, concebidos y ejecutados por los propios indígenas, de manera que fueron pasos o hitos importantes, a veces definitivos, hacia la conquista de sus derechos ciudadanos y económicos, no obstante el ser oprimidos por regímenes oligárquicos del siglo pasado. Al respecto, hay también obras significativas que analizan la evolución de las doctrinas de organización étnica, y se pueden citar trabajos como la de Roberto Santana, *Ciudadanos de la etnicidad: los indios en la política o la política de los indios* (1995), o las compilación de Fernando Santos Granero, *Globalización y cambio en la amazonía indígena* (1996), para nombrar sólo algunas.

En Cañar, parece que la llamada Misión Andina fue a la que, a más de su trabajo comunitario, le tocó obtener un resultado inesperado, como sería tocar las fibras más sensibles, y acaso ignoradas, del sentimiento existente, pero oculto, sobre la utopía de constituir una *organización étnica*¹⁴. Aunque su paso fuera circunstancial, hizo escuchar en sus cursos de capacitación en Guaslán (Chimb.), por primera vez, que los indios tenían derechos. Los continuos contactos de los dirigentes comunales en estos encuentros hizo que se hablara más y más de formar una organización, y quedarán los nombres de Lino Pichisaca, José Antonio Quinde, Frutus Guamán y Manuel Aguayza, pertenecientes todavía a algunas haciendas (1966), como gestores para promover reuniones más amplias de dirigentes, y pedir ayuda a la iglesia católica para lograr las metas indicadas. Paralelamente, como es conocido, había un proceso en marcha que iba a dar al traste con todo el sistema semi-

14 En verdad, los planteamientos no estaban expresados con dicha frase, pues “nación étnica” es un concepto nuevo, que estoy desplegando dentro de mis nuevas teorías del nacionalismo étnico. Las organizaciones, más bien, comenzaron a tomar la utopía con el término “nacionalidad”, cuya connotación es diferente.

feudal: la Reforma Agraria, y su promulgación en 1964. Desde este año hasta 1972, siguiendo por lo menos a los historiadores de Cañar, se da un proceso de gestación de las grandes reivindicaciones sociales de la etnia, y quien desee conocerlos mejor, le remito a los bien establecidos recuentos citados en el libro de la CONAIE (Ibid: 193-202).

Quienes tomarían la bandera de las reivindicaciones en Cañar, aparentemente, no fueron los indios –no obstante los pioneros- sino un puñado de sacerdotes católicos, que se jugaron su carrera y su vida, para apoyar las demandas indias. El padre Ángel Castillo, de Ingapirca; el historiador e intelectual, Ángel María Iglesias, Vicario de Cañar; el pa-



Foto 5: Activo dirigente cañari.

dre Víctor Vásquez, de El Tambo; los Sacerdotes Hernán Rodas y Pedro Soto en el Azuay; el párroco de Chunchi, Delfín Tenesaca, junto a otros ciudadanos de la organización sindical CEDOC, constando Emilio Velasco, Jacinto Figueroa, Marco Chica, Alfonso Sivichay y Luis Landi, entre otros, que hicieron lo suyo (Las Nacionalidades, 1989: 197).

Hacia 1968 se había logrado constituir la llamada Unión Provincial de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio del Cañar, y en 1976 tomó el nombre de “UPCCC”. En el fragor de las confrontaciones, los movimientos indios se habían tomado algunas haciendas, algo que nunca habían soñado los terratenientes de Cañar, como Huairapungo, Hato de la Virgen, Santo Domingo de Chuchucán, San Antonio de Juncal, etc. (Ibid). Huelgas, manifestaciones, concentraciones violentas, tomas de la Misión Andina, toda clase de movilizaciones, ocurrieron en este período, en un proceso vital de los indios cañaris por la lucha por la tierra. Según sus propias palabras, como resultado, disminuyeron los abusos y la gran mayoría llegó a obtener derechos sobre la tierra agrícola, más allá de las linderaciones del organismo IERAC. Los dirigentes lograron avances en la educación, y así se creó el Instituto Normal Bilingüe de Quilloac, en 1981, donde pasaron como profesores José Antonio Quinde, José Pichisaca, Ángel Loja, Eduardo Camas, Francisco Quinde, etc. Las cooperativas agrícolas empezaron a florecer, con extensiones entre 5 y 10 has. Y tierras comunales de la cooperativas, que manejan ganado, producción agrícola, maquinaria y otros bienes. Los beneficios se cree que se reparten comunalmente. En otros casos, la organización ha sido reemplazada por la “parcelación”, dando a cada socio hasta 5 has., como ha sucedido en los cerros del Buerán, Altaurcu, Gaballusi. Pero una mal llevada Reforma Agraria también dejó las secuelas de la minifundización, problema que todavía persiste. Un ejemplo, en cambio, de organización étnica productiva es la Cooperativa Santa Teresita de Huayrapungo, la supuesta comunidad de mitimáes, cuya estructura social debe ser estudiada por indios y científicos.

Las retaliaciones no se harían esperar, según la versión de los indios. El padre Luis Rodríguez de El Tambo; el padre Rafael González, de Déleg; y el filósofo del movimiento, Vicario Ángel María Iglesias, serían expulsados violentamente por el Obispo de la jurisdicción, monseñor Raúl Vela. Su lugar sería llenado por sacerdotes extranjeros para contrarrestar la corriente revitalista que se había creado. Debe sumarse a aquella lista a una monja con las mismas ideas, Sor Cecilia Cordero,

que luchó por la devolución del Hospital a la UPCCC, anhelo que lo consiguió, para convertirlo en institución educativa. Por su parte, la nueva generación de sacerdotes (de la comunidad de Escolapios) se orientó a crear nuevas instituciones educativas, como ocurrió con la fundación del Instituto Técnico Superior Agropecuario “Calasanz” de Cañar, y escuelas de educación popular gratuita, bajo el signo de la Iglesia Sta. Dorotea de Roma (fundada en 1597).

Los precursores diocesanos que lucharon en Cañar, fueron entonces acusados de pertenecer al movimiento latinoamericano de la *Teología de la Liberación*. Esto da la medida que las relaciones interétnicas de la región cañari habían alcanzado un alto grado de conflictividad, a punto de involucrar a las iglesias cristianas que tomaban partido a favor o en contra de las organizaciones indias. El problema era mundial o latinoamericano, si se quiere, cuyos planteamientos opuestos llegaron al Concilio Vaticano II, como a la Asamblea de Obispos Latinoamericanos Medellín (1968), Puebla (1978) y la III Conferencia de Sto. Domingo. No hay duda que estas conferencias trataban de despertar la conciencia de que los indios eran dueños de la tierra, y sus postulados hacia la auto-estima y auto-determinación de los grupos étnicos eran una gran finalidad. También han tenido mucha palabrería hueca, insustancial, pero necesitamos más datos para su evaluación. Por su parte, las organizaciones denunciaban el divisionismo que trataban de ejercer las misiones protestantes, se habla de Visión Mundial y otras, pero no hemos obtenido datos de su verdadera orientación y papel en la revitalización étnica, por tanto, por el respeto que se merecen los protestantes, deberemos esperar, también, su versión en el adoctrinamiento espiritual y en la transformación de la etnicidad en la región Cañar.

A pesar de nuestro acercamiento antropológico al asunto, creemos que la historia reciente (década del 90') de las relaciones interétnicas en Cañar está por escribirse, y constituye una necesidad urgente el estudio profundo y ponderado de ella. Hay que escuchar la versión de las dos partes, y para esto se necesita tiempo, paciencia y una metodología muy selectiva. Los dirigentes católicos, por ejemplo, piensan que hubieron tres épocas, la primera hasta 1970, la segunda: 1972-80, y desde 1991 hasta la fecha. Hasta 1970 había “sometimiento” y “pobreza” entre los indios, estaban recién salidos de la Reforma Agraria. La primera época de lucha fue muy fuerte, apoyados en la “teología de la liberación”, los padres impulsaron la protesta, Víctor Vásquez, Rafael González, Ángel

Castillo en San Miguel de Porotos, Ángel María. Iglesias en Cañar, el padre Rodríguez, contribuyeron al levantamiento. Pero “Jesús quedó aparte” aducen los canónicos; siguiendo el texto del Antiguo Testamento, se despertó la conciencia social de los indios. La fe católica no fue ni es profunda, en las actuales circunstancias. Esto ha sucedido también con los blancos, según los informantes más enterados: “Estos reviven la religión con el folklore, pero no tienen compromiso con la vida”. Todos son pecadores, pero los mestizos tienen más oportunidad de ser corruptos, y -según otras fuentes- cuando la oportunidad le llega al indio es peor. Pecan los tres, indios, cholos y mestizos, señalan los religiosos.

La actual evangelización ve que hay cambios en la cultura e identidad de los indios. Antes, la familia era la comunidad, las mingas, hoy son egoístas. La Reforma Agraria causó un impacto negativo, porque se repartieron las tierras comunales. No se tienen compasión entre sí. Sin embargo -según las mismas fuentes- “la pobreza y el hambre está en el “centro” (ciudad de Cañar y alrededores semi-urbanos); arriba y abajo los indios tienen qué comer, han comprado tierras y animales y están construyendo invernaderos. En esta posición, dicen, se han vuelto rencorosos y disimuladores. Hoy pueden anhelar el poder, pero no están preparados para ejercerlo. Pues, con tantas organizaciones paternalistas, “todo hay que dárselo, pues, han perdido el valor comunitario”. Cuando van a las asambleas y manifestaciones, lo hacen porque las cooperativas les amenazan con cobrarles 50.000 sucres de multa, por día que no vayan. Respecto a la fe religiosa, ésta no ha entrado, no es extraño que haya todavía idolatrías, “siguen viendo al sol, los espejos, la pachamama, el agua, las lluvias etc”. La identidad étnica ancestral, según otros informantes de la ciudad, denota que han perdido idiosincrasia. Y hay una bifurcación confusa sobre la identidad, así:

Los mestizos creen que provienen de los “cañaris”.

Los cañaris creen que provienen de los “incas”.

Es notorio, sin embargo, que se está reafirmando su auto-estima, pues en los bautizos de todas las parroquias piden que el sacramento sea otorgado sólo con nombres quichuas para el pupilo.

Por lo demás, según otra encuesta, acerca de las políticas sociales, se cree que la ONG's desarrollan su acción dentro de un “paternalismo descarado”, que sería la mejor conclusión, para el segmento investiga-

do. *Europa, se dice, tiene poca exigencia para controlar los fondos que mandan para las proyectos sociales entre los indios.* Esta es la postura de los “otros”, un conjunto de representantes de instituciones bancarias, educativas, religiosas, civiles, que hemos investigado.

CAPÍTULO II

LA IDENTIDAD CAÑARI EN LA MODERNIDAD

1. LA IDENTIDAD ECOLÓGICO-CULTURAL

El hombre de Cañar ha desbrozado el medio ambiente en las tierras altas de las hoyas de Cañar y del Azuay. Ya conocemos que su inserción fue hacia las labores del campo, en forma subordinada o subalterna; entrado el siglo XX, ya había sido arrinconado por el poder a los terrenos muy altos y menos aptos para la economía agrícola, pecuaria, artesanal y comercial. De todos modos, se debe reconocer el gran sentido de iniciativa personal y comunal que le dotó de algún grado de independencia socio-cultural y económica, de modo que pudo desarrollar exitosamente su economía de subsistencia, frente a un hábitat y medio ambiente, ciertamente, no uniforme, a veces hostil, desde los 4.000 metros de altitud hasta los 800 m. En el último siglo, y por la vecindad de las sabanas tropicales de la cuenca del Guayas, la frontera agrícola se expandió para el cañari, pero, ya no como iniciador, sino como jornalero de las plantaciones de la región costera. Ha sido un juego de estrategias ecológico-culturales lo que le ha permitido adaptarse a por lo menos cinco pisos ecológicos que ocupan ambas hoyas geográficas (pero más especialmente la del Cañar) como presento a continuación. Estos son:

Zona alta fría húmeda. Es la región de los páramos y cordilleras o nudos nevados estacionalmente.

Altitud: 4.000-3.600 m.s.n.m.

Temperatura: 6-9^o C.

Pluviosidad: 750 mm. (anual).

El páramo sirve para guardar agua, por tanto abunda el pasto y el pastoreo, área utilizada hoy por las comunidades indígenas organizadas en cooperativas, algunas de ellas utilizando el control vertical, como Juncal, Zhud, Huayrapungo. Tratan de introducir los tubérculos pero el



Foto 6: Labranza

humus no es suficiente y se erosiona pronto. Es clásico el Nudo del Azuay.

Zona intermedia sub-húmeda templada. Es el área activa de los cultivos de altura.

Altitud: 3.600-3.200 m.s.n.m.
Temperatura: 9-11° C.
Pluviosidad 500 mm.

El cultivo de los tubérculos es a plenitud; los cultivos son de papas, mellocos, ocas, pasto ligeramente mejorado. Acepta la vivienda del indígena como residencia permanente, de manera restringida y en conglomerados dispersos. El mayor problema es el clima frío. Se ubican, sectores de la laguna de Culebrillas, Huayrapungo, Sisid, Ingapirca, Buerán.

Zona central seca templada. Esta es la zona andina por excelencia, donde la convivencia del hombre, los cultivos alimenticios y el pastoreo, se combinan en diferentes estaciones.

