ANTROPOLOGÍA
Cuadernos de Investigación

2013 | Nº 12

Revista de la Escuela de Antropología | Pontificia Universidad Católica del Ecuador

HISTORIA LINGÜÍSTICA

Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano Segunda Parte

Jorge Gómez Rendón[1]

Resumen

La costa norte del Pacífico ecuatoriano debió albergar una importante variedad lingüística antes de la conquista castellana a juzgar por los numerosos grupos étnicos de cuya existencia dan fe las fuentes históricas que han llegado hasta nosotros. Pese a ello persiste la dificultad de asignar a cada uno de estos grupos una entidad lingüística diferenciada, sin la evaluación conjunta de los datos etnohistóricos y etnolingüísticos disponibles. Aunque a diferencia de lo que ocurre con la costa centro-sur, la tarea se ve facilitada por la pervivencia de lenguas indígenas que sirven como referencia para la coteja de los datos lingüísticos codificados en la onomástica, existen vacíos que deben ser llenados a fin de tener una mejor comprensión del mosaico lingüístico de la costa norte. Particular atención en dicho mosaico merece la presencia de la hoy extinta lengua esmeraldeña, por ser el producto de un contacto interétnico intenso entre poblaciones indígenas y afro-descendientes, pero también entre las tierras bajas occidentales y el piedemonte andino. La fortuna de poseer para dicha lengua un corpus recogido en 1871 nos permite analizar no sólo su léxico y estructura con fines clasificatorios sino también compulsar los datos lingüísticos con la evidencia etnohistórica sobre sus hablantes, rastreando al mismo tiempo a través de ella la presencia de las lenguas con las que estuvo en contacto hasta su desaparición a finales del siglo diecinueve.

Palabras Clave: lingüística amerindia - toponimia - antroponimia - lenguas precolombinas - litoral pacífico.

Abstract

The Northern Coast of the Ecuadorian Pacific Lowlands boasted important language diversity before the Spanish conquest as suggested by the large number of ethnic groups attested in the historic record. Yet, the assigning of individual languages to each of these groups without the proper evaluation of both historic and linguistic data remains problematic. While the task of identifying pre-Hispanic languages in the northern coast is made easier by the presence of living languages that can be used as a basis of comparison for onomastic data, gaps in the puzzle need to be filled in order to get a clearer view of the regional linguistic landscape. Particular attention must be paid to the so-called Esmeraldeño, a now extinct language, for being the outcome of an intense contact among different ethnic groups as well as between the Pacific lowlands and the Andean foothills. As this language was fortunately documented in 1871, a corpus is available now which can be used not only for lexical and grammatical analysis with

1 Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Ph.D en Lingüística, Universidad de Amsterdam.

a classificatory purpose but also for comparison with historic data about its speakers, thereby tracking the influence of languages which Esmeraldeño was in contact with until its late demise in the last years of the nineteenth century.

Key Words: amerindian linguistics - place names - anthroponymy - columbian languages - pacific coast.

Introducción

El presente artículo constituye la segunda parte de un estudio que se propone identificar las lenguas que se hablaban en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano al momento de la conquista. Mientras en la primera parte nos enfocamos en la costa centro-sur, en la segunda nos dedicamos a delimitar el panorama lingüístico de la costa norte, correspondiente a las actuales provincias de Esmeraldas y Santo Domingo de los Tsáchilas. A diferencia de lo que ocurre para la costa centro-sur (Manabí, Los Ríos, Guayas, El Oro), para la costa norte disponemos no sólo de varias descripciones de lenguas vivas sino también del corpus de una lengua indígena hoy desaparecida, que por falta de otro nombre vamos a llamar el *esmeraldeño*[2]. Pese a estas ventajas comparativas, la linderación lingüística del área en cuestión no deja de ser problemática por varias razones: en primer lugar, por la gran variedad de etnónimos con los que se puede, en principio, asociar lenguas específicas; en segundo lugar, por la ambigüedad y la vaguedad de las fuentes etnohistóricas disponibles; y en tercer lugar, por la presencia del *esmeraldeño*, lengua tipológica y filogenéticamente distinta de todas las que se conocen para la costa norte, con las cuales, al mismo tiempo, estuvo en estrecho contacto. En efecto, las características del *esmeraldeño* reflejan no sólo el devenir histórico de su comunidad de hablantes, sino también las intensas relaciones interétnicas fraguadas desde las primeras décadas de la conquista, convirtiendo el estudio de esta lengua en eje privilegiado para deslindar las entidades lingüísticas presentes en la costa norte del Ecuador antes y después de la conquista castellana. En este contexto, nos proponemos no sólo enmarcar la evidencia etnohistórica desde una perspectiva sociolingüística, sino analizar los datos lingüísticos desde una perspectiva de contacto interétnico, con particular énfasis en la definición de la naturaleza lingüística del *esmeraldeño* y el origen étnico de sus hablantes.

El mosaico lingüístico de la Costa Norte del Pacífico Ecuatoriano

Si sabemos poco de la situación lingüística de la Sierra de nuestro país antes de la conquista castellana, menos sabemos de las lenguas que se hablaban en la franja costera que se extiende desde el pie de la cordillera occidental de los Andes hasta el litoral del Pacífico. En otro lugar (Gómez Rendón, 2010b) hemos intentado, a partir de la evidencia etnohistórica disponible, trazar una serie de deslindes lingüísticos para las tierras bajas occidentales. Las fuentes disponibles son a menudo oscuras en sus referencias lingüísticas e incluso una coteja detallada revela contradicciones en algunos puntos. En todo caso, si de algo podemos estar seguros, es que las tierras bajas del Pacífico mostraban un verdadero mosaico de lenguas. Esta diversidad lingüística, que Jijón y Caamaño soslaya cuando afirma que todas las lenguas habladas en las

2 No está por demás advertir al lector que el glotónimo "esmeraldeño" que utilizamos a lo largo de este estudio no designa ninguna variedad del castellano hablado en el pasado o en el presente por la población afrodescendiente asentada en la actual provincia de Esmeraldas, sino una entidad lingüística distinta del castellano en su origen filogenético y su tipología. Se conoce también al esmeraldeño con el glotónimo de "atacame", al asociarlo con la cultura prehispánica atacame cuyo núcleo habría estado en la zona de la actual población esmeraldeña de Atacames.

tierras bajas occidentales desde el río Mira se reducirían a la que él llama lengua manabita (Jijón y Caamaño, 1940, II: 99), pudo haber sido menor en la costa centro-sur según sugiere la evidencia etnohistórica (Gómez Rendón, 2010b: 87), pero era mucho más marcada al norte del río Coaque, es decir, en la región que hoy en día corresponde a la provincia de Esmeraldas, y en términos geográficos, al extremo sur del sistema ecológico del Chocó. En efecto, un breve vistazo a las fuentes históricas más tempranas de la región sugiere una curva peraltada de biodiversidad, etnodiversidad y glotodiversidad.

Es significativo que sea Esmeraldas la única provincia de la costa donde todavía hoy se hablen tres lenguas indígenas – el cha'palaa y el awapit, ambas lenguas barbacoanas, pero también el sia pedee, de la familia lingüística chocoana – mientras el resto del litoral es monolingüe castellano. Y es que Esmeraldas, en virtud de su accidentada geografía y del espeso bosque tropical que hasta hace mediados del siglo pasado cubrió la mayor parte de su territorio, se convirtió en una zona de refugio para muchas comunidades indígenas que lograron de esta manera conservar sus principales rasgos culturales y sus lenguas vernáculas, pero también para grupos no originarios que se asentaron en la zona y supieron sacar partido de su situación geográfica y su ecosistema. Entre estos últimos están precisamente los llamados zambos esmeraldeños, de quienes diremos más en su momento.

Jijón y Caamaño fue el primero en ofrecer una descripción pormenorizada de los grupos que habrían poblado la costa norte de nuestro país antes de la conquista castellana (Jijón y Caamaño, 1940-II, 70-103). En su *Ojeada general sobre la composición étnica de la Costa ecuatoriana* este autor identifica los siguientes grupos étnicos, a cuyos nombres hacemos seguir la fuente de donde provienen:

1. los *caraques* (Cieza, 1553), también llamados *wásu* (Barret, 1925) o *esmeraldeños* (Stevenson, 1829);
2. los *colimas* (Cieza, 1553; Carranza, 1568), también conocidos como *barbacoas* (Cabello Balboa, 1583) y clasificados por los misioneros mercedarios como *nurpes, puntales mayasqueres, taxombis, hutales, chicales, quinchales, chuchos, mallamas y guacales* (Monroy, 1932), y que Jijón y Caamaño prefiere llamar *coayqueres o pastos*;
3. un primer tipo de indios serranos (Cieza, 1553), que los misioneros mercedarios agrupan en *singobuches, cunabas, yahuatentes, lambas, lachas y litas* (Monroy, 1932), y que según este autor serían los niguas (Cabello Balboa, 1583) y los cayapas actuales (Barret, 1925);
4. un segundo tipo de indios serranos (Cieza, 1553), que corresponderían a los *campaces* (Carranza, 1568; Cabello Balboa, 1583) y que los misioneros mercedarios agrupan en *bunigandos, maynomos, cilaguas, combis, calopis, mollos, longazasos, amboyos, hondamas, pucamas y ohongos* (Monroy, 1932), pero que serían los llamados 'colorados' (Rivet, 1905);
5. los *malabas* (Lizárraga, 1605; Stevenson, 1829), que los mercedarios agrupan en *malabas* propiamente dichos, *aguamalabas, espíes, pruces, niupes, mingas y cuasmingas* (Monroy, 1932), y que según Jijón y Caamaño serían los indios bravos de las tradiciones cayapas (Barret, 1925);
6. y por último, los indios *yumbos*, de quienes Jijón y Caamaño no da mayores referencias quizá por ser de sobra conocidos en las fuentes etnohistóricas.

Después de Jijón y Caamaño otros autores como Murra (1946), León-Borja (1964) y más recientemente Palop Martínez (1994), Alcina-Franch (2001) y Rueda Novoa (2001) han intentado reconstruir el mapa étnico de la actual provincia de Esmeraldas. La nueva coteja de fuentes ha arrojado interpretaciones alternativas, como que el territorio de los campaces no era el mismo que el de los colorados y que, por lo tanto, es incorrecto equiparar unos con otros, o bien que los niguas no son los cayapas de la etnografía contemporánea sino los esmeraldeño-parlantes

que Jijón y Caamaño asocia con los *wásu* de la tradición chachi. (Palop Martínez, 1994: 143s; Alcina-Franch, 2001: 18). Esta última afirmación, desde todo punto de vista interesante para el tema que nos ocupa, no deja de presentar algunos problemas como veremos al momento de discutir las fuentes históricas sobre este grupo étnico (cf. *infra*).

A propósito de estas clasificaciones divergentes, es preciso insistir en un criterio de interpretación que a nuestro juicio debe guiar toda reconstrucción lingüística a partir de fuentes etnohistóricas (Gómez Rendón, 2010b: 86s). Este criterio nos advierte del peligro de hacer equivalentes la clasificación étnica y la clasificación lingüística, como si a cada grupo étnico le perteneciera una lengua específica. La no observancia de este principio puede oscurecer antes que aclarar el panorama, y así lo ha hecho en más de una ocasión. Hoy en día es aceptado por la antropología cultural pero también por la lingüística contemporánea que "los accidentes de la historia reordenan constantemente las fronteras de las áreas culturales sin que borren necesariamente las divisiones existentes entre las lenguas" (Sapir, 1921: 87). Esto impide que a una cultura asociada en las fuentes con uno o más grupos étnicos, le corresponda necesariamente una lengua, peor aun cuando los observadores apenas tuvieron oportunidad de establecer diferencias sustanciales, ora por su desconocimiento de las relaciones interétnicas, ora por su ignorancia de las lenguas locales. Esto significa que pese a la mayor exactitud con que se ha identificado la composición étnica de la costa norte, estamos lejos de tener la misma exactitud en la identificación del mosaico lingüístico de la región. Aun así, creemos que es posible establecer a grandes rasgos sus principales elementos lingüísticos, como hemos hecho en otro lugar para la costa centro-sur (Gómez Rendón, 2010b: 105) y como hacemos a continuación para la costa norte con el fin de ubicar la lengua esmeraldeña en un contexto etnolingüístico más amplio.

Entidades lingüísticas identificables en la costa norte del Pacifico ecuatoriano

Empecemos por la lengua que aquí nos ocupa. A juzgar por la evidencia lingüística que ha llegado hasta nosotros, está claro que los hablantes del esmeraldeño constituían un grupo etnolingüístico independiente, aunque no sabemos si culturalmente distinto de sus vecinos. Como veremos en su momento, esta lengua, o al menos aquella de la que ésta proviene, tiene unas características tipológicas específicas que impiden agruparla en alguna de las familias lingüísticas conocidas (lenguas barbacoanas y lenguas chocoanas). No obstante, varios han sido los intentos por clasificarla. Seler (1902), por ejemplo, sugiere a partir del vocabulario recogido en 1877 que el esmeraldeño podría estar emparentado con la lengua yaruro de las llanuras del Arauca y el Sinaruco en el estado venezolano de Apure. Esta clasificación fue rechazada más tarde por Jijón y Caamaño (1940, II: 452), quien asocia más bien el esmeraldeño con las lenguas chibchas, aun cuando dicha asociación se sostenga casi exclusivamente con el tsa'fiki y el cha'palaa. Loukotka (1968) retomó la propuesta de Seler, que fue rechazada nuevamente por Adelaar, quien encuentra más bien semejanzas interesantes con el yurimangui, una lengua aislada que se hablaba al oeste de la actual ciudad de Cali (Adelaar, 2005: 241s). Volveremos sobre estos intentos de clasificación en secciones posteriores, luego de haber analizado la evidencia etnohistórica disponible y los datos del vocabulario de 1877. Sea cual sea la clasificación, es un hecho que existe una suerte de 'discontinuidad étnica' entre los hablantes prehispánicos a quienes se asigna la lengua esmeraldeña y aquellos que desde finales del siglo dieciséis hasta el año de 1877 fueron sus hablantes – los zambos – pues se trata de dos grupos distintos aunque no necesariamente dos culturas diferentes.

Otra lengua de la región es el *cha'palaa,* hablada hoy por el pueblo chachi[3], que junto con el tsa'fiki, forma la rama meridional de las lenguas barbacoanas (Fabre, 2005: Barbacoa, 1).

3 El exónimo 'cayapa', de larga data en las fuentes históricas, parece ser una generalización del antropónimo que caracterizaba a algunos de sus líderes más importantes. Por tal motivo preferimos aquí el autónimo que ha adoptado hoy en día la propia nacionalidad, que es el de chachi. Cosa similar se aplica al caso de su lengua, que no llamaremos aquí por extensión 'cayapa', sino *cha'palaa.*

Algún autor sugiere incluso que un análisis comparativo de tipo léxico-estadístico, como el que acostumbra la glotocronología, no es suficiente para plantear un parentesco cercano entre el cha'palaa y el tsa'fiki, pues una comparación de su gramática arroja más diferencias que semejanzas (Bernárdez, 1979: 343). Sus análisis lo llevan a plantear una hipótesis que no ha sido tomada en cuenta hasta la fecha, a saber, que las coincidencias entre el cha'palaa y el tsa'fiki no son de tipo genético sino resultado de una influencia de la segunda lengua – de claro origen chibcha – en la primera, que entonces debería pertenecer a otra familia lingüística. Más allá de estas divergencias, si aceptamos la propuesta de Alcina Franch de que los chachis (cayapas) no son los niguas como pretende Jijón y Caamaño, entonces estamos en condiciones de afirmar que la lengua que aprendió Illescas entre los niguas no fue el cha'palaa sino otra que podría estar en el origen de la lengua esmeraldeña registrada en 1877.

La tercera lengua que se hablaba en la época de la conquista castellana en el norte de Esmeraldas es la de los colimas o coayqueres[4] de Jijón y Caamaño, que no parece ser otra que el *awapit*, lengua de la nacionalidad awa, presente en Ecuador en las provincias de Esmeraldas, Carchi e Imbabura, y en Colombia en los departamentos de Nariño (municipios de Tumaco, Piedrancha, Ricaurte, Cumbal y Barbacoas) y Putumayo como producto de la migración (municipios de Mocoa, Orito y Villagarzón) (cf. Gómez Rendón, 2011). Hemos asociado al *awapit* con la lengua de los colimas o coayqueres en virtud de los etnónimos que menciona Jijón y Caamaño al citar a Monroy (1932), la mayoría de los cuales corresponden efectivamente a topónimos de origen awa por las terminaciones /-al/, /-ker/ y /-pi/, esta última presente también en topónimos de origen chachi y tsáchila debido al parentesco lingüístico entre las tres lenguas[5]. Lamentablemente no disponemos de evidencia suficiente que nos permita asegurar, como hace Jijón y Caamaño, que los coayqueres (awa) sean los mismos pastos, aun cuando podemos encontrar la misma evidencia toponímica en el territorio tradicionalmente asignado al pueblo pasto, lo que más bien sugeriría un cercano parentesco entre el awapit y el pasto. En base a evidencias etnohistóricas y toponímicas se acostumbra a clasificar la lengua pasto dentro del grupo de las lenguas barbacoanas, junto con el tsa'fiki y el cha'palaa (rama meridional), el awapit, el guambiano y el totoró (rama septentrional) (Curnow y Liddicoat, 1998: 405, pero *vide supra)*.

La cuarta lengua que podemos identificar a partir de las fuentes etnohistóricas es la de los llamados 'colorados'[6], que no son otros que los tsáchilas de la etnografía contemporánea (véase, por ejemplo, Ventura, 1997: 1-32). El *tsa'fiki*, lengua del pueblo tsáchila, se habla actualmente en una pequeña zona de la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas, en las estribaciones de la cordillera occidental de los Andes. Según indican las fuentes históricas, su área de influencia antes de la conquista castellana fue mayor, llegando incluso al curso inferior del río Daule por el sur y al hinterland de la provincia de Manabí por el oeste[7]. En tal virtud no es improbable que existieran comunidades de habla *tsa'fiki* en el extremo meridional de la zona esmeraldeña, sobre todo hacia las cabeceras del Daule, que estaba habitado en buena parte de su curso por los *tsáchilas*. Para Jijón y Caamaño (1940, II: 103), los indios del Daule habrían formado un

4 Como en el caso anterior, en lugar de *coayquer*, término que se repite a menudo en las fuentes etnohistóricas y es de uso frecuente aún en Colombia, preferimos el autónimo *awa*, utilizado por los miembros del mismo grupo étnico, los cuales llaman además a su lengua *awapit*.

5 Por ejemplo, *punt-al, mayas-quer, taxom-bi, hut-al, chic-al, quinch-al y guac-al.* El gentilicio – o topónimo – *mallamá*, posiblemente sea de origen pasto, por su semejanza formal con *muellamués*, una variedad pasto extinta hablada en el departamento colombiano de Nariño. Sin embargo, Palop (1994: 151) sugiere a partir del estudio de Lehman (1949) que la lengua *malla*, hablada por los históricos sindaguas, sería el *awapit* (cf. *supra*).

6 El exónimo 'colorado' es un calificativo que se origina en la costumbre de teñirse el cabello y el rostro con achiote – cosa que se encuentra además en otros pueblos de las tierras bajas del Pacífico. Por tal razón preferimos el autónimo adoptado hoy en día por la propia nacionalidad, que es el de *tsáchila*. Cosa similar se aplica al caso de su lengua, que no vamos a llamar 'colorado' sino *tsa'fiki*.

7 Por ejemplo, solo en la segunda década del siglo diecinueve, Gabriel Lafond de Lurcy, viajero francés, visitó varios asentamientos tsa'chilas ubicados en la actual provincia de Los Ríos y en el extremo nororiental de la actual Manabí. Al respecto véase, Darío Lara. Gabriel Lafond de Lurcy. Viajero y Testigo de la Historia Ecuatoriana. Quito: Banco Central del Ecuador, 1996.

grupo étnico distinto de los *tsáchilas*, al cual da el nombre de 'chonos'. Sin embargo, en base a un cotejo de fuentes etnohistóricas (León-Borja, 1964: 411) y evidencia arqueológica (Estrada, 1957: 238), otros autores afirman que los chonos serían los mismos colorados y su lengua la misma de este grupo (por ejemplo, Newson, 1995: 74). Espinoza Soriano es de otra opinión, pues sostiene que la lengua de los chonos no es la cayapa-colorado de Rivet (1907) sino más bien "la misma lengua de los silvícolas de Aparia[8], pues Orellana comprendía ambos idiomas, lo que quiere decir que lo aprendió en Guayaquil" (Espinoza Soriano, 1988: 132). En nuestra opinión, luego de evaluada la evidencia histórica y toponímica de la cuenca del Daule, no cabe duda de la ocupación tsáchila de dicha cuenca, aun si planteamos una entidad sociopolítica como el 'reino chono' conforme propone Soriano (*op. cit.*).

En cuanto a la lengua hablada por el grupo yumbo, las cosas no están del todo claras. Es evidente que el territorio de yumbos y *tsáchilas* se superponía en muchas zonas, pues se encuentra una toponimia muy similar en sus respectivas zonas de influencia, la misma que gira en torno a la terminación /-pi/, asociada con ríos o corrientes de agua. Esto podría sugerir que la lengua de ambos grupos, si no era la misma, al menos podría haberse manifestado en dos dialectos cercanos. Al respecto Salomon llama la atención sobre dos datos de importancia respecto a la situación sociolingüística de los yumbos. Por una parte afirma que "los yumbos y los tsáchilas parecen haber sido en tiempos remotos (pre-incaicos) pueblos cultural y lingüísticamente emparentados con pueblos de las serranías quiteñas y ambateñas-latacungueñas respectivamente, a pesar de mostrar algunas diferencias en su adaptación al medio ambiente" (Salomon, 1997: 12). Interpretamos esta afirmación en el sentido de que yumbos y *tsáchilas* no sólo habrían hablado dialectos de una misma lengua sino que además manejaban en alguna medida, por su contacto con los indios serranos, el kichwa como lengua franca, cosa demostrada por la existencia de topónimos kichwas en sus respectivos territorios y por la presencia de un número nada despreciable de préstamos léxicos e incluso gramaticales en el tsa'fiki actual (cf. Gómez Rendón, en preparación). Por otra parte, no deja de ser sugerente una segunda afirmación de Salomon, relacionada con la anterior pero que apunta en otra dirección. A propósito de la unión de las doctrinas de Aloag y Cansacoto, los misioneros sostenían que la única forma de llevar una comunicación exitosa con los indígenas de ambas doctrinas era a través de un intérprete de Aloag que hablaba no sólo el kichwa sino también la lengua de los yumbos. Esta medida la interpreta Salomon en el sentido de una "semejanza entre el idioma yumbo y la lengua prequichua, 'materna', que se siguió utilizando en las cercanías de Quito hasta bien entrado el siglo XVII" (Salomon, 1997: 53). Esta afirmación cobra sentido, como sugiere el mismo autor, si los yumbos guardaban estrechas relaciones con las poblaciones kichwas – o más bien kichwizadas – de la zona de Latacunga y Ambato, cuya lengua materna antes de la conquista inca habría sido el panzaleo (Jijón y Caamaño, 1940, I: 286ss; Murra, 1946: 795). Es posible comprobar dicha filiación de dos maneras: por un lado, la toponimia similar en las zonas de Aloag y Panzaleo; por otro, el hecho de que el cacique principal y gobernador de Aloag, Polinario Linquinzumba, "mandaba por su propia cuenta el más grande de los 'ayllos' yumbos, y a veces se hacía cargo de otros 'ayllos' durante ausencias de sus propios señores o durante sus interregnos" (Salomon, 1997: 79). Pese a esta evidencia, no podemos más que ser cautelosos al trazar deslindes apresurados, dada la escasísima evidencia lingüística disponible – mayormente de tipo toponímico y antroponímico – y la falta de un análisis que perfeccione el realizado por Jijón y Caamaño en los años cuarenta. No podemos dejar de mencionar, sin embargo, el hecho de que algunos autores desconocen la existencia del panzaleo como entidad lingüística independiente (Costales y Peñaherrera de Costales, 2002: 93; Pérez, 1962: 255; Paz y Miño, 1940-1942), pues sostienen que Jijón y Caamaño inventó la lengua panzaleo para explicar los datos toponímicos y antroponímicos. Según estos autores, no sólo que el panzaleo nunca existió sino que la lengua que explica los topónimos de la zona no es

8 Aparia fue uno de los principales poblados omaguas que visitó Orellana a orillas del Coca, al norte de la región de Quijos, en su viaje de descubrimiento del río Amazonas.

otra que el mismo *tsa'fiki* o colorado. Aceptar esta aseveración conlleva profundas implicaciones para la interpretación de los datos etnolingüísticos, aun cuando no influyan decisivamente en el panorama lingüístico trazado para la región de Esmeraldas. En efecto, de ser así, la lengua de los yumbos no sería otra que el *tsa'fiki*, que entonces se habría hablado también en las actuales provincias de Pichincha y Cotopaxi. Ello explicaría incluso la estrecha relación sociopolítica entre las comunidades yumbos occidentales y las *llaktas* serranas (cf. *supra*).

La última y tal vez la más oscura entidad lingüística que nos queda por perfilar es la lengua de los indios malabas. En otro lugar nos referimos brevemente a la escasa información disponible (Gómez Rendón, 2008b: 106), y en particular al testimonio de uno de los viajeros que visitó a los malabas hacia 1809 (Stevenson, 1994 [1829]: 478). Ninguna de las referencias a este grupo que hemos consultado dice algo sobre su lengua. Tampoco hay evidencias que permitan indicar un parentesco etnolingüístico entre chachis y malabas, aun cuando estos vivían en el extremo norte del territorio chachi, a orillas del río Mira (Palop Martínez, 1994: 148). En estas circunstancias la referencia de Stevenson resulta interesante porque este viajero se habría comunicado con ellos en kichwa, escuchando incluso de sus labios la expresión *manan, manan chy trapichote* ('no, no es un trapiche', en referencia al único instrumento que conocían y que querían asemejarlo a un mecanismo de relojería que Stevenson les mostró). Stevenson sostiene que, según la tradición malaba, su origen estaba en los Puncays de Quito (Stevenson, 1994 [1829]: 478). Si aceptamos por un momento este origen, debemos suponer que los malabas hablaban el kichwa al igual que su antepasados, aun cuando la lengua materna de estos no fuera el kichwa sino el panzaleo – o mejor dicho el tsa'fiki – dada su zona de sentamiento. De hecho, un breve análisis de la frase que consigna Stevenson no sólo arroja claros elementos kichwas (la negación *manan* o el demostrativo *chay*) sino también el sufijo /-te/, muy cercano al morfema de negación en cha'palaa y tsa'fiki (Gómez Rendón, 2008b: 106). Como es obvio, sería descabellado sacar conclusiones sobre el origen lingüístico de los malabas a partir de una sola frase, por lo que no diremos nada más sobre ellos.

Antes de terminar esta sección, queda por resolver un asunto que a nuestro juicio no ha sido debidamente tratado en trabajos previos sobre la composición étnica de Esmeraldas, o bien lo ha sido sólo de manera perimetral. Se trata de la presencia de grupos 'chocoes', cuyo etnónimo aparece, por ejemplo, en el mapa de Palop Martínez (1994: 154) pero que no merecen su atención por considerarlos fuera del área de estudio, esto es, el sur de Colombia y el norte del Ecuador (!). La omisión es grave por los motivos que pasamos a exponer.

Tenemos, en primer lugar, un motivo de tipo geográfico. Como su nombre lo indica, los grupos chocoanos meridionales de Colombia ocupaban y continúan ocupando en la actualidad un ecosistema que forma parte de la misma región bio-geográfica tropical donde se encuentra la provincia de Esmeraldas (el Chocó), lo cual establece de principio una suerte de base territorial y ecológica común a ambas zonas. El segundo motivo, de tipo cultural, es consecuencia directa del primero. En efecto, la existencia de numerosas vías fluviales y la cercanía de la costa facilitaron desde siempre la comunicación entre pueblos ubicados tanto al norte como al sur de la actual frontera colombo-ecuatoriana. El contacto interétnico, a más de permitir un desarrollo cultural continuo inusual en las tierras bajas (Bouchard, 1994: 316), debió crear una base cultural compartida entre los pueblos del litoral pacífico nor-ecuatorial, incluyendo a los grupos chocoanos. Esta base compartida tendría varias aristas. Primero, sería de tipo ritual, como lo evidencia el papel aglutinante desempeñado por el centro ceremonial de la Tolita en el período de integración regional y la existencia de una ruta marítima entre la Tolita y Tumaco (Bouchard, 1994: 320). Segundo, sería de tipo comercial, como lo demuestra la existencia de un centro de intercambio regional "que se llama Ciscala, que tiene paz con todas las demás provincias, y aquel pueblo es seguro a todos, y allí se hacen ferias y mercados, y los Tacamas traen oro y esmeraldas a vender, y los Campaces y Pidres llevan sal y pescado, y los Belinquiamas llevan ropa y algodón y hacen allí sus mercados […] Todas estas tierras se incluyen desde Pasao hasta el Río de San Juan por la costa" (Carranza, 1994 [1568]-I: 70). Tercero, sería de tipo religioso-medicinal, como lo constata

Barret en su monografía sobre los cayapas (1925) cuando señala que otra etnia con la que éstos están en contacto son "los llamados por el término ambiguo de 'cholos', al norte, que viven a lo largo del río Saija, un arroyo que desemboca en el océano a 2º50' N, en un punto opuesto a la isla de Gorgona. Este grupo es muy distinto al cayapa, tanto social como lingüísticamente hablando, pero ejerce alguna influencia sobre todo en las prácticas medicinales" (Barret, 1994 [1925]: 30). Estos cholos – mote con el que se los conoce hasta hoy en Ecuador y Colombia – son en verdad los *eperaarã siapidaarã*, cuyo asentamiento principal, Santa Rosa de los Épera, se encuentra en el curso inferior del río Cayapas, más arriba de la población afrodescendiente de Borbón, en el cantón esmeraldeño Eloy Alfaro. Su constitución como nacionalidad es tardía (2001), aunque su presencia en Ecuador se remontaría hacia el año de 1895, según testimonios recogidos con los inmigrantes más ancianos (Carrasco, 2010: 49). Aunque estos testimonios dan fe de la presencia de hablantes de una lengua chocoana en el litoral esmeraldeño desde hace más de un siglo – en este caso el sia pedee, lengua del pueblo *eperarã siapidaarã* –, sólo constituyen la punta de un iceberg que se hunde más profundo en la historia de la zona. No deja de ser interesante, por ejemplo, que todo los testimonios coincidan en lo ya observado por Barret, el curanderismo, oficio en que los shamanes o *jaipanas eperarã* descollaban por sobre los demás de la región. Como señala Carrasco, "[l]os primeros Épera migrantes fueron grandes 'Jaipana', curanderos reconocidos que encontraron aprecio y hospitalidad en tierras esmeraldeñas. Se puede afirmar que la sabiduría shamánica es una del causas de la migración de las primeras familias Épera" (Carrasco, 2010: 45).

Esto concluye nuestra identificación del mosaico lingüístico de la costa norte del Ecuador en la época anterior a la conquista castellana. A partir de una enumeración de los grupos étnicos prehispánicos identificamos entidades lingüísticas que estarían asociadas, con mayor o menor probabilidad, con grupos éticos contemporáneos (cf. Mapa 1, Anexos). Cabe señalar que no nos hemos ocupado de otros grupos menores que mencionan Palop Martínez (1994) y Alcina Franch (2001), por considerar insuficientes las evidencias etnohistóricas de que disponemos para una mínima identificación. Se trata de los yambas y los lachas. A juzgar por su zona de asentamiento y por los patronímicos de sus caciques principales (Palop Martínez, 1994: 150), es posible que se trate de dos grupos chachis medianamente diferenciados. Otro es el caso de los *barbacoas*, exónimo frecuente en las fuentes etnohistóricas, pero a partir del cual resulta extremadamente difícil identificar grupos específicos, pues el término mismo, de origen castellano, se refería a la forma de construcción de sus viviendas – sobre palos levantados del suelo – cosa por lo demás común a la región litoral del Pacífico colombo-ecuatoriano (Alcina Franch y de la Peña, 1975: 285).

Discontinuidad étnica e identidad lingüística

De las lenguas que hemos podido identificar en la costa norte del Pacífico ecuatoriano, existe una a la que no es posible asignar a través del tiempo una misma pertenencia étnica, es decir, una lengua cuya comunidad de hablantes no fue la misma a través de la historia. Es la lengua que a falta de un glotónimo propio hemos llamado 'el esmeraldeño'.