Altitud: 3.200-2.600 m.s.n.m.
Temperatura: 11-13^o C.
Pluviosidad: 400 mm.

Por largo tiempo, el indígena ha tratado de ocupar este piso ecológico, a veces ha sido desplazado, y actualmente lo usa intensamente. Aparece el maíz, fréjol, cebada, arvejas y papas, cuando dispone de riego. El agua para la agricultura es, sin embargo escasa (de julio a diciembre). La esterilidad del suelo es frecuente, el indígena puede vender su ganado, cuando más se produce la emigración a la costa. Se registra que sólo el 27% del suelo útil es cultivable. Como zonas carentes de riego constan parroquias como Juncal, General Morales, Chontamarca, Zhud, cantón Suscal. Están abandonadas las iniciativas por un mejoramiento del manejo del suelo.

Zona de transición subhúmeda. Es el punto intermedio de los pisos ecológicos, apetecido por los agricultores de las zonas altas, aunque la inclinación excesiva del suelo produce erosión.

Altitud: 2.600-2.000 m.s.n.m.
Temperatura: 13-15^o C.
Pluviosidad: 1100-750 mm.

Es la zona más habitable por la benignidad del clima, de hecho existen antiguas formaciones boscosas que se han ido talando paulatinamente; uso de la madera, el carbón y leña, como productos secundarios, y poca agricultura intensiva. Sin embargo, el maíz, la arveja y el fréjol siguen desempeñando un papel importante. Aquí empieza la decantada zona de las “yungas”, palabra quechua ancestral, que denominaba a los “llanos y los valles” de la costa norte del Perú (González Holguín 1952 [1612]: 371). Es la zona subtropical moderna, en la parte baja conocida como “Los calientes”. La ganadería, el cultivo estacional de tubérculos, como la papachina, camote, zanahoria blanca, repe, yuca, plantas medicinales, cadí, palmito, etc., son típicos del área. Aquí encontramos conglomerados indígenas dentro de Suicay, Chilchil, Ger, Gualleturo y San Antonio de Paguancay. No hay una acción cultural destinada a preservar la deforestación, erosión del suelo y deslizamientos.

Zona baja húmeda subtropical. Es un área subtropical con muchas corrientes de agua, se despliegan las vertientes medias y bajas de la cordillera.

Altitud: 800-200 m.s.n.m.
Temperatura: 15-18^o C
Pluviosidad: 1100-1400 mm.

También predominan los matorrales secundarios, bosques subtropicales primarios, árboles grandes, vegetación herbacea y parasitaria, en abundancia. En ciertas áreas se ha despejado la vegetación y se han establecido pastizales para la ganadería intensiva. Areas más bajas admiten el cultivo de la caña de azúcar como bien raíz para la fabricación de aguardiente. Por razones obvias, la ganadería se especializa en crianza y engorde de ganado de carne. Las parroquias de San Antonio y Gualleturo quedan incluidas en el área. También son “yungas”.

El investigador ha podido distinguir que la delimitación de estas cinco áreas es más bien un referente técnico que cultural. El habitante del Cañar, sea indígena o mestizo, busca alternativas a la falta de suelo agrícola. De manera que rompe el nicho ecológico que habita y avanza a ocupar otros, no sin dificultad; algunos grupos logran dominar uno o dos pisos ecológicos, lo que podría acercarse a un tipo de “control vertical”, como en tiempos prehispánicos. Pero ello implica hoy mantener un gran poder económico que sólo puede ser de tipo colectivo, y las cooperativas no han alcanzado ese grado de predominio y control del suelo. Individualmente, cualquier mejora en la economía tampoco permitiría ese tipo de control, por lo que cualquier progreso alienta las tendencias tradicionales de los cultivos individuales, y su adaptación al medio. En búsqueda de mejorar esa tradición, algunos campesinos se aventuran a incursionar en el “intermedio” de los pisos ecológicos indicados, creando, sin saberlo, nuevos pisos ecológicos, según la orientación que van recibiendo del lado moderno de la cultura. Pero éste es un proceso que recién empieza por la creciente falta de tierra agrícola.

2. VISIÓN ÉTNICA DE LA ECOLOGÍA

Para el habitante común de la provincia del Cañar, y de cualquier grupo étnico, la visión de la ecología es mucho más simple. Se cree que existen solamente la “zona alta” y la “zona baja”, o sea que se polarizan las ca-

racterísticas naturales y adaptativas de la población india, considerando que unos tienen la “cultura de las tierras altas”, y que otros tienen la “cultura de las tierras bajas”. Esta división amplía o contamina también la identidad cultural, señalando ciertas características positivas o negativas, según el grupo que habla, para “sí mismo” y para el “otro”.

El contraste tierras altas y bajas no es un estereotipo de apreciación ecológica, sino un contraste cognitivo, pues, la sociedad regional trata de presentar la cultura del hombre local en forma polarizada, “frío” y “caliente”, los que viven “arriba” (gélido) y los que se albergan “abajo” (cálido). Respectivamente, en el idioma quichua, se dicen: *chiri llacta* y *cunun llacta*. La realidad, no siempre es así. Las llanuras subtropicales de la segunda se conocen también como “yunguillas”, por lo explicado arriba. El estereotipo se rompe porque el área a donde se alberga y trabaja el cañari de hoy es histórica y definitivamente un territorio de clima muy frío. Al hábitat templado y subtropical, la antropología debe verlo como una invasión o recuperación de un medio ambiente nuevo, como que quisieran compensar las pérdidas históricas de la tierra fría que antes fue más fértil, más boscosa y llena de fauna. Los cultivos tropicales de la gran cuenca del Guayas –donde limita nuestra región– existen porque han estado ligados al comercio internacional de diferente forma. De manera que las yunguillas y la planicie costeña han sido más bien una muestra de la expansión económica a donde ha llegado el propio cañari, dentro del campo de servicios personales agrícolas y el intercambio comercial. La “Yunga”, ha sido el más temprano afluente de la aculturación y asimilación.

Para abundar, la ecología de las tierras altas no solamente sirve para crear y mejorar los cultivos de tubérculos andinos, sino que el manejo de este ambiente es todavía un entorno místico y misterioso, desde tiempos pasados. Las tierras altas se convierten en sitio sagrado de los espíritus y seres sobrenaturales localizados en las montañas y en los nudos nevados. “Chiri llacta” es el lugar de los santuarios de altura, como son el “páramo bravo” o Nudo del Azuay, la Laguna de Culebrillas, el cerro del Buerán, o el Cubilán (donde se dejan morir niños auca: una clase de *capac ucha*, o sacrificio de “niños auca”, los niños sin mancha de los incas). En cuanto a los cerros sagrados de la hoya de Cuenca ver mi obra de Tomebamba.¹⁵ Dado el espacio y el objetivo no podemos hacer una relación de todas las deidades de altura, sus tradiciones

15 *Los Santuarios de Tomebamba. Modelo de Geografía Sagrada en torno a Pumapungo*, por Hugo Burgos-Guevara. Banco Central de Cuenca, 2003.

y leyendas. Véase, sin embargo la excelente recopilación de Bolívar Zaruma Q., *Mitos y creencias de Hatun Cañar*.¹⁶

La visión étnica de la ecología se refleja en el enfrentamiento de la identidad cultural y etnocentrismo, resultando las siguientes oposiciones. Así:

Cuadro 5: Visión étnica

<i>Ecología</i>	<i>Cosmovisión:</i>	<i>Identidad étnica:*</i>
CHIRI LLACTA	Religión prehispánica	TAMO
CUNUN LLACTA	Mercado mundial	MUCU

Elaboración: Hugo Burgos Guevara

*Son estereotipos o apodos etnocéntricos.

Lo anterior contrasta el pensamiento étnico y delata la identidad cultural con un estereotipo. Para nosotros, Chiri llacta, la tierra fría es el albergue de la religión, al tanto que Cunun llacta es la articulación de los cañari con el mundo exterior, el primitivo dinero llegado por servicios. La identidad étnica está vista entonces por los estereotipos y el etnocentrismo intra-étnico. A los indios que viven “abajo” les apodan *mucu* (o mucus), que significa “avaro”, “tacaño”, que no les gusta el maíz, que no socializa ni gasta el dinero. Los de abajo, en cambio, apodan a los de arriba como *tamo*, *tamoyay*, (o tamos), que significa paja de la cebada. En esencia, expresa que los de arriba son vistos despectivamente como comedores de *máchica*, la harina de la cebada que sirve como alimento seco; por lo que también los llaman “machigueros”, señalando un presunto arcaísmo de la cultura de altura. Por su parte, los “tamo” de arriba son en cambio recusados y llamados “comedores de papa”.¹⁷ Esta diferencia etnocéntrica delata la diferente visión del “otro” dentro de los mismos grupos nativos.

Veamos otro de los ejemplos evidentes del contraste anterior, entre los representantes de los conglomerados de altura, frente a los de abajo o “los calientes”. Conocedores de muchos años de la disparidad, adu-

16 Hatun Cañar Apunchicunamanta Nishcallata Yuyashca, *Mitos y Creencias del Hatun Cañar*, por Bolívar Zaruma Q., con el apoyo de la Misión Luterana de Noruega, 1989, 299 pp.

17 Agradezco esta comunicación personal a Isidoro Quinde.

cen que el primer rasgo es la indumentaria indígena. “Los de la zona alta visten de negro” “Los de la zona baja presentan gran vistosidad en los colores de los ponchos”. Para el primer caso, el ejemplo es Huayrapungo, cuyo poncho es negro.¹⁸ Nuestras observaciones indican que en la rutina diaria en verdad el negro es un color generalizado, pero es rojo cuando el uso es festivo o ceremonial. Para la zona baja, la más importante comunidad étnica es Socarte, pero están Chontamarca y aun Suscal, poblados muy antiguos donde la indumentaria coincide con el estereotipo, sobre los vistosos colores del atuendo en tierras bajas. Esto es lo aparente y visible.

Huayrapungo merece un comentario. Tanto sus habitantes como el resto de población creen que sus ancestros fueron bolivianos, y por tanto provienen de mitimaes precolombinos. Las descripciones existentes de esta población no siempre son de profesionales de la etnología, por tanto dejan dudas por la falta de una crítica indispensable para profundizar el tema. Es decir, nadie ha comprobado el origen boliviano de los citados Huayrapungo. El estereotipo se extiende porque los jóvenes indios que se capacitan para interpretar la realidad nacional y local, siguen al pie de la letra algunos manuales y monografías que contienen datos dudosos. Sin embargo, la identidad presuntamente boliviana es aceptada aun por sus mismos habitantes, lo que da la medida que hay una real diferencia histórica, pero que no ha sido estudiada profesionalmente. Por ello se hace necesaria una relación etnohistórica del más importante conglomerado de las tierras altas. Por contraste, un pueblo de las tierras bajas o intermedias es Suscal. Tiene la particularidad de que sus propias organizaciones han empezado a querer explicarse su identidad cultural a través de un proyecto organizativo y una publicación de tres tomos llamada *La organización indígena-campesina de Suscal. Elementos para su historia, 1991*. Fue un equipo encabezado por Antonio Loja y Moisés Castro, y selectos investigadores locales, que han producido una obra de gran relevancia social y didáctica, por su interés la identidad del conglomerado: “Queremos explicarnos desde el principio”. Su actual dirigente, Antonio Quinde, es un avanzado expositor de las imágenes étnicas y estereotipos que tratan de explicar la identidad a nivel de las propias comunidades. Se nota en casi todos los

18 “Los indios Huayrapungos utilizan pantalón, camisa, ponchos; sobre la cabeza llevan pañuelo y sobre éste un sombrero. El pantalón es de color negro, lo utilizan casi en forma general: está confeccionado de bayeta, tela gruesa de lana de borrego”. En, *Huayrapungo y Quilloac*, por Wilson Correa y Carlos Pacheco [1996], p. 72.

dirigentes el interés por explicarse el pasado de su identidad actual; pero al no haber referencias, forjan imaginarios como también recopilan historia oral. Cree Quinde que los cañaris “manejaban la Cruz del Sol, inti-chacana” y que la luz del sol era la línea equinoccial (refiriéndose a su recorrido diario). Que el territorio cañari se compone de dos provincias ancestrales, Hatun Cañar y Guambo Deleg (por decir, Guapondelic), indicando al primitivo y supuesto nombre pre-inca de Tomebamba). Estan vigilados por cuatro lagunas: al norte, laguna de Culebrillas, al oeste la laguna de Cajas, camino a Molleturo. Al este, la laguna del Ayllón, en Sigsig. Al sur, la laguna de “Leoquenda” (por decir, Leoquina) en Cañaribamba.

La polaridad tierras altas y bajas es, sin embargo, mediatizada por los informantes más instruidos, quienes introducen una “zona intermedia” aduciendo que la identidad cultural del pueblo cañari debe verse mucho más en función no de dos sino de tres niveles culturales representados así:

<i>Tierras altas:</i>	Huayrapungo, Ingapirca, Sisid,
<i>Tierras intermedias:</i>	Quilloac, Suscal, Suscal Viejo, Chocarpamba, Duchún, Porotopamba, La Dolorosa.
<i>Tierras bajas:</i>	Socarte (General Morales), Pucango, Suicay, Sitincay, Tocte, Hierbabuena, Entable y Motilón. ¹⁹

La lectura que podría darse a esta división constituye pues, una clase de tri-partición ideal que parece estar en la mente de los campesinos investigados, en el sentido de representar una transformación moderna del control vertical andino; recordemos que éste manejaba la producción de diversos pisos ecológicos a través de colonias de agricultores que extraían la producción precolombina en lejanos niveles que podía controlar el hombre, para luego centralizarla. Pues, el pasado precolombino no se podrá repetir, como es natural, pero la expansión de la frontera económica ha llegado a Cañar manteniendo un paradigma socio-económico que refleja el simil anterior, donde se manifiestan las virtudes naturales de las tierras altas, de “los calientes” o bajas, dejando el nivel intermedio para la centralización y manejo. En el presente caso, el “centro” tiene la función de servir ahora para dar *circulación a los bienes y productos*, y co-

19 Comunicación personal de Mario Garzón Espinoza.

mo se vive una economía moderna, es aquí donde aparece la función, uso y significado del *mercado*. Se trata, por supuesto, de un mercado de origen colonial, una centralización de los productos de todos los ambientes naturales posibles de la región, y un sistema de calendario de los mercados pueblerinos, de lo que presentaremos enseguida. La asimetría socio-económica de estos mercados, ha sido presentado por Hugo Burgos G. desde 1970, en su obra de Riobamba.

3. LAS FRONTERAS ÉTNICAS

De las dimensiones que se detectan en la identidad cultural de un conglomerado, aparece primeramente, una versión “oficial”, que es la clasificación censal moderna, que utiliza categorías administrativo-políticas. Por medio siglo, las estadísticas del estado ecuatoriano han sido reticentes a enumerar los grupos étnicos, y sólo en 1950 se hizo un recuento basado en la lengua indígena. Se cree que las razones de oposición han sido siempre discriminatorias, debido primero a la ignorancia antropológica de las instituciones estadísticas (nunca quisieron tomar en cuenta los avances de la antropología cultural); también por razones políticas e ideológicas; se decía que en Ecuador no hay indios sino subproletarios. Esta enajenación ha perjudicado a los pueblos indígenas, pues se los ha subestimado con supersticiones tecnocráticas e ideológicas. Por estas y otras causas, Ecuador no puede presentar hoy una historia censal moderna de las lenguas indígenas, peor de los grupos étnicos y raciales, y su cultura. Recién en 1990 se revivió el interés y se aplicó una pregunta familiar sobre el uso del idioma indígena, y existen algunos datos que anotaremos después.

Por otra parte, cuentan dos criterios más sobre la identidad étnica. Uno, lo que sería la visión étnica de la ecología. Y el otro, la apreciación lingüística de los distintos grupos que forman la región. Finalmente, la dimensión, algo más subjetiva, pero válida, que es el sentido de diferencia y pertenencia al grupo o pueblo indio. Dada la propuesta de este trabajo no es posible profundizarla, lo que nos podría proporcionar solo una detenida investigación de campo de varios años. Los resultados obtenidos, sin embargo, son más que satisfactorios.

Para empezar, diríamos que a finales del año 2000, por la región cañari han pasado más de dos siglos (220 años) desde que se aplicó el primer censo que tuvo un aceptable nivel de seguridad de los datos. Y que

la antigua región colonial se divide ahora en dos provincias con instituciones modernas, el Cañar y el Azuay. La última estimación censal fue de 1990 (y hemos finalizado aquella década), tampoco pone a los datos en una actualidad inmediata, pero sirve. Esto se ha podido corregir con apreciaciones antropológicas aplicadas en el estudio. Muchos de los antiguos pueblos indios hoy son cantones, cuya cabecera es considerada administrativamente como la más pequeña reducción “urbana”, o sea, cantón es igual “ciudad”.²⁰ La población indígena de comunidad se ha extraído de la categoría “población indígena rural”, lo cual forma un sesgo relativo, puesto que también hay indígenas en el área urbana y no constan en esta información censal. Otro punto, no todas las parroquias rurales de las dos provincias tienen población indígena, teniéndola, por lo que muestran población cero. Con estos sesgos, una primera desagregación puede apreciarse en el cuadro siguiente.

Figura 4: Población indígena en Azuay y Cañar, por cantón, 1995*

Prov. CANTÓN	POBLACIÓN RURAL TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA	PORCENTAJE DE P. INDÍGENA
AZUAY	318.943	18.801	6.9
Cuenca	150.944	11.932	7.9
Girón	11.468	206	1.8
Gualaceo	29.972	1.947	6.5
Nabón	15.114	3.288	21.8
Paute	20.474	237	1.2
Sta. Isabel	15.803	139	0.9
Sigsig	24.552	1.052	4.3
CAÑAR	148.481	26.768	18.0
Cañar	49.957	18.556	39.5
El Tambo	8.212	8.212	100

Fuente: Sistema integrado de Indicadores sociales del Ecuador (SIISE), Versión 1.5, 1999.

Elaboración: Hugo Burgos Guevara. Se ha invertido el orden de las columnas para una mejor visualización. Constan solamente los cantones que tenían en el censo población indígena. El porcentaje es sobre la población rural. *Debe advertirse que estas cifras corresponden a “proyecciones oficiales de 1995”. Por tanto, son mayores que las cifras de población total originadas en el censo de 1990.

20 El Sistema Integrado de Indicadores Sociales (SIISE) ha adoptado el criterio de población de 6.000 habitantes para que un conglomerado sea considerado “ciudad”.

Muy indicativo el dato, si sumamos la población “indígena” moderna en la antigua área cañari (Azuay + Cañar) es igual a 45.659 personas, que deben corresponder, étnica y lingüísticamente, al grupo indio mezclado que tuvo sus orígenes en la colonia del Corregimiento de Cuenca. Estos 45.659 representan, sin embargo, apenas el 6.5 por ciento de la población total (695.437) de las dos provincias mencionadas en 1995. Dosecientos años antes, esa misma proporción alcanzaba el 66.8 por ciento de la misma población total, compuesta entonces de diversas castas, incluyendo mestizos y negros. A pesar de que la carencia de datos no permite sacar las *tasas* de crecimiento de la población indígena identificada asimismo como “cañari” (especialmente, en el período colonial tardío), podemos asegurar con certeza que frente a la población total de la provincia, la población indígena se ha venido reduciendo del 66.8 al 6.5 por ciento frente a la población total, lo que indica que en la “nacionalidad cañari” actual no hay signos de crecimiento poblacional desde hace muchas décadas. Por el contrario, si este proceso manifestara su continuidad, hasta podríamos encontrarnos con proyecciones estadísticas que demostrarían que la población indígena cañari actual está en una fase larga de desaparecimiento. Esto no sucederá mientras se mantengan dos pilares de la identidad cultural de los cañari presentes, y son: uno, el apego a las actividades agrícolas, pecuarias, economía de subsistencia, y otras actividades tradicionales que vienen desempeñando, y dos, el uso familiar y comunal de la lengua indígena, el quichua de la Sierra en su dialecto cañari. Por supuesto, hay otros elementos que permitirían la sobrevivencia de la identidad cañari, como son el cultivo de la lengua vernácula cañari tanto oral, y más si está escrita, y otras acciones destinadas a la revalorización étnica y cultural, pero a eso nos referiremos más adelante.

El otro punto es precisamente la distribución lingüística. Lastimosamente no hay datos sobre el número de bilingües y monolingües del quichua en cada entidad administrativa, peor cantonal o parroquial. Podríamos con ello determinar el grado de utilización de la lengua ancestral en las dos provincias. Señalamos las áreas que hemos evidenciado como reductos lingüísticos del quichua, aunque aparezcan ubicadas en áreas que hemos llamado geográficamente “marginales”, pero donde es intenso el uso de la lengua nativa como símbolo de identidad étnico-cultural. En cambio en la provincia del Cañar, la concentración de los hablantes del quichua es mucho mayor. Mientras que en Azuay los ha-

blantes del quichua llegan apenas al 3.7 por ciento, en Cañar ascienden al 14 por ciento de la población total, y eso que la población indígena en esta entidad se encuentra en una fase de decrecimiento. Veamos este dato como una tendencia antes que como dato estadístico fijo. Sólo dos cantones son los exponentes de este rasgo, Cañar y El Tambo, según la proyección de 1995. Sin embargo, el cantón Suscal contiene una apreciable población indígena que no registra la enumeración censal.

4. IDENTIDAD DE LA “NACIONALIDAD CAÑARI”

Este es un criterio opuesto al anterior y se refiere a la percepción que tiene de sí mismo el habitante étnico de la región. Esta percepción puede ser verse cañari “a sí mismo”, o visto cañari por “los otros”, lo que sería lo mismo, por el “yo” étnico, o por el “otro”. En contextos teóricos se ha llamado a la primera percepción “mismedad”, y a la segunda, “otredad”. Entramos en el terreno de la subjetividad, la emotividad y los prejuicios. Las dos primeras están en la base de un principio antropológico que se llama “etnocentrismo”; es decir, la exageración de las virtudes del “yo étnico”, del “yo cultural” y que, a veces, va en desmedro y detrimento del “otro”, portador de otra cultura. Los prejuicios pueden exagerarse y producir un etnocentrismo enfermizo y agresivo que ha dado lugar al racismo. Pero éste no es el caso de Cañar. Hay convivencia interétnica pacífica pero todavía desigual. Su opuesto es el “relativismo” cultural, y la doctrina multicultural que trata de eliminar el etnocentrismo exagerado, a través de los postulados relativos a la convivencia *interétnica y racial, sin atender contra los derechos*, es precisamente la tolerancia. De esto nadie se preocupa en Cañar ni Azuay.

Con la doctrina de las relaciones interétnicas (mantenidas en la obra de Riobamba: Burgos 1970, et. al.), podríamos decir que la identidad de la población “cañari” actual se da no en relación de las divisiones político administrativas, sino en función del desarrollo cultural de cada grupo, y de su articulación con el mundo exterior. Sabemos que la cultura es una serie de pautas de conducta, adquiridas, aprendidas y transmitidas, que sirven al grupo social para solucionar sus necesidades vitales. Herederos de un pasado de opresión colonial, los habitantes de la llamada “nacionalidad cañari” se identifican a sí mismos según el grado de participación con las actividades económicas, sociales y de pa-

rentesco, religiosas, festivas, en cada conjunto parroquial. Del estudio anterior podemos deducir claramente que su identidad actual se da menos por el pasado que por el presente. En primer lugar *el cañari actual es un producto colonial* –antes que precolombino– en la formación de la sociedad rural ecuatoriana. Del pasado ha recogido, en función del presente, su formidable dedicación a la agricultura, pecuaria y artesanía de tipo tradicional. Forma una clase de minifundistas que se vienen adaptando exitosamente al mundo moderno, a la economía global, una vez que las relaciones semi-feudales y los latifundios y terratenientes casi han desaparecido. Ello implica la residencia en una aldea o “anejo”, pero vinculados por el comercio tradicional a una unidad más grande, que en este caso es la cabecera parroquial o cantonal. También dependen de la iglesia parroquial o cantonal, en donde se organizan los planos del prestigio y la redistribución de excedentes a través de las fiestas religiosas y la ejecución de otros “cargos” que tiene cada pueblo, advocating su integración a un santo patrono. Sin embargo, esto ha cambiado bastante, por obra de párrocos de vanguardia social, se ha tratado de secularizar el sentido comunitario-político-religioso del pasado por la organización de cooperativas y otras organizaciones de desarrollo socio-económico. La vivienda ya no es un signo de identidad indígena, si se refiere a la imagen estereotipada de la choza de paja de la Sierra ecuatoriana. El albergue ha mejorado sustancialmente. De todos modos, la residencia y la pertenencia a un grupo local, que puede ser la llamada “comunidad de origen”, que antiguamente era el ayllu, o la composición de ayllus, son dos rasgos predominantes de la identidad grupal. Pero la más distintiva es el idioma indígena quichua, y el uso intra-familiar, inter-comunal y organizativo de este idioma, lo que demostrará fehacientemente que la identidad de un indio o india cañari implica ineludiblemente ser hablante del quichua regional y presentarse como tal. La vestimenta o indumentaria étnica, poncho corto y el sombrero de lana apelmazada, para ambos sexos, el tocado femenino con tejidos gruesos, pollera bordada y faja, es por supuesto el rasgo más visible. Los hombres jóvenes pueden abandonar esta indumentaria y “vestirse de mestizos”, si tienen que iniciar la emigración hacia la Costa, o aun a los EE.UU. En otras actividades nacionales, educación y capacitación, comercio, política, comercio, actividades semi-profesionales, el cañari de hoy, por el contrario, es orgulloso de llevar la indumen-

taria de su grupo étnico, a lo que se añade una trenza larga de su cabellera posterior, y el manejo a media-voz del quichua de la región.

El diseño de un enfoque de la identidad actual de los cañari podría ser múltiple, pero por razones de espacio en este trabajo, podría señalar las siguientes aproximaciones: 1) la identidad desde el ángulo ecológico cultural. 2) La imagen lingüística de la región. 3) La visión del investigador.