Mientras podemos asociar el *cha'palaa*, el *tsa'fiki*, el *awapit* o el *sia pedee* con sendas comunidades de hablantes que, sin mantenerse inmutables a lo largo del tiempo, mantuvieron una identidad étnica diferenciada – los *chachi*, los *tsáchilas,* los *awa* y los *eperaarã siapidaarã* – no podemos hacer lo mismo con el esmeraldeño. Adscripción semejante sería posible incluso en el caso de grupos que no han subsistido hasta el presente como los malabas o los yumbos[9], aun cuando no poseemos registros etnohistóricos precisos que nos hablen sobre la tipología de

9 Nótese, sin embargo, los reparos sobre la lengua de los yumbos y su relación con el tsa'fiki que hacen algunos autores (cf. *supra)*.

sus lenguas respectivas. En el caso particular de la lengua esmeraldeña, sus hablantes originarios habrían sido los caraques de Cieza (1553) o los *wásu* de Barret (1925) y Jijón y Caamaño (1940-II: 415), que habitaban en el curso inferior del río Esmeraldas y en los extremos sur y norte de las provincias de Esmeraldas y Manabí, respectivamente. No obstante, si damos un salto a los primeros años del siglo dieciocho, encontramos que los hablantes del esmeraldeño ya no son indígenas sino zambos. Así lo confirma el testimonio del viajero inglés William Bennet Stevenson (1829), que visitó a los hablantes del esmeraldeño en 1809 en el mismo lugar que describen las fuentes. De ellos dice Stevenson claramente que "son todos zambos, aparentemente una mezcla de negros e indios", y a párrafo seguido, que "la lengua de los esmeraldeños es totalmente diferente del quichua, que es la lengua general de los indios" (Stevenson, 1994 [1829]: 463). En otras palabras, a principios del siglo diecinueve la lengua esmeraldeña sobrevivía no en boca de indios sino de zambos o zambaigos[10], lo que supone que éstos aprendieron e hicieron suya en el transcurso de poco más de dos siglos esta lengua de origen prehispánico.

El punto de partida de esta reconstitución, que no implica únicamente un aspecto racial sino sobre todo étnico, lingüístico y cultural, lo encontramos a escasas décadas de conquistados Los Andes septentrionales. A mediados del siglo dieciséis ocurrió un evento fortuito que cambiaría la composición etnolingüística y sociopolítica de la región: la llegada de esclavos de origen africano a las costas esmeraldeñas. La etnohistoria ha conservado el nombre y las hazañas de Alonso de Illescas, quien estuvo presente junto a otros veintidós esclavos y esclavas en la huida del barco que naufragó en 1553 frente a las costas de Portete. Pero la presencia africana se remonta diez años antes. De acuerdo con Tardieu, el esclavo cimarrón Andrés Mangache – mencionado también en la crónica de Cabello Balboa y en otros documentos de la época – se habría asentado junto con una indígena nicaragüense en la Bahía de San Mateo ya hacia 1543, cosa que se deduce por la edad que tenía uno de sus hijos (Francisco Arrobe, 56 años) cuando fue retratado por Andrés Sánchez Gualque en 1599 con otros dos zambos que llegaron en comitiva a la ciudad de Quito (Tardieu, 2006: 38).

Hoy sabemos que hubo dos grupos de zambos en la provincia de Esmeraldas: uno asentado en el curso inferior del Esmeraldas y los alrededores de la Bahía de San Mateo, liderado por Andrés Mangache y más tarde por sus hijos; otro asentado en la Sierra de Campaz (hoy Montañas de Mache, que forman los contrafuertes septentrionales de la cordillera Chongón-Colonche), en el extremo suroeste de la provincia de Esmeraldas, liderado por Alonso de Illescas y sus hijos. Las fuentes históricas más tempranas (por ejemplo, Díaz de Fuenmayor, 1582 y Cabello Balboa, 1583), escritas casi cuarenta años después de los sucesos arriba mencionados, consignan la presencia de afrodescendientes en la región. En este contexto, la mezcla racial se inició casi tan pronto entraron los afrodescendientes, pues ésta fue una de sus estrategias de sobrevivencia en una región que, si creemos a Newson, habría tenido al momento de la conquista alrededor de 20.000 habitantes autóctonos, con una densidad de 90 personas por kilómetro cuadrado (Newson, 1995: 78)[11]. Es lógico suponer que la población zamba continuó creciendo a lo largo de los dos siglos siguientes, aunque resulta difícil determinar su población en números exactos por distintos

10 Mari (1985: 80) señala que la etimología del término *zambo* es obscura. Dos posibles etimologías apuntan al vocablo mandinga *sambango*, que designa el pelaje oscuro de un caballo (Beltrán, 1946: 159, citado en Mari); pero también al latín *strambus*, 'torcido', que pasó al castellano como zambo para referirse a quien tiene juntas las rodillas y separadas las piernas hacia afuera. Mari señala incluso una segunda acepción de esta palabra en el *Diccionario de Autoridades* (1739), según la cual zambo se refiere también a "un animal silvestre, y disforme, que se cría en algunos parajes de la América […] Es tan horrible que a la primera vista espanta a quien no le conoce". Basta esta asociación para comprender el carácter despectivo del término *zambo* o *zambaigo* (fusión de *zambo e hijo*), por la cual "los europeos clasificaban al afro-indio en una categoría sospechosa, aberrante y monstruosa" (loc. cit.), algo por lo demás muy acorde al pensamiento clasificatorio racial imperante en la época. En el presente ensayo, por fuera de cualquier asignación racial despectiva, conservamos el término zambo para referirnos a esta población por ser el utilizado en crónicas y estudios relativos al tema. Al respecto, véase por ejemplo, el estudio de Rueda Novoa intitulado *Zambaje y autonomía* (2001)

11 Este número excluye a los malabas, que según la misma autora, habrían llegado a 5.000 personas. Para el interior de Esmeraldas, Newson ofrece un estimado de 44.000 habitantes sobre un área de 22.000 km2 (1995: 78).

factores que analizaremos en su momento – entre ellos, la tendencia original al asentamiento disperso, la ausencia de un liderazgo político entre la población zamba luego de muertos sus primeros caciques, la reestructuración jurisdiccional, y la huida de los zambos reducidos en la cuenca inferior del Esmeraldas para evitar la explotación laboral impuesta por sus gobernadores desde la segunda mitad del siglo diecisiete.

Contacto interétnico y etnogénesis: implicaciones sociolingüísticas

A partir de lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que lo ocurrido con la comunidad de hablantes del esmeraldeño no es una desarticulación étnica, una inculturación o una aculturación; es más bien una reestructuración sociocultural debida al contacto interétnico, o lo que en términos histórico-antropológicos se ha llegado a conocer como "etnogénesis"[12], entendida como el proceso mediante el cual un grupo de seres humanos pasa a ser considerado como étnicamente distinto de sus componentes socioculturales originarios.

Procesos de etnogénesis desarrollados en circunstancias asombrosamente semejantes a las aquí descritas se encuentran en otros lugares del mundo. En América Latina los referentes de mayor interés constituyen los miskitos y los garífunas.

Los zambos miskitos remontan su origen hacia 1640, cuando los esclavos africanos a bordo de un barco negrero se revelaron, tomaron el mando de la nave y la llevaron a las costas de la frontera entre las actuales Honduras y Nicaragua, donde desembarcaron y se internaron en el continente. Una vez allí establecieron una convivencia prolongada con los nativos llamados miskitos. Para las primeras décadas del siglo dieciocho sus descendientes llegaron a dominar sobre otros grupos indígenas de la región y nombraron su propio rey (Jeremías I, rey de la nación miskito, 1687-1718). Los zambos miskitos lograron incluso resistir las incursiones armadas españolas que se efectuaron a lo largo de todo el siglo dieciocho gracias a haberse convertido en protectorado inglés desde 1740. Los garífunas, por su parte, son descendientes de indios caribes y arahuacas que se mezclaron con esclavos africanos sobrevivientes de un naufragio frente a las costas de la isla de Bequia. Los zambos nacidos de la mezcla colonizaron más tarde buena parte de las costas de Guatemala, Nicaragua y Honduras.

La historia de ambos grupos resulta interesante no sólo por su extremo parecido con la de los zambos esmeraldeños – salvo por el hecho de que ambos grupos subsisten hasta la fecha como entidades étnicas diferenciadas – sino también por los resultados del contacto afro-indiano, que se refleja en distintos elementos de su patrimonio cultural, pasando por la gastronomía, la danza, la música y, por supuesto, la lengua.

La lengua de los zambos miskitos hoy en día es el llamado criollo miskito, también conocido como criollo inglés nicaragüense. Éste se desarrolló a partir de un pidgin inglés hablado por los esclavos de barcos negreros[13]. Su configuración actual se debe, sin embargo, al aporte léxico del miskito nativo, sobre todo para la flora y la fauna, pero también del castellano en lo que tiene que ver con el gobierno, la educación y la vida moderna (Holm, 1988-II: 474).

La lengua de los garífunas se clasifica como arahuaca pero se diferencia de otras de la misma familia por dos características: 1) se halla fuera del área tradicionalmente asignada a estas lenguas, esto es, la parte norte de Sudamérica; 2) contiene un importante vocabulario de lenguas no-arahuacas que incluyen la lengua caribe kallínagu (25%), el francés (15%), el inglés

12 Sobre el desarrollo del concepto desde su acuñación en el siglo dieciocho hasta el presente, véase Barbara Voss, The Archaeology of Ethnogenesis (2008: 33ss).

13 Un pidgin es una lengua con una estructura gramatical reducida y un léxico simplificado, que es utilizada por individuos de comunidades que no tienen una lengua común, ni conocen suficientemente alguna otra lengua para usarla entre ellos. Los pidgins han sido comunes a lo largo de la historia en situaciones como el comercio, donde los dos grupos hablan lenguas diferentes, o situaciones coloniales de esclavitud. Cuando un pidgin es aprendido como lengua maternal por los miembros de una comunidad se convierte en una lengua criolla, la cual empieza entonces a expandir su léxico y su gramática para abarcar funciones comunicativas más allá de aquella que motivaron su origen (cf. Crystal, 2006: 117, 354).

(10%), el castellano (5%), y palabras provenientes de lenguas africanas (5%). Estos porcentajes nos colocan frente a una lengua muy particular que los estudios de contacto lingüístico llaman 'lengua mixta'[14].

Me he detenido con cierto detalle en la descripción de estos grupos y sus lenguas no sólo para demostrar que el fenómeno del zambaje esmeraldeño no es único en América, sino sobre todo para plantear por primera vez la tesis según la cual, la lengua esmeraldeña hablada primero por los *wásu,* los *caraques* o los *niguas*, como quiera que se los llame, está en el origen de la lengua esmeraldeña hablada por los zambos descendientes de los cimarrones Illescas y Mangaches, pero *no* es la misma sino más bien es el resultado de una mezcla de elementos léxicos y gramaticales de lenguas que formaban parte del mosaico lingüístico de la costa norte del Pacífico ecuatoriano. El corolario de esta tesis es que todo intento de clasificación a partir de dicho vocabulario adolece de un problema de enfoque, pues no estamos frente a una lengua que desciende directamente de otra que es posible identificar individualmente, sino ante una lengua que tiene, en lo que respecta a su estructura y su vocabulario, varias lenguas en su origen. Esta afirmación, con enormes implicaciones para la lingüística histórica de nuestro país y para los estudios de contacto lingüístico en general, debe sustentarse sólidamente en evidencia histórica y lingüística, de cuyo análisis nos ocupamos en los capítulos segundo y tercero de este artículo, no sin antes describir en detalle las fuentes de que nos hemos servido y los criterios metodológicos utilizados.

Caracterización de las fuentes históricas y criterios de análisis

Los datos que discutiremos en los capítulos siguientes provienen de dos tipos de fuentes, históricas y lingüísticas. De acuerdo con el criterio de análisis expuesto en la introducción, se extraerán de las fuentes históricas implicaciones de carácter sociolingüístico en tanto que las fuentes lingüísticas serán analizadas en cuanto al léxico y la morfosintaxis, interpretándose los resultados en el marco de las implicaciones sociolingüísticas obtenidas previamente. Ambos tipos de fuentes, no obstante, no son iguales ni en la cantidad ni en la calidad de los datos que proporcionan, por lo que es preciso que las caractericemos adecuadamente.

Las fuentes históricas primarias son de autores que visitaron Esmeraldas y adquirieron conocimientos de primera mano, que fueron testigos presenciales o protagonistas de eventos desarrollados en la región. Podemos agrupar estas fuentes en cuatro grandes categorías:

a. *Relaciones geográficas*, informes redactados a partir de cuestionarios que fueron perfeccionándose entre 1569 y 1600 y que pretendían ofrecer una descripción lo más completa posible de cada una de las posesiones españolas de ultramar. En este caso hemos utilizado la compilación de Pilar Ponce Leiva titulada *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito* (1992).

b. *Epistolarios misioneros*, consistentes en el conjunto de cartas escritas por miembros de la orden mercedaria, que misionó entre los zambos esmeraldeños y otros pueblos originarios de la región desde finales del siglo XVI. El epistolario reunido proviene de tres fuentes: las dos primeras corresponden a la recopilación de Joel Monroy, con los títulos *El Convento de la Merced de Quito*, de 1617 a 1700 (1932) y *Los Religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito* (1935); la tercera fuente proviene de la documentación reunida por Alcina Franch y Remedios de la Peña dentro de su Proyecto "Arqueología de Esmeraldas (Ecuador)", en el volumen *Textos para la Etnohistoria de Esmeraldas* (1976).

c. Documentos oficiales que incluyen correspondencia, autos, memoriales, declaraciones, informes, consultas, descripciones, peticiones y representaciones, entre otros. La

14 Una definición y caracterización de las lenguas mixtas se halla en Yaron Matras y Peter Bakker, *The Mixed Language Debate* (2003).

totalidad de esta documentación oficial se encuentra en la monumental recopilación que José Rumazo publicara en ocho tomos con el título *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito* (1948-1952)

d. Narraciones de viajes, relatos de viajeros que visitaron la región desde 1547 (Girolamo Benzoni) hasta 1823 (Julián Mellet). Se ha realizado una búsqueda de este tipo de fuentes con especial atención al siglo diecinueve, que es la época en la cual se tiene menos noticias sobre el esmeraldeño y comprende la fecha de levantamiento del corpus Pallares-Wolf. En esta pesquisa hemos logrado dar con fuentes nuevas e interesantes a más de las usualmente citadas

e. Mapas. 1) El primer mapa de la región de Esmeraldas, tal como consta en la *Carta de la Provincia de Quito y sus adyacentes*, preparada por Pedro Vicente Maldonado y aparecida como obra póstuma en 1750; fragmentos de este mapa correspondientes a la costa norte aparecieron en los *Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito* (Rumazo, 1948-1952); para la coteja toponímica hemos accedido al mapa digitalizado en alta resolución según aparece en los acervos de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos y la Biblioteca Nacional de Francia. 2) La Carta Geográfica de la Provincia de Esmeraldas, elaborada por Theodor Wolf y aparecida en su *Memoria sobre la Geografía y la Geología de la Provincia de las Esmeraldas* (1879).

Aparte de las fuentes históricas primarias, se han investigado otras que incluyen estudios, reflexiones, comentarios y análisis en torno a los zambos esmeraldeños. Estas fuentes las podrá encontrar el lector en la bibliografía al final de este estudio.

Análisis sociolingüístico de la evidencia histórica sobre los zambos esmeraldeños

A la fecha se han publicado dos obras señeras que hacen innecesario un recuento pormenorizado de la historia de la población zamba esmeraldeña desde la segunda mitad del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. Una de ellas, *Zambaje y autonomía* (2001), se la debemos a la historiadora ecuatoriana Rocío Rueda Novoa; la otra, escrita por Jean Pierre Tardieu, lleva por título *El Negro en la Real Audiencia de Quito* (Ecuador), ss. XVI-XVIII (2006). En ambas el lector podrá encontrar una relación detallada de todo lo que en adelante diremos de manera compendiosa y que tiene como único fin identificar los acontecimientos y desarrollos más importantes que, a nuestro juicio, modelaron la situación etnolingüística de la comunidad zamba de Esmeraldas en el período antes mencionado. Sobre la marcha matizaremos nuestra narración con vieja y nueva bibliografía, a fin de iluminar distintos aspectos que no quedan del todo claros a partir de las fuentes y que son, con demasiada frecuencia, más asumidos que demostrados. Para el siglo XIX, donde existe mayor escasez de fuentes históricas, echaremos mano de las relaciones de viajeros que visitaron Esmeraldas y que, en algunos casos, escucharon hablar la lengua de los zambos.

Orígenes de la presencia africana en Esmeraldas e implicaciones sociolingüísticas

Luego de los primeros viajes de reconocimiento y exploración de la costa norte que inician con Bartolomé Ruiz en 1526[15], se lleva a cabo en 1564 la primera expedición autorizada por la Audiencia, a cargo de Diego López de Zúñiga. No existe de ella una relación pero sí un documento probatorio de servicios, aunque no encontramos en él noticia alguna de los negros del barco naufragado (Rumazo, 1948 [1603]-IV: 37-39). Sin embargo, según la información que presenta Tardieu, un fraile trinitario enviado a la zona en 1583 y 1585 supo de primera mano

15 Una cronología detallada de las incursiones españolas a la región se encuentra en José Alcina Franch, Encarnación Moreno y Remedios de la Peña, "Penetración española en Esmeraldas (Ecuador): tipología del descubrimiento", *Revista de Indias*, Nos. 143-144, págs. 65-121, 1976.

que López de Zúñiga había entrado con intención de aprehender a los Illescas "con intinción de dalles tormento por la codicia y ansia del oro" (Tardieu, 2006: 50). Esto significa que para 1564 la Audiencia ya tenía conocimiento de la presencia de los Illescas y quería buscar una forma de ponerlos bajo su férula.

Tampoco hay mención ni de Illescas ni de Mangaches en la primera relación de la provincia de Esmeraldas atribuida a Bartolomé Martín de Carranza (1568), que junto con su suegro Andrés Contero entraron a "pacificar" la tierra a principios de 1568. Sabemos por otras fuentes que Contero apresó a Illescas y a sus hijos y que éstos lograron salvarse por la ayuda de un español a quien Illescas ofreció después en recompensa una de sus hijas. La siguiente relación, debida a Díaz de Fuenmayor (1582), es la primera que menciona la presencia de africanos, y lo hace en estos términos:

> "En un puerto de aquella costa dio un navío al través y en ella quedó un negro que se salvó, que ha más de veinte años que está entre los indios; tiene ya mucha suma de hijos y nietos, y de por si tiene un pueblo poblado junto a los indios. Respétanle mucho porque está emparentado con todos los caciques de aquella provincia" (Díaz de Fuenmayor, en Ponce Leiva, 1992, I: 312s).

Los hechos se confirman plenamente en el documento más extenso que ha llegado hasta nosotros sobre la región de Esmeraldas. Se trata de la *Verdadera descripción y relación de la provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el cabo llamado de Pasao hasta la Bahía de Buenaventura*, de Miguel Cabello Balboa (1583), que aun siendo posterior a las anteriores, recoge la información que Cabello Balboa obtuvo durante su visita a Esmeraldas en 1577 por comisión de la Real Audiencia. De acuerdo con la Relación de Cabello Balboa, no sólo que el naufragio del barco negrero y la inmediata huida de diecisiete esclavos y seis esclavas se habría producido el mes de noviembre del año 1553 frente a la ensenada de Portete, sino que

> "Días antes que pasasen las cosas sobredichas, llegó a aquella costa un navío que venía de Nicaragua, tierra de la Nueva España, y aportó a la bahía de San Mateo y saltaron en tierra los pasajeros con los negros e indias de servicio que traían, y entre los demás era uno que venía amancebado con una india de aquellas, por la cual había sido maltratado, y como estos se vieron en tierra, quisieron hurtar su libertad y quitarse de servidumbre, aventurando en ello las vidas y ansi, so color de buscar marisco, como los demás, se huyeron y metieron la tierra adentro, donde fueron recibidos por huéspedes de los naturales de aquella tierra de Dobe" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 21).

Estos "días antes" han de interpretarse como años. En efecto, si restamos del año en que fue pintado el famoso cuadro de la comisión mulata en Quito (1599) la edad de uno de retratados (56), tenemos que su padre – llamado Andrés Mangache por Pedro de Arévalo en su Relación de 1600 – habría llegado a la Bahía de San Mateo hacia 1541[16].

Sintetizando lo dicho hasta aquí en relación con nuestro objeto de investigación podemos hacer las siguientes afirmaciones: a) que la presencia afrodescendiente en Esmeraldas se remonta a 1541; b) que dicha presencia tuvo dos orígenes diferentes, o dicho de otro modo, que gira en torno a dos circunstancias y dos grupos de personajes diferentes (la llegada de Andrés Mangache y la india nicaragüense hacia 1541, por un lado, y la llegada de Alonso de Illescas junto con otros veintidós esclavos en noviembre de 1553, por otro); y c) que por las razones que explicaremos enseguida los miembros de estos grupos se mezclaron enseguida con los indígenas locales y dieron origen al zambaje esmeraldeño. Es preciso tener en cuenta estas afirmaciones porque conllevan importantes implicaciones sociolingüísticas.

En primer lugar, podemos asumir que aun siendo hábiles guerreros, al ser numéricamente inferiores, los africanos tuvieron que aprender la lengua de los indígenas locales, cualquiera

16 A fecha similar (1540) llega Alcina Franch en su estudio introductorio a la *Descripción de la provincia de Esmeraldas* de Miguel Cabello Balboa (2001: 21).

que haya sido, sin llegar a imponer en ningún caso la suya (cf. *infra*). En segundo lugar, la adopción o creación de un código comunicativo compartido entre negros e indios, el mismo que enseñaron luego a sus hijos, debió realizarse en un período relativamente corto de tiempo, digamos una o máximo dos generaciones. En tercer lugar, ni los indígenas ni los negros pudieron haber adoptado el castellano para comunicarse entre sí, no sólo porque ninguno de ellos hablaba esta lengua sino porque no hubo en la zona un mínimo de población blanca hispanohablante hasta principios del siglo dieciocho (Rueda Novoa, 2001: 149), como tampoco hubo de manera permanente misioneros que hablaran el castellano en la región hasta finales del siglo dieciséis, es decir, cincuenta años después de llegados los africanos. La excepción, sin embargo, podrían ser los propios líderes zambos y la india nicaragüense. Sabemos por Cabello Balboa que Alonso de Illescas aprendió el castellano durante su estadía de algunos años en la casa de su amo en Sevilla; ello pese a que tan pronto llegó a Esmeraldas, se esforzó por aprender la lengua vernácula, siendo esta pericia lingüística, entre otras, causa de su éxito en las relaciones con los indígenas locales. Del mismo modo, es posible suponer un cierto conocimiento del castellano por parte de Andrés Mangache e inclusive de la india nicaragüense con quien escapó, pues como dice el cronista era ella una de las indias de servicio que los españoles traían consigo en el barco[17].

Por lo demás, resultan esclarecedoras las palabras de Cabello Balboa, quien al referirse a los hijos de Andrés Mangache asegura que "estos mulatos entendían y hablaban un poco la lengua española", cuyos rudimentos debemos asumir los aprendieron de su madre. Al contrario, los dos hijos de Alonso de Illescas, no entendían ni hablaban el castellano, como tampoco los indios (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 42).

En pocas palabras, ni la lengua africana[18] ni el castellano pudieron imponerse como lenguas de comunicación interétnica entre negros e indios, y por lo tanto tampoco entre los hijos de ambos. La cuestión radica entonces en saber qué lengua, o quizás, qué mezcla de lenguas hablaron negros e indios y luego aprendieron sus hijos. Para ello es necesario continuar explorando los datos etnohistóricos.

Grupos étnicos esmeraldeños y africanos: las lenguas del contacto

De acuerdo con la Relación de Cabello Balboa, el barco de Illescas dobló el cabo de San Francisco y sus pasajeros, incluidos los esclavos, tomaron tierra en una ensenada "que se hace en aquella parte que llamamos el Portete", desde donde, tan pronto naufragado el barco, huyeron los negros internándose "monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 18). No podemos identificar el lugar exacto del desembarco a partir de estos datos, pero sí tener una idea clara de su situación geográfica. En la actualidad existe una playa y una punta que llevan el nombre de Portete; se ubican al sur de la provincia de Esmeraldas, en el cantón Muisne, a una latitud de 0° 29' 39.51" N y una longitud de 80° 02' 45.84" O, muy cerca de la población de Mompiche. Si se trataba de una ensenada, no puede ser otra que la actual Ensenada de Mompiche, ubicada unos pocos kilómetros al norte, también dentro del cantón Muisne. La ensenada tiene una longitud aproximada de diecisiete kilómetros y su hinterland se eleva hacia las estribaciones surorientales y nororientales de las sierras de Mache y Chindul, respectivamente, que al parecer corresponden a la muchas veces referida "Sierra de Campaz",

17 A decir de su origen, la lengua materna de la india nicaragüense podría haber sido una lengua misumalpa, como el miskito del que hablamos antes, una lengua chibcha, como el rama, o incluso una lengua otomangue, como el subtiaba. Al respecto véase Lewis, M. Paul (ed.), 2009. Ethnologue: Languages of the World, Décimo sexta edición. Dallas, Texas: SIL International. URL: http://www.ethnologue.org/show_country.asp?name=NI. Es posible que la india nicaragüense se comunicara en castellano con su pareja y que por lo tanto hablara en esta lengua a sus hijos, muy posiblemente con una profusa mezcla de su lengua materna. Aunque aventurada, no está por demás recordar esta posibilidad pues, como veremos, podría arrojar alguna luz sobre los datos lingüísticos.

18 Si es que hubo una sola, pues lo más lógico es pensar que hubo varias lenguas africanas, ya que los esclavos solían tener siempre diversos orígenes lingüísticos, dada la diversidad de lenguas del Africa occidental, pero también debido a la estrategia de mezclar esclavos de diferentes lenguas para evitar motines (cf. Holm, 1988).

zona de asentamiento del clan de los Illescas. Aunque la zona debe tener hoy en día un paisaje natural bastante diferente del que encontró Illescas a su llegada, es posible tener una idea muy clara de él si tomamos en cuenta que hacia el oriente de la ensenada, en las sierras que acabamos de mencionar, se encuentra precisamente uno de los últimos remanentes de bosque húmedo tropical de la costa del Ecuador, encerrado en los límites de la Reserva Mache-Chindul.

Siguiendo la información del cronista, Rueda Novoa sostiene que "el sitio de desembarco del grupo negro se ubica en un área fronteriza entre dos etnias: los Niguas y los Campaces" (Rueda Novoa, 2001: 44), ocupando los primeros el curso medio e inferior del río Esmeraldas, desde su desembocadura hasta la ensenada de Mompiche, y los segundos desde aproximadamente dicha ensenada hasta la Bahía de Caráquez (véase Mapa 1). Otros autores ofrecen la misma ubicación para ambos pueblos (Alcina y de la Peña, 1980: 335; Palop Martínez, 1994: 144). Según estos últimos, los indios que fueron subyugados primero por los negros serían los niguas, con quienes se aliaron y mezclaron, para después combatir a los que se encontraban más al sur, esto es, a los campaces, "gente la más belicosa de aquella comarca" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 18).

La Relación de Martín de Carranza, según la cual asistían al puerto comercial de Císcala indios de diferentes lugares, como los campaces, los piches, los tacamas y los beliquiamas, parece sugerir que había distintas parcialidades de uno o más grupos étnicos. Esto no significa que cada una hablara su propia lengua. Al contrario, los gentilicios que menciona el texto de Carranza parecen estar relacionados con otros topónimos locales y tienen raíces de la lengua esmeraldeña: por un lado, los piches habrían sido un grupo de los mismos campaces que habitaban en las cercanías de la actual zona de Mom*piche*[19]; por otro, los ta*cama* y los beli*quiama* tendrían un mismo origen etnolingüístico, a juzgar por la raíz de su gentilicio, /-kama/ o /-kiama/, cuyo significado es "casa" de acuerdo con el vocabulario esmeraldeño recogido por Pallares. En la siguiente sección, cuando abordemos el material toponímico, ensayaremos un deslinde lingüístico de la región con el fin de saber si es posible identificar en ella las zonas de ocupación de niguas, campaces y esmeraldeños.

Llegados a este punto, conviene preguntarnos cuál era la lengua de los niguas, entre quienes se asentaron Illescas y sus compañeros. La exploración de las fuentes etnohistóricas disponibles no arroja más que algunos datos sueltos pero de extrema importancia. Nuevamente es la Relación de Cabello Balboa la que ofrece una primera referencia. Así, de los niguas nos dice el cronista:

> Los que habitan en la parte señalada de la bahía hasta el Portete se llaman entre sí Niguas y en decir que su origen fue de la sierra, no se engañan, porque son derivados y de la misma nación de los Niguas, repartimientos de la ciudad de Quito, parte dellos encomendados en el Contador Francisco Ruiz y parte en Carlos de Salazar y en otros, y ser esto ansi se verifica por muchos bocábulos que examinamos, comunes a entre ambas naciones, demás de que no están distantes dellos treinta leguas, como se podrá colegir cuando tratemos del descubrimiento del río de San Gregorio que hicimos en el año de setenta y siete; estos indios adoran al que mueve al cielo, a quien ellos llaman bola y este nombre dan a toda cosa grande y usan deste término por interjección admirativa de tal manera, que a toda cosa que ven digna de admiración la significan con esta palabra bola" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 16-7).

El alcance de las palabras de Cabello Balboa se dimensiona mejor si consideramos dos datos a propósito de los niguas. El primero es que llegada una delegación nigua a Quito el 12 de enero de 1606, el cacique principal del asiento yumbo de Napa, don Phelipe Liquinzumba, se prestó para "interpretar 'la lengua materna' de los niguas, aparentemente una que no fue el quichua, mientras que otro intérprete nombrado por la Real Audiencia hizo una segunda interpretación de

19 La similitud fonética entre la terminación /-s/ de *campaz* y su correspondiente /-če/ de *piche/mompiche*, ambos sonidos sibilantes, sugiere incluso que ambos habrían tenido una misma terminación /- š/ y que ésta mudó a /-s/ o /-če/ para acomodarse a la pronunciación castellana. A similar conclusión podemos llegar si consideramos la grafía original del término *campaz*, que en el siglo XVI se escribía *campaç*. Hasta donde sabemos de la fonética histórica del castellano, el grafema {ç} equivalía precisamente a la pronunciación de una fricativa apical /-ŝ/ o alveolar /-š/.

'la lengua general del ynga' (quichua) al español para que el escribano tomara las declaraciones" (Salomon, 1997: 66). El segundo dato proviene de la misma Relación de Cabello Balboa, quien afirma que los niguas tienen su lengua y sus costumbres propias a pesar de que se los llama yumbos (Cabello Balboa, 1945 [1583]:62-63). Cruzando toda esta información creemos no equivocarnos al sostener que la lengua de los niguas no fue la lengua de los antiguos esmeraldeños y que más bien tenía una cercana afinidad lingüística con la lengua de los yumbos. Así lo sostienen Costales y Peñaherrera de Costales (2002: 20), para quienes incluso los niguas habrían sido antepasados de los actuales chachis. No estamos en condiciones de equiparar a los niguas con los cayapas a partir de la evidencia disponible, pero sí podemos asegurar una filiación lingüística cercana entre niguas, yumbos, colorados y cayapas, como lo hacen estos autores. Esto significa que la lengua de los niguas estuvo muy emparentada con las actuales lenguas *tsa'fiki y cha'palaa.*

La comunión lingüística de estos grupos étnicos no sólo contradice la propuesta de Palop Martínez (1994: 144) y Alcina Franch (2001: 18) – quienes sostienen que los niguas eran los hablantes del esmeraldeño[20] – sino que resulta problemática para nuestro estudio. En efecto, un análisis del corpus Pallares-Wolf (1877) arroja una lengua que tiene un cierto porcentaje de préstamos del cha'palaa y el tsa'fiki, pero cuyos rasgos tipológicos nada tienen que ver con estas lenguas ni con otras de la familia barbacoana.