5. IDENTIDAD LINGÜÍSTICA

Trataremos de sistematizar un compendio lingüístico para la región, sin que consideremos que esto sea una estructura acabada o definitiva,²¹ que ha encontrado el autor en su trabajo de campo, véase como un tipo de acercamiento científico hacia la universalidad de la lengua quichua, en la versión dialectal cañari. Este es un trabajo nuevo que no responde a ninguna teoría planteada antes, y estamos justificando el por qué. Podremos plantear la tesis de que, con respecto a la identidad actual, en el territorio que fue la supuesta “confederación” prehispánica, que comprendía cuatro hoyas geográficas: de Cañar, Tomebamba, Paute y Jubones, corresponden tres clases de *identidad lingüística* en dicho territorio. A saber:

ÁREA NUCLEAR DEL QUICHUA. Comprende todo el cantón Cañar y pequeños cantones adyacentes, como son el Tambo, Suscal. Son las tierras altas (Huayrapungo, Ingapirca, Culebrillas, Romerillos), medias (Quilloac) y bajas (Suscal), que siguen la vertiente del río Cañar hacia la costa. El sentido de organización es la típica comunidad indígena, pero actualmente está constituida por cooperativas y organizaciones agrícolas, artesanales y comerciales con un alto sentido de solidaridad social y aun política. El quichua se habla plenamente en la comunidad. El “área nuclear” corresponde históricamente con el milenario conglomerado prehispánico llamado *Hatun Cañar*. Es bilingüe, pero a nivel familiar y comunal se habla un 80% a 90% de quichua (ver diagrama y croquis).

21 El autor continúa investigando la lingüística del área cañari, buscando explicaciones del por qué sobre la existencia del abandono del quichua-cañari en el “área de dispersión”, esto es la hoya de Cuenca.

ÁREA MARGINAL DEL QUICHUA. Como hablamos de toda la región, ésta es un área especial que incluye la hoya de Tomebamba, Paute y Jubones (casi toda la provincia de Azuay). La marginalidad de la lengua está expresada por su marginal ubicación geográfica. Si consideramos el croquis de las dos hoyas (Cañar y Tomebamba), el “área marginal” se ubica en forma de herradura con la abertura hacia el norte, en lo que sería los flancos de la cordillera occidental y oriental de la hoya de Cuenca, más ambas vertientes del nudo de Portete y Tinajillas, incluyendo Nabón en la hoya. Son poblaciones marginales porque no están en las rutas de comunicación vertebradas a lo largo de las dos provincias, sino en sitios netamente laterales y extremos de los grandes conglomerados humanos. Forman una especie de semi-círculo al sur de la región. Sus componentes, donde se habla el quichua en forma intensa, serían:

Sub-área del cantón Sigsig: Principal, Shio, Pushio, San José de Salanga,. Delegsol, Panquiar, Cuchil, Tambo Real de Cunun-Huasi.

Sub-área de Nabón: Chunasana Moral.

Sub-área de Oña: Zhía.

Sub-área de Jima: Shipta, Shamay, Pamara.

Sub-área occidental sur: Pucará.

Sub-área occidental norte: Molleturo, Chaucha, Mollepongo.

Sub-área del Paute: Taday, Pindilig y Zoray.

Sub-área de Tarqui: Guillanshapa.

Sub-área de Gualaceo: San Juan.

Sub-área de Quingeo: Macas.

ÁREA DE DISPERSIÓN DEL QUICHUA. Comprende las poblaciones que están mayormente dentro de la hoya de Cuenca, muy poco en Cañar, y que representan el cambio de la identidad india por un alto grado de aculturación hacia la cultura rural mestiza, produciendo un temprano (y todavía enigmático) mestizaje racial y cultural, por lo que es llamado el “Área de la chola cuencana”. Es el área donde más temprano desapareció o se disolvió la identidad cañari histórica. Es donde, hasta hace un medio siglo, todavía se hablaba el quichua, y actualmente se lo habla con la menor frecuencia posible. Sin embargo, su bilingüismo con el español ecuatoriano está lejos de ser completo, es un bilingüismo muy precario en el sentido nacional del idioma hispano. Según el

investigador, además, dicho español es hablado con una entonación semejante a la del quichua, lo que ha dado lugar, o suponga el investigador, que es esa entonación la que se ha expandido a la población urbana, y por eso el tono en el hablado del cuencano común. Las generaciones vivas más antiguas recuerdan (o pueden hablar) el quichua; creemos que también el idioma nativo de la región ha perdido la capacidad de conceptualizar y emitir juicios abstractos.

Así, pues, el “área de dispersión” existe, más como una entonación peculiar quichua que como idioma. Pero, los avatares que ha pasado la lengua son tan complejos (como hemos visto en la disolución de su identidad) que no se puede ir más allá, sino después de una amplia investigación etno-lingüística. A lo anterior debe agregarse que esta área se ha convertido en un área de migración interna intra-provincial, por lo cual el antiguo idioma castellano de tipo campesino permanece todavía fuerte, y hasta llega a ser predominante.

En el diagrama puede observarse, esquemáticamente, las hoyas geográficas que son el hábitat de la cultura cañari, y la superposición lingüística (Ver p. 59).

6. MICRO-ÁREAS DE IDENTIDAD CULTURAL

Las tres áreas lingüísticas señaladas antes (nuclear, marginal y de dispersión) no coinciden necesariamente con los agrupamientos socio-culturales y económicos que dan forma a las micro-regiones étnicas. Estas son área de identificación cultural local, un tipo mínimo de pan-comunidades, unidas por hechos históricos relativamente recientes, como sería la pertenencia a una hacienda grande, o ser herederos de comunidades libres, que se han transformado por cambios económicos en el manejo de la tierra, por tener nuevas organizaciones.

A estas debería incorporarse un área relativamente unida a la historia de la cultura cañari, como es la *parte alta de la hoya de Alausí* (ya en el sur de la provincia de Chimborazo), como son: *Guasuntos*, *Gonzol*, *Pomallacta*, *Achupallas*, y una más una alejada, en las alturas, llamada *Zhuña*. Las crónicas aseveran que fueron ocupadas por antiguas poblaciones cañaris. Algunos miembros actuales se declaran de origen “cañari” y no “puruhá”. Por mis trabajos sobre mitología cañari, he comprobado que muchos de los antiguos mitos cañaris conectados con la lagu-

ÁREAS LINGÜÍSTICAS DE LA CULTURA CAÑARI ACTUAL

Elaboración y derechos: Dr. Hugo Burgos-Guevara, (año 2000)

Legenda: 1. Área nuclear del quichua. 2. Área de dispersión.

3. Área marginal (Vide: punto 5)

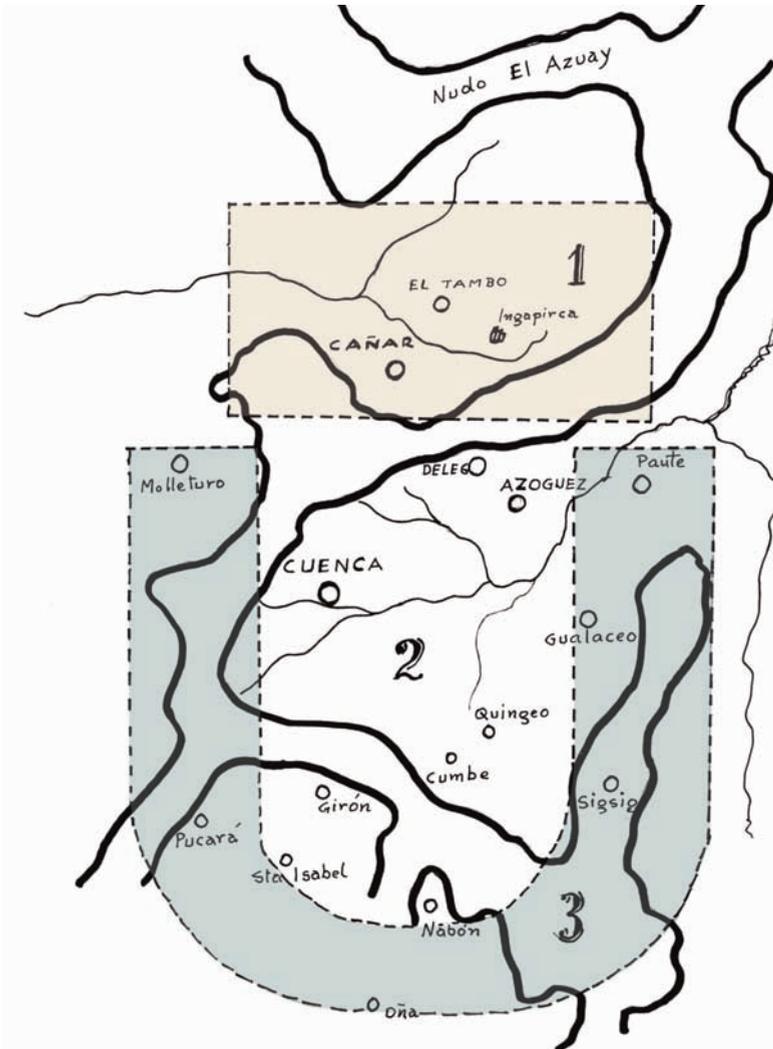


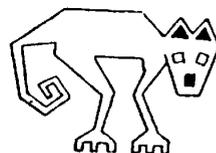
Figura 3: Áreas lingüísticas cañaris.

na de Culebrillas, con el Urcu Yaya, el principal espíritu de los cerros, con las tradiciones de Ingapirca, y de otros lugares aledaños, tienen participación antiguos héroes o espíritus, nacidos en Guasuntos y Pomallacta. Incluso un viajero ilustre, el joven quiteño, don Carlos Montúfar, que acompañó a Humboldt en 1802, escribió en su diario haber encontrado dos monolitos grandes, con el relieve de las imágenes del sol y la luna, abandonados en una quebrada de Pomallacta.²² Esta sería el área identidad “Guasuntos-Achupallas”.

Enumeraré las restantes áreas para acercarnos a una diferenciación de la identidad cultural que se rige más por criterios ecológicos y geográficos.

- a) Guasuntos-Achupallas
- b) Chontamarca, Socarte y Suscal
- c) San Antonio, Gualeturo, Juncal
- d) Ingapirca, Sisid, Cahuanapamba y Coyocor
- e) Huantug-Quilloac
- f) Chorocopte
- g) Huayrapungo.

Estas micro-áreas aspiran a tener su propia personalidad cultural (diferencia en fiestas, indumentaria, etc.), pero no llegan a ser una subcultura en términos etnológicos. Son idiosincrasias locales, pero las más alejadas, como Guasuntos-Achupallas, dudan todavía sobre una declaración de “nacionalidad”, como le llaman, si son o no de origen cañari. La investigación efectuada a la fecha sugiere que la identidad cañari, si la tuvo, cedió más bien hacia una identidad independiente de la matriz cañari, y por tanto habrá que tratarla como tal.



22 Ver el capítulo “Plumadas Geográficas dejadas por Viajeros en Cañar y Azuay, siglo XVIII y XIX, en mi obra *Las Montañas Sagradas de Tomebamba* (en prensa).

CAPÍTULO III

IDENTIDAD CULTURAL Y MERCADO

1. IMAGEN PREVIA DEL SISTEMA DE MERCADOS CAÑARI

Dados los fines del presente trabajo, no es necesario plantear una elaborada descripción de la organización y mecanismos de los mercados parroquiales y ciudadanos de la región cañari. Son parte del sistema de mercados de la Sierra, y se trata de centros poblados con ferias semanales (o mercados diarios) para el comercio de productos agropecuarios y manufacturados, y de servicios; en el cuadro siguiente excluimos el ganado vivo.

Es necesario destacar que la circulación de los señalados bienes y servicios son de tipo tradicional, en lo agropecuario, artesanal y algunos productos elaborados industrialmente. Hemos encontrado una *rotación* de los productos y comerciantes (productores e intermediarios), en un circuito de fin de semana, viernes, sábado y domingo. Colocamos un número al lado del poblado, que significa el “rango” o importancia del mercado, según el número de “puestos” y productos, como lo vio Raymond J. Bromley en 1975. Un cuarto de siglo después, los rangos no parecen haber cambiado significativamente. Nuestro aporte es el siguiente:

Cuadro 7: Días de feria semanal en Cañar

VIERNES	SÁBADO	DOMINGO
Shoray, 88	Azoguez, 7	Cañar, 29
Ducur, 100	Suscal, 62	Deleg, 51
Pindilig, 103	El Tambo, 84	Chontamarca, 110
Taday, 135	Socarte, 116	

Elaboración: Hugo Burgos-Guevara, 2001.

Las ferias corresponden a la provincia de Cañar. Se puede distinguir que la principal feria regional es de la ciudad de Azoguez, capital de la

provincia, con el rango 7; le sigue la ciudad de Cañar, con el 29, rangos a nivel de toda la Sierra. Ambas son principales ciudades-mercado, como lo es hoy todavía Riobamba, Ambato y Latacunga, a un nivel más amplio. Las ferias de menor importancia se realizan los viernes, en cambio el sábado resurgen los mercados más nombrados, como la capital de la provincia, luego la feria de Suscal y El Tambo; de menor importancia es Socarte, pero a nivel de las tierras bajas, es importante. El domingo se centraliza la feria semanal en el antiguo Hatun Cañar, en Deleg y de paso en Chontamarca. Para proyectos de desarrollo se debe tomar en cuenta que se trata de mercados de circulación de productos y servicios, su carácter rotativo y la cuantía de capital circulante. El mercado ferial es una concentración no sólo de bienes, sino circulación de personas, noticias, y difusión de doctrinas e ideologías. Pero actualmente hay cambios e innovaciones.