Creemos que la solución está, precisamente, en el multilingüismo fomentado por Illescas y que seguramente sirvió de modelo para su clan. Esto significa que los Illescas bien pudieron haber hablado más de una lengua indígena, en este caso al menos, la de los niguas, muy cercana al cha'palaa, y la de los esmeraldeños, de otro tronco lingüístico. Nos convence esta propuesta por un dato adicional que encontramos en la Relación de Cabello Balboa, de importantes consecuencias para nuestro argumento:

> En el tiempo y coyuntura que los negros andaban ocupándose en lo que está dicho (en la guerra) se hizo poderoso un cacique de una marca de tierra que está de la Bahía de San Matheo arriba, llamada de Bey, el cacique se llamaba Chilindauli; este vino en gracia de los indios sus comarcanos, porque con dádiva y convites y cautelosas industrias los tuvo a su amor, y como era riquísimo de oro, porque quieren decir, que dello tenía hechas sus armas y silla de asentar de oro todo, pudo con facilidad granjearlos, y cuando Chilindauli en mayor prosperidad estaba, fue rogado con la paz de Alonso y de sus pocos compañeros que ya quedaban, i*nterviniendo en este trato los de su parentela por afinidad,* y así supieron lisonjear al incauto Chilindauli, que vino a conceder con lo que se le pedía y dio entrada en sus convites y fiestas a el Alonso […] y para poner en ejecución su propósito, trató de que en Dobe, en casa de Chilindauli, se hiciese una solemnísima junta" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 20, *mi cursiva*)

A poco de ello Illescas mataría a Chilindauli junto con quinientos súbditos suyos, tomando por esclavos a los pocos indios que quedaron con vida. Todo esto ocurrió, como queda dicho, en la casa del cacique en Dobe. Dos son los datos que extraemos de este pasaje. El primero es la ayuda que recibe Alonso para tratar la paz con Chilindauli de "su parentela por afinidad", lo que nos hace suponer que dicha parentela, o bien era nigua y tenía buenas relaciones con Chilindauli (cosa posible pero poco probable dadas las rivalidades étnicas de la zona), o bien era una parcialidad, posiblemente contraria, del mismo grupo étnico de Chilindauli. Esta última opción presupone que Illescas ya estaba emparentado con miembros de dicho grupo étnico por haberse casado con algunas de sus mujeres. Lo segundo que nos llama la atención es el nombre de Dobe, con toda seguridad el mismo lugar donde fue recibido Andrés Mangache, patriarca de otro de los grupos zambos asentados en la zona (cf. *infra*). Ahora bien, la tierra de Dobe, según Cabello Balboa, está más arriba de la Bahía de San Mateo. Pero éstas y sus alrededores, como

20 Un dato adicional confirma lo erróneo de esta equivalencia: según una fuente mencionada por Salomon, "en tiempos de su gentilidad, los niguas no utilizaron canoas sino que fueron objeto de ataques por parte de los agresivos canoeros" (Salomon, 1997: 106). Si los niguas hubiesen sido los mismos que Jijón y Caamaño llamaba "pueblos de marinos" (Jijón y Caamaño, 1940-II: 385), lo más lógico habría sido que tuvieran dominio de la navegación fluvial.

demostraremos enseguida, fueron el lugar de asentamiento de los hablantes del esmeraldeño. La consecuencia es que la tierra de Dobe y la comarca de Bey estuvieron pobladas por hablantes del esmeraldeño, uno de los cuales fue precisamente Chilindauli. Un análisis de los topónimos y patronímicos esmeraldeños corrobora ampliamente esta afirmación (cf. capítulo 3).

Lo ocurrido luego de la muerte de Chilindauli no deja de tener su importancia. Por un lado, podemos asumir que los indios cautivos de Illescas, ellos mismos hablantes del esmeraldeño, fueron a engrosar el pool de esta lengua dentro del clan Illescas, presente ya desde antes gracias a las alianzas matrimoniales del patriarca con las indias locales. Por otro lado, el matrimonio de uno de los hijos de Illescas con una de las hijas de Chilindauli selló la alianza con el antiguo clan del cacique asesinado y su inserción dentro del clan zambo (Tardieu, 2006: 45).

Estos datos sugieren, por lo tanto, que si bien Alonso debió haber hablado la lengua de los niguas, lengua que utilizaba en sus tratos con estos indios, con los cuales tampoco se excluye relaciones de parentesco por afinidad en virtud de alianzas matrimoniales, el mayor número de éstas se dio sobre todo con los miembros del grupo étnico esmeraldeño, antes y después de los sucesos de Dobe arriba referidos, razón por la cual, pasó a ser el esmeraldeño y no otra lengua aquella adoptada por el grupo de Illescas. ¿Qué podemos decir con respecto al otro grupo de zambos?

En principio se han identificado dos grandes grupos zambos en la provincia de Esmeraldas[21]. El primero de estos, no en tiempo sino en importancia política, fue el acaudillado por Alonso de Illescas. El segundo grupo, de menor perfil en las fuentes etnohistóricas pero no por ello menos importante, es el fundado por el cimarrón Andrés Mangache, en virtud de cuyo patronímico se lo ha llegado a conocer como el de los "mulatos mangaches" para diferenciarlos de los "mulatos yllescas" (Salomon, 1997: 63). Los mangaches ocuparon durante varios siglos el curso medio e inferior del Esmeraldas, desde donde incluso colonizaron otros lugares, como la cuenca del bajo Guayllabamba. Los zambos mangaches tienen su origen en la llegada y el asentamiento del negro Andrés Mangache y una india nicaragüense entre los indios de la Bahía de San Mateo. Por lo tanto, es preciso que identifiquemos los grupos étnicos que habitaban esta bahía, sus alrededores costeros y el hinterland inmediato.

Nos llama la atención que el mapa étnico de Palop Martínez (1994: 154) no contenga un grupo indígena en el curso medio e inferior del Esmeraldas a más de los "mulatos". Significa acaso que no hubo antes de ellos ningún grupo indígena asentado en la zona. Evidentemente no fue así, pues incluso la más temprana de las fuentes disponibles menciona importantes asentamientos en ella (cf. *infra*). El vacío dejado en el mapa étnico de Palop es el resultado de haber hecho caso omiso de los wásu o esmeraldeños que mencionan Barret (1994 [1925]: 34) y Jijón y Caamaño (1940: 415), por considerarlos idénticos a los niguas. Como acabamos de ver, existe un error en esta equivalencia y el resultado es que el curso medio e inferior del Esmeraldas queda sin una población autóctona correspondiente. Una coteja de las fuentes, sin embargo, permite perfilar claramente este grupo étnico, en el cual habría tomado asiento el segundo grupo de mulatos, los Mangaches.

La primera mención de asentamientos que encontramos para la Bahía de San Mateo la debemos a Bartolomé Ruiz, quien vio allí "tres pueblos grandes junto al mar" en el año de 1526. Como señalan Alcina Franch y otros, no ha sido posible encontrar evidencia arqueológica que respalde esta afirmación pero los asentamientos podrían hallarse debajo de la actual ciudad de Esmeraldas y en la zona de Tachina, donde sí existe evidencia de montículos (Alcina Franch, et al. 1987: 38). Cinco años más tarde una expedición a cargo de Sebastián de Benalcázar llegó a la misma bahía. Sobre el desembarco y lo que allí encontraron nos relata Ruiz de Arce, uno de los expedicionarios:

---

21 Es posible que hubiera un tercer grupo de zambos, conocido como "mulatos chinches…muy bellacos" (Salomón, 1997: 66), que no eran ni parte de los Arrobes (clan de uno de los hijos de Andrés Mangache) ni de los Illescas (clan de los hijos de Alonso de Illescas).

> "…luego desembarcamos los caballos y otro día fuimos un río arriba que en la bahía entraba y dimos en un pueblezuelo de hasta veinte casas. Allá hallamos principio de nuestra buena ventura. E yo entré en una casita pequeña. Andando buscando maíz para mi caballo, hallé una tinaja con ropa e otras cosillas entre las cuales había una cestica pequeña con un poco de lana hilada de colores y dos o tres agujas de plata. Entre ésta estaba un poco de algodón. Y descogí el algodón y hallé tres esmeraldas razonables" (Ruiz, 1964: 77-78).

Conviene cotejar estas líneas con aquellas de la Relación de Carranza de 1568 que hablan del pueblo de Císcala, donde acudían indígenas de diferente procedencia a trocar sus productos. Nos llama en particular la atención el hecho de que los beliquiamas eran quienes traían ropa y algodón para el trueque. A juzgar por sus etnónimos, beliquiamas y tacamas parecen haber pertenecido al mismo grupo etnolingüístico esmeraldeño.

La evidencia presentada sugiere que eran precisamente los hablantes del esmeraldeño quienes habitaban la bahía de San Mateo, tanto en la desembocadura del Esmeraldas como al norte y al sur siguiendo el perfil costero, aun cuando no es posible determinar su penetración en el hinterland. Al norte podemos rastrear la existencia de al menos un asentamiento importante en la zona costera actual de Río Verde (1.0666 N, -79.4166 O). Al sur, las crónicas hablan de varios asentamientos, de mayor o menor población, aglutinados todos en torno al puerto comercial de Tacamez (¿Ciscala?), en donde según Francisco de Jerez vivían

> "poblaciones que eran grandes y de mucha gente y belicosa, que en estos pueblos de Tacames, llegando noventa españoles una legua del pueblo, los salieron a recibir más de diez mil indios de guerra" (Jerez, 1891: 29).

Que esta fue la distribución original de los hablantes del esmeraldeño prehispánico lo corrobora además la existencia de asentamientos zambos dos siglos y medio después en los mismos lugares. De tales asentamientos hablan tres fuentes tardías. La primera es la relación de viajes del ya mencionado William Bennet Stevenson, según la cual, los habitantes de Esmeraldas, Rio Verde y Atacames son todos zambos y hablan la lengua esmeraldeña – excepto los de este último lugar, por razones que explicaremos luego (Stevenson, 1994 [1829]: 463).

La segunda fuente también es Juan Mellet, viajero de origen francés que recorrió varios puntos de la costa esmeraldeña en los primeros años de la Gran Colombia (Gómez Rendón, 2012). El viajero nos da la siguiente descripción de Esmeraldas,

> "Esmeralda, aldea situada sobre un riachuelo a tres leguas del puerto de ese nombre, está habitada por indios, dista siete leguas noreste de Atacama y sesenta y dos noroeste de Quito […] Los habitantes han conservado todas sus primeras costumbres; sobre todo en su traje. Los hombres llevan, desde la cintura hasta el tobillo un calzón de tela extremadamente gruesa, que proviene de la corteza de un árbol, hecha con mucho trabajo […] Su idioma es muy diferente de las otras provincias y dificilísimo de entender y su pronunciación es casi salvaje" (Mellet, 1823: 308-9).

La tercera y última evidencia proviene de la ya citada etnografía de Barret sobre los chachis (cayapas), donde se identifica así el asentamiento de los wásu o esmeraldeños:

> "Tampoco era el mismo pueblo el que ocupaba antes el curso inferior del río Esmeraldas. A poca distancia al norte de lo que actualmente es la ciudad de Esmeraldas [Bahía de San Mateo], antes de la llegada de blancos o negros vivía una tribu de indígenas llamada Wásu. De aspecto similar a los Cayapas, hablaban una lengua totalmente distinta a ellos o a cualquier otra tribu conocida. Hace una o dos generaciones se extinguieron, y hoy ninguno de los informadores Cayapas recuerda una palabra en aquella lengua" (Barret, 1994 [1925]: 34).

Cuando añadamos a la evidencia histórica presentada un análisis de la toponimia esmeraldeña, como efectivamente haremos en el tercer capítulo, quedará claro que los hablantes

del esmeraldeño habitaban la Bahía de San Mateo, siguiendo el perfil costero al norte y al sur, y que por lo tanto fueron ellos quienes acogieron a Andrés Mangache y a la india nicaragüense, cuya progenie debió haberse mezclado más tarde con los indígenas locales, dando origen a un grupo de zambos de procedencia diferente a los Illescas de la Sierra de Campaz.

Los hablantes del Esmeraldeño y el clan africano de los Mangaches

A partir de la distribución geográfica de los grupos étnicos que entraron en contacto con los dos grupos africanos desembarcados en la provincia de Esmeraldas, estamos en condiciones de afirmar que el vocabulario recogido por Pallares en 1877 en el curso inferior del río Esmeraldas de boca de sus últimos hablantes corresponde precisamente a los zambos "Mangaches", nombre tomado de su patriarca. Por la importancia para nuestro objeto de estudio, conviene que tratemos aquí sobre el origen de este patronímico antes de rastrear el desarrollo de la sociedad zamba en sus diferentes asentamientos.

El término "mangache" podría tener dos orígenes distintos, aunque la evidencia sugiere que el primero que diremos es el más probable. "Mangache" es una variante de "malgache", término utilizado durante la esclavitud para referirse específicamente a los esclavos venidos de Madagascar y, por extensión, a los esclavos traídos del África subsahariana. Por lo tanto, es muy probable que el apellido del cimarrón Andrés Mangache haya sido un exónimo para referirse a su origen, a pesar de que, hasta donde sabemos, la absoluta mayoría de los esclavos que vinieron entre los siglos dieciséis y diecisiete a América fueron del tronco lingüístico bantú, que se extiende a lo largo de toda África occidental (Martínez-Labarga, 1997: 132). El segundo origen del término sería de tipo vernáculo, pues en el memorial del viaje que hace en 1597 el mercedario Fray Gaspar de Torres a la provincia de Esmeraldas menciona la ubicación del río Achuacpi[22], señalando que "este río entra en la mar del sur entre el río de mira y el de mangachi" (Alcina Franch y de la Peña, 1976: 36). Como el río Mira se encuentra al norte de la provincia y el Achuacpi no puede ser otro que el Cayapas antes de su confluencia con el Santiago a pocos kilómetros del mar, el río de Mangachi debe encontrarse al sur, y el único río de importancia que puede ser tomado como referencia con respecto a ambos es el Esmeraldas. Esto significa que, a diferencia de lo que sostiene Savoia (1998: 53) y repite Tardieu (2006: 110), el río Mangachi no es otro que el Esmeraldas, llamado así muy probablemente por quienes en sus orillas se habían asentado y multiplicado, los zambos "mangaches". Por lo demás, que "Mangachi" no es el hidrónimo original del río Esmeraldas lo sabemos gracias a que aquél aparece en el vocabulario esmeraldeño de Pallares-Wolf y es uno muy distinto: *Chinto* (Jijón y Caamaño, 1940-II: 422). Por lo tanto, el uso del término "Mangache" como mote del río Esmeraldas en su desembocadura confirma que ese fue el lugar de asentamiento de uno de los grupos zambos desde mediados del siglo dieciséis[23].

Tomando en cuenta lo anterior, es curioso que el exónimo "Mangachis" no aparezca en el mapa de Maldonado, o mejor dicho, que no aparezca en el curso inferior y medio del río Esmeraldas – donde en su lugar encontramos la leyenda "Sitio antiguo de los Esmeraldeños" – sino más abajo de la línea divisoria de la gobernación de Esmeraldas y la gobernación de Guayaquil, hacia el suroeste de la actual ciudad de Santo Domingo de los Colorados. La leyenda del mapa en ese punto reza "Mangachis, nombre de los zambos de Esmeraldas y Cabo Pasado

22 Si cotejamos el mapa de Maldonado con la hidrografía actual de la provincia, encontramos que este río es muy probablemente el río Cayapas, a juzgar por la descripción del mercedario.

23 En el *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales* encontramos la siguiente definición del término: "MANGACHES, Casta de zambos descendientes de Indios y Negros, que viven retirados al N de Guayaquil y N O del río Daule, en un territorio de espaciosas llanuras, que está poco conocido, y por el N confina con la Provincia de Esmeraldas, y al Poniente con el Partido de Puerto Viejo: viven estos naturales en cabañas dispersas, y se mantienen de frutas y carne de vaca, de que se proveen en las llanuras donde pace un gran número de ganado: siembran algún maíz, y raíces y tabaco, que después llevan a vender al Pueblo de Balsar en cambio de otras cosas que necesitan" (Alcedo, 1786, III: 46).

que viven aquí retirados". Savoia explica esta ubicación porque el grupo de los Mangaches se desplazó hacia las cabeceras del Daule y el Babahoyo ya en el siglo diecisiete (Savoia, 1998: 57). Asimismo, de acuerdo con Velasco, el citado lugar de los Mangaches formaba junto con Oxiba, Quilca y Caracol las cuatro parroquias de la tenencia de Babahoyo. A propósito de dicho pueblo el jesuita dice que,

> "El de Mangaches es parte de aquella mezclada descendencia que resultó de la ciudad destruida de Cara [JGR: ¿Coaque?] con la general peste de 1589 esparcida en los dos gobiernos de Cara y Guayaquil. Aquellos que están en este pueblo, viven cristianamente con alguna cultura. Más los que están todavía en la selva son del todo rústicos y con vestigios muy equívocos de cristiandad" (Velasco, citado en Savoia, 1998: 58)

Estos mangaches serían un subgrupo no solo de los zambos que se dispersaron por el curso medio del Esmeraldas y parte del río Guayllabamba (Savoia, 1998: 55), sino también de aquellos zambos descendientes de los Illescas que fueron reubicados en los primeros años de 1600 desde el asentamiento de San Martín de Campaz hacia Cabo Pasado (cf. *infra*).

Entre las referencias más tardías que tenemos de los Mangaches en la ubicación antes mencionada – noroeste del río Daule – queremos citar dos testimonios de viajeros que son de gran importancia por las implicaciones con respecto a la sobrevivencia de este grupo y a la lengua que utilizaban. El primer testimonio proviene del viajero y filólogo francés Enrique Onffroy de Thoron, ya identificado por Savoia (1998: 58), que visitó el cantón Baba en los primeros años de 1860 y que citamos a continuación:

> "De Sanborondón hasta las montañas de los Colorados y de Angamarca, uno se encuentra en el territorio del cantón de Baba, cuyos principales pueblos son Baba, la capital, Pasaje, San Lorenzo y Palenque […] Palenque del Ecuador, es decir el del cantón Baba, está habitado por el resto de los Mangaches, ellos mismos descendientes de una fracción de la nación cara a la que ya hicimos mención" (Onffroy de Thoron, 1866 [1983]:125).

La población de Palenque subsiste en la actualidad y es la cabecera cantonal de uno de los cantones de la Provincia de Los Ríos, siendo su ubicación la misma descrita por Alcedo y Herrera en su *Diccionario geográfico-histórico* (1741) y por Maldonado en su *Carta de la Provincia de Quito y sus adyacentes* (1750).

Una segunda referencia – aún más interesante desde el punto de vista lingüístico – la ofrece Chávez Franco en el segundo tomo de sus *Crónicas del Guayaquil Antiguo* (1944). El autor señala la existencia de este Palenque ya en 1695, cuando Francisco de Gantes pidió ayuda para sacar de dicha población a mulatos, zambos, esclavos fugitivos y mestizos vagabundos que se habían escondido en las montañas de Palmar. El autor señala además que muy cerca de este Palenque se encuentra un sitio llamado Pichilingüe, y que los habitantes de la zona hablaban un idioma llamado jerga o caló para entenderse sólo entre ellos, citando a párrafo seguido una estrofa en esta lengua, seguida de su glosa y algunas frases sueltas adicionales (Chávez Franco, 1944-II: 338). La referencia es del todo evidente y un vistazo a la estrofa nos confirma que se trata de una lengua muy al estilo de la que podría haber sido la lengua esmeraldeña mezclada con el castellano, las lenguas indígenas locales y las lenguas de los esclavos africanos. A propósito, Chávez Franco al parecer desconoce que la voz "pichilingüe", a más del significado de "pirata de mar" que le atribuye el diccionario, es un préstamo adaptado del inglés *pidgin language*, lengua gramaticalmente reducida que hablaban los esclavos de los barcos negreros ingleses (cf. nota al pie 12). Aunque la evidencia disponible es demasiado reducida para un análisis lingüístico exhaustivo, es posible que la lengua hablada en Palenque tuviese algún origen en el esmeraldeño de los zambos de Cabo Pasado y que se transformara en un criollo de base hispana debido a la

presencia de hispanohablantes (mestizos vagabundos) y a la agregación permanente de nuevos elementos africanos (esclavos cimarrones) que venían a refugiarse en la zona[24].

Historia de los grupos zambos esmeraldeños y sus implicaciones sociolingüísticas

Las fuentes históricas sugieren que los dos grupos de zambos guardaron siempre estrechas relaciones, las mismas que se plasmaron no sólo en alianzas para la guerra contra grupos étnicos locales, como los campaces o los cayapas, sino también en alianzas matrimoniales, pues sabemos que luego de la muerte del patriarca Andrés Mangache, uno de sus hijos, Juan Mangache, se desposó con una de las hijas de Alonso de Illescas (Rumazo, 1948, IV: 33). Más todavía, tanto por la crónica de Cabello Balboa como por la variada correspondencia mantenida entre funcionarios de la Real Audiencia y los frailes mercedarios encargados de la pacificación y cristianización de los zambos esmeraldeños[25], sabemos que los líderes de ambos grupos actuaban juntos en toda decisión que concerniese a uno, aun cuando los capitanes Illescas siempre tuvieran el mando.

El contacto de ambos grupos fue permanente entre sus respectivas zonas de asentamiento hasta principios del siglo XVI. Para finales de 1600, luego de la visita de la comitiva zamba a Quito para celebrar la paz y obtener el perdón general de las autoridades, se fundó el pueblo de San Matheo de la Bahía, ubicado en el curso medio del Esmeraldas, a once jornadas de su desembocadura. En él se reunieron los zambos de los clanes Arrobe y Mangache, que se formaron a partir de los dos hijos del patriarca, Francisco de Arrobe y Juan Mangache. Poco después el clan de Alonso Sebastián Illescas – hijo del patriarca Alonso de Illescas – se redujo en la misma zona de asentamiento originario, la Sierra de Campaz, dando lugar al pueblo que el doctrinero Juan Bautista de Burgos bautizó como San Martín de Campaz, ubicado según parece en la cuenca media del río Jama. Para 1606, sostiene Rueda Novoa (2001: 78), se hallaban fundados ya dos pueblos de zambos. No obstante, debido a la casi inaccesibilidad del último de ellos y su consiguiente inutilidad para los proyectos viales de la Audiencia, así como la dispersión en que vivían sus habitantes en la práctica, se decidió la reubicación, la misma que tuvo lugar en 1607 y estuvo a cargo del mercedario Fernando Hincapié. Según documentación consultada por Rueda Novoa (2001: 78), se decidió trasladar a los zambos de San Matheo que habían podido ser reducidos al asentamiento del recién fallecido Alonso Sebastián de Illescas, con el fin de formar asentamientos en la zona de Cabo Pasado, que en todo caso había sido la zona donde acostumbraba hacer sus correrías contra los indios el clan de los Illescas. Para 1617 los pueblos de Cabo Pasado y Coaque estaban fundados al norte de Bahía de Caráquez, "a cinco leguas y ocho del dicho puerto poblados en la misma costa hacia la banda del norte como dicho es" (Rumazo, 1948, IV: 113).

Diversas historias tuvieron los tres poblados zambos a lo largo de los siglos dieciséis y diecisiete. El pueblo de Coaque virtualmente desapareció del mapa, debido a la huida tierra adentro de los indígenas que estaban sometidos a los zambos, cosa que había empezado a ocurrir ya en 1617 conforme indica la fuente arriba mencionada,

> "y ansimismo suplican a vuestra señoría los dichos mulatos que por quanto de los yndios que se auian poblado en coaque y cabo pasado se an ausentado y rretiradosse a la montaña hazia el rio de daule mas de doscientos y cinquenta yndios por estar a sus anchas" (Rumazo, 1948-IV: 111s).

Otra razón del descalabro demográfico de Coaque se halla en el cambio de jurisdicción operado por aquellos años entre la gobernación de Popayán – que se hizo cargo del norte de la antigua jurisdicción de Esmeraldas – y la gobernación de Guayaquil, que tomó a cargo la administración

24 El caso de Palenque es citado y analizado en un contexto más amplio por el connotado criollista Germán de Granda en su estudio *Cimarronismo, Palenques y Hablas Criollas en Hispanoamérica* (1978: 362-385).

25 Al respecto, véase, por ejemplo, la carta del Padre Juan Burgos al oidor Juan del Barro del 30 de diciembre de 1600, en Joel Monroy, *Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito*, 1935, Tomo I, pág. 85.

de la zona de Cabo Pasado, con lo cual el liderazgo zambo articulado en torno al clan de los Illescas perdió su influencia en el norte (Rueda Novoa, 2001: 137). La huida de los indios a su mando motivó enseguida la misma acción por parte de los mulatos, de suerte que algunos de ellos se avecindaron, como queda dicho, en el sector de Daule y Babahoyo, desvinculándose así de la prestación de todo servicio para la Audiencia, sobre todo a partir de 1625 (Rueda Novoa, 2001: 137). Este grupo es el que aparece con el exónimo de "Mangaches" en el mapa de Maldonado y en el *Compendio histórico de la Provincia, Partidos, Ciudades, Astilleros Ríos y Puerto de Guayaquil*, de Dionisio de Alcedo y Herrera (1741), donde encontramos una descripción sobre "la calidad de los indios mangaches", que citamos a continuación por ser relevante para el tema de estudio:

> "También son adyacentes otras pequeñas poblaciones de Indios, que habitan: unos, en una playa, llamada Quilca; otros en una rinconada del Monte de Chilintomo; y otros, que son los Mangaches, en la cabecera de una montaña, que confina con los pueblos de los Colorados; cuya inmediación y trato comunica a estos muchos resabios de la Gentilidad, como se reconoce, de que aunque acuden a la Missa del Anexo los días de fiesta, y a la enseñanza de la Doctrina Christiana, quando los cita el Coadjutor, son muy diferentes de los demás en las costumbres, en las condiciones, y en estar propensos a los abusos de la idolatría, y de la superstición, cuya subsistencia se atribuye a la distancia en que viven apartados de la frequencia del pasto espiritual, y del trato con los españoles en las soledades de la montaña" (Alcedo y Herrera, 1741: 66).

Todas estas palabras no hacen sino confirmar un hecho: la retirada a los montes de los zambos de Coaque y de algunos de Cabo Pasado tuvo como inmediata consecuencia el fortalecimiento de sus formas tradicionales de reproducción cultural, entre las cuales podemos incluir la conservación de su lengua materna[26].

Debido a su importancia estratégica en la costa manabita, el pueblo de Cabo Pasado no corrió la misma suerte, viéndose acrecentada su población con algunos indios y españoles que se asentaron en él a lo largo de los años, pero también con un contingente considerable de zambos de San Matheo de la Bahía que huían de las onerosas obligaciones laborales que les imponía la Audiencia para la construcción del camino de Esmeraldas (cf. *infra*). A finales del siglo dieciséis Cabo Pasado pasó a llamarse La Canoa[27]. Francisco de Requena visitó La Canoa en los primeros años de 1770 y consignó en su Relación un dato de suma importancia en relación a los habitantes de los pueblos de La Canoa y Tosagua, de quienes afirma que

> "son zambos de indios y usan un dialecto particular diferente del inca; según las noticias que ellos mismos han conservado de sus antepasados, parece que naufragó en esta costa una embarcación con negros bozales, los que se mezclaron con las mujeres del país y de este modo formaron un idioma particular, muy extraño del que se habla en el Perú" (Requena, 1992 [1774]: 586).

Esto significa que la presencia zamba en Cabo Pasado se mantuvo vigorosa a lo largo del tiempo e incluso se difundió a algún poblado aledaño. Se sabe incluso que para fecha tan tardía como 1790, La Canoa tenía un cabildo formado todo por zambos; esto sugiere que la población zamba de la zona gozó de mayor libertad para continuar con su forma de vida y, como es lógico, para continuar con el uso de su lengua. Desafortunadamente, a más de la referencia explícita

---

26 Esta estrategia, claro está, no fue única de los zambos. Salomon recaba información sobre una colonia de "gentiles" radicada en Río Verde, formada por "aquellos yndios cayapas que no queriendo reducirse al evangelio se avian retirado, y de otros yndios christianos del pueblo de guacpi que estavan en estas inmediaciones serca de Gualea, que al presente se halla desolado, y cubierto de selva; y que la lengua que hablan los dichos gentiles hera una mista de cayapas y yumbos" (Rumazo, 1948 [1741], I: 244). La información resulta interesante cuando recordamos que Río Verde era, según Stevenson, otra de los pueblos de zambos, "una población formada por unas veinte casas y una capilla" (Stevenson, 1994 [1829]: 469). Es posible, sin embargo, que se trate de otra población del mismo nombre.

27 Con este nombre aparece ya en el *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales*, de Antonio de Alcedo, 1786, tomo 1, pág. 341.

que encontramos en la Relación de Requena, no disponemos de ningún registro escrito sobre la lengua hablada en La Canoa y Tosagua como sí tenemos para la lengua hablada en el curso inferior del Esmeraldas (corpus Pallares-Wolf).

La suerte corrida por el pueblo de San Matheo de la Bahía fue distinta. La población se mantuvo, aunque sensiblemente mermada. San Matheo fue el único de los tres pueblos zambos que continuó prestando sus servicios para los proyectos de construcción vial de la Audiencia de manera sistemática aunque no siempre exitosa. La opresión laboral motivó a que un buen número de zambos de San Matheo huyeran al asentamiento zambo de Cabo Pasado (La Canoa) o se dispersaran en los esteros y afluentes menores del Esmeraldas. Sin embargo, como sostiene Rueda Novoa, hubo al menos otras dos razones para esta descomposición demográfica en el caso de San Matheo: por un lado, el reemplazo de las autoridades zambas tradicionales con autoridades indígenas desde 1677 (Rueda Novoa, 2001: 140); por otro, la presencia de la Orden Mercedaria, que a través de sus doctrineros, permitía una convivencia más apropiada a los patrones de asentamiento tradicional. Al respecto nos recuerda Salomon que,

> "[L]a práctica mercedaria se diferencia del método seguido tanto por el estado como por los demás órdenes religiosas durante el período toledano. Las iglesias iban a servir exclusivamente como centros ceremoniales, aparentemente sin afectar el patrón de asentamiento disperso típico de la región. Esta estrategia, si bien habrá retardado en alguna medida la aculturación, también habrá moderado los efectos destructores de la intervención europea…" (Salomon, 1997: 51).

Este contexto favorable para la reproducción cultural del grupo zambo esmeraldeño tuvo consecuencias importantes para la conservación lingüística, como se puede colegir del testimonio de un viajero francés que estuvo en 1738 en el pueblo de San Matheo de la Bahía, que para entonces tenía unas cincuenta familias de zambos y había sido reubicado río abajo desde su asiento original en la confluencia de los ríos Viche y Esmeraldas a una legua de su entrada al mar. Según este viajero, "la escasa población 'zamba' que permanecía en el pueblo debía su conocimiento de la lengua castellana a su gobernador" (Rueda Novoa, 2001: 152), que para entonces ya no era un zambo sino algún indio yumbo, nigua o cayapa, lo suficientemente ladino para conocer la lengua castellana y relacionarse con las autoridades de la audiencia (cf. *supra*).

Para esta época (1738), en persecución de los propósitos viales de la Audiencia, se habían fundado otros pueblos en la provincia de Esmeraldas, algunos de ellos con contingentes zambos, aunque también casi siempre con la participación de indígenas locales y españoles. Tal es el caso de Santa Rosa de Tacames (Atacames), fundado en 1677 sobre el antiguo asentamiento prehispánico por Nicolás de Andagoya con los zambos de San Matheo, pero a donde fueron llevados décadas más tarde, a instancias del gobernador Maldonado, no sólo indígenas yumbos o colorados de la provincia de Cansacoto sino también delincuentes y familias libres (Rueda Novoa, 2001: 149). En estas circunstancias, es fácil suponer que la reproducción cultural y lingüística de la sociedad zamba se vio sensiblemente afectada y dio lugar a un proceso acelerado de hispanización. Este proceso explicaría que para 1809, cuando Stevenson visitó Atacames, sus habitantes no hablaran ya la lengua esmeraldeña. Lo propio ocurrió con los pueblos de La Tola y Limones, donde suponemos que la población zamba se mezcló con indígenas y mestizos y perdió de esta manera su lengua materna.

Recapitulando lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que hubo al menos cuatro desarrollos sociolingüísticos motivados por el devenir histórico de los pueblos zambos:

a. Los zambos del pueblo de Cabo Pasado (Canoa) lograron mantener su independencia política al menos hasta finales del siglo dieciocho y con ello conservaron sus formas tradicionales de organización social y su cultura, incluyendo la lengua de sus antepasados, que se vio fortalecida con la inmigración de los hablantes zambos de San Matheo;

b. Los zambos del pueblo de Coaque y algunos de Cabo Pasado buscaron refugio al noroeste del Daule y lograron mantener su independencia hasta bien entrado el siglo diecinueve, conservando la lengua de sus antepasados, mezclada con influencias castellanas y africanas de mestizos vagabundos y esclavos cimarrones de las haciendas guayasenses;
c. Los zambos del pueblo de San Matheo, en virtud de su nuevo patrón de asentamiento disperso y gracias a la libertad otorgada por los misioneros mercedarios, lograron mantener en mayor grado su forma tradicional de organización social y los rasgos culturales originarios del zambaje, incluyendo la lengua esmeraldeña[28];
d. Los zambos de San Matheo reubicados en los pueblos de Atacames, La Tola y Limones se mestizaron con población hispanohablante e indígena, pero también africana, proveniente de esclavos del distrito minero de Barbacoas, perdiendo en ello la lengua de sus antepasados y convirtiéndose en hispanohablantes monolingües.

Aunque hemos aclarado varios asuntos relativos a la ubicación de los desembarcos cimarrones y los grupos étnicos que entraron en contacto con ellos, así como las situaciones sociolingüísticas generadas por los desarrollos históricos específicos de cada pueblo zambo, quedan pendientes dos preguntas a las que es preciso pergeñar una respuesta.

La primera de estas interrogantes es en torno a las lenguas que hablaban originalmente los Illescas en su asentamiento de Campaz. La segunda, relacionada con la primera, es saber cuándo y de qué manera la lengua esmeraldeña se difundió a todos los clanes zambos de Esmeraldas y más tarde del norte de Manabí.

La respuesta a la primera pregunta se halla en la misma *Relación de las Esmeraldas*. En ella afirma claramente Cabello Balboa, a propósito de la reunión entre los hijos de Andrés Mangache y Alonso de Illescas, que "estos mulatos [los hijos de Andrés Mangache] entendían y hablaban un poco la lengua española [mientras] los dos hijos del negro [Alonso de Illescas] no la entendían, ni la hablaban, y menos los indios, a causa que el negro y su yerno, siempre hablaban en la lengua de los naturales, en que son muy expeditos" (Cabello Balboa, 1945 [1583]: 42). Como bien señala Rueda Novoa, buena parte del éxito político de Alonso de Illescas para hacerse del poder y poner bajo su mando a los indígenas fue aprender sus lenguas. Éstas habrían sido al menos dos: por un lado, la lengua de los niguas, emparentada con el cha'palaa y el tsa'fiki; por otro, la lengua de los esmeraldeños, de diferente filiación genética. Como las fuentes sugieren que las principales alianzas de Illescas se dieron sobre todo entre el grupo esmeraldeño, es de esperar que mientras Alonso y sus coetáneos aprendieron esta lengua como segunda, los hijos que tuvieron con las indias del lugar debieron adquirirla como primera lengua, al tiempo que aprendían como segunda la de los niguas. En esta situación es del todo probable una mezcla abigarrada de elementos lingüísticos como la que translucen los datos del esmeraldeño que han llegado hasta nosotros. En ella podríamos encontrar incluso, a más de las lenguas originarias de los esclavos cimarrones, todas africanas de origen bantú, el castellano, gracias a que esta lengua era conocida por Illescas y su yerno Gonzalo de Ávila, que la utilizaban exclusivamente en sus tratos con náufragos, religiosos y funcionarios. La génesis de la variedad esmeraldeña hablada por los zambos de Mangache habría seguido un desarrollo similar.

---

28 De acuerdo con una investigación sobre genética de poblaciones llevada a cabo por Martínez-Labarga, son precisamente los habitantes de Viche (antiguo lugar de asentamiento de los zambos esmeraldeños) los que muestran un mestizaje más antiguo y abigarrado de elementos africanos e indígenas. En palabras de esta autora, "el elevado porcentaje del componente indígena presente en Viche testimonia que ha existido un considerable grado de mestizaje con las poblaciones indias e híbridas español/indio. En efecto, según las fuentes históricas el primer grupo de africanos que llegó a Ecuador no era proporcionado entre los dos sexos, con los varones que superaban numéricamente a las mujeres al menos tres veces, lo que les ha obligado a emparejarse con las mujeres indias de las tribus de Niguas y Campaces, actualmente extinguidas (Alcina Franch, 1976). Esto explicaría el elevado porcentaje femenino indígena (51%) en el pool génico de los negros de Viche que se ha evidenciado con el análisis de la deleción de la región V del DNA mitocondrial" (Martínez-Labarga, 1997: 136).

Es posible plantear entonces un escenario de comunicación en el cual los recién llegados hablaran una forma de pidgin de base esmeraldeña para comunicarse con los indígenas de la Bahía de San Mateo y sus alrededores. Años después éste se expandiría hasta convertirse en un criollo en boca de las nuevas generaciones de ambos clanes, gracias a la convivencia con esmeraldeño-hablantes pero sobre todo a las alianzas matrimoniales con la población local. Al pool lingüístico inicial – lengua esmeraldeña y lenguas africanas – se habrían añadido paulatinamente elementos léxicos y gramaticales de lenguas vecinas como el cha'palaa o el tsa'fiki por contactos interétnicos, o incluso del kichwa, lengua conocida por los yumbos (cf. *supra*). No faltarían, por supuesto, influencias del castellano, traídas sobre todo de la mano de los frailes mercedarios que convivieron durante largos años entre los zambos y cuya presencia fue decisiva para la pacificación y cristianización de la provincia desde 1590, pero también de la mano de gobernadores indios ladinos, como aquél que se asegura impartió el conocimiento de la lengua castellana a los zambos de San Mateo de la Bahía allá por 1738 (cf. *supra*, Rueda Novoa, 2001: 152).

La respuesta a la segunda pregunta está esbozada en la sección que concluimos. En efecto, a partir de los dos núcleos demográficos y lingüísticos zambos conformados por los clanes Illescas y Mangaches, el esmeraldeño de contacto se difundió a otras zonas. La difusión lingüística de Esmeraldas a la provincia de Manabí se dio en tres momentos: primero, durante su reubicación en Cabo Pasado y Coaque a cargo de Fray Hernando Hincapié hacia 1607; segundo, a través de la inmigración de los mulatos esmeraldeños que buscaron refugio en Cabo Pasado; y tercero, mediante el colonización de la zona ubicada al noroeste del Daule por parte de mulatos de Cabo Pasado y Coaque. Lo más seguro es que la lengua se difundiera sólo entre la población zamba de cada uno de los pueblos en cuestión, siendo mayoritaria en aquellos lugares donde la población zamba era demográficamente superior. Esto significa que en cada pueblo donde se difundió, la lengua esmeraldeña convivía en mayor o menor medida con otras lenguas locales y el castellano. Estas conclusiones, sin embargo, no es posible probarlas debido a la falta de datos lingüísticos sobre la lengua hablada por los zambos de la provincia de Manabí.

Así concluye nuestro análisis de las fuentes históricas sobre los zambos esmeraldeños y el origen y desarrollo lingüístico del zambaje. Nos resta ahora analizar los datos sobre la lengua a fin de cotejarlos con lo discutido en las secciones precedentes.

Análisis de la evidencia lingüística de la lengua esmeraldeña a la luz de la historia

Ninguno de los estudios elaborados hasta la fecha sobre los zambos esmeraldeños incluye un análisis exhaustivo de los datos disponibles sobre su lengua, como tampoco ninguno de los escasos estudios realizados sobre la lengua esmeraldeña cuenta con una debida caracterización sociohistórica del zambaje. En este contexto el presente estudio se presenta como una manera de suplir estas carencias y ofrecer una discusión contextualizada de la sociedad y la lengua de los grupos zambos esmeraldeños. Este capítulo contiene, por lo tanto, un análisis de los elementos lingüísticos, los mismos que serán siempre contextualizados a partir de la caracterización sociohistórica desarrollada en el capítulo anterior. Para ello iniciamos con unas breves líneas sobre las fuentes lingüísticas utilizadas y el procesamiento de los datos que hemos llevado a cabo.

Caracterización de las fuentes lingüísticas y procesamiento de los datos

Las fuentes lingüísticas utilizadas consisten en listas de vocabulario que hemos agrupado en dos categorías:

a. Corpus Pallares-Wolf (1877): constituye la fuente más importante de datos lingüísticos sobre el esmeraldeño; contiene un vocabulario de 471 palabras o raíces y un conjunto de 266 oraciones con sus respectivas glosas castellanas; el corpus, recogido por J. M.

Pallares para el geógrafo alemán Theodor Wolf en 1877, fue publicado por éste en forma parcial en su *Geografía y Geología del Ecuador* (Wolf, 1892); diez años después apareció el vocabulario en toda su extensión gracias a Eduard Seler en los *Gesammelte Abhandlungen zur altamerikanishen Sprach- und Alterthumskunde* bajo el título "Die Sprache der Indianer von Esmeraldas" (1902: 49-64); finalmente, Jijón y Caamaño reprodujo todo el corpus en el volumen segundo de su obra *El Ecuador Interandino y Occidental* (1940), bajo el título "El Idioma Esmeraldeño".

b. Datos toponímicos y antroponímicos recogidos, sistematizados y publicados por Jijón y Caamaño bajo el título "Algunos topónimos y apellidos de origen esmeraldeño", correspondiente al capítulo XXIV del segundo volumen de su ya citada obra (cf. *supra*). Se ha cotejado y complementado esta lista con el *Diccionario Toponímico* de Luis Telmo Paz y Miño, aparecido en varias entregas del Boletín de la Academia Nacional de Historia entre 1961 y 1964.

Debido a la naturaleza de los datos lingüísticos y para mayor facilidad de análisis, hemos digitalizado el corpus Pallares-Wolf en toda su extensión mediante un programa de segmentación morfosintáctica semi-automática (Toolbox). Asimismo, hemos digitalizado las listas toponímicas y antroponímicas conjuntamente con todo el diccionario de Paz y Miño a través de un programa lexicográfico (Lexique Pro). El diccionario toponímico digitalizado contiene 10.196 entradas, con la respectiva ubicación geográfica de los topónimos y las fuentes en donde se mencionan.

En general, el uso de estos programas nos ha permitido mayor accesibilidad al conjunto de los datos y mayor facilidad a la hora de analizar el vocabulario esmeraldeño y compararlo con otros de lenguas barbacoanas y africanas. Los vocabularios de estas lenguas han sido compilados en formato digital, siguiendo la lista de 207 palabras de vocabulario básico de Swadesh[29], a partir de diccionarios disponibles para dichas lenguas, impresos o electrónicos según el caso[30]. Para el caso de las lenguas africanas, como sabemos que la absoluta mayoría de los esclavos que vinieron entre los siglos dieciséis y diecisiete a América fueron del tronco lingüístico bantú a lo largo y ancho de toda el África occidental (Martínez-Labarga, 1997: 132), hemos tomado como base de comparación sólo lenguas de este tronco en sus respectivas familias. Para las lenguas indígenas locales hemos tomados en cuenta sólo aquellas con cuyos hablantes se ha podido demostrar que los zambos esmeraldeños estuvieron en contacto, siempre y cuando estuviese disponible algún vocabulario o diccionario en dichas lenguas. De esta manera hemos logrado establecer una lista comparativa con un total de cuatro lenguas indígenas (*cha'palaa, tsa'fiki, awapit y sia pedee*) y cinco lenguas africanas (*yoruba, swahili, lingala, gbari, wolof*). Ocasionalmente recurrimos también a datos de otras lenguas de la misma familia que permiten trazar ciertas correspondencias con el vocabulario esmeraldeño, así como a vocablos que no están en la lista de Swadesh pero que sí se encuentran en dicho vocabulario. La información bibliográfica de los diccionarios impresos para las lenguas indígenas comparadas se encuentra en la bibliografía.

La toponimia y la antroponimia esmeraldeña: análisis y resultados

A diferencia del resto de lenguas prehispánicas, donde no disponemos más que de largas listas de topónimos y antropónimos para tener una idea de su antigua distribución, del

29 La lista de Swadesh contiene vocabulario básico altamente resistente a préstamos. Está formada por palabras comunes existentes en cualquier lengua humana. La lista original propuesta por Swadesh incluía unos 200 términos. Más tarde se usó una lista reducida de las palabras más resistentes al cambio, integrada por exactamente 100 términos. La lista de Swadesh permite no sólo establecer el parentesco de dos o más lenguas sino el grado de divergencia entre dos o más lenguas de una familia lingüística. Esta lista es un instrumento fundamental en lingüística histórica comparativa.

30 Para el caso de las lenguas africanas, hemos utilizado los diccionarios en línea que se encuentran en el sitio web www.freelang.net, del cual pueden ser descargados en formato electrónico previa la instalación de un software lexicográfico.

esmeraldeño poseemos a más de listas semejantes, un corpus relativamente copioso de vocablos y oraciones en la lengua. Esta situación especial no invalida, por supuesto, el análisis toponímico y antroponímico, si no, al contrario, nos pone en la ventajosa situación de poder corroborar, a través de una coteja de ambos tipos de datos, la validez de uno y de otros, cosa que pretendemos realizar en esta sección, con las obvias limitaciones de espacio.

Jijón y Caamaño fue quien recogió de manera sistemática los topónimos y antropónimos esmeraldeños en sus dos publicaciones más importantes sobre el tema (1919: 62-63; 1940, II: 420-423). Mientras la primera publicación ofrece una identificación de raíces y terminaciones (‘bases’ y ‘finales’ las llama el autor), la segunda compila todos los vocablos disponibles, logrando reunir un total de 58 entre topónimos y antropónimos. Complementa la lista de Jijón y Caamaño el copioso diccionario de Paz y Miño (1961-64), que recoge para el cuadrante 2B de su mapa, correspondiente a la zona centro-sur de Esmeraldas, un total de 193 vocablos, de los cuales, sin embargo, las dos terceras partes son toponimia chachi o tsáchila. Es preciso señalar que no todos los vocablos consignados ni en una ni en otra fuente se pueden atribuir unívoca y directamente a la lengua esmeraldeña, pues no todos son corroborados por un análisis léxico del corpus Pallares-Wolf o por la coteja con fuentes históricas. A continuación señalamos algunos de los más importantes topónimos y antropónimos que pueden atribuirse sin riesgo de error a la lengua esmeraldeña.

De todos los antropónimos analizados, aquel que sin lugar a dudas corresponde a la lengua esmeraldeña, tanto por su morfología como por hallarse citado en las fuentes históricas, es el nombre del cacique de Bey, llamado *Chilindauli.* El vocablo es susceptible de ser analizado en dos morfemas /chilin/ y /dauli/. El primero de ellos significa ‘familia’ /shilin/ según el vocabulario Pallares-Wolf, mientras el segundo corresponde claramente al nombre de un riachuelo (hidrónimo) que desemboca en el estero de Cojimíes, correspondiente al extremo sur del territorio étnico esmeraldeño. Según Paz y Miño /dauli/ o su variante /daule/ es también el nombre dado a una ranchería en el mismo estero de Cojimíes. Nótese además que el mismo hidrónimo designa el río que confluye en el Babahoyo para alimentar el sistema hídrico del Guayas y que se halla precisamente dentro del territorio habitado por los Mangaches que huyeron de La Canoa y Coaque. En virtud de sus componentes, el nombre *Chilindauli* debería considerarse más bien un patronímico que se refiere no al nombre de un individuo, sino a un clan originario del estero de Cojimíes.

Otros dos patronímicos indudablemente esmeraldeños son los citados en la Relación de Carranza (1568) y mencionados ya en la sección 2.2: *beliquiama*(s) y *tacama*(s). Como todo patronímico, su origen debió estar en sendos topónimos. Éstos se pueden analizar claramente en la raíz /kiama/ o su variante /kama/, que en el vocabulario Pallares-Wolf se glosa como ‘casa’. Estamos, por lo tanto, como en el caso anterior, frente a dos patronímicos asociados con clanes esmeraldeños. Más aún, a partir de una coteja con el corpus, sería posible explicar la semántica de los otros morfemas componentes, /beli/ y /ta-/.

En primer lugar, el morfema /beli/ parece estar directamente asociado con el vocablo /peli/, que según Pallares significa ‘canalete’ o ‘remo’. El mismo análisis fue propuesto ya por Jijón y Caamaño (1940, II: 422). Creemos, sin embargo, que el morfema /beli/ es el mismo que <Bey>, nombre de la comarca del cacique esmeraldeño Chilindauli, en cuyo caso los beliquiamas no serían otros que los habitantes del clan que habitaba dicha comarca. En segundo lugar, el prefijo /ta-/, identificado en su momento por el mismo autor (Jijón y Caamaño, 1919: 62), se utiliza como clasificador de cosas cilíndricas o alargadas, precisamente en la forma de un río y su lecho, por lo que es factible encontrarlo presente en numerosos ríos de la cuenca hidrográfica del Esmeraldas como son: *Ta-cama*, río que desemboca en la bahía de Atacames (forma castellanizada); *Ta-china*, afluente del Esmeraldas y río que entra al mar al sur de Pedernales; *Ta-sona*, afluente del río Viche; *Ta-vuche*, afluente del Esmeraldas; *Ta-chile*, afluente del Tiaone; *Ta-seche*, afluente derecho del río Atacames; *Ta-ripe*, riachuelo, afluente izquierdo del Tiaone; *Ta-viaza*, afluente izquierdo del Tiaone; *Ta-pegüe*, riachuelo, afluente izquierdo del *Ta-vaiza*; pero también *Ta-*

vuchila, río que desemboca en el mar al sur de Cabo Pasado, lugar donde se reubicaron los zambos de San Martín de Campaz (cf. *supra*).

A más de los ríos mencionados, existen por lo menos tres hidrónimos más que se corresponden con la información lingüística del corpus y con las fuentes históricas. El primero de ellos es *Chinto*, nombre originario del río Esmeraldas, que aparece también asociado con un cerro a orillas del mismo río. El segundo es el ya mencionado *Tiaone*, ubicado en la parroquia de Vuelta Larga, cerca de Atacames. *Tiaone* aparece glosado en el vocabulario de Pallares como 'mujer', pero también en la relación del viaje de Stevenson a Esmeraldas con el mismo significado (1994 [1829]: 463). El tercer hidrónimo es *Vilsa*, río que desemboca en las inmediaciones de Muisne, cuya raíz se identifica con el vocablo /vil/, que significa 'boca', tanto la del hombre como por analogía la de un río.

A partir del análisis de la toponimia y la antroponimia, Jijón y Caamaño identifica los siguientes morfemas: dos raíces, /chich-/ y /chiv-/; y cuatro terminaciones, /-le/, /-ja/ ~ /je/, /-de/ y /-güe/ (1919: 62s). Una coteja con los datos lingüísticos del corpus permite asignar una pertenencia clara a la lengua únicamente a las terminaciones /-güe/ y /-le/~/-li/. La primera de ellas es de muy baja frecuencia y aparece exclusivamente en territorio zambo esmeraldeño: en el hidrónimo Tonchig*üe*, río que desemboca en la Ensenada de Galera; en Chig*üe*, río afluente izquierdo del Río Verde, zona de asentamiento zambo; y en Quing*üe*, población costera conocida oficialmente como Olmedo Perdomo que se halla cerca de Atacames. La segunda terminación se encuentra sobre todo en nombres de ríos, como el ya citado *Dau-le*, pero también en *Tachi-le*, *Cheve-le, Muti-le*, *Onzo-le*, por nombrar algunos. De hecho, este morfema es muy frecuente en todo el corpus Pallares-Wolf. Aunque Jijón y Caamaño le asigna una clara función morfosintáctica – la de auxiliar verbal – creemos que su naturaleza es de otro tipo y, al menos en algunos casos, es posible asignarle más bien un origen africano (cf. *infra*).

Existe, sin embargo, otra terminación que Jijón y Caamaño no considera y de la cual es posible identificar una clara distribución en la zona de asentamiento zambo, aunque no queda del todo clara su asignación a la lengua. Se trata de la terminación /-pe/~/-be/, que la encontramos en varios nombres de corrientes de agua, según consta en el diccionario de Paz y Miño (1960-64): el topónimo *Tonsu-pe*, que aparece en el mapa de Maldonado, castellanizado luego como Tonsupa; *Su-pe*, riachuelo afluente derecho del Tiaone; *Colo-pe*, riachuelo al oeste del poblado de Río Verde; *Bam-be*, riachuelo afluente izquierdo del río Viche; *Milum-pe*, riachuelo afluente del Tachina; y *Muru-pe*, afluente izquierdo del río Esmeraldas. Sin embargo, la misma terminación se encuentra en áreas de asentamiento histórico de grupos yumbos, chachis y tsáchilas. Más aún, en dichas lenguas la terminación /-pi/, fonéticamente cercana a /-pe/~/-be/, está asociada con corrientes de agua (por ejemplo, *chigüil-pe*, comunidad y río en la provincia de los tsáchilas). Ambas cosas nos llevan a suponer que esta final, tan común en el territorio histórico de los grupos zambos, no es propia del esmeraldeño sino de una lengua barbacoana, cuyos hablantes convivieron cercanamente con los esmeraldeños, o bien ocuparon los territorios abandonados por estos cuando fueron reasentados en otros pueblos como Cabo Pasado al sur o Limones al norte (cf. *supra*). Recordemos a propósito que el grupo étnico nigua, entre quienes se asentó Illescas, tiene una filiación lingüística barbacoana que lo acercaría al *cha'palaa* y al *tsa'fiki*.

Algo similar ocurre con una segunda terminación, tampoco mencionada por Jijón y Caamaño y que ya identificamos en su momento en la zona de asentamiento de Illescas. Se trata de la terminación /-che/, la cual se encuentra sobre todo en la parte suroccidental de la provincia. La terminación se encuentra tanto en topónimos como en hidrónimos: *Bun-che*, río y comunidad en las cercanías de Muisne; *Cu-che*, riachuelo afluente del Esmeraldas, que aparece además en el mapa de Maldonado cerca del "sitio antiguo de los Esmeraldeños"; *Mompiche*, lugar y ensenada al sur de Atacames; *Ma-che*, nombre de la sierra de Campaz y afluente derecho del Cojimíes, cuyo significado aparece el vocabulario de Pallares como "chíparo" (especie de árbol); *Tase-che*, afluente derecho del río Atacames; *Tabu-che*, afluente izquierdo del río Esmeraldas; y por supuesto, *Vi-che*, afluente del Esmeraldas en la primera zona de asentamiento de San Matheo de

la Bahía. Aunque por su distribución se puede asociar esta toponimia con la lengua esmeraldeña, no se puede excluir la posibilidad de que la terminación corresponda a una similar (/-*chi*/) encontrada en numerosos topónimos tsáchilas al oeste y suroeste del territorio esmeraldeño. Por lo demás, el hecho de que algunos de estos nombres geográficos aparezcan en el área que las fuentes históricas asignan al grupo étnico de los campaces, podría sugerir que éstos fueron un grupo periférico de los tsáchilas o colorados, como efectivamente sostuvieron en su momento Jijón y Caamaño (1940, II: 108-110) y Rivet (1905). Esto, nuevamente, invalidaría la propuesta de clasificación de Alcina Franch (2001) y Palop Martínez (1994), quienes afirman que los campaces no eran los llamados colorados sino un grupo independiente.

En resumen, consideramos que la evidencia presentada con respecto a los antropónimos (patronímicos) y los nombres geográficos (topónimos y sobre todo hidrónimos) no sólo confirma la ubicación de los asentamientos zambos esmeraldeños que realizamos en el capítulo anterior a partir de las fuentes históricas, sino que además dicha toponimia tiene origen en la lengua esmeraldeña en la mayoría de los casos. Aun así, coexisten con los nombres geográficos esmeraldeños, otros de origen barbacoano, debido a que el área también estuvo habitada por grupos étnicos como los campaces y los niguas, que la evidencia histórica y toponímica analizada hasta aquí permite clasificar directamente en la misma familia de lenguas a las que pertenecen el cha'palaa y el tsa'fiki.

La lengua esmeraldeña en el corpus Pallares-Wolf

En 1877 J. M. Pallares recogió para el geógrafo alemán Teodoro Wolf un vocabulario de 471 palabras o raíces y un conjunto de 266 oraciones de la lengua esmeraldeña. Como bien señala Wolf, en su búsqueda de hablantes Pallares tuvo "harta dificultad de encontrar todavía algunos indios viejos que todavía entendieran y hablaran el idioma" (Wolf, 1892: 529). Estas palabras nos advierten que el corpus resultante de la recolección de Pallares fue recogido en condiciones muy particulares que no es posible equiparar a los procesos de documentación actual con lenguas vivas (cf. Gómez Rendón, 2008a) y que imponen ciertos alcances al análisis que de ellos se puede realizar.

Alcance y limitaciones del corpus Pallares-Wolf

El principal factor que influyó en la recolección del corpus y por ende en el tipo de datos obtenidos es que para 1877 el esmeraldeño se podía caracterizar en términos actuales como una lengua "moribunda", es decir, aquella que tiene apenas un puñado de hablantes – posiblemente no mayor de diez – que la utilizan sólo esporádicamente en su comunicación cotidiana. Esta condición de la lengua esmeraldeña para 1877 implica a su vez dos cosas: por un lado, que sus hablantes – o mejor dicho, los que alguna vez la hablaron y que entonces la recordaban pero no la utilizaban – mostraban un importante grado de pérdida de la lengua (*language attrition*), lo que significa que habían olvidado buena parte sus elementos y reglas de formación; por otro lado, que la pequeña comunidad de hablantes – o semi-hablantes – del esmeraldeño no mostraba una interacción lingüística dinámica y permanente entre sus miembros, con la obvia consecuencia de que lo que cada hablante recordaba era un uso de la lengua en pocos y muy limitados contextos sociocomunicativos (*language obsolescence*).

Los efectos de la pérdida y la obsolescencia lingüísticas se plasman en las dos grandes esferas de la lengua: el léxico y la gramática. En cuanto al léxico, estos efectos se traducen en el olvido de un sinnúmero de vocablos que ya no cumplen una función sociocomunicativa, o en su recuerdo errado, que supone una pronunciación incorrecta o un significado inexacto del vocablo. Tal se comprueba, por ejemplo, en los numerales, de los cuales Pallares pudo recoger apenas el número uno, pues, como señala Wolf, "se han olvidado los numerales y cuentan con los castellanos" (1892: 528). En cuanto a la gramática, los efectos de la pérdida y la obsolescencia se muestran

en el olvido de paradigmas, es decir, de opciones semánticas propias de una clase específica de palabras, como pueden ser las terminaciones verbales propias de cada persona y tiempo, o las terminaciones nominales que expresan las relaciones de los sustantivos con otros elementos de la oración. Esto se refleja, por ejemplo, en la sospechosa multifuncionalidad de algunos morfemas como /-le/, pero también en el uso de dos o más formas para significar lo mismo.

A todo lo anterior debemos añadir las condiciones propias de quien recolectó los datos, es decir, un individuo que no hablaba la lengua y utilizaba como lengua de interacción el castellano. Adicionalmente está el asunto de la falta de experiencia en la recolección de datos lingüísticos – Pallares no era un filólogo – y en consecuencia utilizó exclusivamente la técnica de estímulo-respuesta. Esta técnica, conocida actualmente como elicitación, consiste en presentar al interlocutor palabras en una lengua que éste y el investigador comparten – el castellano en este caso – para que el primero produzca una equivalencia aproximada en su propia lengua – el esmeraldeño. Aunque esta técnica es utilizada todavía en la actualidad, su uso se combina con otras más informales y espontáneas, y requiere en todo caso una formación especial del lingüista para obtener en realidad los datos que busca. Hacemos eco, a manera de resumen, de las palabras de Rivet y Beuchat, recogidas a su vez por Jijón y Caamaño, en cuanto a que los materiales "parecen haber sido recogidos en no muy buenas condiciones, lo que dificulta, aún más, nuestra tarea, vuelta ya sumamente ardua, por el escaso número de palabras y frases que se han conservado" (Jijón y Caamaño, 1940, II: 425).

Todo lo dicho hasta aquí no invalida de manera alguna el producto de la recolección de Pallares, que a fin de cuentas es el único vestigio sistemático de origen prehispánico. Al contrario, el corpus no sólo es valioso como testimonio lingüístico sino además una rica fuente de datos para explorar el origen etnolingüístico de los hablantes del esmeraldeño y sus contactos con otros grupos étnicos, y en general llenar un vacío fundamental en el mapa étnico de la costa norte del Ecuador. Para todo esto, sin embargo, es preciso que el análisis de los datos se realice con plena conciencia de sus limitaciones, evitando generalizaciones poco fundadas y, sobre todo, basándose siempre en las fuentes históricas que hemos discutido en las secciones precedentes, que deben servir como telón de fondo y contexto general para comprender la lengua. Dicho esto, es necesario que nuestro análisis de los datos lingüísticos principie con una caracterización tipológica de la lengua para establecer similitudes y diferencias con otras lenguas conocidas, cosa que tratamos en la siguiente sección.

Clasificación filogenética del esmeraldeño a partir del corpus

Varios han sido, desde la recolección del vocabulario esmeraldeño, los que han intentado clasificar la lengua en una u otra familia lingüística y trazar similitudes y diferencias con las lenguas que han sobrevivido hasta hoy en la costa e incluso en otros lugares de América del Sur. Ya Wolf señala con claridad "el parentesco entre el idioma de los Cayapas y el de los Colorados, y la gran diferencia del de los indios Esmeraldas" (Wolf, 1892: 527). Wolf sabía, sin embargo, que sus conocimientos de geógrafo no le eran suficientes para atinar una verdadera clasificación, por lo que poco después entregó los materiales al lingüista y etnohistoriador alemán Eduard Seler – que había publicado ya un vocabulario de los Colorados en 1885 – a fin de que analizara los datos y ensayara una clasificación, cosas ambas que publicó apenas en 1902. Valga la pena señalar que para entonces Brinton había sacado a la luz su obra *The American Race* (1891), donde a partir de la evidencia histórica y lingüística disponible agrupaba las lenguas que hoy conocemos como cha'palaa, tsa'fiki y awapit en una misma familia lingüística.

Los resultados de las pesquisas de Seler son exiguos. Como señala el lingüista, "sobre las relaciones de parentesco de esta lengua no puedo decir nada con certeza". Seler ensaya, sin embargo, un intento de clasificación. Encuentra que el esmeraldeño guarda ciertas semejanzas – pocas, como él mismo reconoce – con el Yarura, una lengua no clasificada que se hablaba "en los llanos al este de la cordillera de Colombia, entre los ríos Meta y Cassanare" (Seler, 1902:

62). Son semejanzas de tipo gramatical y léxico, aunque insuficientes en número y solidez. Las semejanzas léxicas son tres: *ví* 'agua' en yarura, *uvvi ~ uvve* en esmeraldeño; *adó* 'el otro' en yarura, *itú* en esmeraldeño; *maa* 'corazón' en yarura, *mil* en esmeraldeño. En lo gramatical las similitudes son aún más débiles: primero, ambas lenguas diferencian las personas a través de sufijos, aunque éstos no son cercanos en su forma (/-sa/, /-va/, /-e/ en el esmeraldeño; /-ke/, /-me/, /-di/ en el yarura); ambas lenguas utilizan partículas locativas semejantes /-re/ en yarura, /-ra/ en esmeraldeño; y finalmente, ambas lenguas distinguen los tiempos mediante el uso de sílabas que se añaden a las raíces verbales, si bien su forma dista de cualquier semejanza posible. Evaluando la evidencia en conjunto, concordamos con Jijón y Caamaño (1940-II: 483s) en que la evidencia presentada es mucho más débil de lo que Seler pensaba, asumiendo aún ciertas semejanzas estructurales.

El segundo intento de clasificación fue el de Jijón y Caamaño, quien sometió los datos del corpus a un análisis bastante meticuloso, acertado en muchas ocasiones, pero errado en otras tantas. Luego de evaluar la evidencia este autor encuentra que tanto en lo gramatical como en lo léxico existe una importante contribución de lenguas chibchas – en las que se incluyen sobre todo el cha'palaa y el tsa'fiki – pero además un alto porcentaje de elementos independientes. Una discusión pormenorizada de las similitudes léxicas y gramaticales se encuentra a lo largo del extenso capítulo XXVI de su obra *El Ecuador Interandino y Occidental* (Jijón y Caamaño, 1940, II: 424-539), a la que remitimos al lector para mayores referencias. Así, después de sopesada toda la evidencia, este autor concluye que,

> "La mezcla de elementos Chibchas con otros más antiguos, podría explicar la semejanza del Esmeraldeño con el Yarura, pero a esta hipótesis se opone la existencia de voces de dicho idioma casi no alteradas (Ilumán, Iliniza, etc.) en lugares en que no debió ya usarse muchos siglos antes de la llegada de los españoles, lo que demuestra que ha poseído relativa estabilidad desde tiempos remotos. Parécenos, sin que nos atrevamos a afirmarlo, que el Esmeraldeño, como el Yarura, son formas muy diferenciadas de las lenguas chibchas, o más bien dicho, ramas del tronco fundamental, separadas antes de que se iniciara la diversificación de las varias lenguas de esta gran familia, o para ser más claros, derivada del idioma fundamental Proto-Chibcha" (Jijón y Caamaño, 1940, II: 486-7).

Estas palabras sugieren, por lo tanto, una clasificación de la lengua esmeraldeña dentro del gran phylum macro-chibcha, del cual Jijón y Caamaño es su creador y principal defensor y en el cual clasificó numerosas familias de lenguas habladas en el norte y noroeste de América del Sur y Centroamérica (Jijón y Caamaño, 1940-III: 420)[31]. En la actualidad los estudios históricos comparativos de muchas de estas familias con nuevos y depurados datos sugieren que Jijón y Caamaño fue demasiado lejos en su clasificación[32]. Aun así, es curioso que lingüistas como Loukotka (1968) hayan aceptado sin más la propuesta de Jijón y Caamaño, clasificando el esmeraldeño como una lengua paleo-chibcha del gran trono lingüístico chibcha.