En tiempo de la investigación era notorio la presencia de la mujer indígena en los bancos, y en las presuntas casas de cambio o “cambistas” clandestinos que, antes de la dolarización, emitían cambios y tasas de sucres por dólares. Luego de ella, el mercado tradicional es una mezcla de tradición y modernidad, puesto que los campesinos de cualquier etnia, están muy atentos a retirar las emisiones de dinero que los emi-



Foto 6: Día de mercado en Cañar.

grantes envían desde el exterior, o que tratan de comunicarse por las redes de *internet* con sus hijos, a quienes el vulgo llama los “residentes”.

El mercado de Cañar es actualmente la globalización de todas las identidades culturales del nivel campesino, de las identidades urbanas, de las identidades de los “residentes”, y de las pequeñas, pero ricas, ciudades provincianas. El ingrediente nuevo es actualmente la circulación de ingentes sumas de dinero en monedas duras, que llegan, a toda la antigua área Cañari, proveniente también de algunos indios cañaris, que alcanzan a remitir desde los EU. Datos macroeconómicos ciertos aducen que las remisiones avanzan a la suma, al menos, de 600 millones de dólares, para todo el Austro, como sucedió en el año 2000²³, lo que se redistribuye en negocios, etc., situaciones nuevas que rebasan el objetivo de este estudio.

2. RECURSOS ARTESANALES

Numerosos enfoques se han hecho en los últimos veinte años sobre la artesanía del Austro en general, cuanto más que Cuenca, sus parroquias y cantones, son famosos por la fabricación y comercialización de tejidos, cerámica y otros productos artesanales, y para eso existen centros nacionales e internacionales de promoción que sería innecesario tratar aquí. Azuay, como parte de la antigua región cañari, es un foco de difusión de la artesanía comercial en el Ecuador, pero tiene otro carácter, comparado con la supuesta falta de promoción que se observa en la provincia de Cañar. Esta es una entidad político-administrativa, pero también cultural, como hemos visto, cuyo enfoque es agrícola, pecuario y artesanal y comercial. Su carácter es más bien tradicional, pueblerino, alejado de las tendencias urbanas de la comercialización, de la importación de diseños, y de grandes aparatos de exhibición. Consecuentemente, existe artesanía en Cañar, pero ésta es parte de la vida cotidiana, de la cultura local y comunal, y no del mercado internacional. Todas las actividades económicas hacen uso de un tipo de herramientas y bienes que forman un sistema de atributos y elementos relacionados entre sí con la actividad básica, desde el arado hasta la hoz que corta la cebada, o sea el sistema artesanal de Cañar es parte de la *cultura*

23 Diario “El Comercio”, enero de 2001.



Foto 7: Artesanía de subsistencia.

popular de los antiguos y renacientes cañaris. Dentro de eso, algunos son los elementos manufacturados, desde el machete hasta una aserradora, pala y moto-sierra, pero el mejor indicador es asistir a las ferias semanales, ya señaladas, y verificar la cantidad de herramientas, aditamentos y objetos que se elaboran manualmente, es decir artesanalmente, por verdaderos artífices del oficio, desde espuelas, sillas de montar hasta clavos y herraduras, desde telares de cintura para ponchos, hasta hilado, bordado y tejidos de hermosas prendas. Desde máscaras e instrumentos musicales hasta la cohetería que retumba en las fiestas populares. Desde el sombrero de cuero, llamado pucará, para cubrir de las piedras que se cruzan en las batallas rituales de Taita Carnaval, hasta bellas faldas bordadas.

Para que los programas de desarrollo puedan activar la artesanía de Cañar, primero tienen que darse cuenta que se trata de una cultura y población agrícola tradicional que tiene muchos siglos de haber creado sus propias técnicas, y que se han ido adaptando a las innovaciones tecnológicas del progreso, según éste haya llegado al área. Por el uso de la energía eléctrica se produce la copia o replicación de piezas industriales que en Cañar, con una habilidad inherente a los artesanos de los Andes, exhiben con maestría para abaratar costos. Se deben, entonces, es-

tudiar los sistemas *adaptativos* utilizados por los campesinos y pueblerinos, 1) sea para mantener su cultura, lo que sería un perfeccionamiento de lo tradicional, 2) sea, para introducir innovaciones, inventar nuevas técnicas y diseños, o crear nuevos instrumentos. 3) Sin abandonar las artes tradicionales, permitir la entrada del mercado moderno como ha sucedido en otros países de América.

En este caso, la antropología tiene una gran función que cumplir. Siguiendo, por ejemplo la teoría contenida en Relaciones interétnicas de Riobamba, Burgos establecía que existen dos circuitos económicos que rodean a la artesanía y a todas las actividades económicas indígenas. La una es la *esfera de subsistencia*, y la otra es la *esfera de mercado*. Deberían preguntarse, entonces, ¿dentro de qué círculo se encuentra la artesanía de Cañar? ¿Corresponde toda la artesanía a una economía de subsistencia? ¿O se ha introducido las técnicas del mercado nacional en la artesanía de sus habitantes? ¿Cómo enfocan los cañaris el mantenimiento de las técnicas tradicionales, van cambiando con motivo de las influencias de la emigración externa? ¿Hasta qué punto son todavía funcionales las técnicas antiguas? Por otro lado, ¿qué está haciendo el mercado para transformar la cultura indígena? ¿Qué papel desempeñan los intermediarios, los comerciantes de las cabeceras cantonales que tienen ferias importantes? ¿Cuál es el papel de la propaganda, de los “perifoneadores”, de los charlatanes, de todo el circuito móvil de mercachifles que rotan en los días de la semana para imponer nuevas técnicas, modas e influencias sobre los indios de Cañar? Finalmente, ¿cuál es el impacto de la televisión y la radio, y sus sistemas de persuasión y enajenación a favor o en contra de los clientes?

Cuando se tengan respondidas estas preguntas, podría entonces elaborarse un diagnóstico y programa para evaluar y desarrollar en profundidad la artesanía de tan importante como olvidada provincia. Por el momento, importan más las preguntas que darán coherencia al sistema, que descripciones inconexas.

Vista la artesanía como parte de la cultura popular de todo el Austro, tiene que relacionarse su sistema con las condiciones del mercado, sea nacional o internacional. Se descubrirá que muchas de las artesanías que se expenden en las ferias semanales de Cañar son elaboradas fuera de las provincias señaladas, constituyendo bienes que entran a la circulación por intermediarios foráneos quienes manejan los circuitos locales en forma rotativa. Una cuidadosa selección e identificación de las artesanías cañaris debería hacerse con objetivos hacia la elevación y

mejoría económica de las diferentes comunidades. La iniciativa y auto-determinación étnica debería ser ayudada técnicamente en el campo de la artesanía, pues, no hay que olvidar que Azuay y Cañar tienen una experiencia milenaria y sus artesanos y orfebres son también artífices de la belleza y armonía de cultura material austral, desde los períodos prehistóricos. Además, su vecina Azuay, que es una adelantada en este campo, cuenta con una institución, el Centro Internacional de Arte Popular (CIDAP) “encargado de preservar y enriquecer la ingenua belleza de sus diseños, fomentar su comercialización y tecnificar a los artesanos nacionales y de otras regiones de América”, actividades que “han merecido reconocimiento internacional” (Jara Hidrovo 1991: 309).

3. RECURSOS TURÍSTICOS*

El tiempo y la historia se encargaron de que Cañar pudiese conservar, entre el quiebro de sus cerros, el más grande monumento arqueológico del Ecuador, y le tocó precisamente a la cultura inca dejar a la posteridad la grandeza del complejo de Ingapirca. Hoy es atracción de centenares de turistas cada semana, no obstante que se encuentra a

* En marzo del 2001, un movimiento campesino-indígena de la parroquia Ingapirca, Cañar, fue encabezado por el párroco del lugar, don M. R., con el objetivo de eliminar la Comisión del Castillo de Ingapirca, formada por profesionales mestizos de la provincia, bajo el lema de que “Monumento pertenece a los indios”. La justificación fue, sin embargo, engañosa, pues en el fondo se quería tener acceso a los fondos que proporcionaban los tickets de entrada para extranjeros, para visitar el complejo.

Un decreto presidencial de Gustavo Noboa B., violentando la Ley de Patrimonio Cultural, “entregó” el sitio arqueológico para que manejaran los campesinos sin la participación técnica de las instituciones privadas de turismo y de cultura. Con la “toma” de Ingapirca” dejaron de participar la Casa de la Cultura de Cañar, la Dirección de Patrimonio Cultural y otras instituciones solventes. El resultado ha sido poco halagador, pues el complejo se encuentra descuidado, no se vislumbra un proyecto de atracción turística o de gestión cultural. mucho menos de investigación científica. Mientras tanto, el párroco continuaba recogiendo una parte de los fondos de las entradas, para construir una iglesia en el pueblo, desfigurando la doctrina de preservación de los sitios arqueológicos que se aplica a nivel mundial y nacional.

El mandatario hizo caso omiso a tales anomalías, ignoró el juego de intereses creados que tenía este movimiento, desconoció el conflicto interétnico revivido con el problema, afectando el turismo y a toda la sociedad del Cañar, poniendo en abandono el principal monumento arqueológico del Ecuador.



Figura 19: Ingapirca en la modernidad

más de 4.000 m. de altitud. Referirse al turismo de una región étnica es relacionar las partes con el todo, puesto que esta actividad es primeramente una iniciativa privada que debe tener el apoyo y auspicio del Estado. Después de haber investigado tanto Azuay²⁴ como Cañar²⁵ respecto a sus monumentos arqueológicos, y de haber editado las semblanzas de los viajeros del siglo XIX, cuando atravesaron desde Alausí y Pomallacta, hasta Nabón y Oña, y vieron tantas ruinas y efigies “de los antiguos cañaris”, tengo la autoridad moral para evaluar el significado de los monumentos prehispánicos que son los atractivos más socorridos del turismo mundial. (Permítaseme abstraer las bellezas naturales del Austro, abundantes, pero no contempladas en este análisis).

Trazar un proyecto de turismo no corresponde en verdad a la antropología. Pero la disciplina está en condiciones de apreciar valores, testimonios y programas. Cañar no tiene una política turística para sus monumentos, con excepción de la Comisión del Castillo de Ingapirca. Esta entidad fue sustituida en el 2001 por el Instituto Ingapirca del Pue-

24 *Los Santuarios de Tomebamba. Modelo de geografía sagrada entorno a Pumapuns:* Banco Central de Cuenca. En prensa, 2003, por Hugo Burgos-Guevara.

25 *Plumadas geográficas en Azuay y Cañar: viajeros del siglo XIX.* Por Hugo Burgos Guevara.

blo Cañari, un experimento económico en manos indígenas, cuestionado hoy por varias instituciones. Tratándose de la monumentalidad prehispánica, debería constituirse un programa a largo plazo, que elabore un proyecto turístico global, ahora con la participación de las organizaciones indígenas, situación que no se había cumplido antes. Las ruinas y monumentos no son propiedad únicamente de las etnias históricas, sino que son propiedad y patrimonio cultural de todos los ecuatorianos, de los estamentos y clases de la sociedad moderna, de todos los ciudadanos en donde ellos reposan. Así lo dictaminan las convenciones, convenios y doctrinas a nivel global, incluyendo aquellos que el Ecuador ha participado y suscrito. Por supuesto que la suprema ley de la república es la primera en adscribir a la sociedad el patrimonio de los monumentos.

La realidad ha sido otra, sin embargo. Las comunidades locales han sido generalmente excluidas del cuidado y conservación de tales monumentos, y también estas comunidades casi nunca le dieron valor a las ruinas, sino últimamente, hasta que llegó el turismo, por supuesto. Sólo últimamente existe la política de crear “museos de sitio”. Muchos factores han influido en el escaso desarrollo del turismo, además que existen causas estructurales, a veces insalvables, como es la inversión de apreciables capitales para infraestructura y servicios. Para regiones étnicas como Cañar, que dispone de numerosos testimonios arqueológicos e históricos, lo que importa al momento de este estudio es crear una mentalidad turística que empiece por concienciar a la sociedad civil de los valores ponderados del turismo y sus beneficios, es decir, tomar los principios de la teoría de la “calidad total” para servir al visitante. Este paga por los servicios y merece servicios de buena calidad. Este tipo de mentalidad es el punto de partida de un proyecto de importancia. Véase, por ejemplo que la propia ciudad de Cañar, hasta hace sólo pocos años, no tenía una hospedería para los visitantes, y ya entrado el siglo XXI, cuenta con tan sólo dos pensiones baratas –que apenas se podrían denominar como tales- ofrecen hospedaje al visitante. Si un colegio o un curso escolar quisiera conocer los sitios turísticos del área, no se podría alojar en la capital del cantón (y siendo numeroso, ni en la capital de la provincia). El turismo deja dinero, por el empleo, el comercio de artesanías y servicios. Pero hasta ahora, no hay esa *mentalidad turística de servicio*. Sin embargo, en Cañar se quejan de que “hay falta de fuentes de trabajo”, pero por la falta de aquella mentalidad, las generaciones

jóvenes desconocen su potencial, y al no hacer uso de esta alternativa, recurren al lugar común de invertir miles de dólares, en efectivo y en deudas para pagar “coyoteros” y tratar de emigrar al extranjero, muchas veces infructuosamente, al ser deportados.