Un último intento de clasificación del esmeraldeño, mucho más reciente, se lo debemos a Adelaar, quien encuentra coincidencias léxicas muy cercanas entre el esmeraldeño y una lengua aislada, hoy extinta, que se hablaba en los contrafuertes occidentales de la cordillera andina: el yurimangui. Su análisis se basa en un vocabulario publicado por Rivet, que se encuentra

---

31 La profundidad histórica de la propuesta de este autor, sin embargo, va mucho más allá de estas palabras. En base a una evidencia comparativa de la toponimia de diferentes zonas interandinas y costeras, Jijón y Caamaño llega a afirmar que "los Esmeraldeños en un tiempo remoto fueron los pobladores de casi todo el Ecuador Interandino y Occidental […] y cuyos últimos representantes, vivían en el siglo XVI, arrinconados en la zona fragosa de los montes de Cojimíes y en el curso medio del Esmeraldas" (Jijón y Caamaño, 1940-III: 426-8). Desafortunadamente la evidencia toponímica que presenta Jijón y Caamaño es demasiado débil a causa de un análisis errado de numerosas equivalencias léxicas como para ser aceptada en alguna medida, a la espera de un análisis meticuloso con los criterios que ofrece la lingüística histórica en la actualidad.

32 Ya Rivet se mostraba cauteloso al respecto cuando afirmaba que "el idioma esmeralda encierra un gran número de palabras con raíces chibchas, pero estas concordancias no me parecen suficientes para clasificarlo a partir de ahora en el gran grupo colombiano" (Rivet, 1912: 132, mi traducción).

en la relación de un viaje hecho en 1768 por el capitán Sebastián Lanchas de Estrada. A más de las semejanzas halladas entonces por Rivet– como la negación /ba-/ en ambas lenguas, las raíces /ya-/ y /yar/ 'hermano', y /-tina/ y /tiona/ 'mujer' – Adelaar agrega otras dos, como son /-mia-/ y /mil-/ 'corazón', y /kine/ y /kuan/ 'perro'. Este autor sostiene que de confirmarse el parentesco esmeraldeño-yurimangui, se podría afirmar que ambos grupos compartieron un mismo espacio geográfico con las lenguas barbacoanas, lo que, en su opinión, "parece un escenario más convincente que las construcciones algo rebuscadas de Seler y Rivet" (Adelaar 2005: 242). Coincidimos con Adelaar en insistir lo poco convincente de las clasificaciones anteriores, pero nos parece igualmente débil la evidencia presentada, al menos en el estado actual de las investigaciones sobre el tema. Al contrario, creemos necesario revalorar el análisis de Jijón y Caamaño porque ofrece sólido sustento para una comparación que dé cuenta del contacto interlingüístico del esmeraldeño con otras lenguas de la zona.

El valioso aporte del historiador ecuatoriano se basa no sólo en su estudio detallado de la lengua – que, como dijimos, no está exento de errores – sino también en las numerosas semejanzas léxicas y gramaticales encontradas con respecto a las dos lenguas – *cha'palaa* y *tsa'fiki* – cuyos hablantes estuvieron más en contacto con los esmeraldeños nativos y luego con los zambos. A propósito, en su estudio sobre las afinidades entre las lenguas del sur de Colombia y el norte del Ecuador (1910), Rivet sostiene que

> "las comparaciones precedentes no buscan, en nuestra opinión, establecer el parentesco de las lenguas Paniquita, Coconuco y Barbacoa con el idioma de Esmeraldas… Posiblemente muchas palabras que se asemejan en mayor o menor grado han pasado a este idioma a través de préstamos" (Rivet & Beuchat, 1910: 39s, mi traducción).

En efecto, como veremos en la siguiente sección, estas semejanzas han de interpretarse menos como fruto de un mismo origen filogenético que de un intenso contacto como el que se dio entre estos grupos étnicos y los esmeraldeños, antes y después de producida la mezcla con el elemento africano. Mantenemos, por lo tanto, que aún si sigue siendo válido rastrear el origen filogenético del esmeraldeño, resulta difícil hacerlo sin perder el rastro, pues los materiales de que disponemos no son los de la lengua nativa original sino de una lengua que guarda una considerable mezcla de elementos del cha'palaa y del tsa'fiki, pero también del kichwa, del castellano y, como no podía ser de otra manera, de lenguas africanas del tronco bantú. Con esta puntualización pasemos ahora a distinguir las características tipológicas del esmeraldeño a partir del corpus de 1877.

Caracterización tipológica del esmeraldeño a partir del corpus

Entendemos por caracterización o perfil tipológico de una lengua, el conjunto de características gramaticales que la distinguen en los diferentes niveles de descripción – fonético, morfológico y sintáctico – y a lo largo de diferentes paradigmas estructurales. Para esta caracterización nos hemos servido sobre todo del análisis de Jijón y Caamaño (1940-II: 425-480) – con las precauciones necesarias (cf. supra) – y del más reciente de Adelaar (2004: 155-9)[33].

No están equivocados los viajeros Stevenson (1809) y Mellet (ca. 1819) que oyeron hablar el esmeraldeño cuando afirman que es una lengua que no se parece en nada al kichwa ni a ninguna otra conocida.

De su pronunciación, por ejemplo, nos dice Mellet que "es dificilísima de entender y casi salvaje" (1823: 308-9). El juicio de Stevenson es mucho menos etnocentrista y, si se quiere, más exacto en términos lingüísticos, porque afirma que el esmeraldeño "es un idioma nasal" y

33 Un resumen tipológico a partir de Adelaar (2004) se encuentra en la base de datos del World Atlas of Linguistics Structures-WALS. URL: http://wals.info/languoid/lect/wals_code_esm (acceso, 6.11.2012).

más adelante añade que "no deja de ser una lengua armoniosa, y algunas de las canciones tienen melodía agradable" (Stevenson, 1994 [1829]: 463).

A partir del corpus Pallares-Wolf, parece que el esmeraldeño tenía un sistema vocálico pentavalente, es decir, de cinco vocales (/a, e, i, o, u/), con la tendencia a un cierto oscurecimiento de las vocales medias en sílabas no acentuadas, tal como sugiere la afirmación de Jijón y Caamaño de que "hay ejemplos de una i casi imperceptible". La variación /e/~/i/ y /o/~/u/, que se puede corroborar fácilmente con un análisis de las raíces léxicas, podría sugerir, sin embargo, que en su origen el sistema era trivalente /a, i, u/, habiéndose registrado como pentavalente sólo en el estadio final de la lengua, muy posiblemente por influencia del castellano. Pero esto no es lo más interesante. Hay al menos tres rasgos del sistema vocálico del esmeraldeño, a juzgar por los datos del corpus, que los asemejan y a la vez distinguen de las lenguas circundantes (barbacoanas, kichwas y chocoanas).

Un rasgo es el aparente alargamiento vocálico, que se encuentra en la vocal abierta frontal y se representa en el corpus como {aa}. No hay vocales alargadas con valor fonológico ni en tsa'fiki ni en kichwa, pero se encuentran en cha'palaa (barbacoa) y sia pedee (chocoana). Sin embargo, como el alargamiento vocálico parece más bien un fenómeno aislado, reclama otro tipo de explicación. A propósito Jijón y Caamaño notó oportunamente que además del acento prosódico en la penúltima sílaba que poseen la mayoría de palabras del esmeraldeño, existiría otro que él llama "acento musical" (1940-II: 427), a juzgar por los grafemas con que Pallares representó la terminación {àãle} en palabras como *sakàãle* 'ahogado' o *yatàãle* 'acabado', donde la primera /a/ pertenece más bien a la raíz verbal. Si apoyamos esta explicación en la mención de Stevenson de que el esmeraldeño era "una lengua muy armoniosa" y dicha característica se palpaba incluso en la melodía de los cantos, entonces nos parece más que plausible que el acento musical que menciona Jijón y Caamaño sea un rasgo suprasegmental que se conoce en lingüística como tono. La presencia de tono, el segundo rasgo vocálico característico del esmeraldeño, permitiría explicar incluso el hecho de que muchas veces se tilden palabras graves, cuando lo normal es no hacerlo, y que se lo haga aparentemente con un sentido contrastivo (Jijón y Caamaño, 1940-II: 426).

Cuando vamos en busca de lenguas con sistemas tonales, aunque sean simples como en el caso del esmeraldeño (un solo tono distintivo), encontramos un problema. Con excepción de algunas lenguas de la selva baja amazónica, con las cuales no es posible que los hablantes del esmeraldeño hayan tenido contacto alguno o con las cuales al menos no se sabe que el esmeraldeño pudiera tener parentesco, las otras dos áreas donde se encuentra un número considerable de lenguas tonales son América Central (incluyendo el sureste de México) y el África Occidental. Debe excluirse como origen de este rasgo tonal del esmeraldeño a América Central, porque, si exceptuamos a la india nicaragüense que vino con Andrés Mangache, no hubo ningún otro elemento étnico centroamericano presente, más todavía cuando sabemos que ninguna de las lenguas nicaragüenses actuales son lenguas tonales. Quedamos pues con la única alternativa, a nuestro juicio la más probable, de que el tono vocálico del esmeraldeño tenga efectivamente su origen en una lengua del África Occidental, seguramente del tronco bantú.

El tercer rasgo fonético-fonológico del sistema vocálico esmeraldeño es la nasalidad. En efecto, según se colige del grafema {~} colocado sobre algunas vocales, es posible inferir la presencia de este rasgo, respaldado además en la palmaria aseveración de Stevenson de que el esmeraldeño es "un idioma nasal". De lenguas nasales, a diferencia de tonales, está bastante poblado el paisaje lingüístico de las tierras bajas occidentales. Así, por ejemplo, encontramos claramente este rasgo a nivel fonológico en el sia pedee y el awapit actuales, al tiempo que existen rezagos de nasalidad presentes también en el tsa'fiki y en menor medida en el cha'palaa. Obviamente, la nasalidad también es un rasgo ubicuo en las lenguas del África Occidental, por lo que éste puede ser un origen alternativo de dicho rasgo.

Al pasar a la morfología y la sintaxis de la lengua encontramos un panorama desconcertante, por decir lo menos, pues es allí donde, junto con el léxico que estudiaremos en la siguiente

sección, se evidencia no sólo el contacto del esmeraldeño con otras lenguas vecinas, sino, sobre todo, su origen esencialmente alóctono.

La Tabla 1 muestra diez rasgos morfosintácticos comparativos entre el esmeraldeño y cinco lenguas vecinas (cha'palaa, tsa'fiki, awapit, sia pedee y kichwa). Como todos los rasgos forman parte de la estructura más íntima de toda lengua, es posible asumir que, tomados en conjunto, caracterizan su perfil tipológico. Por otro lado, la mayoría de ellos muestran una elevada estabilidad, lo que significa que es muy poco probable que cambien en períodos cortos de tiempo y, por lo tanto, que puedan tener su origen en fenómenos de contacto areal (*Sprachbund*). Esta afirmación nos lleva a concluir que los rasgos tipológicos reunidos en la Tabla 1 son los correspondientes a la lengua esmeraldeña original, es decir, aquella anterior al zambaje, aunque tal conclusión puede ser demasiado apresurada.

Un breve vistazo a la tabla muestra un fenómeno que salta a la vista: existe apenas un rasgo tipológico – la forma de expresarse los sujetos pronominales – donde la lengua esmeraldeña comparte el mismo tipo – afijos verbales – con todas las lenguas del área excepto el Sia Pedee. Para el rasgo correspondiente a los afijos de caso, el esmeraldeño se compara solamente al cha'palaa y al kichwa por tener sufijos mientras el resto de lenguas poseen clíticos posposicionales. En los restantes ocho rasgos tipológicos el esmeraldeño es radicalmente diferente del resto de lenguas del área. Este particularismo de la lengua esmeraldeña se refleja, como vimos en su momento, en la incapacidad de clasificarla en alguna de las familias conocidas del área, razón por la cual se puede considerar con justo derecho una lengua aislada. Esto no significa, sin embargo, que no provenga, como toda lengua, de alguna otra. En este caso solo hay dos posibilidades. La primera es que el esmeraldeño sea el último representante de una familia lingüística hoy desaparecida en el área septentrional interandina y occidental. En este caso se confirmaría su clasificación dentro del grupo paleo-chibcha de Jijón y Caamaño, donde entrarían incluso el yarura de Seler y el yurimangui de Rivet. La segunda, más probable en nuestra opinión, es que el esmeraldeño tenga un origen fuera del área interandina y occidental, o que incluso algunos de sus rasgos tipológicos puedan venir de un área no americana.

A propósito de esta afirmación, notemos en primer lugar que las áreas sudamericanas donde se concentran preferentemente lenguas que comparten los rasgos propios del esmeraldeño (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9) son la cuenca amazónica noroccidental, la vertiente selvática oriental de Bolivia y el Mato Grosso. Hasta donde conocemos no se ha planteado ninguna relación filogenética con lenguas de estas áreas sudamericanas, como tampoco ningún tipo de contacto cultural intenso y prolongado que hubiese motivado la difusión de rasgos tipológicos profundos como los que analizamos. Sin embargo, tan pronto dejamos Sudamérica encontramos dos áreas sorprendentemente similares, no sólo en cuanto al número de rasgos comunes que presentan sino a la concentración de lenguas que los poseen. La primera de estas áreas es Mesoamérica, específicamente el centro y sur de México; la segunda es África Occidental, en particular la franja que abarca desde Senegal hacia el sur, pasando por Guinea, Costa de Marfil, Ghana y el resto de países del Golfo de Guinea. Una mejor visualización de lo dicho se encuentra en los tres mapas incluidos en los Anexos, correspondientes a los rasgos 5 y 6 de la Tabla 1[34]. Cabe señalar que la concentración en las áreas mencionadas es mayor en unos rasgos que en otros, llegando a ser muy notoria en algunos, precisamente aquellos que hemos visualizado en los mapas. Así, el esmeraldeño es la única lengua en toda el área interandina y pacífica septentrional que presenta un orden sustantivo-genitivo, al tiempo que se encuentra más de una treintena de lenguas mesoamericanas, todas ellas mexicanas, que presentan dicho rasgo, como también una decena de ellas en la franja atlántica de África mencionada (Mapa 2). La distribución de adposiciones con respecto a la frase nominal es todavía más extrema: el esmeraldeño es la única

34 Para ello se ha utilizado el visualizador de mapas Google que ofrece el mismo sitio web. El lector puede elaborarlos directamente visitando al URL http://wals.info/languoid/lect/wals_code_esm y escogiendo la opción "map" en cada rasgo tipológico.

Tabla 1. Correspondencias tipológicas entre el esmeraldeño y cinco lenguas vecinas

	Esmeraldeño	**Cha'palaa**	**Tsa'fiki**	**Awapit**	**Sia Pedee**	**Kichwa**
1. Posición de afijos posesivos pronominales	Sufijos	Sin afijos	Sin afijos	Sin afijos	Sin afijos	Sin afijos
2. Posición de afijos de caso	Sufijos	Sufijos	Clíticos posposicionales	Clíticos posposicionales	Clíticos posposicionales	Sufijos
3, Orden de sujeto y verbo	VS	SV	SV	SV	SV	SV
4. Orden de objeto y verbo	VO	OV	OV	OV	OV	OV
5. Orden genitivo (G) y sustantivo (S)	SG	GS	GS	GS	GS	GS
6. Orden de adposición y frase nominal	Preposiciones	Posposiciones	Posposiciones	Posposiciones	Posposiciones	Posposiciones
7. Orden adjetivo (A) y sustantivo (S)	AS/SA	AS	AS	AS	SA	AS
8. Orden objeto-verbo + adposición-frase nominal	VO + Preposiciones	OV + Posposiciones	OV + Posposiciones	OV + Posposiciones	OV + Posposiciones	OV + Posposiciones
9. Orden objeto-verbo + adjetivo-sustantivo	Ninguno	OV + AN	OV + AN	OV + AN	OV + NA	OV + AN
10. Expresión de sujetos pronominales	Afijos verbales	Afijos verbales	Afijos verbales	Afijos verbales	Pronombres opcionales	Afijos verbales

lengua indígena en toda la costa del Pacífico sudamericano que posee este rasgo, mientras las lenguas que lo comparten en Honduras, Guatemala y México llegan a superar el medio centenar, con un número menor pero en ningún caso despreciable en África Occidental, alrededor de Senegal y Guinea hasta el golfo del mismo nombre (Mapa 3).

Esta distribución areal de los rasgos tipológicos comparados sugiere efectivamente la posibilidad de un origen centroamericano para la lengua esmeraldeña. Es justo señalar que no somos los primeros en presentar esta propuesta, discutida ya sobre un sólido análisis por el lingüista costarricense Constenla Umaña (1991: 85ss). Recordemos a propósito que el tema de la navegación precolombina y los contactos Centroamérica-Sudamérica es de larga data en la arqueología sudamericana y americana en general. La evidencia etnohistórica y sobre todo arqueológica parece demostrar un cierto nivel de contacto cultural entre ambas áreas del continente (cf. Alcina Franch, *et al* 1987; Marcos 1995; Zeidler 1991). Hasta la fecha, sin embargo, no se ha podido establecer evidencia sólida de contactos mesoamericanos en el plano lingüístico, a pesar de que han sido varias las propuestas en esta dirección[35]. La evidencia tipológica presentada aquí con respecto al esmeraldeño, sin ser suficiente, añade nuevos argumentos sobre los vínculos mesoamericanos desde lo lingüístico.

Sin embargo, en Mesoamérica no se agotan las semejanzas tipológicas del esmeraldeño. En efecto, la zona de África occidental se presenta con una significativa distribución de rasgos compartidos con nuestra lengua de estudio. De hecho, aunque con menor concentración que en Mesoamérica – lo que podría deberse simplemente a que se han estudiado más lenguas en esta área – los rasgos antes mencionados aparecen en varias lenguas de la franja occidental del continente africano, en particular en las lenguas nigero-congolesas de las ramas congo-atlántica (Wolof, Ndut, Temne, Kisi, etc.), bantú (Gbari, Lingala, Swahili, Zulú, etc.) y kwa (Yoruba, Igbo, etc.).

Tomando en cuenta las dos áreas de concentración de lenguas con similares características tipológicas, se presenta un problema de interpretación según si tomamos como criterio la clasificación filogenética o la historia de contacto. Esto significa que el dilema de clasificación podría plantarse de la siguiente manera: ¿los rasgos tipológicos propios de la lengua esmeraldeña provienen de una filiación genética con lenguas mesoamericanas o provienen del contacto con lenguas africanas occidentales presentes en la zona desde mediados del siglo dieciséis a través de esclavos cimarrones? La respuesta a esta pregunta no es nada fácil, aunque estamos convencidos de que elegir un solo camino nos haría perder la perspectiva. Efectivamente, consideramos que ambas cosas son posibles, es decir, que los rasgos estructurales de la comparación tipológica provendrían de ambas vertientes, aunque al momento no es posible saber qué rasgo se podría adscribir con más seguridad a qué área. Esta calidad bifronte de la tipología esmeraldeña es precisamente lo que nos ha llevado a considerarla un caso especial de contacto de lenguas que hace virtualmente imposible clasificarla univoca e inequívocamente dentro de una familia lingüística. Más todavía, como veremos en la siguiente y última sección, la multiplicidad de orígenes de buena parte del vocabulario esmeraldeño recogido en 1877 refleja una profunda mezcla de elementos lingüísticos como resultado, a su vez, de una igualmente abigarrada mezcla de elementos culturales, pues de eso mismo, de mezcla y etnogénesis, se trató el zambaje desde sus inicios.

Contactología de los préstamos léxicos en el corpus Pallares-Wolf

Un análisis de la parte léxica del corpus Pallares-Wolf, es decir, de aquella que corresponde a vocablos individuales muestra una composición multifacética para el esmeraldeño. Así, a más de las palabras que podemos asumir como originarias de la lengua esmeraldeña, encontramos

35 Así, por ejemplo, Stark propone que el mochica estaría estrechamente asociado con la familia lingüística maya mesoamericana (Stark 1968, 1972). La evidencia, sin embargo, como de costumbre, es demasiado exigua.

otras de diferente procedencia que, tomadas en conjunto, dan cuenta de un porcentaje de aproximadamente 21% de todo el vocabulario recogido. Los orígenes identificados para los distintos elementos léxicos no-esmeraldeños incluyen las siguientes familias (con sus respectivas lenguas representadas entre paréntesis): romance (castellano), kichwa (kichwa IIB), barbacoa (cha'palaa, tsa'fiki, awapit), chocoana (sia pedee) y bantú (wolof, yoruba, swahili, ikalanga). Los campos semánticos de donde provienen los préstamos léxicos son variados y pueden incluir la flora y fauna nativas, el parentesco, pero también otros ´de tipo mucho más estable que están representados en uno o más elementos de la lista de Swadesh (cf. supra). A continuación pasamos a discutir los diferentes orígenes léxicos del vocabulario y su implicación sociocultural para la situación de contacto entre el esmeraldeño y las lenguas circundantes; adicionalmente, donde amerita, procedemos a identificar morfología propia del esmeraldeño o asociada con otras lenguas. Buena parte de los resultados han sido presentados ya por Jijón y Caamaño (1940-II: 488-500) y Adelaar (2004: 160; 2005: 237-240); el resto provienen de nuestra investigación y coteja de vocabularios.

Los préstamos léxicos castellanos

Jijón y Caamaño (*loc. cit.*) identifica un total de catorce préstamos léxicos del castellano. Una inspección más detenida, sin embargo, nos obliga a reducir la lista a diez vocablos, incluyendo uno de no muy seguro origen, como es *fechinisa* 'hacer'. Es posible atribuirle tal origen siempre y cuando el préstamo se hubiese hecho en un período de la lengua castellana en que ésta se hallaba aún en proceso de desaparecer la fricativa labial /ɸ/, cosa que pudo haberse dado solamente hasta mediados del siglo diecisiete. Los préstamos de evidente origen castellano incluyen verbos como *kansalene* 'cansarse' o *finalene* 'llegar'. Es notable en los verbos la presencia de los sufijos /-le-/ y /-ne/; según Jijón y Caamaño, el primero tendría la función de auxiliar verbal, aun cuando hemos podido notar que aparece también prolíficamente en sustantivos (cf. *infra*); el segundo es, en nuestra opinión, un morfema de infinitivo y no de presente como asume Jijón y Caamaño, similar en tal sentido al awapit /-ne-/. Existen además sustantivos asociados con la cultura hispana tales como *kuale* 'caballo', *cuchi* 'cuchillo' o *yukuchi* 'machete' – nótese de paso la presencia del prefijo clasificador esmeraldeño /yu-/ que se adjunta a raíces para dar la idea de algo "grueso" o "grande". Un elemento de clara procedencia castellana es *soportane* 'cerbatana', aunque su glosa no resulta del todo transparente a menos que se asuma un proceso de resemantización basado en el acto de "soportar" o "sostener" el objeto referido por el término. De nuestra parte creemos encontrar una procedencia castellana en el sustantivo *tete* 'padre', que tendría su origen muy probablemente en el vocablo 'taita', apelativo que se daba al sacerdote en el castellano colonial; recordemos a propósito que fueron precisamente los misioneros mercedarios quienes primero entraron en contacto con los zambos y lograron establecerse permanentemente entre ellos. También es posible identificar como de claro origen castellano el vocablo *birute* 'saeta', del castellano 'virote', que el diccionario de la RAE se define como "especie de saeta guarnecida con un casquillo". Es posible que el término *rampide*, 'hoja' en esmeraldeño, esté asociado con el término *rampira*, una planta muy común en la región, pero cuyo fitónimo muy seguramente viene de una lengua indígena local que no hemos podido identificar. Una tercera adición a la lista es el vocablo *muransa* 'naranja', de claro origen castellano a no ser por su transfonetización.

En general todos los préstamos muestran una adaptación fonética y morfosintáctica a la lengua matriz (el esmeraldeño); el grado de dicha adaptación depende muy probablemente de la historia del préstamo, es decir, en qué momento fue introducido en la lengua. Así, por ejemplo, es posible asumir que un sustantivo como *kuale* o *tete* sea de introducción mucho más temprana que verbos como *finalene* o *aburralene*.

En términos generales, es posible explicar la presencia de préstamos castellanos, en primer lugar, por la influencia misionera, y en segundo lugar, por la presencia de individuos dentro de las comunidades zambas que hablaban el castellano bien como primera lengua (el yerno de

Illescas, Gonzalo de Ávila) o lengua extranjera aprendida dentro o fuera de su lugar de origen (el mismo Illescas, la india nicaragüense que desposó Andrés Mangache). A más de esto, se asume que conforme pasaron los años y la frontera de colonización de la sociedad mayoritaria se expandió dentro de territorios antes no ocupados, hispanohablantes blanco-mestizos entraron cada vez en más contacto con los zambos y estos empezaron a conocer más y mejor el castellano.

Los préstamos kichwas

La presencia del kichwa en el léxico es mucho menos copiosa, pero aun así no deja de ser sorprendente, pues, como insisten las fuentes, ninguno de los grupos étnicos inmediatos a los asentamientos esmeraldeños hablaban esta lengua, con excepción quizás de los malabas (cf. §1.1.), si asumimos su origen serrano. El origen de estas influencias, creemos, podría ser más bien de tipo indirecto, es decir, préstamos de préstamos de otras lenguas. De las lenguas prestadoras originales el mejor candidato es el tsa'fiki – sobre todo en su variedad oriental, es decir, aquella más en contacto con el mundo serrano – y el yumbo, que sería una lengua muy cercana a la anterior, por la función de intermediarios comerciales que sus hablantes ejercían entre el espacio interandino y las tierras bajas occidentales.

Tres son los préstamos kichwas identificados por Jijón y Caamaño. En primer lugar, los sustantivos *kuchampa*, del kichwa *kuchi* 'puerco' y *wallpa* 'gallina'. En segundo lugar, el verbo *-jati-* 'coger' (de *japi-*), tal como aparece en la frase verbal *tu-jati-niva*. Si bien la procedencia kichwa de los sustantivos es evidente, no así el verbo, más todavía si tomamos en cuenta que todo préstamo verbal requiere por lo general un mayor grado de contacto, el cual no ocurrió a lo largo de la historia de las comunidades zambo-esmeraldeñas. A esta breve lista podemos añadir la palabra *mishe*, del kichwa *mishi* 'gato', que Jijón y Caamaño incluye erróneamente dentro de los préstamos castellanos.

Los préstamos de lenguas barbacoanas

Los préstamos de lenguas barbacoanas son indudablemente los mejor representados en el corpus, sea que se los atribuya al cha'palaa, al tsa'fiki o al yumbo. A propósito de los préstamos de las dos primeras lenguas, Adelaar reseña así los hallazgos comparativos,

> "Aunque la estructura del esmeraldeño y la mayor parte de su vocabulario no muestran mucha similitud con las lenguas barbacoanas vecinas, notamos una cantidad considerable de léxico compartido con estas lenguas (para una enumeración de los casos ver Adelaar, 2004: 160). La mayor parte de este léxico común se refiere a elementos de la naturaleza […] Vale la pena notar que la coincidencia léxica entre el esmeraldeño y el tsa'fiki es mayor de aquélla que se da entre el esmeraldeño y el cha'palaachi. Además, no hemos encontrado coincidencias exclusivas entre el esmeraldeño y el cha'palaachi, ya que todas las coincidencias léxicas registradas en estas dos lenguas se encuentran también en tsa'fiki. Esta situación sugiere que los esmeraldeños mantuvieron contactos bastante intensos con poblaciones de lengua tsa'fiki, que podrían haber sido los propios chonos de las fuentes históricas, antiguos habitantes de la cuenca del río Daule" (Adelaar, 2005: 138).

Adelaar (2004: 160) identifica un total de 19 préstamos de lenguas barbacoas, todos los cuales se encuentran en tsa'fiki pero sólo siete en cha'palaa. Adicionalmente a estos préstamos podemos mencionar: *pikiwa*, del cha'palaa *puchuwa* 'especie de bejuco para tejidos' (*Heteropsis ecuadorensis, Araceae*), término que además se encuentra ahora en otras lenguas vecinas como el sia pedee pero también en el castellano local; *viaksho*, del cha'palaa *vi'chisha* 'hacia el costado'; *tica*, del cha'palaa *tyayu* 'sal'; *mumbira*, del cha'palaa *uimbu* 'viejo'; *munivele* 'manteca', del cha'palaa *mullinbee* 'mantecoso'; *shile* 'guaba', del cha'palaa *shillu*; y *chiksa* 'ardilla', del cha'palaa *chijkun* 'ardilla taladora' Creemos encontrar también dos semejanzas con

el awapit: una entre *vit*(o)- 'lengua' en esmeraldeño y *pit* en awapit; otra entre *muko*- 'piedra' en esmeraldeño y *uk* en awapit[36].

Es preciso señalar que algunas de las palabras identificadas como barbacoas aparecen incluso en otras lenguas, como el sia pedee (chocoana); tal es el caso de *peple*, de la misma raíz que *pepema* 'aventador' en sia pedee; o de *piama*, semejante a *taama* en esta misma lengua. Lo propio ocurre con el préstamo *paata* y sus variantes ortográficas *paanta* y *pããta*, que aparecen igualmente en tsa'fiki, cha'palaa y sia pedee, pero no en awapit, donde encontramos la forma diferenciada pala.

Tomando en cuenta la evidencia presentada, creemos que el desbalance entre préstamos del tsa'fiki y el cha'palaa no es tan marcado como señala Adelaar (*loc. cit.*), máxime cuando ambas lenguas pertenecen a una misma familia y en varios casos resulta difícil saber de cuál de ellas vino el préstamo. Junto con los dieciocho vocablos identificados por Adelaar, contamos un total de 28 préstamos de lenguas barbacoanas, número que seguramente podría aumentar luego de un análisis más detenido del corpus Pallares-Wolf. Esta presencia de préstamos barbacoanos no debe sorprendernos, sin embargo, pues como vimos en la discusión histórica de las fuentes, los más numerosos y más intensos contactos que establecieron desde el principio los zambos esmeraldeños fueron con poblaciones que hablaban una lengua de esta familia: los niguas, los yumbos, y los campaces, si aceptamos con Jijón y Caamaño que se trató efectivamente de un grupo periférico *tsáchila*.

Los préstamos de lenguas chocoanas

Al momento de identificar los pueblos y lenguas circundantes del área de asentamiento zambo-esmeraldeño señalamos el caso omiso que se ha hecho hasta la fecha de los grupos chocoanos, nombrándolos en el mejor de los casos, pero sin asumir algún tipo de presencia que pueda motivar contactos culturales. Demostramos entonces lo errado de esta apreciación. Ahora lo volvemos a comprobar al analizar los préstamos del sia pedee en el vocabulario esmeraldeño. Aun si, como indicamos arriba, algunas palabras que se encuentran en cha'palaa y tsa'fiki se encuentran también en sia pedee y entonces no es posible trazar un origen del préstamo exclusivamente en esta lengua, ello demostraría precisamente que sus hablantes estuvieron presentes en la actual costa septentrional ecuatoriana. Recordemos a propósito que la toponimia barbacoa se extiende al menos un grado de latitud al norte de la frontera colombo-ecuatoriana actual, siguiendo la franja costera y el hinterland inmediato, señal clara de una antigua ocupación de sus hablantes en territorio que hoy en día está ocupado precisamente por hablantes de lenguas chocoanas.

La siguiente es la evidencia de préstamos chocoanos encontrada en el esmeraldeño. En primer lugar, *po* 'soplar' en el vocabulario Pallares-Wolf es fonéticamente cercano a *p'ua* 'soplar' en sia pedee, utilizado sobre todo para referirse a la acción de los shamanes al curar a un enfermo – recordemos a propósito lo dicho sobre la presencia de jaipanas éperas desde hace muchos años en territorio ecuatoriano (cf. § 1.1.). Las tres evidencias restantes son más sorprendentes porque involucran elementos de la lista de Swadesh asociados con el vocabulario básico: el adverbio locativo 'allí', que en esmeraldeño es *ama* y en sia pedee *jama*; y el numeral uno, cuya raíz en esmeraldeño es /ba-/ mientras en sia pedee es *aba*; y el interrogativo *sããma* 'cómo', que tiene una forma muy cercana en sia pedee, *sããnga*, en nada parecida al interrogativo de las lenguas barbacoanas.

36 Un préstamo gramatical del awapit que se menciona a menudo es el sufijo /–ra/, que en esta lengua cumple exactamente la misma función de locativo y direccional como en esmeraldeño. Al respecto véase Adelaar (2004: 159).

Los préstamos de lenguas prehispánicas desaparecidas

Como explicamos en la sección 1.1, el panorama lingüístico de la costa centro-norte del Pacífico ecuatoriano hacia inicios de la conquista fue de extrema complejidad, por lo que es posible que existieran entonces lenguas que ahora han desparecido; un buen caso sería la lengua de los grupos huancavilcas y manteños (cf. Gómez Rendón, 2010b). Por otro lado, si rechazamos la hipótesis de una equivalencia entre el tsa'fiki y la lengua de los campaces, ésta sería otra lengua que habría desaparecido sin dejar rastro. En este sentido queremos sugerir la existencia de tres palabras que podrían estar asociadas con una de estas lenguas. La primera de ellas ya fue identificada por Adelaar, quien señala al respecto:

> "La palabra sheve 'caucho', que existe en esmeraldeño (Seler, 1902: 56; Jijón y Caamaño, [1940] 1998: 530) parece estar al origen de la palabra jebe, utilizada en el castellano de los países andinos. Esta palabra se manifiesta como sábe en las lenguas vecinas de afinidad barbacoa (Moore 1962: 288). No podemos decir ahora si se trata de un préstamo del esmeraldeño al tsa'fiki y al cha'palaachi o bien de lo contrario. Sin embargo, parece poco probable que el castellano hubiera tomado la palabra sheve de una lengua como el esmeraldeño, salvo cuando esta lengua hubiera tenido una extensión geográfica mayor de la que se puede deducir de su situación terminal en el siglo XIX. De hecho hay dos posibilidades: el esmeraldeño podría haber ocupado un territorio más extenso, como señalado más arriba, o podría haber tomado la palabra sheve de una lengua extinta, ubicada más al sur o de mayor prominencia durante el siglo XVI. Esta última opción hablaría a favor de una conexión de contacto, si no fuera de parentesco o identidad, entre el esmeraldeño y el huancavilca, o entre el esmeraldeño y el manteño" (Adelaar, 2005: 237).

De nuestra parte hemos encontrado al menos dos palabras que, como en el caso anterior, han pasado al castellano costeño sobre todo de Manabí y Guayas, sin encontrarse en tsa'fiki ni, cha'palaa o awapit. Se trata de *mache*, que significa 'chíparo' según el vocabulario esmeraldeño y es una especie de árbol endémico de la cordillera de Cojimíes, a cuyas estribaciones septentrionales pertenece la sierra de Mache. La segunda palabra es *munchieche*, de estrecha cercanía fonética con el préstamo castellano utilizado en toda la provincia de Esmeraldas para referirse al camarón de río, llamado 'minchilla". ¿Se trata en el primer caso de un residuo de la lengua de los antiguos manteño- huancavilcas? ¿O se trata, en el segundo, de un préstamo de la lengua de los campaces? No estamos en condiciones de responder a estas preguntas, pues se precisan más investigaciones toponímicas y lingüísticas para trazar cualquiera de las dos asociaciones. Sea como fuere, tampoco podemos excluir una tercera posibilidad, a saber, que los vocablos fueran lo suficientemente antiguos, cuando la distribución de la lengua esmeraldeña era mucho más grande que la que encontró Pallares en 1877, y que en tal virtud su uso en el castellano se deba más bien a ser préstamos del esmeraldeño (cf. nota al pie 30).

Los préstamos mesoamericanos

Aunque se ha insistido en las relaciones o incluso el origen mesoamericano de muchos pueblos y expresiones culturales del Pacifico ecuatorial, no se ha demostrado nada hasta la fecha en materia lingüística. Adelaar también habla de una "conexión mesoamericana", pero no ofrece ningún vocablo que demuestre dicha procedencia. Sin que sea el único en todo el corpus, creemos haber encontrado uno, que además pertenece al vocabulario básico y está asociado con la función maternal: se trata de *chiche* 'senos, pechos de mujer', cuyo uso se ha difundido incluso en el castellano costeño. En este caso la comparación más sugerente aparece con la palabra náhuatl *chichiuali* 'senos'. Valga decir que la palabra se encuentra incluso en otras lenguas mesoamericanas, sin duda por difusión a partir del náhuatl debido a la posición geopolítica que tuvo alguna vez en tiempos prehispánicos. Recordemos solamente a manera de anécdota que la primera madre de un zambo en Esmeraldas fue precisamente una india nicaragüense, que a no

dudar habló a sus vástagos algo de su lengua – a más del castellano que sabía al ser esclava de servicio doméstico. Estamos convencidos que una mayor exploración de conexiones léxicas con lenguas mesoamericanas no haría sino confirmar lo que ya se encontró en la tipología, esto es, que el esmeraldeño tiene una gran similitud con las lenguas mesoamericanas.

Los préstamos africanos en el corpus

He querido dejar esta sección para el final del capítulo porque de alguna manera cierra definitivamente nuestro argumento de la naturaleza del esmeraldeño que Pallares documentó en 1877, esto es, la de una lengua mezclada, con un perfil mesoamericano en su tipología pero a la vez con características africanas en su estructura y vocabulario. Aunque sorprendentemente con menos frecuencia que en el caso anterior, en este también se han hecho afirmaciones de posibles vínculos sin que se demuestre con evidencia sólida las conexiones. Adelaar, quien más se ha acercado a una demostración, sugiere, por ejemplo, que el término *virungule* 'desnudo', proviene de una lengua africana, sin precisar de cuál.

De nuestra parte los resultados arrojados por la comparación de listas de Swadesh (cf. supra) en cinco lenguas nigero-congolesas de las ramas congo-atlántica (Wolof), bantú (Gbari, Lingala, Swahili) y kwa (Yoruba) arrojan la sorprendente cantidad de 18 préstamos de vocabulario *básico.* La siguiente es una lista de los préstamos identificados y la lengua de donde provienen.

Tabla 2.

Esmeraldeño	Yoruba	Swahili	Lingala	Gbari	Wolof
1. *deeve ~ -dege* 'ave'		ndege			
2. *yawá* 'bueno'				(d)yagwé	
3. *mu-bul* 'ceniza'			mutulú		
4. *doksho-* 'cortar'					dok-
5. *mo-pine* 'día'			moo		
6. *tu-chiruane* 'empujar'			to-		
7. *anká* 'esposa'		nké			
8. *mu-chabla* 'estrella'		mu-shato			
9. *ambó* 'muchos'	mbo, omo-				
10. *mukale* 'mujer'		mwanamke			
11. *ive* ~ igue 'niño'	éwe				
12. *tete* 'padre'			tata		
13. *mukoma* 'piedra'	õkò				
14. *tate* ~ takte 'palo, árbol'					tay(k)-
15. *taha* 'pie'					tanka
16. *kien* 'rodilla'	eken				
17. *mu-kala* 'sol'			mui- mue-		
18. *kisera* 'viento'				kese	

Las cinco lenguas contribuyen con diferente número de préstamos. Lingala, swahili y yoruba, lenguas de amplísima distribución en el África Occidental, son las que presentan el mayor número de préstamos, seguidas de wolof y gbari. Si evaluamos los resultados según las ramificaciones del tronco lingüístico, encontramos que las lenguas del grupo bantú (lingala, swahili, gbari) contribuyen con doce de los dieciocho préstamos de vocabulario básico en tanto que la rama kwa (yoruba) y la congo-atlántica (wolof) lo hacen con cuatro y tres préstamos, respectivamente. Es posible, claro está, que la contribución de estos últimos grupos sea mayor si hubiésemos tomado en cuenta otra lengua relacionada. De cualquier manera, la existencia misma de los préstamos y la tendencia a que sean en su mayoría de origen bantú, no sólo confirma el elemento africano que está en la raíz de la lengua esmeraldeña de Pallares, sino además su origen, el África Occidental, y en particular, la franja occidental de Senegal y Guinea y el golfo del mismo nombre.

A esta lista ya de por si importante podemos agregar al menos dos evidencias que no aparecen en las listas comparativas de vocabulario básico, ambas de lenguas bantúes, con lo que la presencia africana llegaría a 20 lexemas. La primera y más interesante proviene de la lengua ikalaga (bantú meridional), donde *nlumé* significa 'hombre, varón'; en este caso la semejanza fonética con el esmeraldeño *ilõm(ane)* es evidente. La segunda es la palabra meme, que en swahili se refiere al rayo, de cercana pronunciación a *bebe* en esmeraldeño, postulándose en este caso una desnasalización de la palabra original, con la conservación del lugar de articulación bilabial de las consonantes.

Ahora bien, los préstamos mismos merecen un comentario aparte. Como se puede ver, todos han pasado por un proceso de transfonetización o acomodación fonética a la lengua receptora – se entiende que el esmeraldeño – si bien unos muestran dicha acomodación más que otros. A diferencia de préstamos más tardíos como los del castellano o el kichwa, el proceso de adaptación fonética de los préstamos africanos debió haber ocurrido en los primeros años del contacto, razón por la cual los vocablos aparecen a menudo en formas inusitadas que sólo un análisis lingüístico puede revelar. Así, un préstamo como *eken* 'rodilla' en Yoruba apenas se transfonetiza en esmeraldeño, donde se conservó hasta el siglo diecinueve como *kien* (desaparición y alargamiento vocálico); algo similar ocurrió con los alómorfos *omó* y *ombó* 'muchos', también en yoruba, de donde se convirtieron en *ambó* en esmeraldeño (cambio vocálico). Los procesos de adaptación en otros casos son algo más complejos: así, por ejemplo, *(d)yegwé* en lengua gbari se despalataliza al inicio de palabra, cambia la vocal, pero mantiene el acento, para convertirse finalmente en *yawá* del esmeraldeño; asimismo, *putulú* en lingala sufre al menos cuatro transformaciones antes de convertirse en *mubul* del esmeraldeño: 1) nasalización de la primera sílaba; 2) cambio de lugar de articulación de la consonante intermedia (de una alveolar a una bilabial); 3) pérdida de la vocal de la última sílaba; y 4) desplazamiento del acento de la última a la penúltima sílaba. Lo interesante en este último caso es que pese a todos estos cambios se mantiene a lo largo de toda la palabra la misma vocal cerrada, posterior y redondeada (/u/).

Más interesante aún es lo ocurrido a nivel de la morfología. Tal como muestra la raíz verbal esmeraldeña /doksho-/ 'cortar', se asemeja a su correspondiente /dok-/ en wolof, siendo muy probablemente el morfema residual /-sho/ de origen esmeraldeño. En este caso podemos afirmar que ha ocurrido una mixtura de raíces africanas con morfología esmeraldeña. Este fenómeno no es aislado y es posible rastrearlo en otros vocablos: así, por ejemplo, en la raíz verbal /to-/, que en lingala entra en la formación de palabras como 'empujar' o 'apoyar' y que aparece en el vocablo esmeraldeño *tu-chiruane* con el mismo significado. Pero la mezcla de raíces africanas y morfología esmeraldeña se revela con mayor consistencia en la raíz lingalesa /mu-/ ([mui-], [mue-], [moo-]) que significa fuego y entra en la formación de palabras como cenizas, sol y día, cuyos equivalentes esmeraldeños precisamente lo demuestran: *mu-bul* 'cenizas', *mo-pine* 'día', *mu-chala* 'estrella', y *mu-kala* 'sol'. Disentimos, por lo tanto, del análisis sugerido por Jijón y Caamaño en el sentido de que /mu-/ es un prefijo que se utiliza para referirse a objetos grandes (véase, por ejemplo, Jijón y Caamaño, 1940, I: 511, #138) – cosa que podría aplicarse, por ejemplo, al vocablo *mukoma* 'piedra', pero no al resto de los que aparecen con él, incluyendo

mukale 'mujer'. Parece más acertado afirmar que, dada la consistencia semántica en la aparición de este morfema, su origen está más bien en una raíz africana.

Fenómenos como la fusión de raíces y morfología de diferentes lenguas son comunes en situaciones de contacto intenso y prolongado de lenguas como la que nos ocupa. Por lo demás, si consideramos también que el esmeraldeño muestra la tendencia a la incorporación de raíces nominales en raíces verbales (Jijón y Caamaño, 1940-II: 470ss), el proceso de composición es una consecuencia lógica de las potencialidades formativas de la lengua.

No queremos terminar este capítulo sin discutir la naturaleza del sufijo /-*le*-/. Lo encontramos sobre todo en los verbos, según Jijón y Caamaño, a manera de auxiliar. Este mismo autor señala que "le es uno de los verbos fundamentales del Esmeraldeño y se usa con transitivos e intransitivos, siempre que se quiere expresar que ésta es una cualidad o modo de ser en el sujeto" (Jijón y Caamaño, 1940-II: 455). Es posible, por lo tanto, encontrarlo en los adjetivos, lo que viene a confirmar su calidad de auxiliar. Sin embargo, /-le-/ también aparece en sustantivos (por ejemplo, *pep-le* 'aventador', *mulomi-le* 'enemigo'), en cuyo caso la explicación ofrecida por Jijón y Caamaño no puede dar cuenta de su función.

Sobre el origen del morfema /-le-/, tenemos dos hipótesis alternativas a la que sugiere Jijón y Caamaño. En efecto, /-le-/ ~ /-la-/ se usa en cha'palaa y en tsa'fiki para colectivizar o pluralizar sustantivos, pero no es parte de la morfología verbal. Alternativamente, hemos encontrado el mismo morfema /-le-/ en mandinga, lengua mande hablada por millones de personas en Senegal, Gambia, Guinea y Costa de Marfil, donde se utiliza como *highlighter be*, es decir, como una forma de auxiliar que sirve para "resaltar" la palabra a la que sigue y convertirla en foco del discurso (Holm, 1988: 179ss), con cual pasa a cumplir sobre todo una función de tipo pragmático y puede ser utilizado virtualmente con cualquier clase de palabra (sustantivo, adjetivo, verbo, etc.), lo que explicaría bien su frecuencia de uso en el esmeraldeño.

En resumen, aun aceptando la posibilidad de que /-le-/ sea un morfema originalmente esmeraldeño como sostiene Jijón y Caamaño, consideramos que ha asumido las funciones pragmáticas de "focalizador" que tiene el mismo morfema en varias lenguas africanas, lo cual explicaría su uso no sólo con diferentes clases de palabras sino también su forma particular de aglutinación de acuerdo con los datos disponibles.

Creemos haber demostrado con suficiencia a través del análisis de los datos lingüísticos, que todo lo dicho sobre el contacto de los zambos esmeraldeños con varios grupos étnicos de la zona, desde su misma génesis como entidad sociocultural diferenciada hasta finales del siglo diecinueve, se refleja de manera especial y transparente en la lengua. De hecho, si hacemos un recuento de la presencia de préstamos de otras lenguas en el esmeraldeño, encontramos que alrededor del 20% de los vocablos del corpus son préstamos de alguna de las lenguas arriba analizadas. Estamos seguros de que un análisis más detenido de los datos arrojaría un porcentaje mayor. De cualquier manera, la evidencia lingüística discutida es prueba de una mezcla intensa y multifacética de lenguas y culturas ocurrida en una zona particularmente diversa como fue y sigue siendo el Choco meridional.

Conclusiones: contacto, zambaje, mezcla y resistencia etnolingüística

Ocurre quizás con demasiada frecuencia que al describir acontecimientos como los ocurridos a partir de 1541 con la llegada de los primeros africanos a las costas esmeraldeñas, busquemos ante todo cronografiar los grandes acontecimientos y biografiar a los grandes personajes que participaron en ellos. Demasiado apegados a la gramática de un *grand recit*, (d)escribimos entonces la historia de los grupos olvidándonos de los micro-procesos y las dinámicas locales que los constituyeron precisamente como actores sociales.

A contracorriente de esta tendencia decidimos que el presente estudio no se agotara en cronografías o biografías. Hurgamos entonces en las fuentes para encontrar en ellas el detalle, lo minúsculo, los micro-acontecimientos, las "simples" palabras. A más de uno estas *minutiae*

parecerán anecdóticas, de poco o ningún valor histórico intrínseco, pero son las únicas capaces de alumbrar el proceso mismo del zambaje esmeraldeño, un proceso que sólo las palabras, la lengua, puede revelar en su inmensa cotidianeidad.

Esta visión nos obligó a mirar de la misma manera la lengua, o mejor dicho, las palabras escritas de ella que han llegado hasta nosotros, no como hechos dados sino como resultados de procesos y dinámicas determinados por el contacto de varios grupos humanos. Éstos tuvieron que hallar no sólo la forma de sobrevivir, sino que para hacerlo hubieron de aprender a comunicarse entre sí, aun a sabiendas de que no hablaban el mismo idioma y que la comprensión llegaría solamente con el tiempo y la cooperación comunicativa.

Si el zambaje racial, étnico, cultural y lingüístico tiene como condición inicial el contacto entre grupos humanos distintos, éste tiene como condición la humana necesidad de la comunicación, y ésta no puede ser más que cooperativa. Sólo así se entiende que una lengua como el esmeraldeño pudiera albergar en su estructura y su contenido elementos de tan variados orígenes. En este sentido, la lengua esmeraldeña es el resultado de la sobrevivencia y la creatividad, no de uno sino de todos los individuos participantes, no de uno sino de todos los grupos involucrados, el resultado de sus avatares históricos pero también el mejor trofeo de sus victorias: ninguna lengua indígena prehispánica logró lo que ella, sobrevivir más de tres siglos. Esta supervivencia, sin embargo, no debe hacernos perder la pista y llevarnos a creer que lo que tenemos delante es la lengua prístina de un grupo ancestral precolombino. Al contrario, la lengua de este grupo persistió precisamente porque acogió en su seno un maremágnum de elementos exógenos y los supo conjugar de manera orgánica. En tal medida, la lengua esmeraldeña es el reflejo más perfecto de la sociedad zamba, una que conjugó en su interior diferentes razas, diferentes formas de ver el mundo y diferentes modos de vivirlo. Vaya este estudio a la memoria de aquellos hablantes sin nombre de cuya boca escuchó Pallares palabras que no entendía y que nosotros apenas estamos empezando a entender, palabras que más allá de cualquier fuente histórica son el único y más auténtico testimonio del zambaje esmeraldeño.

Bibliografía

Adelaar, Willem y Peter Muysken. 2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge Language Surveys. Cambridge: Cambridge University Press.

Adelaar, Willem. 2005. "El esmeraldeño – un idioma de la costa del Ecuador". En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (ed.), *Contribuciones a las lenguas y culturas de los Andes*. *Homenaje a Alfredo Torero*, Aachen: Shaker Verlag, págs. págs. 233-45.

Aguirre Beltrán, G. 1946. *La población negra de México. 1519-1810. Estudio etno-histórico*. México: Ediciones Fuente Cultural.

Alcedo, Antonio de. 1786. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América.* 5 vols. Madrid: Imprenta de Benito Cano.

Alcedo y Herrera, Dionisio de. 1741. *Compendio histórico de la Provincia, Partidos, Ciudades, Astilleros Ríos y Puerto de Guayaquil*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.

Alcina Franch, José. 2001 [1583]. "Introducción". En Miguel Cabello Balboa. *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, Madrid: C.S.I.C., Instituto de Historia, págs. 9-30.

Alcina Franch, José y Remedios de la Peña. 1975. "Patrones de asentamiento indígena en Esmeraldas durante los siglos XVI y XVII", *Actes du XLIIL Congrès International des Américanistes de Paris*, Vol. IX-A, págs. 283-301.

Alcina Franch, José. Encarnación Moreno y Remedios de la Peña. 1976. "Penetración española en Esmeraldas (Ecuador): tipología del descubrimiento", *Revista de Indias*, Nos. 143-144, págs. 65-121.

Alcina Franch, José y Remedios de la Peña (eds). 1976. Textos para la etnohistoria de Esmeraldas. Proyecto "Arqueología de Esmeraldas, Ecuador". *Trabajos Preparatorios. Vol. 4. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense*. Madrid: Departamento de Antropología y Etnología de América.

Alcina Franch, José y Remedios de la Peña. 1980. Etnias y culturas en el área de Esmeraldas durante el período colonial español. *Actas del I Congreso Español de Antropología. Vol. 2*, págs. 327-41.

Alcina Franch, José, Alicia Alonso Sagaseta, Jean Francois Bouchard y Mercedes Guinea Bueno. 1987. "Navegación precolombina: el caso del litoral pacífico ecuatorial, evidencias e hipótesis, *Revista Española de Antropología Americana*, No. XVII, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, págs. 35-73

Alcina Franch, José. 2001 [1583]. "Introducción". En Miguel Cabello Balboa. *Descripción de la provincia de Esmeraldas*. Edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid: C.S.I.C., Instituto de Historia, págs. 9-30.

Anónimo. 1994. "Razón de los indios tributarios que hay en la provincia de la ciudad de Santiago de Guayaquil y del tributo que pagan a los encomenderos en cada un año y de lo que pagan a juez protector y doctrinero (1577)" [19]. En *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito* (siglo XVI-XIX), Pilar Ponce comp. Tomo I, Quito: Marka, Abya- Yala.

Anónimo. 1994. "Descripción de la gobernación de Guayaquil, (1604/5)" [52]. En *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito* (siglo XVI-XIX), P. Ponce comp. Tomo II, Quito: Marka, Abya- Yala.

Anónimo. 1994. "Relación de Guayaquil (h. 1772)" [72]. En *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito* (siglo XVI-XIX), P. Ponce comp. Tomo II, Quito: Marka, Abya- Yala.

Barret, Samuel Alfred. 1925. *The Cayapa Indians of Ecuador. Indian Notes and Monographs N: 40 Museum of American Indians*. Haye Foundation. 2 Vols. New York.

1994 [1925]. *Los indios cayapas del Ecuador*. Colección Biblioteca Abya Yala No. 6. Quito: Editorial Abya Yala,

Beatty Medina, Charles. "Caught between Rivals: The Spanish-African Maroon Competition for Captive Indian Labor in the Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries", *The Americas*, Vol. 63, No. 1, The African Diaspora in the Colonial Andes (Jul., 2006), págs. 113-136

Benzoni, Girolamo. 2000 [1572]. *La historia del mondo nuovo (Relatos de su viaje por Ecuador, 1547-1550)*. Guayaquil: BCE.

Bernárdez, Enrique. 1979. "Lingüística de Esmeraldas: relaciones sincrónicas y diacrónicas", *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes*. Vol. IX-A, págs. 343-350.

Bouchard, Jean-François, Franklin Fuentes y Telmo López. 2006. "Aldeas y pueblos prehispánicos en la costa de Manabí: Chirije y Jarapotó". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 35 (3): 243-256.

Bouchard, Jean-François. 1994. "Les groupes préhispaniques du littoral pacifique nord-équatorial: un cas de peuplement tardif en Amérique du Sud", *Bulletin de la Société préhistorique française*, Vol. 91, N. 4-5. págs. 316-323

Brinton, Daniel Garrison. 2009 [1891]. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*. Cambridge : Cambridge University Press.

Buchwald, Otto von. 1918. "Notas acerca de la arqueología del Guayas", *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos*, Año 1, No. 3, págs. 237-252.

Cabello Balboa, Miguel. 1945. "Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y tierra de las Esmeraldas, contenida desde el Cabo comúnmente llamado Pasao hasta la Bahía de Buenaventura, que es en la costa del Mar del Sur, del Reino del Perú…" En Jacinto Jijón y Caamaño. *Obras de Miguel Cabello Balboa*. Vol. 1. Quito: Editorial Ecuatoriana, págs. 1-76.

2001 [1583]. *Descripción de la provincia de Esmeraldas*. Edición, introducción y notas de José Alcina Franch, Madrid: C.S.I.C., Instituto de Historia.

Campbell, Lyle. 1997. *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America.* Oxford Studies in Anthropological Linguistics. Oxford: Oxford University Press.

Carranza, Martín de. 1994 [1568]. "Relación de las provincias de Esmeraldas que fue a pacificar el capitán Andrés Contero". En: Pilar Ponce Leiva (comp.) *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*. Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina, Vol. 1., págs. 66-70.

Carrasco Andrade, Eulalia. 2010. *Los Eperara Siapidara en el Ecuador: De la Invisibilidad a la Visibilidad*. Quito: Trama Ediciones.

Chávez Franco, Modesto. 1994. "Palenque y pichilingüe". En *Crónicas del Guayaquil Antiguo*. 2 Vols., 2ª edición. Guayaquil: Imprenta y Talleres Municipales.

Cieza de León, Pedro. 1922 [1553]. *La Crónica del Perú*. Madrid: Calpe, 367 p.

Constenla Umaña, Adolfo. 1991. *Las lenguas del Área Intermedia: introducción a su estudio areal.* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera de Costales. 2002. *Etnografía, lingüística e historia antigua de los Caras o Yumbos Colorados (1534-1978)*. Quito: Abya Yala & IEAG, 228 p.

Crystal, David. 2006. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics.* 5th Edition. Oxford: Blackwell Publishing.

Curnow, Timothy Jowan y Anthony J. Liddicoat. 1998. "The Barbacoan Languages of Colombia and Ecuador"; *Anthropological Lingusitics 40* (3), págs. 384-408.

Díaz de Fuenmayor, Ruy. 1994. "Relación de la provincia de las Esmeraldas" [1582]. En Pilar Ponce Leiva. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*. Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina, Vol. 1, págs. 312-313.

Elson, Benjamin Franklin (ed). 1962. *Studies in Ecuadorian Indian Languages*. Vol. 1. Norman, Oklahoma: Summer Institute of Linguistics.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1998. "El reino de los Chono, al este de Guayaquil, siglos XV y XVI: el testimonio de la arqueología y la etnohistoria". En *Historia Ecuatoriana: Estudios y Documentos*. Quito: Abya Yala, págs. 125-191.

Estete, Miguel de. 1919. Descubrimiento y conquista del Perú. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 1, Quito.

Estrada, Emilio. 1957. *Prehistoria de Manabí*. Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada.

Fabre, Alain. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. URL: http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html.

Fauria, Carmen. 1995. "Particularidades de las encomiendas en la costa central andina. En Álvarez, Aureli, et al (eds.) *Investigaciones sobre la Costa del Ecuador en Europa, Arqueología, Etnohistoria, Antropología Sociocultural*. Quito: Abya Yala.

Gómez Rendón, Jorge. 2008. "Patrimonio lingüístico, lenguas amenazadas y documentación", *Revista Nacional de Cultura*. No. 13, septiembre 2008a.

2008. "Notas sobre viajeros en la región de Esmeraldas", *Revista Nacional de Cultura*. No. 14, diciembre 2008b, págs. 104-106

2010. "Vitalidad de la lengua Tsa'fiki en las siete comunidades Tsa'chilas de la Provincia de Santo Domingo". *Informe Final del proyecto de Diagnóstico Sociolingüística de la Lengua Tsa'fiki*, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural-Quito. 2010a.

2010. "Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano. Primera Parte, *Antropología-Cuadernos de Investigación, Revista de la Escuela de Antropología*, No. 10, 2010b, págs. 77-107.

2011. "Vitalidad de la lengua Awapit en las provincias de Imbabura, Carchi y Esmeraldas". *Informe de Consultoría. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural-Quito*, 2011, 78 p.

2012. "Viajeros en la época de la independencia", *Revista del Consejo Nacional de Cultura*, No. 17, Quito: Consejo Nacional de Cultura, págs. 81-110.

1978. "Spanish and Kichwa borrowing in Tsa'fiki", International Journal of American Linguistics, en preparación.

Granda, Germán de. "Cimarronismo, Palenques y Hablas Criollas en Hispanoamérica". En *Estudios Lingüísticos Hispánicos, Afrohispánicos y Criollos*. Biblioteca Románica Hispánica No. 282. Madrid: Editorial Gredos, págs. 362-385.

Hocquenghem, Anne-Marie. 2010. "El *spondylus princeps* y la edad de bronce en los andes centrales: Las rutas de intercambios". En Emiliano Melgar Tísoc, Reyna Solís Ciriaco, Ernesto González Licón (eds.) *Producción de Bienes de Prestigio, Ornamentales y votivos de la América Antigua*. Serie Arqueológica Mesoamericana. México: Syllaba Press, págs. 34-49.

Holm, John. 1988. *Pidgins and Creoles*. Cambridge Language Surveys, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Jerez, Francisco de. 1891. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú* [1534]. Colección de Libros que tratan de América, raros y curiosos. Tomo 1. Madrid: s/e.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1919. "Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador Interandino y Occidental, con anterioridad a la Conquista Española. Ensayo Provisional". *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, No. 6, edición especial, Quito.

1998 [1940]. *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 4 vols. Quito: Abya Yala, edición facsimilar.

Lara, Darío. 1996. *Gabriel Lafond de Lurcy. Viajero y Testigo de la Historia Ecuatoriana*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Lehmann, Henri. 1949. "Les indiens Sindagua (Colombie)", *Journal de la Société de Américanistes de Paris*, N. S. Vol. 38, págs.. 67-89.

León-Borja de Szászdi, Dora. 1964. "Prehistoria de la costa ecuatoriana", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 21, págs. 381-436.

Lewis, M. Paul (ed.). 2009. *Ethnologue: Languages of the World*. Sixteenth editon. Dallas, Tex: SIL International. Versión en línea: http://www.ethnologue.com/.

Lizárraga, Fray Reginal. 1909 [1605]. "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, río de la Plata y Chile". En: Manuel Serrano y Sáenz (editor). *Historiadores de Indias*. Vol. II. Madrid: Bailly, Bailliere e Hijos, Editores.

Loukotka, Čestmir. 1968. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California UCLA, Latin American Center.

Maldonado y Sotomayor, Pedro Vicente. 1750. *Carta de la Provincia de Quito y sus adjacentes / obra posthuma de Don Pedro Maldonado; hecha sobre las observaciones astronómicas y geográficas de los académicos reales de las ciencias de parís y de las guardias marinas de Cadiz y también de los RR. PP. Misioneros de Maynas*; gravé par Delahaye; N. Guérard, fecit, Paris?: s/n.

Marcos, Jorge. 1995. "El mullu y el pututo: la articulación de la ideología y el tráfico a larga distancia en la formación del estado Huancavilca". En *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa: arqueología etnohistoria, antropología sociocultural*, Quito: Abya Yala, p. 97-142.

Mari, Françoise. 1985. "Les zambaigos dans l'Amérique espagnole, au XVIe siècle", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 25 N°97. pp. 79-103.

Martínez-Labarga, Cristina. 1997. "Origen y evolución de las comunidades afroamericanas de Esmeraldas (Ecuador): Datos históricos y genéticos", *Anales del Museo de América*, 5, págs. 129-138.

Matras, Yaron y Peter Bakker. 2003. *The Mixed Language Debate: theoretical and empirical advances*. Amsterdam: Walter de Gruyter. 325 p.

Mellet, Julien. 1823. *Voyage dans l'Amérique Méridional, a l'intérieur de la Cotte-Ferme, et aux Iles de Cuba et de la Jamaïque depuis 1808 jusqu'en 1819*. Agen: Imprimerie de Prosper Noubel.

Monroy, Joel Leónidas. 1932. *El Convento de la Merced de Quito (de 1616-1700)*. Quito: Editorial Labor, J. E. Ortiz V., 592 p.

1935. *Los Religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito*. 2 Vols. Quito. Editorial Labor.

Moore, Bruce R. 1962. "Correspondences in South Barbacoan Chibcha". En Benjamin Franklin Elson (editor). *Studies in Ecuadorian Indian Languages*. Vol. 1. Norman, Oklahoma: Summer Institute of Linguistics, págs. 270-289.

Murra, John. 1946. "The historic tribes of Ecuador". En: Julian H. Steward (editor). *Handbook of South American Indians*. *Volume 2: The Andean Civilizations*. Washington D:C: United States Government Printing Office, págs. 785-822

Newson, Linda A. 1995. *Life and Death in Early Colonial Ecuador*. The civilization of the American Indian Series, No. 214. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Onffroy de Thoron, Enrique. 1983 [1866]. *América ecuatorial: su historia pintoresca y política, su geografía y sus riquezas naturales, su estado presente y porvenir*. 3 Partes. Quito: Corporación Editora Nacional.

Palop Martínez, Josefina. 1994. "Mapa étnico del sur de Colombia y norte del Ecuador durante los siglos XVI-XVII". *Revista Española de Antropología Americana 24*, págs. 139-153.

Paz y Miño, Luis Telmo. 1940-42. Lenguas Indígenas del Ecuador: I Pasto, II Kara, III Panzaleo, y IV Puruguay. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Nos. 56, 57 y 59, Quito-Ecuador.

1961. "Las agrupaciones y lenguas indígenas del Ecuador en 1500 y 1959". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. 43, No. 97.

1961-1964. "Las lenguas indígenas del Ecuador. Diccionario Toponímico". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XLIII-LVIX, Nos. 98-.

Pérez, Aquiles. 1962. "Los Seudo-pantsaleos", Llacta No. 14. Quito.

Ponce Leiva, Pilar. 1994. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*. Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina, 2 Vols.

Requena y Herrera, Francisco. 1994. "Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil, (1774)" [73]. *En Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, P. Ponce comp. Tomo II, Quito, Marka, Abya- Yala.

Rivet, Paul. 1905. "Les indiens colorados, récit de voyage et étude ethnologique", *Journal de la Société de Américanistes de Paris*, Vol. II, 2, págs. 177-208.

1912. "Les Familles linguistiques du Nord-Ouest de l'Amérique du Sud", *L'Année Linguistique*, Vol. 4, Paris, 154 p.

1942. "Un dialect hoka colombien: le yurimangi". *Journal de la Société des Américanistes*, 34: 1-59, París.

Rivet, Paul y Henri Beuchat. 1907. "Contribution à l'étude des langues Colorado et Cayapa". *Journal de la Société de Américanistes,* Paris 4/1: 31-70.

1910. *Affinités des langues du Sud de la Colombie et du Nord de l'Équateur: (groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa)*. Extrait du Museon. Louvain: J. B. Istas, 94 p.