Estos puntos señala el antropólogo como viables, respecto a un Plan Maestro de Turismo Privado-Estatal. 1) Poner en valor los sitios turísticos (además del Inventario). 2) Elaborar un calendario de fiestas pueblerinas. 3) Crear una mentalidad de servicio. 4) Propiciar la inversión de capitales para un manejo comunitario del proyecto. 5) Capacitar al personal étnico en los supuestos de la calidad total, de la honradez, y de la creación de iniciativas imaginativas para que el proyecto turístico sea ecológicamente sustentable y durable, incluyendo el aprendizaje de idiomas extranjeros. 6) Dar seguridad a los visitantes.

La enumeración de los sitios arqueológicos y naturales que servirían para el turismo se encuentran en cualquier manual editado en la provincia. De manera que nada nuevo vamos a exponer. Empero, podríamos reiterar la importancia de los siguientes: Cerro Tres Cruces, Nudo del Azuay, Cueva del Espindola, Ingañán Achupallas-Ingapirca, Laguna de Culebrillas, Paredones, Castillo de Ingapirca, como se llaman localmente.

Cantón Cañar: cerro Narrío, Zhisho, cerro y cuevas de Buerán, Santuario de San Antonio, Bosque de la Carbonería, Minas de Malal y Zhuya, Huairapungo.

Cantón El Tambo: Los Baños del Inca en Coyoctor, la Estación de la Línea Férrea.

Cantón Suscal: Sitio arqueológico de La Matanza, Suscal Viejo, Cerro Huayrapalte, Las Minas de plata.

Socarte: sitio arqueológico de Shungumarca, Petroglifos de Suicay, Ingañán.

Parroquia de Chontamarca: Cimientos, Llactacashca, Ingañán que va a la costa.

Parroquias singulares: Juncal y Sisid.

4. APUNTES PARA UNA REINTERPRETACIÓN DE LA FIESTA DE TAITA CARNAVAL EN CAÑAR

El autor quiere contribuir con nuevas pistas para hacer una mejor interpretación de la fiesta llamada de Taita-Carnaval, del área nuclear de esta cultura. Los objetivos dados a este trabajo no permiten, sin embargo, desarrollar una teoría sobre los mitos de los cerros de Cañar, que permitirán, a futuro, reinterpretar las tradiciones verificadas por otros etnólogos. Tal es el caso del conocido artículo de Niels Fock y Eva Krenner: “La suerte y Taita Carnaval”, escrito por 1974. Podría decirse que es un clásico por haber dado nuevo giro a las interpretaciones netamente folklóricas que antes se hacían de estas fiestas. Fue visto a través de la fiesta del mismo nombre que se celebra en la parroquia de Juncal, ya conocida en nuestro estudio

Taita Carnaval es un ser mítico, pero al mismo tiempo es una persona forastera que, “todavía se imaginan”, viene andando cada año (en el período de Carnaval) desde un país desconocido, al otro lado de los altos cerros al nor-este”. Para entonces, sigue Fock, “el lunes de carnaval baja por las laderas de Juncal de las cuales desaparece el martes, dejando el área, bajando hacia un estero y un puente de construcción de hierro. Viene disfrazado de vaquero, con zamarros, y lleva un *sombredero* (un sombrero enorme de cuero de buey, reforzado para protegerse de golpes con bolas de piedra...), además de una *waraca* (bola de piedra) y una *picsha*, un bolso cilíndrico cosido de cuerda de cabuya para su comida. Taita Carnaval también lleva una flauta o *pingullo* (tallada del hueso de ala del cóndor) y una caja. La caja es un pequeño tambor que tiene un sonido muy fuerte, ya que está hecho de oro y decorado con piedras preciosas, es además muy pesada.” Taita Carnaval viene a visitar a la gente y dejarles su suerte, pero no viene solo. Junto con el viene otra persona que se llama *Yarcay* y que es el hambre.

El personaje viene a dar la suerte y fortuna siempre que las casas estén limpias y dispongan de una mesa con platos de comida y chicha lista para servirse, por supuesto con manjares como el cuy asado y otras delicias para los juncaleños. En los días de Carnaval se da una verdadera migración de la gente al pueblo de Juncal, una migración que va de casa en casa, vestida con la mejor ropa. El anfitrión ofrece la comida y se da una relación ritual donde se aseguran los vínculos de compadrazgo entre familias. Lo interesante del caso es que el dueño de la casa



Figura 15: Ñustas cañaris.

abandona su propia casa para que en reciprocidad otra persona ajena entre a la suya y se sirva la comida de Taita Carnaval. Éste, a su vez, ocupará una vivienda ajena para hacer lo mismo, y en su lugar simbolizar la llegada del ser mítico que está rondando por los hogares. Mientras tanto toda la comunidad goza de alegría y jolgorio, se permiten ciertas transgresiones, desde lo más leve hasta lo sexual. También se cobran otras venganzas en las peleas simuladas. Efectivamente, también se dan una versión de las llamadas “batallas rituales” con el juego de pucará, efectuado el Miércoles de Ceniza, que consiste en tomarse un cerro o una plaza por parte de uno de los dos grupos “combatientes” quienes luchan arrojándose piedras para herirse. El resultado ha sido siempre un número de muertos; mas para la fecha indicada solamente se vierte mucha sangre de las heridas en la cabeza.

Ya tenemos dos contextos de la fiesta, una, la *solidaridad* entre forasteros y lugareños al ofrecer (a los ajenos) simbólicamente, comida al espíritu de Taita Carnaval, y esperar de él suerte, buenas cosechas de papas y de todos los cultivos que se realizan en la temporada del año agrícola. Por otro lado, encontramos la *lucha*, simulada por una pelea real que idealmente no mata, pero hiere, que es la “batalla ritual” del pucará. La solidaridad y la pelea forman un contraste de oposición, que vie-

ne a nivelar las relaciones interfamiliares de distintas áreas cercanas a Juncal. Como todo ritual hay acciones tabú y restricciones que no vamos a discutir aquí.

Fock revela en verdad algunas oposiciones, como abundancia/hambre, buena suerte/mala suerte, vida de pobreza/generosidad, fiesta/dolor, etc., lo que conduce a comprender la globalidad de las relaciones interpersonales en desequilibrio, donde Taita Carnaval es un intermediario. Lo más interesante, para nosotros, es la metáfora de que se “abren los cerros”, una época peligrosa para permitir o dar ciertos privilegios a los festejantes. El autor no profundiza, sin embargo, en la enorme trascendencia que tiene los cerros, de todo el Cañar y el Azuay, con la supuesta riqueza expresada por el oro y tesoros que se encuentran en su interior. Si bien nos habla de la dualidad del sistema social, entre *jahua* (alto) y *ucu* (bajo), a partir de una división hidrográfica, la verdad es la existencia de un contexto mucho más amplio, a nivel de toda la región. El agua de los ríos se divide en dos ramales, en cuya unión aparece la división dual de *Jawa* y *Uco*, equivalente al *hanan* y *hurin* de los incas, alto y bajo. Esta es una buena interpretación, aunque no indica dónde. El papel de Taita Carnaval es ser el eje de la redistribución, concepto algo general, pero que es válido. El jolgorio, el alivio de los conflictos con la pelea simulada del Pucará, las transgresiones sexuales de las hijas y de los esposos fuera de vigilancia normal desempeña un papel de catarsis a las tensiones existentes. Es un acto de libertad, de buena vida, como él dice, que representan una ruptura de la mala suerte de la vida diaria. El trabajo de Fock y Krener llega a buen puerto, cuando explica con razón: “La suerte queda más claramente simbolizada por medio del oro de los Incas del interior de los cerros, que aparece y desaparece, pero que jamás puede ser vendido, lo cual en sí mismo significaría mala suerte” (Mecanografiado).

Nuestro aporte, sin embargo, tiene que ver con algo más profundo que es la mitología que hemos recogido de los cerros en Cañar y Azuay. Por el carácter de este papel, sólo daré un cuadro de simbolismos que nos guíe hacia una más amplia comprensión de la Fiesta de Taita Carnaval. Por el trabajo de campo, hemos comprobado una gran parte de las colinas y cerros de regular altura que rodean a los centros poblados, se hallan adheridas tradiciones sobre su sacralidad prehispánica, algunos son santuarios aborígenes, donde no se puede trazar su origen primitivo, otros que son preincas y también del período cuzqueño-cañari.

- a. Los cerros son sagrados porque contienen oro, pero éste es cuidado por un espíritu precautelar que da y quita el oro, si el incauto pasante cumple o no con ciertos requisitos mágicos.
- b. El espíritu de los cerros se presenta en diversas formas, más un viejo barbado y solemne, otras como un sátiro que embaraza a las mujeres casadas que cruzan solas por el páramo, pero igualmente otorga riquezas a quien captura. Pero existen otras representaciones.
- c. En el norte de las hoyas Cañar-Azuay, este espíritu se llama *Urcu-Yaya*. En otro lugar tengo explicado el significado de este mito, pero se lo encuentra en Buerán o en Quimsa-Cruz, Culebri-llas y otros lugares.
- d. La estructura del mito del Urcu-Yaya es la misma, pero las versiones son diferentes, según el lugar. En todos los casos, el espíritu tiene un cuidador, que puede ser un “perro negro” o un oso u otra criatura animal. Si éste acepta el paso del intruso, el tesoro es seguro.
- e. La puerta de los cerros se abre y se cierra según ciertas estaciones, y aquí la leyenda de Taita Carnaval que viene en Febrero, cuando se cosecha las papas y se siembra el trigo. Es un benefactor de las labores agrícolas. Pero si se enoja puede mandar las heladas, o sea la mala suerte.
- f. Cuando hemos subido a un cerro, y nos ha llovido en la altura de la montaña, los indios que me han acompañado han bajado corriendo, diciendo que el cerro está enojado, que no nos acepta.
- g. Hay otros espíritus conectados con la riqueza de los cerros, pero son femeninos, y se llaman, entre otros, *Mama-Huaco*, similar al nombre de la diosa de los incas, mujer de Manco Cápac y madre de Huayna Cápac, la señora *Mama Ocllo Huaco*, cuya explicación es muy larga para ponerla aquí, sólo para mencionar que hubo una figura mítica y otra histórica de este personaje.
- h. *Mama-Huaco* también proporciona oro, pero las operaciones mágicas son más complicadas.
- i. *Mama-Huaco* también se llama *Mama-Huaca*, y no se apodera de mujeres sino de niños. Aquí aparece su desdoblamiento y se llama *Chificha*. La antropóloga Rosswith Hartmann ha hecho significativas interpretaciones de la mítica mujer de los cerros del Ecuador, pero esto desborda el límite dado a estos apuntes.

- j. Tanto el espíritu de los cerros, que en Juncal se llama Taita Carnaval, y en otros Urcu-Yaya, es un ser masculino cuya contraparte femenina es Mama-Huaco. En donde concurren estos héroes míticos, se les concede una fiesta religiosa de tipo indígena, pero es trabajo de la antropología y de sus escolares determinar la identidad de estas representaciones legendarias. La fiesta de Taita Carnaval es una de ellas, pero creemos que no se ha investigado lo suficiente, ¿Por qué en Juncal o en Tarqui se da la fiesta, y no en otros lugares?
- k. Dentro de este contexto, la fiesta de Taita Carnaval constituye una pascua de retorno de los migrantes nativos, mas estamos investigando, si el Carnaval de Cañar tiene similitud con el que vimos en Chimborazo.
- l. Finalmente, tanto las leyendas de Urcu-Yaya, como de Mama-Huaco parecen corresponder con una división dual que parte en dos mitades al primitivo territorio de los cañaris, desde Guasuntos hasta la cuenca del Jubones. La línea divisoria de esta distribución mitológica no ha sido determinada todavía, pero el autor presentará algunos hallazgos y nuevas fiestas, en su obra: *Los Santuarios de Tomebamba. Un Modelo de Geografía Sagrada en torno a Pumapungo.*



Foto 8: Llegada de Taita Carnaval a Juncal

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES

1. SOBRE METODOLOGÍA

En el presente trabajo se ha hecho un esfuerzo apreciable por documentar y evidenciar cada aseveración, sea teórica o empírica, de los datos encontrados siguiendo los lineamientos de una investigación científica. La sociedad y cultura cañari ha sido objeto, y lo es todavía, de una serie de mitos y fábulas acerca de su pasado, de manera que esta obra está contribuyendo a eliminar leyendas de buena fe pero alejadas del juicio comprobado. Presentar datos nuevos y trascendentes, que no se hayan mostrado antes, ha sido un resultado positivo de esta investigación.