Rueda Novoa, Rocío 2001. *Zambaje y autonomía: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas*. Quito: Editorial AbyaYala, Municipalidad de Esmeraldas.

Rueda Novoa, Rocío. 1992. "La crónica de Miguel Cabello Balboa: evangelización y reducción de los negros de Esmeraldas y el proyecto económico de la Real Audiencia de Quito. Siglos XVI-XVII". En Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, edits., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVIXIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero/ Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 55-88.

Ruiz de Arce, Juan. 1964. "Advertencia. a sus sucesores", en *Conde de Canilleros, Tres testigos de la conquista del Perú*, Colección Austral, No 1.168, Madrid.

Rumazo González, José (comp). 1948-1952. *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito*. Madrid: Afrodisio Aguado, 8 Vols.

Salomon, Frank. 1997. *Los yumbos, niguas y tsatchila o "colorados" durante la colonia española. Etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala,.

Sámanos, Juan de. 1884 [1526]. "Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Vol. V, Madrid.

Sapir, Edward. 1921. *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt Brace.

Savoia, Rafael. 1998. "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553 y 1867)", *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y el sur de Colombia*, Esmeraldas, págs. 29-62.

Savoia, Rafael. 1998. "Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas (1761-1825), *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y el sur de Colombia*, Esmeraldas, págs. 63-80.

Seler, Eduard. 1902. "Die Sprache der Indianer von Esmeraldas". En Eduard Seler. *Gesammelte Abhandlungen zur altamerikanishen Sprach- und Alterthumskunde,* Vol. 1, págs. 49-64, Berlín: A. Asher & Co.

Stark, Louisa. 1968. *Mayan Affinities with Yunga of Peru*. Ph.D Dissertation. New York University.

1972. "Maya-Yunga-Chipaya. A new linguistic alignment". *International Journal of American Linguistics*, 38: 2, págs. 119-135.

Stevenon, William Bennet. 1994 [1829]. *Narración histórica y descriptiva de 20 años de residencia en Sudamérica*. Colección Tierra Incógnita No. 14. Quito: Ediciones Abya Yala.

Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) ss. XVI-XVII*. Quito: Editorial Abya Yala, IFEA, COOPI.

Torero, Alfredo. 2002. *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima: IFEA – Editorial Horizonte.

Ventura, Montserrat. 1997. "Una visión de la cultura tsáchila en la actualidad". En., José Juncosa (comp.) *Etnografías mínimas del Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala, págs. 1-32.

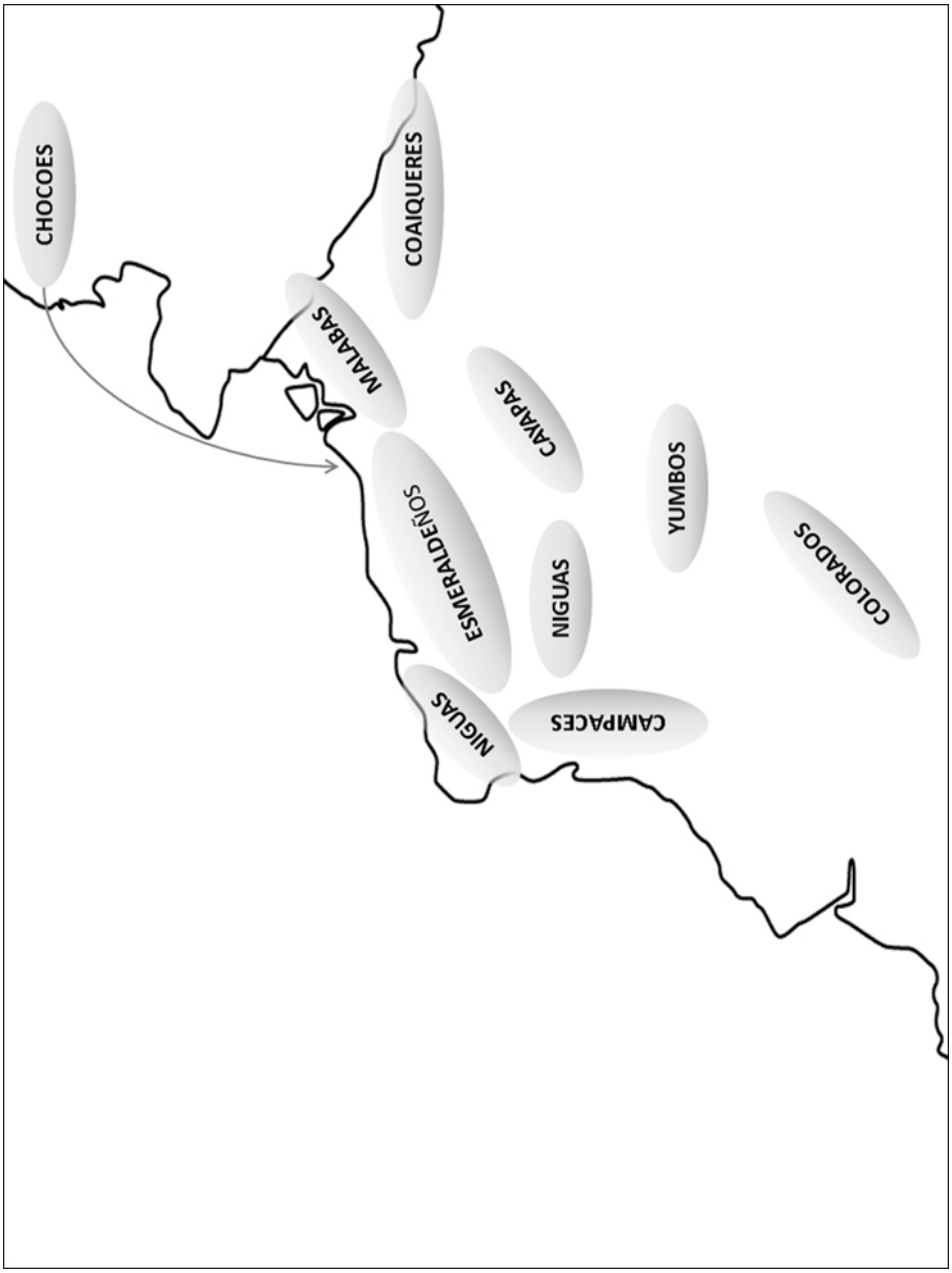
Voss, Barbara. 2008. *The Archaeology of Ethnogenesis. Race and Sexuality in Colonial San Francisco*. Los Angeles: University of California Press.

Wolf. Teodoro. 1879. *Viajes científicos por la República del Ecuador. III. Memoria sobre la Geografía y Geología de la Provincia de Esmeraldas, con una carta geográfica.* Guayaquil: Imprenta del Comercio, 87 p.

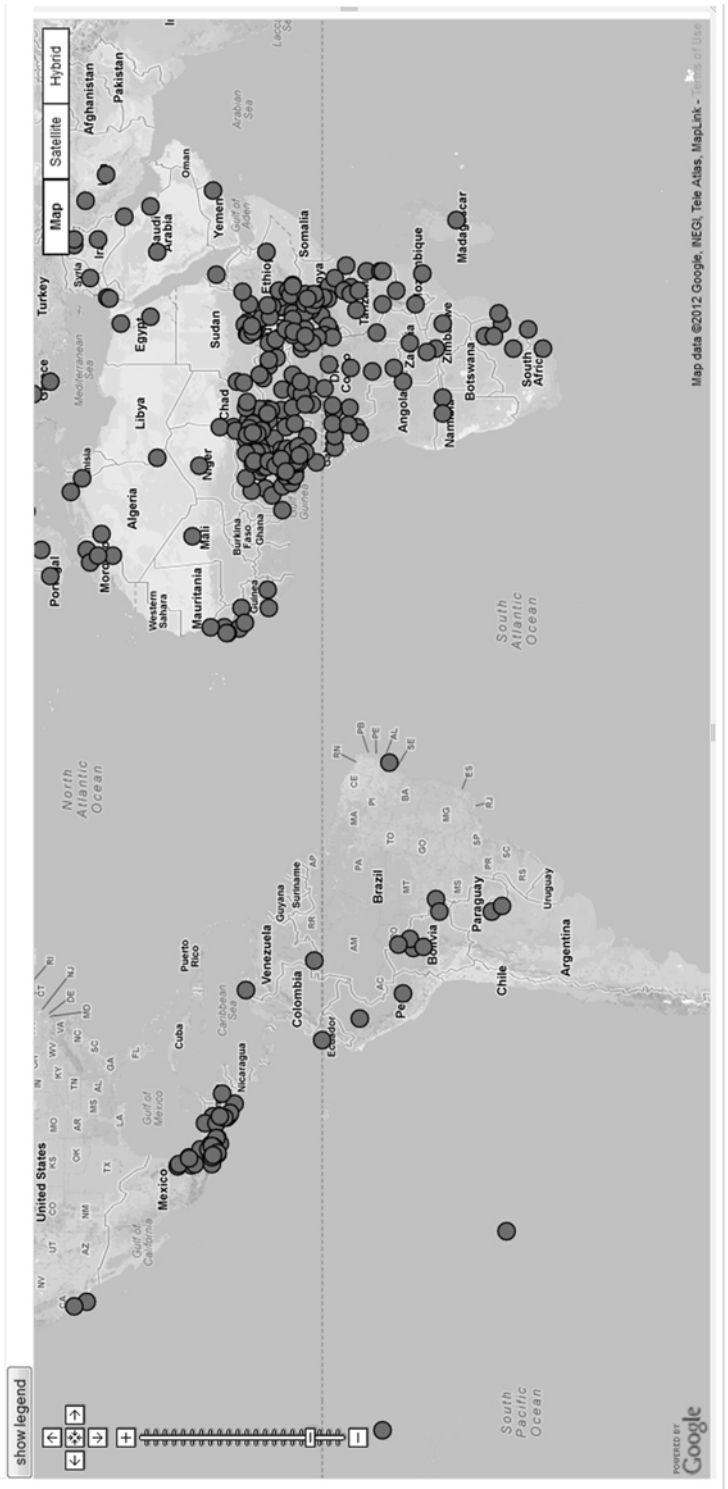
1892. *Geografía y geología del Ecuador*. Leipzig: Tipografía de F. A. Brockhaus, 1892.

Zeidler, James Anthony. 1991. "Maritime Exchange in the Early Formative Period of Coastal Ecuador: Geopolitical Origins of Uneven Development", Research in *Economic Anthropology*, Vol. 13: págs. 247-268.

Anexos

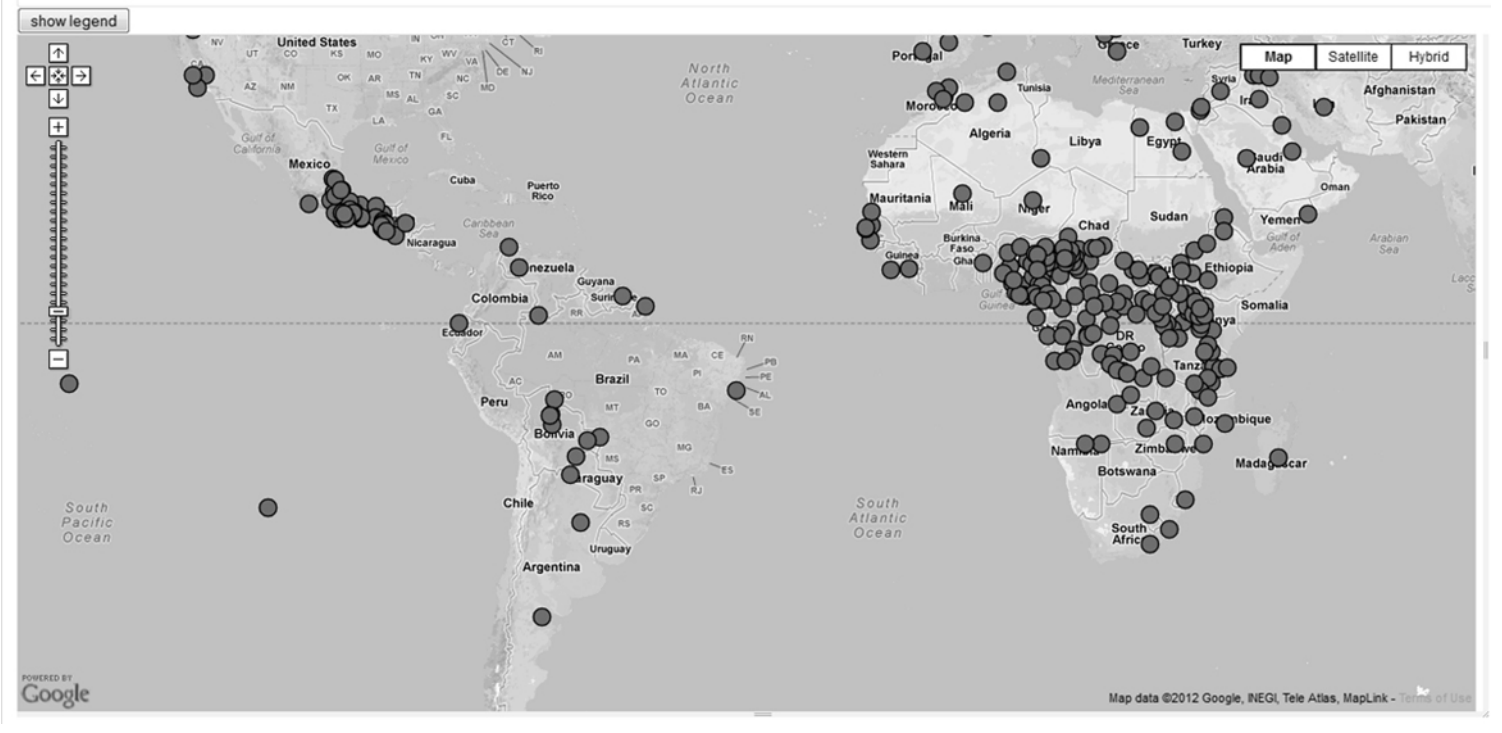


Mapa 1. Grupos prehispánicos de la Costa norte del Ecuador (modificado a partir de Palop Martínez 1994: 154)



Mapa 2. Distribución de lenguas con orden sustantivo-genitivo en Sudamérica, Centroamérica y África (Occidental)

Mapa 3. Distribución de lenguas con preposiciones en Sudamérica, Centroamérica y África (Occidental)



Sistemas de riego en la zona de Chiltazon-La Concepción de los siglos XVI al XVIII

Dayuma Guayasamín Ortíz[1]

Resumen

El presente artículo trata sobre la relación del ser humano con la naturaleza, en dos épocas distintas en la provincia del Carchi al Norte del Ecuador: la época Precolombina y la época de las haciendas.
Los sistemas de riego han sido herramientas de control sobre la naturaleza por parte de los grupos humanos, siendo articuladores de sistemas económicos, políticos y sociales diferentes. En época de los Pastos, -sociedad indígena que tuvo su máximo desarrollo en el período de Integración-, el canal de riego Tipuya se estableció como parte de un sistema económico microvertical, que permitió el aprovechamiento de varios pisos ecológicos. En la época de las haciendas, en el siglo XVI, se reestructuró la economía de la región, cambiando de este modo los sistemas agrícolas indígenas por plantaciones impuestas por el sistema colonial, que reutilizaron estos sistemas de riego, en especial el canal Tipuya.

Palabras Clave: pastos - arqueología - carchi - sistemas de riego - tipuya.

Abstract

The article deals with the relationship between human beings and nature in the province of Carchi in Northern Ecuador during the Precolombian and haciendas eras.
Irrigation systems as a tool of environmental control also represented a junction for different economic, political and social systems, to interact. In the time of the Pastos, an indigenous society that rich its zenith in the period of Integration, the Tipuya irrigation canal was established as part of a micro-vertical economic system, that allowed the exploitation of various ecological zones. In the era of haciendas, in the sixteenth century, the economy of the region was restructured replacing the indigenous agricultural systems with plantations imposed by the colonial system that took advantage of these irrigation systems, especially the Tipuya canal.

Key Words: pastos- arqueology - carchi - irrigation systems - tipuya.

---

1 Este artículo es una síntesis de la disertación de tesis presentada para la obtención de la licenciatura en Antropología con mención en Arqueología en la Universidad Católica del Ecuador. La autora ha trabajado en varias proyectos de investigación en la Costa, Sierra y Oriente, con experiencia en trabajo de campo y laboratorio. Actualmente desempeña el cargo de arqueóloga regional en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Regional Cuenca.

Introducción

El estudio de los sistemas de riego en la zona de Chiltazón - La Concepción del Siglo XVI al XVIII, trata sobre la economía política de una región del Carchi, ubicada al Norte del Ecuador, tanto en la época prehispánica y durante las haciendas. Existen en la zona varios canales que denotan gran antigüedad, pudiendo tratarse de construcciones realizadas en épocas precolombinas. Los Pastos son una sociedad que, según Uribe (1977), estuvo presente desde el siglo VIII hasta la época de la conquista española en 1530 en la actual provincia del Carchi y en el departamento de Nariño, en Colombia. Autores como De Francisco (1971) establecieron que esta sociedad tuvo tres fases culturales: Capulí, Piartal y Tuza. Uno de los sistemas de riego en la región de estudio es el sistema Tipuya, el cual será analizado como un articulador de estos dos tipos de economía desde varias entradas.

El estudio propuso cuatro objetivos en torno a este sistema de riego. El primero fue reconstruir geográficamente el sistema de riego Tipuya. Esto se realizó a través del mapeo del canal para establecer las fuentes de captación y las zonas irrigadas, analizando la técnica de construcción así como los materiales utilizados y los cambios durante el período de estudio. El segundo objetivo intentó estudiar las interacciones políticas, sociales y económicas de las sociedades que utilizaron este sistema de riego. El tercer objetivo estableció los sistemas agrícolas relacionados con los sistemas de riego para observar las diversas formas de modificaciones del espacio implementadas por los Pastos. Finalmente, el cuarto objetivo fue la realización del estudio del sistema de hacienda, de las formas de utilización de los canales y de los nuevos sistemas agrícolas que se introducen en esta época.

En lo que respecta a la época de construcción y la sociedad responsable de esto, la primera hipótesis que surge es que existía un sistema de riego con varios canales que tienen sus fuentes en los páramos de Chiltazón y Chulte y que terminan irrigando las zonas bajas de La Concepción-Santa Ana, en el valle del río Mira. La construcción de este sistema hidráulico fue hecha por una sociedad prehispánica, que planificó el trayecto del agua. Una de las sociedades que habitaron esta zona fue la cultura Pasto, la cual podría haber construido esta obra.

Así mismo, en lo que corresponde a la época de la Colonia, el sistema de hacienda posiblemente terminó con el sistema microvertical utilizado por los grupos Pasto al darse un cambio drástico en el paisaje agrario. Sin embargo, los canales de agua de la zona de Chiltazón-La Concepción presentan modificaciones en su estructura constructiva, lo que lleva a suponer que fueron reutilizados por el sistema de hacienda que se desarrolló en la zona.

Finalmente, es importante poner en evidencia que, con la llegada del sistema hacendatario al Carchi en el siglo XVI, se puso en marcha una reestructuración de la economía en la región. Este nuevo sistema cambió las relaciones laborales, políticas y económicas entre las poblaciones asentadas en ese lugar e incluso transformó el sistema agrícola nativo. Lo cual llevaría a pensar que en las partes altas, se habría desplazado el cultivo de papa, quinua y maíz a favor de una economía más bien ganadera; mientras que, en las partes bajas, los cultivos de coca, ají y algodón podrían haber sido remplazados por plantaciones mayoritariamente de caña de azúcar.

Lineamientos teóricos

Para empezar, es importante mencionar que la teoría que ha propuesto John Murra (1975) sobre el control de los pisos ecológicos, basada en ejemplos de la sociedad Inca en el Perú, sirvió de base para este análisis. En efecto, este sistema económico de un control máximo de pisos altitudinales por parte de las sociedades andinas de la Puna es un modelo vertical que se daba en todos los Andes, debido a una percepción similar de la obtención de los recursos. Esto significa

que se intentó controlar la mayor cantidad de pisos ecológicos por una misma sociedad para la obtención de un número mayor de productos destinados a la supervivencia y al intercambio.

> *"Cada grupo étnico [...] trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y de control vertical cuya distribución fue probablemente panandina"*. (Murra, 1975: 50).

Esta teoría tiene relación con un control económico simultáneo por parte de las etnias locales sobre diferentes "islas ecológicas" situadas a grandes distancias del centro de poder en dónde se concentraba la población y el mando político.

En efecto, cada piso altitudinal posee un microclima diferente que permite que crezcan ciertos tipos de plantas mientras que en otros, las condiciones favorecen diferentes plantaciones. Dado que se necesitaba cultivar estos productos de forma constante, se crearon sistemas de archipiélagos en estos pisos para abarcar una mayor área de producción.

Otro autor relacionado al análisis de los sistemas de archipiélagos en la Sierra ecuatoriana y que ha estudiado el caso de los Pastos es Frank Salomon. Este autor advierte que la presencia Inca en regiones como el norte del Ecuador, si bien no duró mucho tiempo, tampoco modificó las prácticas culturales de la zona.

Udo Oberem, por su parte (1981), elabora una teoría vinculada a los Andes de páramo. En efecto, postula que en estas zonas se dio la "Microverticalidad" que se refiere a:

> "Un fenómeno que [...] se distingue de la "macro" verticalidad descrita por John V. Murra (1975) por la falta de las "islas habitadas" que caracteriza el sistema archipiélago como tal. Microverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche". (Ibíd.: 51)

Relacionando estos autores con otros, Wittfogel, en el caso de que un número de cultivadores quiera conquistar valles y tierras áridas para la producción de cierto tipo de bien agrícola, se ven forzados a congregarse en grupos organizacionales, en los cuales tendrán que trabajar en cooperación con los demás miembros de la sociedad que hagan uso de los sistemas de riego en su libro, Despotismo oriental (1966), habla de sociedades que empiezan a adquirir poder sobre otras gracias al control de los sistemas de irrigación, modificando su sistema tanto político como económico.

Según Wittfogel (1966), las sociedades, al responder a causas históricas ya sean estas simples o complejas, tienen que transformar su medio ambiente y es en este intento de transformación que se desarrolla un cuerpo técnico que va a alterar su organización social y la manera en que van a percibir el mundo. El medio ambiente es por lo tanto un factor que condiciona el uso de cierto tipo de tecnología provocando cambios sociales. De esta forma, las condiciones históricas específicas antes mencionadas permiten que se actualice o se cree un cierto tipo de potencial hidráulico.

Como bien nos dice Wittfogel, "…en el caso de que un número de cultivadores quiera conquistar valles y tierras áridas para la producción de cierto tipo de bien agrícola, se ven forzados a congregarse en grupos organizacionales, en los cuales tendrán que trabajar en cooperación con los demás miembros de la sociedad que hagan uso de los sistemas de riego" (Ibíd.: 37). Pero lo que hay que resaltar es que esta organización está controlada por una autoridad a la cual se subordinan los demás, ya que es la encargada de manejar este recurso y de distribuirlo a los diferentes cultivos.

Así mismo, Gregory Knapp (1992) trata sobre los sistemas de riego específicamente y ayuda a reconocer los canales prehispánicos a través de algunas características. Se vincula con el autor

anterior en el hecho de que describe ciertos canales que pertenecen a sociedades complejas, las cuales han modificado su organización social para poder controlar y manejar un sistema de riego. Este autor ha analizado sobre todo canales en la región norte del Ecuador.

Por otra parte, como se sabe, cada época es caracterizada por una tecnología específica de acuerdo a la disponibilidad de materiales de construcción, lo que puede ayudar a su reconocimiento temporal:

> "Un virtual canal prehispánico debe ser de un material de construcción tradicional; su curso debe estar relacionado con monumentos prehistóricos como tolas (montículos) de tierra para plataformas de casa; deben estar presente cerámicas prehistóricas a lo largo del canal y dentro del área irrigada; el área irrigada debería mostrar tolas y ser inhóspita para la ocupación humana sin el riego; y se debe encontrar documentación histórica sobre la antigüedad del canal" (Ibíd.: 18).

Es así que un canal no debe ser tomado en cuenta por sí solo, sino que éste necesita estar en un cierto contexto etnohistórico y arqueológico para poder establecer su período de construcción.

Este trabajo fue realizado a partir de un componente etnohistórico, donde los documentos históricos revelaron evidencia sobre la economía colonial a través del sistema de hacienda en la región. En cuanto a la parte arqueológica, uno de los objetivos principales de este trabajo ha sido descubrir quiénes fueron los responsables de la construcción del sistema de riego Tipuya, razón por la cual se realizó primeramente un estudio arqueológico de la zona de estudio para tratar de ubicar los asentamientos Pastos y su distribución. El segundo paso fue encontrar un terreno al lado del canal que tuviese material cultural con la intención de probar que Tipuya pudo haber estado relacionado con la cultura Pasto. Para esto, se hizo un análisis cerámico del material encontrado para compararlo con estudios hechos anteriormente por autores como De Francisco (1971) y Echeverría (1994).

Historia y geografía de la zona

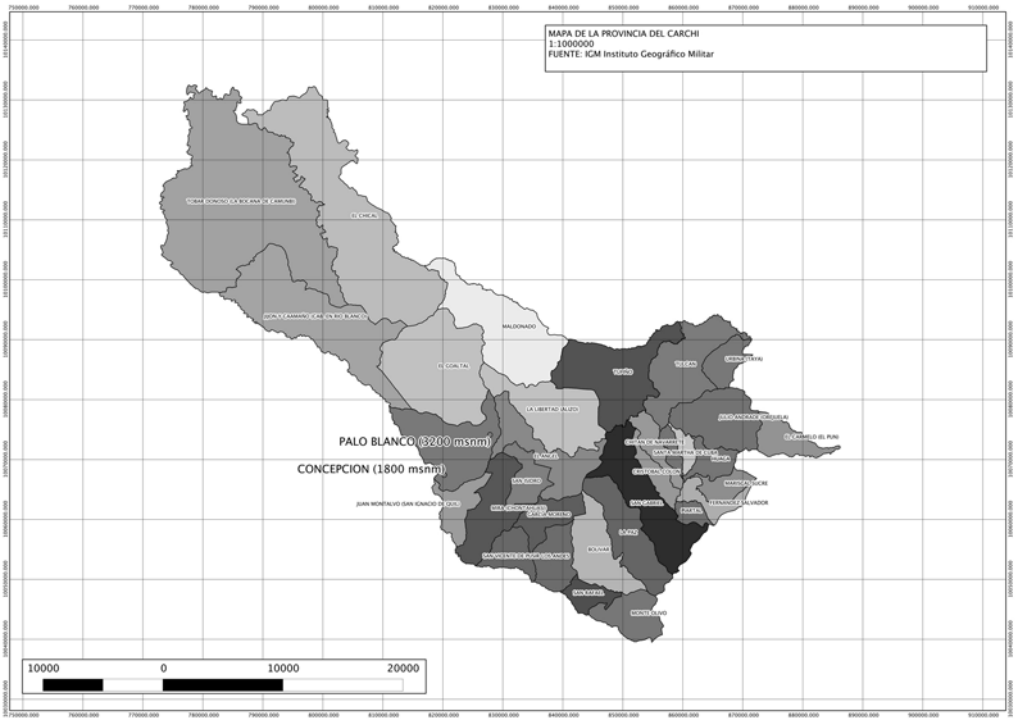
La cultura Pasto se asentó en la actual provincia del Carchi al norte del Ecuador en dónde los ríos Carchi y San Juan sirven de frontera con Colombia, al sur limita con la provincia de Imbabura, al este con la provincia de Sucumbios, y a occidente con la de Esmeraldas. Dentro de esta provincia, el área de estudio es delimitado por el sistema de riego Tipuya. Esto significa que se tomará en cuenta la zona desde la bocatoma hasta las zonas irrigadas, es decir desde el cruce de los ríos San Juan y el Rosario hasta el valle del Chota-Mira, específicamente la zonas de La Concepción y Santa Ana.

Este gráfico presenta los sitios por donde pasa el sistema de riego Tipuya y en los cuales se realizaron los respectivos trabajos arqueológicos. Dentro de los principales lugares se encuentran Palo Blanco, los terrenos de la Sra. Bolaños, Arrayán Loma y La Concepción-Santa Ana. Igualmente está representado el canal desde la bocatoma hasta los campos de riego ubicados en el valle del Chota-Mira.

Por un lado, tenemos a las zonas altas que corresponden a los Andes de páramo y por el otro lado tenemos a las zonas bajas que corresponden a los valles interandinos, es decir al valle del Chota-Mira, en este caso de estudio.

Los grupos Pastos estuvieron asentados en zonas alto-andinas así como en los valles interandinos. Posiblemente los núcleos de población estaban ubicados en las zonas altas mientras que en las riberas del Chota-Mira estaban asentadas las colonias encargadas de proveer productos como el ají y la coca a los asentamientos de la sierra. Sin embargo, se sabe que existieron en esta parte del valle, varios grupos pertenecientes a diferentes cacicazgos que tuvieron el mismo objetivo, el de cultivar los extensos campos de coca.

Como se mencionó anteriormente, en las riberas del río Chota-Mira, varias colonias Pastos se asentaron con el objetivo de cultivar productos exóticos. Pero estas tierras fueron compartidas



Mapa 1. Mapa regional de la provincia del Carchi

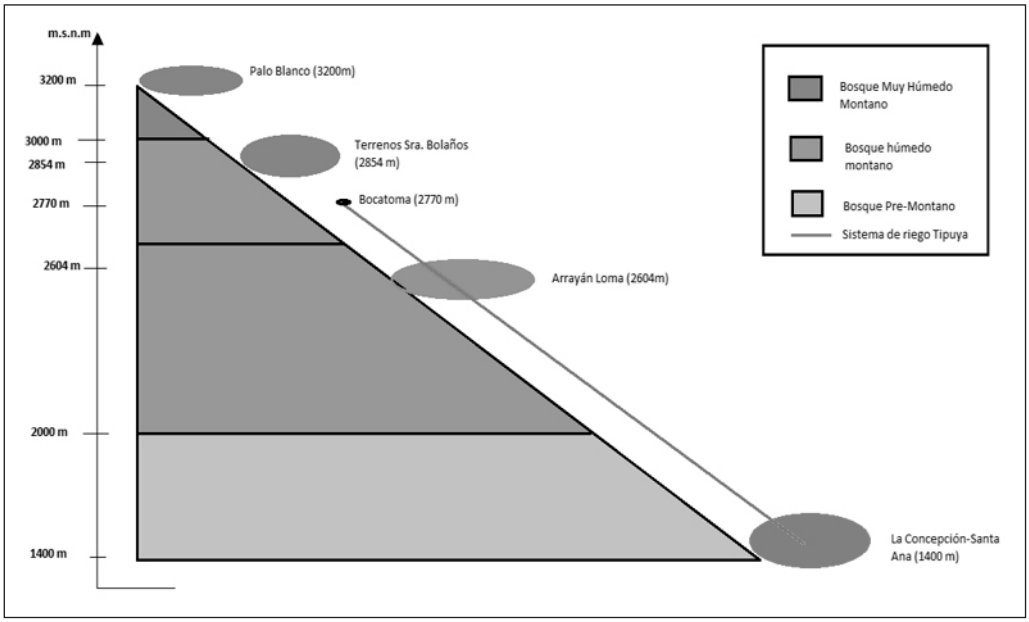


Gráfico 1. Sitios y pisos ecológicos relacionados al sistema de riego Tipuya

por otros grupos con el mismo motivo, así como lo afirma Murra (1975). Se habla por lo tanto de islas multiétnicas en donde varias culturas compartieron el mismo territorio pero sin perder su filiación cultural.

En el caso del valle del Chota-Mira, los Lachas, los Caranquis y los Pastos ocuparon este territorio ya que eran los vecinos directos de estas tierras: Los Pastos al Norte, los Lachas al Este y los Caranquis al Sur. Aunque como lo afirma Landázuri (1990: 27), "…a su vez los espacios de producción, como los asentamientos, fueron ocupados por varios cacicazgos de la misma etnia (multicacical), y por otra parte, fueron multiétnicos". Esto posiblemente favoreció el trueque, intercambio y mercado.

Las fuentes del siglo XVI coinciden en afirmar que el territorio Pasto se extendió desde Colombia hasta Ecuador. Es decir, desde el departamento de Nariño hasta la actual provincia del Carchi respectivamente, limitando su territorio, al norte con los Quillacingas y al sur con los Caranquis. Los principales asentamientos definidos por los investigadores son Tulcán, Guaca, Tuza y Mira, cada una con sus respectivas parcialidades. Si bien los grupos Pastos tenían un patrón de asentamiento disperso y sus poblados eran autónomos, su organización socio-política era la de un cacicazgo. Esto evidencia una cierta complejidad política, demostrando por lo tanto que existían estructuras internas de jerarquía. Existía una autoridad conocida como Cacique el cual estaba encargado de repartir los recursos entre toda la población. El pueblo estaba obligado a entregar impuestos que podían ser comida, materia prima, productos suntuarios y de valor exótico, etc. Todo esto iba donde el Cacique, quién redistribuía estos recursos entre el pueblo. Los Incas incursionaron de modo leve en territorios Pastos, lo que permite afirmar que la influencia incaica no tuvo mayor peso y se conservaron los sistemas políticos y económicos de esta cultura. Con la llegada de los españoles, su sistema cambió drásticamente y se impuso otra manera de explotación del medio ambiente.