2. SOBRE TEORÍA

El autor es un iniciador de una tendencia del estudio acerca de las relaciones interétnicas en América Latina, y la identidad cultural, empezada décadas atrás, que ha desembocado hoy en la constitución de teorías más avanzadas sobre un fenómeno resultante, el llamado “nacionalismo étnico”; igualmente trabajamos el desconocido proceso de formación de las “comunidades imaginadas” –también relativas a la identidad-, así como el desarrollo político de las comunidades étnicas que, a veces, han llegado a convertirse en naciones. Es decir, el estudio de la “nación étnica”, y el multiculturalismo y multinacionalismo, es actualmente el campo de trabajo del consultor. En Ecuador éstos se llaman pluriculturalismo y plurinacionalismo. Valga reconocer que el autor se ha beneficiado al haber tenido la oportunidad de investigar un caso extenso de identidad, como la “nacionalidad cañari”, que servirá para que avance más la teoría indicada. Lo digo con modestia, ya que la investigación también habrá encontrado un sendero de explicación, y tal vez de pronóstico, apoyado en la teoría utilizada; felizmente esto es lo que demandan instituciones serias, interesadas en encon-

trar explicaciones socio-antropológicas y etnohistóricas, como el CO-DENPE y otras.

Una síntesis teórica es que hemos encontrado a una comunidad étnica en los albores de un proceso de nacionalismo particular, obstaculizado por factores económicos y culturales. También porque lo cañari es parte de un conjunto más amplio que sufriera el mismo proceso histórico, como fueron los señoríos cacicales de la Sierra. Cada provincia étnica no podrá por sí sola crear una nación. Aunque de esto me ocupo en otro punto, los factores “voluntad” y “herencia” cultural, que son la base de una nación, son factores colectivos y universales, y no particulares, de un colectivo de pueblos que tienen una misma historia. Por tanto, el destino de los cañari está ligado a la voluntad y herencia del resto de los indios de la Sierra ecuatoriana, para no decir de todo el país. Sin embargo, el pueblo cañari aparece constreñido por sus propios límites culturales, pero dada la originalidad y creatividad en la subsistencia como pueblo, es de esperarse que llegue a ser parte importante de una nación étnica, *si se le dan o consiguen oportunidades* de construir las bases de una asociación cultural, política y sentimental, propia de poblaciones culturalmente diferentes a la cultura nacional dominante. A los cañaris les unen los mismos recuerdos y cosas en común, propias de un colectivo mayor que tiene en mentes no desaparecer, sino preparar un futuro nacionalista. Para que sea viable esta explicación, pondríamos como ejemplo el uso de los idiomas escritos, que se usan hoy sólo en su lenguaje oral (quichua y español). Pero tomando en los niveles de analfabetismo, ello será todavía una meta lejana.

3. FORMACIÓN Y CAMBIO DE LA IDENTIDAD CAÑARI

Todo el trabajo se refiere al enunciado anterior. Tenemos la ventaja de que nos hemos apartado del lugar común, una especie de matriz de pensamiento que han usado los proto-historiadores de la región, para mostrar una secuencia de períodos formativo-cañari-inca-hispano, que resulta hoy demasiado estereotipado. *El cañari de hoy es un producto colonial*, y también republicano, poco o nada tiene que ver con las sociedades tribales, que conocieron por primera vez los incas o los españoles.

El cambio de los “originarios”, o sea la transformación de la identidad básica, es un proceso socio-cultural y político que se da en todas la

sociedades del mundo, a partir de la revolución agrícola. Los originarios cañaris, como pocos pueblos del Ecuador aborigen, fueron tempranamente movilizadas por un Estado omnipotente, como el inca, oprimidos por ese mismo Estado e inclusive diezmados en gran parte. Cuando pisaron los españoles los centros de Guapondeleg, Cañaribamba o Hatun Cañar, la población –que sumaba antes algo más de 50.000 personas había comenzado a disminuir, y más que ello: se componían de varias colonias de inmigrantes nativos del Perú aborigen, como también del Quito indio. Salvo una autora, esto no se ha investigado debidamente, y ha oscurecido el planteamiento de nuevas teorías. Una especie de chauvinismo hizo pensar a los escritores de antaño que los cañaris, conservando su identidad, eran toda una nación étnica campesina, con lengua particular propia, casi un Estado independiente, que vivió una “edad de oro”, y que por ello es el origen y prototipo de la identidad blanco-mestiza actual, en Cañar y Azuay.

La verdad es que los cañaris constituían un señorío muy importante, identificado con su yo cultural, pero por su posición geográfica y su inserción ecológica entre un *habitat* bien diferenciado, su grandeza fue absorbida por una dominación política que quiso manejar todos los ambientes. Hacia la costa, fue movilizadas en pos del mullu, la concha sagrada, que se comercializaba con Perú y México, pero que también hizo su arribo a Cañar (vía Mollepongo), aun desde tiempos del templo de Mullucancho (siglo XV). La identidad cultural y étnica era ya múltiple y diversa en Cañar, cuando se aparecieron los hispanos o cuando la visitaba ya en ruinas, el príncipe de los cronistas, Cieza de León.

Otro ambiente que influyó en su cambio fue la calidad minera de sus montañas. Pero, a más de eso, rodeada de culturas vivas y activas en el manejo de la tierra, sea al norte o al sur, o influido religiosamente por las culturas amazónicas y costaneras, el pluralismo cultural de los cañaris fue acentuándose, hasta llegar a tener una característica diferente a la identidad original que tendía a disolverse con cada migración, con cualquier fenómeno o cataclismo nuevo que le tocaba pasar. Lo impresionante y novedoso es que estas etnias aceptaron vivir como una “sociedad pluricultural”, llamándose “cañaris”, relegando las lenguas “maternas”, y concediendo hablar un mismo idioma. La creatividad del cañari era de tal magnitud que lograron sobrevivir, después de haber unificado las costumbres diferentes, en un sistema uni-cultural de corte agrícola-

la campesino, con símbolos propios, pero que no pudo desarrollarse porque sus habitantes no lograron liberarse de un sistema de servidumbre, vasallaje y peonaje por deudas, por espacio de cuatro siglos.

El cambio de la identidad resultó todavía más rígido cuando tuvo que someterse a las exacciones coloniales de la mita, el pago de tributo y los servicios personales en las urbes. Es la etapa más desgarradora de la identidad, puesto que la auto-estima que tenía el antiguo pueblo llegó a reducirse a los niveles más bajos, de modo que llegada la ocasión prefería las características del “otro”, para auto-engañarse y liberarse de las obligaciones coloniales. La vergüenza de sí mismo, la sumisión, fueron un lastre psicológico que arrastró durante los siglos de colonialismo externo e interno.

Uno de los hallazgos más importantes que hemos hecho es haber presentado con documentos y estadísticas, tomados de mis investigaciones en Europa, las pruebas irrefutables *de haber existido 19 tipos de identidades étnicas, y acaso culturales*, en la época analizada, correspondientes a un diferente lugar de origen de los habitantes que estaban en edad de tributar, y que dicha identidad y status se contagiaba o participaba también a la familia. Si se ha visto el Cuadro Tributarios, un “indio Real Corona” de Yaruquies o de Guano era aceptado en Cañar, no como un forastero temporal sino como residente en el área, pero tenía que vivir como cañari y no como puruhá. Mucho más afincados eran los “indios quintos” (mitayos) venidos de la propia provincia, aunque éstos venían huyendo de la mita de su *llacta*, y mucho menos estarían dispuestos a regresar. Hay indicaciones de que a los diferentes usuarios de tan diversos identidades, se les obligaba a mantener su propia indumentaria, hasta cierto tiempo. Luego se asimilaban a lo cañari.

Hemos evidenciado, además, con documentos fidedignos, una fuente oscura e inicial del mestizaje, esto es, la conformación de un status de identidad cultural, étnica y fiscal, que fue el descubrimiento de los indios “vestidos” de mestizos que, aunque en menor número, era el camino por donde se iba a dar el “pase” hacia la cultura de los cholos, participando en un proceso de “cholificación” que casi nunca llegó a la identidad blanco-mestiza que hoy conocemos. De paso, el hallazgo del mestizaje vía indios “vestidos” (en México se llaman indios “revestidos” o “ladinos”), da las pautas para entender el apareamiento cultural de la “chola cuencana”.

De todas formas, y esto es también un aporte a la etnología de la región, hablar de la población y cultura cañari es referirse a una sociedad muy antigua, acostumbrada a permitir la convivencia de varias culturas nativas en su seno, de modo que esto es ya una fuente positiva que otras naciones no tienen, y es fundamental para que el cañari de hoy se articule con el mundo global, aunque lo hará en forma menos intensa que los otavaleños.

Hemos puesto en duda la existencia del idioma cañari como una lengua autónoma e independiente. Hasta que alguien demuestre la existencia de dicho idioma, seguiremos pensando que el lenguaje cañari fue un dialecto muy especializado del quichua del Austro, casi otro idioma. Ahora que conocemos la primitiva pluralidad de la gente, los cañaris tuvieron que inventar una *lingua franca* para poderse entender con quichuas de Quito, quechuas y aymaras de Perú y Bolivia, con caranquis y amazónicos, etc. Este dialecto del quichua se apartó del *quechua peruano*, y aun de los dialectos quichuas ecuatorianos, de modo que todos creyeron que se trataba de otro idioma, y esa lengua materna fue el idioma “cañar” que citan algunos documentos del s. XVI, y aun de comienzos del XVII. Si algún otro autor puede demostrar lo contrario, o sea la existencia de este discutido idioma, estaré pronto a reconocer el insólito hallazgo.



Foto 9: Pacarina de Quilloac (Piedra origen de los ayllus de Quilloac)

4. “NACIONALIDAD” Y NACIÓN ÉTNICA

Este es un tema crucial, pero tiene explicaciones interdisciplinarias que van de la antropología a las ciencias políticas. Voy a permitirme comunicar algunos puntos nuevos sobre los que trabajamos. En nuestra teoría partimos de que no ha habido un solo concepto de nación, sino “dos concepciones clásicas de la nación, la *cívica* y la *étnica*, que han dominado los horizontes del nacionalismo y la construcción de los Estados nacionales en todo el mundo” (Smith 1994: 14). Para abreviar, “la nación *cívica* es la comunidad de leyes. Está definida por un cuerpo común de leyes que obligan a todos los ciudadanos” (Ibid: 8). Una característica de la nación *civil* es su empeño de imponer una cultura *cívica* y una “religión *civil*”. “Así se explica la importancia que en las naciones modernas tiene un sistema educativo generalizado, público y unificado; para sobrevivir de una generación a otra; la nación debe contar con un mecanismo de auto-renovación y cohesionamiento social...Solo una educación basada en la lengua común puede llenar los vacíos y proporcionar la unidad ideológica y social necesaria para convertir a los individuos en ciudadanos obedientes a la voluntad nacional y a las leyes de la comunidad.” (Ibid: 9).

Por otra parte, dentro de los Estados nacionales ha estado latente el sentimiento de tener o pertenecer a una “nación *étnica*”. Parte de un tipo de nacionalismo *étnico* que propone crear naciones a partir de las etnias preexistentes (Ibid: 10).

La nación *étnica* da importancia a la genealogía. “Los vínculos de una *supuesta descendencia* informan lo más profundo de la concepción *étnica*”. “A través de esos vínculos es posible relacionar la nación con un supuesto antepasado remoto. Sus orígenes pueden remontarse a un antepasado de “todos nosotros”, sea héroe, sabio, santo, y otros seres parecidos” (Ibid: 11).

También la nación *étnica* expresa los sentimientos y aspiraciones de la mayoría, y no los de las élites; por tanto, es el “pueblo” que se convierte en depositario de la verdad y la virtud. La nación *étnica* está compuesta de culturas autóctonas: la lengua del pueblo pasa a ser la lengua de la nación. Y las costumbres y tradiciones del pueblo se transforman en las de la nación *étnica*, como lo traduce Anthony Smith: “Al mismo tiempo, todas estas costumbres, lenguas e historias sufren un proceso de politización. Pasan a ser instrumentos de lucha contra los

opresores, vecinos o élites autóctonas. Son armas de combate y en su nombre se libran las batallas”(Ibid).

He traído a propósito lo textual de una teoría que ha revolucionado y cuestionado el concepto de nación entre las élites oligárquicas de nuestro continente. A los dos conceptos de nación acompañan dos tipos de nacionalismo, el cívico y el étnico. Y a las dos corresponden dos tipos de identidad nacional. A la nación cívica corresponde un tipo de identidad cívica y territorial. A la nación étnica, un tipo de identidad étnica y genealógica.

En el curso de las investigaciones hemos podido constatar que, si aplicáramos la teoría mencionada a la situación étnica del Ecuador, veríamos que los hechos han existido, pero no se ha hecho conciencia del valor de la nación étnica. La identidad cultural de esta nación ha sido asumida como un acomodo coyuntural y no como una parte del paradigma. Ni tampoco sus actores étnicos han tomado conciencia de esta situación sino últimamente, bajo los cambios mundiales, de modo que nunca se propusieron trazar lo que podrían ser los alcances, mucho menos los paradigmas de una nación étnica (escuetamente esbozada arriba). Por el contrario, para las organizaciones indígenas ecuatorianas, lo válido ha sido el planteamiento de *la nacionalidad quichua* dentro de la nación cívica.

“...adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio: luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la nación ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos (tierras comunales) en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades, por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz” (CONAIE 1989: 279).

Hemos tenido que reproducir el discurso oficial de la máxima organización india del Ecuador. Al lector prevenido le será fácil distinguir las diferencias del concepto de nación que hemos expuesto, y el apareci-

miento de otra concepción, una tercera vía, que sería el de la “nación plural” y un tipo de nacionalismo providencial que debe existir dentro del país. Si examinamos su carácter, la diferencia radica en que existen “diferentes nacionalidades”, no una sola nación étnica. Como se trata del Ecuador, las “nacionalidades” vendrían a corresponder a la identidad de cada señorío étnico precolombino, de las tres regiones del país. En la actualidad, cada grupo étnico localizado en cada provincia político-administrativa. Caranquis, Quitu-Cara, Panzaleo, Salasaca, Tomabela, Chimbo, Puruhá, Cañari y Palta, para citar a las identidades más generales, se les denomina “pueblo”. Dentro de la misma teoría, los anteriores no pueden ser naciones ni nacionalidades, todos pertenecen a la *nacionalidad* quichua del país. Otro autor, W.O. Connor, define así a la nación:

Es “un grupo étnico conciente de sí mismo. Un grupo étnico puede ser fácilmente diferenciado por el observador exterior, pero hasta que sus miembros *lleguen a ser concientes* ellos mismos del carácter étnico de su grupo, es simplemente un grupo étnico y no una nación” (Connor 973: 3). Por supuesto que hay actualmente conciencia entre los nativos de Cañar de su pertenencia al grupo étnico o pueblo cañari. Pero no se ha resuelto el dilema que contiene la pregunta que hace el investigador a todo el sistema: ¿Por qué un conjunto supuestamente plural de “nacionalidades” y no una “nación étnica”. ¿No sería acaso más coherente con la historia, el manejo de un concepto nacional de etnicidad, y no una de naciones individuales que, a la larga, pueden ser concebidas como pertenecientes a una misma genealogía particular (provincial) *redefinida durante los sistemas de dominación*, como hemos demostrado en el caso de Cañar?

5. LA NACIONALIDAD CAÑARI

El pueblo cañari moderno es parte de la cultura e identidad de los llamados indios de la Sierra ecuatoriana, y su élite dirigente es igualmente partidaria de la ideología que sostiene que el pueblo cañari es parte de la nacionalidad quichua del Ecuador. Todos se han hecho eco del sistema de derechos que a nivel mundial asiste a las comunidades étnicas de todo el planeta, sean tribales o naciones étnicas desarrolladas y modernas. Esto es un logro conseguido con la capacitación y la lucha y participación en movimientos de protesta, que les ha dado respetabilidad ante la sociedad blanco-mestiza del área, y ha llenado los vacíos de autoestima que antes mantenía sojuzgado al llamado “mitayo”, in-

sultado y discriminado por la sociedad dominante. Ahora su identidad cañari es respetada. Pero al interior de las comunidades y de las organizaciones el resquemor es notable, especialmente por la diferencia que existe entre aquellas comunidades que estuvieron dentro del sistema de hacienda, y consiguieron tierra, y los minifundistas que provienen de comunidades libres, cuyas familias fueron postergadas por la reforma agraria de 1964. Hoy, sus descendientes tienen una alternativa: proseguir como agricultores cañaris articulados a la Costa, o escoger el camino de la *modernización*, que implica, a veces, emigración ilegal a los EE.UU., o el abandono paulatino de la identidad indígena cañari, y la entrada a las instituciones de la aludida “nación cívica” ecuatoriana, como contraparte precaria de la nación étnica.

La otra diferenciación de la identidad es la que se da entre los dirigentes de la “nacionalidad” cañari y las generaciones jóvenes que van apareciendo, llamados “renacientes”. Los dirigentes quieren obtener todos los beneficios posibles que les otorga la institucionalidad de la nación cívica del Ecuador, tanto a nivel interno como a nivel de las organizaciones internacionales, postergando el empuje de los jóvenes que también quieren lo mismo: ser cañaris dentro del desarrollo mundial, pero no pueden.

También el sistema nacional, y la estructura socio-económica e ideológica local, impide el avance de la identidad étnica cañari. No se ven fines ni paradigmas hacia la constitución de una nación o “nacionalidad” quichua de la Sierra en términos propiamente étnicos, como sería la presentación de una historia genealógica que acredite la preexistencia cañari; tampoco se han trazado lineamientos hacia la recuperación de los idiomas ancestrales, en este caso el dialecto quichua-cañari, y el uso del idioma escrito quichua (y no solamente oral), en conjunción con el idioma español ecuatoriano. No hay interés en el aprendizaje de las ciencias sociales y humanas que les permita reaprender los signos valederos de la cultura indígena pasada, para acoplarla al desarrollo moderno. Lo tradicional cañari no puede seguir siendo “tradicional”, sino cañari en proceso o en busca del cambio cultural dentro de la discutida modernidad. A la par que se conquistan derechos, se debe cultivar lo *valedero de la cultura indígena* (*porque no todo es rescata-ble*), que le permita diferenciarse de la cultura homogenizante, que es norma de existencia de la “nación cívica” o nación ecuatoriana. En una palabra, no se nota que se cultive planificadamente la sobrevivencia de

la diversidad cultural cañari. Se la deja que prosiga hasta que se extinga, pero no hay planes para revalorizarla y ponerla en función del mundo moderno, excepto para los dirigentes. Inclusive, puede llegar a confundirse lo étnico, que es trascendente, con lo folclórico, que es comercial.

6. A NIVEL DE TODO EL SISTEMA

Si avanzáramos en la interpretación teórica, encontraríamos otras explicaciones. Todavía hay una falta de madurez del pensamiento político-social de tipo étnico en el Ecuador. Dígase también, la historia, la etnohistoria, la ciencia política y la antropología de esta área cultural, con la excepción de antropólogos franceses, todavía no han tenido la oportunidad de salir al campo o al archivo y demostrar que los que se consideran “nacionalidades” son más bien grupos étnicos que pierden su *unificidad*, muy concientizados políticamente de su rol, pero culturalmente disminuidos de su especificidad étnico-cultural, por el empuje de una economía de mercado. Tienden a ser homogéneos por el hecho de que casi todos, o al menos originalmente, fueron y son campesinos, y tienen una cultura agraria bastante similar. Dígase con honradez, ¿el campesino otavaleño cultiva la tierra en forma diametralmente diferente a como lo hacen los de Cañar o Puruhá? ¿Es la medicina tradicional o los sistemas nativos de justicia tan diferentes entre Puruhá y Panzaleo o Caranqui? Sus héroes y pasadas “edades de oro” en la lucha contra los incas o los hispanos, fueron diferentes? A nivel del tercer milenio, sus culturas y su escala de valores son bastante similares. Por tanto, la noción de pluralismo étnico en la Sierra (excluyendo la Amazonia y la Costa) se vuelve el caso de una nación étnica unicultural, que necesita ser autónoma.

Una explicación adicional es que las “nacionalidades indias” del Ecuador, por el hecho de ser tales, tienden más bien a la autonomía, al particularismo, se dirigen a un aislacionismo, a la individualidad de sus sistemas educativos en cada entidad, pero siguen el camino de la “integración” con la nación cívica, lo cual retrasa la autonomía. La población india de Cañar pasará constreñida y limitada a sus propios recursos culturales, y no a la solidaridad que le proporcionaría un “proyecto

nacional” (valga la tautología) que propusieran los nuevos paradigmas de la nación étnica de la Sierra, como parte de una nación étnica global.

Pasamos a la justificación que hacen las etnicidades y grupos étnicos “concientizados” que, por circunstancias de dominación y discriminación, han sido ajenos al conocimiento de su historia, y de los procesos de redefinición de sus identidades a lo largo de los siglos, tal como hemos tratado de plantear, siquiera modesta y brevemente, en el caso de la población cañari. Los grupos étnicos, basados en la leyenda y la tradición oral, re-inventan su pasado y sus mitos, re-crean sus propios héroes culturales, homogenizan su pasada pluralidad de inmigrantes, y se declaran “étnicos”; es decir, autonomistas de su propia cultura así recreada, como es el caso de todas las regiones de las tierras altas del Ecuador. Y este es un paso más en su desarrollo político-cultural, así apareció el imaginario de la gran región Quito-Cara, o del área Caranqui, o Puruhá, etc., hasta que la maduración del pensamiento político-cultural, de nuevo se orille a crear los sentimientos de pertenecer con Voluntad y Herencia a una sola nación étnica. Así ha ocurrido otro fenómeno, que perdurará por décadas, y al que los especialistas llaman la creación de las “comunidades imaginadas”, como lo llamó Benedict Anderson (1983). Pero esto sería motivo de otra investigación, aunque sea la continuación del mismo proceso.

Una última reflexión sobre lo cañari es que se trata de una identidad cultural sujeta a un reduccionismo trascendente, es decir, su identidad es frágil, su población va disminuyendo, porque ahora depende únicamente de su apego a la tierra que es creciente, para una minoría, pero mucho más determinantes son los factores que los expulsan de ella, y que van siendo mayoría, como es la emigración ilegal, y la falta de un sistema educativo coherente con su particular etnicidad. Al no existir una política cultural para revalorizar lo cañari, podríamos estar asistiendo, entonces, a la “de-construcción” de una antiquísima nación étnica.

7. HACIA LA NACIÓN ÉTNICA

Partimos del hecho de que no hay recetas cuando se trata de estudiar los casos de conciencia étnica que coadyuven a adoptar posiciones de identidad nacional, sea étnica o hispana, en el caso que nos ocupa. Cualquier iniciativa que se tome no debe excluir las siguientes recomendaciones:

- A. Dar a conocer a los ciudadanos que se identifican con la identidad cañari, del resultado de los estudios realizados –como el presente– sobre la realidad de su ancestro étnico-cultural.
- B. Discutir en talleres de diálogo el sentir de las comunidades y de los dirigentes sobre su versión identitaria. Ya hemos visto que los indígenas más ilustrados creen que su origen viene de la raigambre de los incas.
- C. Individualizar la misma discusión a nivel de las bases, esto es, a la escala de las micro-regiones étnicas que hemos estudiado aquí.
- D. En todos los casos, el hilo conductor será alcanzar a vislumbrar un paradigma global, si es que existe la intención y decisión de perfeccionar los requisitos de la nación quichua de la Sierra u otra iniciativa que haya sido imaginada y desenvuelta por las organizaciones y pueblos indios del Ecuador.
- E. El antropólogo suscrito puede aportar su conocimiento en esta clase de talleres, y lograr una discusión de los temas, en función de las prioridades locales, regionales y nacionales.
- F. El tema de la identidad étnica y nacional debe continuar siendo investigado dentro de un proyecto de mayor alcance en colaboración de los grupos étnicos.
- G. Establecer una política cultural y lingüística para el desarrollo y elevación de la autoestima de la identidad cañari como una prioridad nacional.

BIBLIOGRAFÍA

BURGOS GUEVARA, HUGO

- 1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales No. 55, 390 pp. México. D.F., (*Idem*: edición 1977).
- 1997 “Prólogo a la Segunda Edición”. *Relaciones Interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Colección Quitumbe No. 1. Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 11-19

Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito,

Estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII. Ediciones Aya-Yala, 488 pp., Quito.

La identidad cultural en Ecuador: aproximación teórica. OEI., 250 pp. Madrid.

- 2003 “La odisea del cañari Francisco Chilche, paje de Huayna Cápac y cacique de los indios mitimas en Yucaj, Valle Sagrado de los incas”, Ms.

CHACÓN, ZHAPÁN, JUAN

577-1770

“Organización política de los antiguos cañaris: los hanan y los hurin.” *Historia del Corregimiento de Cuenca Banco Central del Ecuador*, Quito.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico

1878 Estudio histórico de los cañaris, antiguos pobladores de la provincia del Azuay. Quito.

HAMERLY, MICHAEL

- 1970 "La demografía histórica del Distrito de Cuenca 1778-1838. Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. LIII, julio-Diciembre.

JIJÓN Y CAAMAÑO, JACINTO

- 1941 "El cañari". El Ecuador internandino y occidental antes de la conquista castellana, tomo II. Quito, pp. 3-44.

KRENER, EVA

JUNCAL en indianerkomune I Ecuador.
Nationalmuseet. Kovenhavn, 128 pp.

OBEREM, UDO

1980. "Los cañaris y la conquista española de la Sierra ecuatoriana. Otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI". *Revista Cultura*, separata del Vol. III, No. 7 Banco Central del Ecuador, Cuenca.

PÉREZ, AQUILES

Contribución al mejor conocimiento de los cañaris. En *Llacta* No. 3.

QUINDE, ISIDORO

"Los cañaris". Fundación ARIG. Ms.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, JOAN DE SANTA CRUZ

- 1993 [ca. 1610]
Relación de Antigüedades deste Reyno del Peru. Estudio etno-histórico y Lingüístico de Pierre Duviols y César Itier.
IFEA. Lima.

TORRES, MÁXIMO GLAUCO

- 2003 *Lexicón Etnolectológico del Quichua andino.* Cuenca, Tres Tomos. (Cuatro en prensa).

TRUHAN, DEBORA L.

- 1995 "De repartimiento a reducción". La experiencia colonial del pueblo de San Francisco de Paccha (Corregimiento de Cuenca)". *Cañar y los Cañaris, Revista de la Universidad del Azuay*, No. 17, octubre de 1995, pp. 93-124. Cuenca.

VILLANUEVA URTEAGA, HORACIO

1970. "Documento sobre Yucay en el siglo XVI." *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, Vol. No. 13, pp. 1-148. Cuzco.