En lo que respecta la cronología Pasto, la periodización cultural en el Carchi aún es sujeta a varias propuestas entre las cuales constan autores como Jijón y Caamaño, Max Uhle, Echeverría; sin embargo, la más aceptada es la que define la fase Capulí (800 a 1500 d. C) como la más antigua, seguida de la fase Piartal (750 a 1250 d. C) y finalmente la fase Tuza (1250 a 1500 d. C).

En lo que respecta la fase Capulí, es importante mencionar que es en este estilo cerámico donde aparecen los coqueros, figuras antropomorfas sentadas representando hombres masticando hoja de coca (protuberancias en las mejillas para hacer alusión al bollo de coca), así como las compoteras con pedestal medio y alto que son exclusivas de este grupo, las ollas pequeñas con cuatro protuberancias en los hombros, ollas globulares con formas compuestas de estrella y formas antropomorfas y zoomorfas, entre las más conocidas. Sin embargo, lo que distingue a la cerámica Capulí del resto de estilos cerámicos es la técnica de decorado conocida como *Negativo*, la cual se basa en cubrir la vasija, en ciertos lugares, a través de materiales impermeables como ciertas resinas para protegerla de la aplicación posterior de un color más oscuro encima, y así obtener las figuras deseadas del color de la vasija luego de retirar estos materiales. Estos diseños son exclusivamente geométricos, destacándose los círculos, las líneas, los puntos, los triángulos y los rombos.

En la fase Piartal, las formas más características de este estilo son:

> "Las botijuelas de cuello recto y largo, base cónica; cántaros antropomorfos (personaje sentado en cuclillas); compoteras de pie bajo y cuerpo angular; cuencos con base anular y cuencos de recipiente cuadrangular y base anular; ocarinas (imitación del caracol marino)" (Echeverría, 2004).

En cuanto al estilo de decoración, éste se caracteriza por la utilización de una arcilla limpia en donde se observa una decoración mixta, es decir pintura roja realzando las figuras geométricas hechas en negativo. También, se realza la pintura interna de los platos de base anular, contrastando el fondo con los diseños geométricos y zoomorfos de los dibujos. En efecto, podemos encontrar en los platos figuras como rombos, círculos, triángulos, estrellas, cuadrados en lo que respecta a

las combinaciones de figuras geométricas mientras que también se encuentran dibujados varios tipos de mono con o sin cara.

Por su parte, la cerámica Tuza es particular ya que se caracteriza por una pasta de color castaño claro y homogéneo, mientras que el desgrasante fue el cuarzo así como partículas de pirita. En esta fase aparecen los jarros de cuello alto y decorados con formas geométricas, distintivos de esta fase. En cuanto a la técnica de decoración se puede evidenciar la pintura positiva: rojo sobre crema pulido. Las representaciones que se pueden observar en los platos son figuras zoomorfas y antropomorfas dibujadas frente a frente, separadas por una línea en el medio del plato. La diversidad de figuras es amplia: caciques con sus bastones de mando así como adornos especiales en la cabeza, guerreros danzando, mercaderes, pescadores, cazadores, hombres cogidos de la mano alrededor del plato, shamanes, y representaciones de animales tanto hembras como machos de la misma especie, venados, loros, cigüeñas, cóndor, monos, jaguares, arañas y serpientes, etc. Pero quizá lo que caracteriza a este estilo son las representaciones del sol con ocho puntas dibujadas en el centro de los platos.

Los Pastos aprovecharon un máximo de pisos ecológicos para obtener productos propios de cada zona, tanto para la subsistencia como para el comercio.

Esta sociedad estuvo compuesta por cuatro cacicazgos, en la zona del Ecuador, ubicados en regiones con climas diferentes con el objetivo de abastecerse de productos de primera necesidad, por lo que crearon colonias, las cuales los proveían de estos recursos básicos. En las partes altas, los tubérculos consistieron en el producto por excelencia para cubrir las necesidades de la población, mientras que en zonas templadas hay evidencia del cultivo de maíz. En los valles interandinos, en este caso el valle del Chota-Mira, se cosechaba el algodón, el ají y la coca, productos exóticos destinados al comercio.

Es necesario centrarse en el estudio de caso, es decir sobre el sistema de riego Tipuya, el cual representa el foco de este análisis, planteado como el articulador de una economía microvertical en épocas precolombinas y como una fuente importante de riego en época de las haciendas. Razón por la cual se han planteado dos hipótesis: que Tipuya fue un canal prehispánico y que durante la colonia fue reutilizado por las haciendas instaladas en la zona.

Descripción geográfica del sistema de riego Tipuya

Como primer paso para la realización de este trabajo, se procedió, a través de la información proporcionada por gente de la comunidad de Palo Blanco, situada a 3200 m.s.n.m., a ubicar el canal de riego Tipuya, del cual nadie tenía fecha exacta de construcción. Hay que precisar que la geografía del lugar no es la de altas montañas con picos elevados, sino más bien largos macizos que son caracterizados por un sistema ecológico de páramo andino en la parte superior y valles calientes en las partes bajas en medio de las montañas, que proporcionan vastas áreas, ideales para el cultivo. Por lo que la geografía dentro de la cual se encuentra el canal de riego Tipuya, corresponde en principio a la geografía dentro de la cual se elaboran las teorías de Murra (1975), para Perú, y en el caso de Ecuador, de Oberem (1981) y Salomon (1990).

El canal de riego Tipuya, tiene su fuente de captación en el río El Rosario, lugar en donde se ha construido la bocatoma a 2770 m.s.n.m. Este canal excavado en la superficie natural (de tierra), que en algunos casos se le ha dado recubrimiento de piedra o de cemento en la actualidad, evidencia de recientes intervenciones, canaliza el agua a campos de cultivo situados en zonas bajas (aproximadamente a unos 1800 m.s.n.m.). Según el proyecto INERHI-ORSTOM (1992: 19010), el largo, en línea recta, es de 11,7 Km y su caudal es de 103 litros por segundo. El canal de riego Tipuya, que desciende del páramo de Chiltazón hasta La Concepción, atraviesa zonas con fuertes pendientes así como zonas planas. Existe una relación directa entre las áreas con declives poco o casi nada pronunciados, en donde se pudieron haber establecido asentamientos y zonas de cultivo. Estas planicies, al lado oriental del canal, en su mayoría, aprovechaban el

hecho de que el agua corre paralela a la superficie y de esta forma se vuelve más manejable y se la puede controlar más fácilmente.

En el recorrido del canal, se tomaron 23 puntos GPS, desde la propiedad de la Sra. Rosa Bolaños (2854 m.s.n.m.), en donde se encontraron hileras de piedras a manera de pequeñas terrazas y material cerámico, hasta un reservorio arriba de La Convalecencia (1973 m.s.n.m.), en donde se encontró que el canal se dividía en dos canales secundarios para abastecer de agua a La Concepción y Santa Ana.

Trabajo de campo en Arrayán Loma

El siguiente paso, en lo que atañe el aspecto arqueológico para probar la filiación Pasto, fue encontrar cerámica de esta cultura en las áreas que recorrió el canal para de esta manera vincularlo a la utilización por parte de estas sociedades en su sistema agrícola. Con la posible evidencia cultural que se encontró se podría hablar de un grupo humano que estuvo presente en el sitio, si bien viviendo permanentemente, sino con visitas regulares al terreno en donde se cultivaba. Por lo que, fue necesario buscar un terreno al lado del canal.

La primera actividad realizada fue la georeferenciación de Arrayán Loma para conocer de manera exacta su superficie y las características del terreno en donde se realizaron las pruebas de pala. Este trabajo se lo hizo con un GPS de precisión, con el que se captó los puntos necesarios del contorno del terreno.

Los puntos GPS fueron tomados en los contornos del terreno, cada 10 metros y en donde se observaba alguna curva o los límites hasta la cual la vegetación permitía entrar. En la página previa se presentan dos gráficos de la georrefenciación del terreno de Arrayán Loma. El uno consiste en las zonas 1, 2 y 3 y el segundo mapa muestra la zona 4 (ver gráfico 2 y 3).

El objetivo de este trabajo consistió en la recolección de material cultural y el registro de restos arquitectónicos, de asentamientos o alguna evidencia cultural junto al canal que permitiera probar el uso de éste por parte de los grupos humanos asentados en la región de estudio.

Para esto, se dividió Arrayán Loma en cuatro zonas para poder ubicarlas de mejor manera en el caso de que aparezca material. Hay que precisar que Tipuya pasa por los puntos 1 y 16 (ver gráfico 2). Las tres primeras zonas pertenecen a terrenos del Sr. Urpiano Guerrero. La zona 1 se encuentra en la parte superior Norte del canal y presenta una pendiente más o menos pronunciada con ciertos cortes a manera de terrazas. La zona 2 se encuentra en la parte inferior del canal, justo donde está construida la casa del dueño del terreno, así como un camino hecho para que entren vehículos, por lo que se puede decir que esta zona es la más disturbada. La zona 3 corresponde al terreno que linda con el del otro dueño, separados éstos por una cerca. Finalmente, la zona 4, ubicada en dirección Suroeste, corresponde al terreno perteneciente al Sr. Luis López (Ver Gráfico 3). En cada zona se hicieron los transectos separados por 5 metros y llamándolos por orden alfabético, aunque como se verá más adelante, las últimas zonas fueron excavadas cada 10 metros por las condiciones del terreno. La técnica que se aplicó para este caso es el del rejillado. Se trazaron transectos paralelos en toda la superficie del sitio cada 5 metros, sentido Este para seguir las curvas de nivel del terreno, así como líneas perpendiculares. Una vez hecho el rejillado, que tuvo porciones de 5 x 5 m, se hicieron pruebas de pala en los vértices de cada una de las rejillas, de unos 40 o 50 cm de profundidad y se recogió el material cultural.

Cuando se encontró material, se puso positiva a la prueba de pala, mientras que en las que no se evidenció material cultural, se puso negativas. Se excavó por transectos y en cada prueba de pala se retiró la tierra de acuerdo a los depósitos, que eran visibles con el cambio de color en la tierra. En cada uno de estos, se registró la textura, el color, la compactación y la plasticidad. En total se realizaron 156 pruebas de pala, de las cuales 152 fueron hechas para recoger material cultural, mientras que 4 se realizaron para obtener las muestras de suelo para ser analizadas y estudiar las evidencias de las actividades agrícolas.

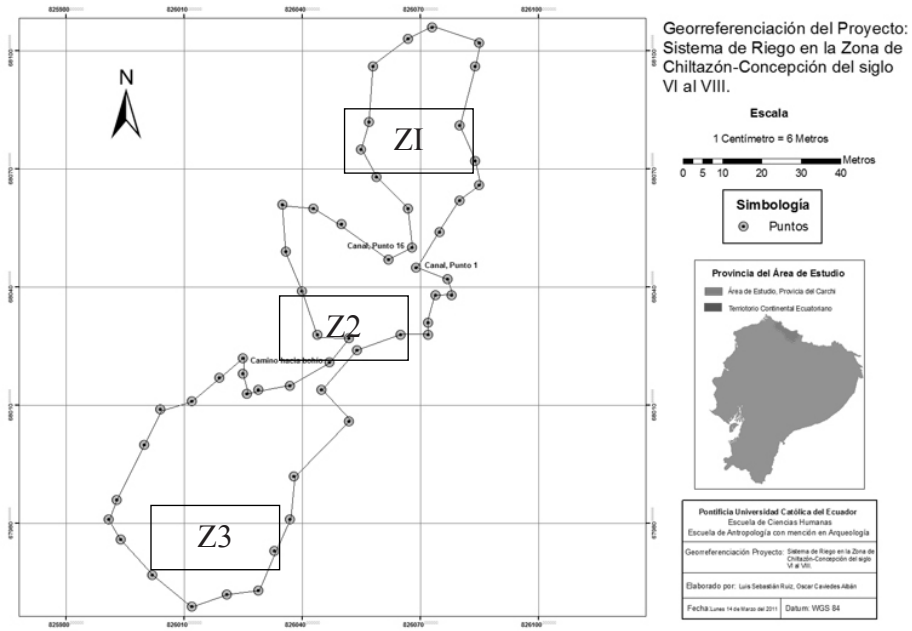


Gráfico 2. Georreferenciación de Arrayán Loma, zonas 1, 2 y 3

Arrayán Loma, es una explanada un poco más pequeña, de 2 a 3 hectáreas y con poca vegetación, lo que facilitó la prospección arqueológica.

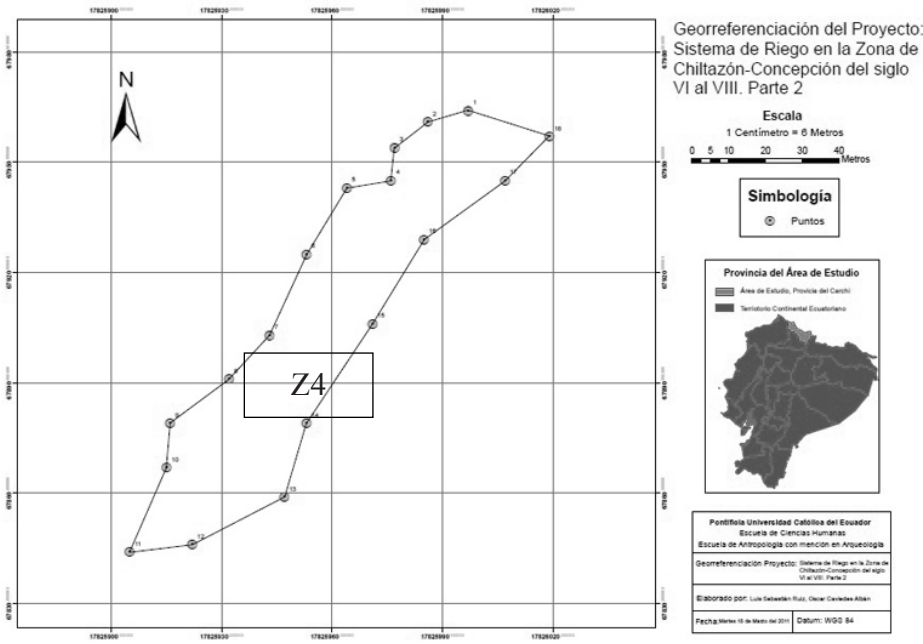


Gráfico 3. Georreferenciación de Arrayán Loma, zona 4

Cada material cultural que fue recogido, se lo puso en una funda con su respectiva tarjeta indicando el transecto, el nivel, la profundidad, el número de procedencia, el número de funda y la fecha. Al igual que las muestras de suelo fueron recogidas sin ningún tipo de contaminación. De igual forma se hicieron cortes estratigráficos a los lados del canal para controlar los niveles en las pruebas de pala y establecer la estratigrafía así como observar las posibles capas, evidencia de limpieza del canal, en lo posible.

En resumen, de la zona 1, tres pruebas de pala dieron positivo en cuanto a evidencia arqueológica. Se pudieron obtener 8 fragmentos de cerámica, todos de tipo colonial. Éstos tiestos, vidriados de color amarillo con negro y verde son clara evidencia de la época de las haciendas en la zona, es decir evidencia de la presencia de actividad humana en Arrayán Loma en los siglos XVI a XVIII. Por otra parte, sólo se encontró este tipo de cerámica en la parte superior del canal (Zona 1), evidencia que en este período, las personas se asentaron en esa parte del terreno.

En la zona 2, que es la parte al Sur del canal y en donde está construida una pequeña choza de época reciente, se pudo encontrar un fragmento de cerámica, que presumiblemente se trataría de un fragmento de teja relacionado a la construcción de la casa. Contrariamente, en la zona 3, no se encontró evidencia de presencia humana en época prehispánica ni de la época de las haciendas. Finalmente, la zona 4, ubicada en la parte sur occidental del canal y la que se encuentra al filo de la quebrada, aparecieron varios fragmentos de cerámica, entre las cuales están pedazos de teja, posiblemente relacionados a la construcción de una casa en esta zona, destruida hace algunos años.

Foto 1. Fragmentos de cerámica con procedencias 1, 2 y 3 de la zona 1

Finalmente, podemos clasificar estos 18 fragmentos de cerámica en cuatro grupos distintos. El primero correspondería a la zona 1 en la cual aparecieron los fragmentos de cerámica colonial (procedencias 1, 2 y 3).El segundo grupo corresponde a los 4 fragmentos de teja (procedencias 4, 6 y 7) encontrados la mayoría en la zona 4 y uno sólo en la zona 2, cerca de la casa

Foto 2. Fragmentos de cerámica con procedencias 4, 6 y 7 de la zona 2 y 4

El tercer grupo consta de 5 fragmentos de cerámica (procedencias 8, 9 10 y 11) con características similares descritas arriba que podrían ser pertenecientes a cerámica Pasto.

Foto 3. Fragmentos de cerámica con procedencias 8, 9, 10 y 11

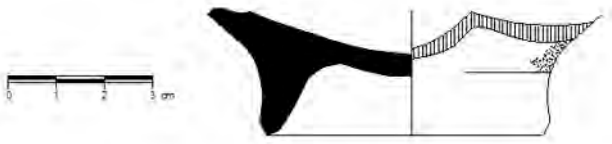
Finalmente el cuarto grupo, que corresponde al tiesto con procedencia 5, se diferencia del resto por el color de la pasta, más oscura, y la abundante presencia de mica como desgrasante así como evidencia de hollín en la parte interior del tiesto.

Foto 4: Fragmentos de cerámica con procedencia 5

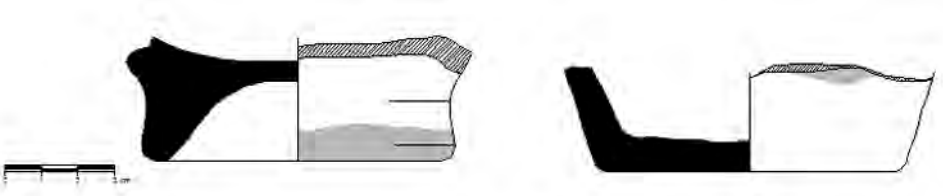
Trabajo de campo en los terrenos de la Sra. Bolaños

Una vez realizado el trabajo en Arrayán Loma, era necesario buscar un sitio relativamente cerca de esta planicie con evidencia de cerámica para realizar una recolección superficial del material cultural y poder comparar con la cerámica encontrada en Arrayán Loma. De esta manera, se podría confirmar la hipótesis de que se trataba de cerámica utilizada por el mismo grupo cultural, ubicado en las partes altas, posiblemente sociedades Pasto. Los terrenos de la Sra. Bolaños se encuentran a una altura de 2854 m.s.n.m. y están ubicados a 250 m aproximadamente arriba de la bocatoma del canal Tipuya, a unos 6 Km en línea recta de Arrayán. No es difícil imaginarse que la gente que estuvo habitando esta zona pudo haber sido responsable del control de la bocatoma en épocas de invierno y verano, así como de la limpieza del canal, dada su cercanía así como la importante fuente de agua que representaban en el río San Juan y el Rosario. En este terreno, se procedió a realizar la recolección superficial en dos zonas. Se pudo obtener en la concentración cerámica 44 fragmentos, entre bordes (6), bases (3) y fragmentos de cuerpos (33) así como dos metates. Se realizó el análisis tipológico de los 9 fragmentos de cerámica diagnóstica (bordes y bases) que se muestra a continuación.

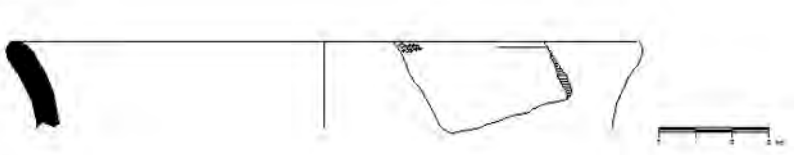
Base de compotera



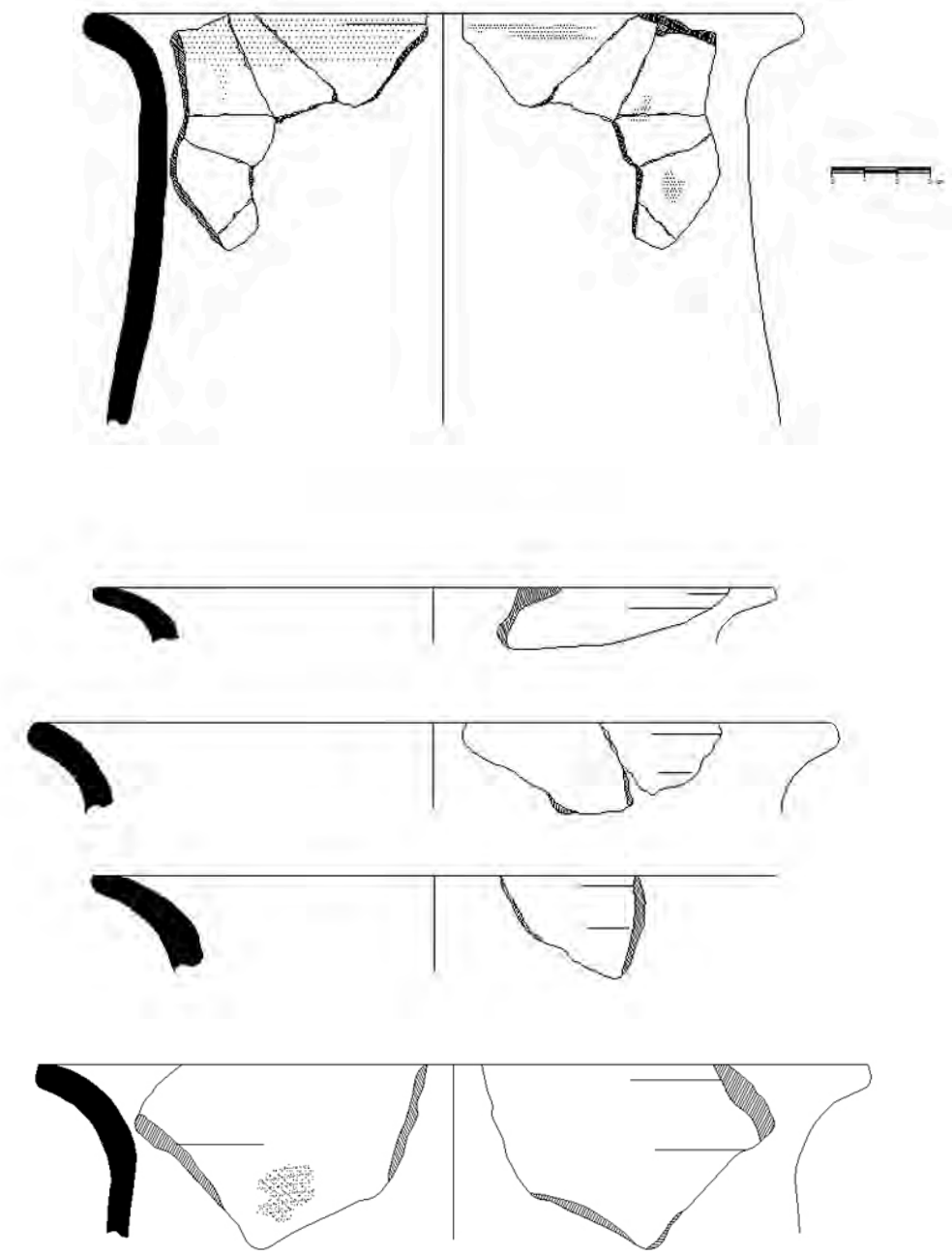
Base de olla



Borde de plla



Bordes de jarro



Los fragmentos cerámicos encontrados en los terrenos de la Sra. Bolaños sirven para la comparación con el material encontrado en Arrayán Loma. Por asociación al espacio geográfico en el que se encuentra, posiblemente se trate de cerámica de filiación Pasto, sin embargo es necesario compararla con cerámica de procedencia registrada para poder establecer de manera concreta que la cerámica encontrada en Arrayán Loma pertenece a asentamientos Pastos, y por ende comprobar que el canal fue utilizado por estos grupos.

La pasta de estas dos vasijas es de color café y presenta una cantidad grande de mica. En las fisuras de éstas, se puede observar que el tamaño del grano es mediano y presenta evidencias del desgrasante. Estas características de las vasijas de la reserva del Instituo Nacional de Patrimonio Cultural son muy similares sino iguales a la cerámica de Arrayán Loma y de los terrenos de arriba de la bocatoma, poniendo en evidencia entonces que se trata de cerámica Pasto.

Conclusiones

Canal Precolombino

Para este estudio es importante partir con esta cita referente a Knapp, en cuanto al análisis del canal de riego Tipuya, el cual establece enfáticamente con respecto al Valle del Chota y por ende al valle del Mira, que *sino todos, casi la mayoría de los canales en el valle deben corresponder a canales prehistóricos* (Knapp, 1992: 33).

Este mismo autor establece cinco parámetros que caracterizan a un canal de riego precolombino: el primero es que se trate de un canal hecho en tierra con tramos que atraviesen la roca. El segundo aspecto es su relación con sitios arqueológicos cercanos. El tercero tiene que ver con la aparición de cerámica a lo largo de éste y dentro del área irrigada. La cuarta característica enumerada por Knapp está en relación al área irrigada, la cual no puede producir sin agua. Finalmente, no hay que olvidar la documentación histórica sobre la antigüedad del canal, la cual proporciona datos interesantes que ayudan a datar a este sistema de riego en un contexto general. Después del trabajo arqueológico realizado en los terrenos y presentados aquí, se puede concluir que el canal de riego Tipuya cumple con todas las características enumeradas por Gregory Knapp, Patricia Mothes (1987) y José Echeverría, que se trata de un canal de riego Precolombino, construido en época Pasto.

Canal de la Fase Tuza

En el análisis de la pasta de los fragmentos estudiados, se puede observar que en la mayoría de ellos, el desgrasante utilizado. En efecto, se trata de pequeñas partículas blancas, claramente cuarzo. No se evidencia rastros de arena volcánica en la pasta y el color de ésta en su mayoría es café. Así mismo el nivel de oxigenación el momento de cocer es relativamente bueno dado que de los nueve elementos diagnósticos, sólo dos eran reductores mientras que los siete restantes eran oxidantes y parcialmente oxidantes. Así mismo en cuanto a la textura, se observa un alto nivel de resistencia. Todas estas características permiten suponer que se trata de una cerámica de la fase Tuza (Bastidas, 1994; De Francisco, 1971).

En lo que respecta la tipología, como se mencionó anteriormente, es un intento de clasificación de la cerámica utilitaria debido a la falta de referencias. Sin embargo, con las pocas piezas diagnósticas que se obtuvieron, se puede realizar una comparación aproximada de los bordes, labios y bases con los análisis realizados en los primeros estudios. Para esto, se utilizó la tesis doctoral de De Francisco (1971), las publicaciones de Germán Bastidas (1994), Jacinto Jijón y Caamaño (1997) así como los estudios de José Echeverría (2004). La comparación de la cerámica diagnóstico encontrada en esta tesis muestra claramente elementos característicos de cerámica relacionada con la Fase Tuza (1250 a 1500 D.C), según Uribe (1977), la fase que tuvo relación con la llegada de los españoles.

Reutilización del canal Tipuya en época de las haciendas

Es importante partir del estudio de la estratigrafía la cual presenta evidencia de poca disturbación y la presencia de piezas cerámicas Pasto en los mismos niveles de la cerámica colonial, mostrando de esta forma la contemporaneidad cultural. Además hay que resaltar que el material utilizado por los españoles al realizar las obras de construcción, ya sea de casas como obras hidráulicas, era la piedra y la cal preferentemente. Al recorrer este sistema de riego se pudo observar algunos tramos con piedra y restos de cal, lo que indicaría una intervención en época de la colonia. Igualmente, como se presentó anteriormente, los bordes encontrados en la procedencia 1, 2 y 3 pertenecen a pequeños cuencos coloniales. Por lo tanto, el hecho de haber encontrado cerámica colonial al lado del canal de riego es muestra de que los españoles estuvieron ocupando esos terrenos para la agricultura y seguramente utilizaron el canal de riego Tipuya para sus riegos o, hubo una influencia española en la gente que aún habitaba en la zona y cerca del canal.

Por todo el análisis realizado al canal de riego Tipuya, se puede decir que éste actuó como articulador de esta economía microvertical, permitiendo la agricultura de productos básicos y exóticos en la zona del Valle del Chota-Mira. Este canal, nace en los páramos de Chiltazón y termina irrigando la zona de la Concepción, si bien durante su trayecto, hasta en épocas precolombinas, permitió irrigar igualmente terrenos ubicados a los lados. En efecto, la gente Pasto de la Fase Tuza (1250 a 1500 d.C.), en lo que al área de estudio respecta, estuvo asentada desde el sitio de Palo Blanco (ubicado en zona fría) hasta el valle, en lo que hoy se conoce como Concepción y Santa Ana. A través de las pruebas arqueológicas, se sabe que una colonia estuvo asentada en la parte superior de la bocatoma (terrenos de la Sra. Bolaños), seguramente controlando el ingreso de agua al canal y manteniéndolo en época de crecidas y verano. Así mismo, en Arrayán Loma, hubo una pequeña colonia temporal dedicada al cultivo posiblemente de maíz y algunos cereales debido a su clima templado, utilizando canales secundarios, llevando el agua a las partes planas del terreno. Finalmente, por información etnohistórica y estudios arqueológicos, se sabe que en el Valle hubo asentamientos multiétnicos (Caranquis y Pastos) que compartieron esta zona y estuvieron dedicados al cultivo de coca, ají y algodón, productos exóticos destinados al comercio así como al uso diario. Estas islas multiétnicas tenían claras normas de explotación y aprovechamiento de los recursos.

A la llegada de los españoles, las haciendas de La Concepción y Santa Ana ocuparon la zona del valle con cultivos de caña de azúcar. Reutilizaron el canal de riego Tipuya y ocuparon Arrayán Loma para sus propios cultivos. De esta forma, el sistema de riego Tipuya pasó de ser articulador de esta economía microvertical de los Pastos a ser una herramienta para este sistema de hacienda instalado en la región en época de conquista, que transformó los sistemas agrícolas establecidos desde épocas prehispánicas. Si bien su propósito fue el mismo, regar los cultivos del valle, su contexto cultural cambió drásticamente.

Bibliografía

Bastidas Vaca, German. 1994. *Exploración arqueológica del Carchi*. Centro Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Carchi. Quito, Ecuador.

De Francisco, Alice. 1971. *An Archaeological Sequence from Carchi*, *Ecuador*. University Microfilms, Michigan, USA.

Echeverría Almeida, José. 2004 *Las Sociedades Prehispánicas de la Sierra Norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica. Instituto Otavaleño de Antropología.* Serie I, Pespectiva Histórica No.1. Quito, Ecuador.

Jijón y Caamaño, Jacinto. 1997. *Antropología Prehispánica del Ecuador.* Abya-Yala. Ecuador.

Knapp, Gregory. 1992. *Riego Precolonial y Tradicional en la Sierra Norte del Ecuador.* Hombre y Ambiente 22. Abya-Yala, Quito.

Landázuri, Cristóbal. 1990. *Territorios y pueblos: la sociedad Pasto en los siglos XVI y XVII.* Memorias, Volumen 1, No. 1 Marka, Quito.

1990. *Pueblos indígenas de los valles interandinos: El caso de Pimampiro (siglo XVI)*, en Quitumbe No. 7 Revista del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad Católica, p. 11-35, Quito.

Mothes, Patricia. 1987. *La acequia del pueblo de Pimampiro: riego tradicional en el norte del Ecuador*. En Ecuador Debate, "Riego en los Andes Ecuatorianos", CAAP, No.14. Noviembre, Quito, Ecuador.

Murra, John. V. 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Abril. Lima, Perú.

Oberem, Udo.1981. *El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (XVI*). En Contribuciones a la Etnohistoria Ecuatoriana, Editado por U. Oberem. Vol 20. IOA. Otavalo, Ecuador.

Salomon, Frank.1990. *La política vertical en las fronteras del Tawantinsuyo*. Memoria, Volumen 1, No. 1, Marka, Quito.

Uhle, Max.1933. *Estudio sobre las civilizaciones de Carchi e Imbabura*. Informe al Señor Ministro de Educación Pública. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales. Ecuador.

Uribe, María Victoria. 1977. *Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia*. En "Revista Colombiana de Antropología". Instituto Colombiano de Cultura, Volumen XXI, Bogotá, Colombia.

Wittfogel, Karl.1966. *Despotismo oriental*. Ediciones Guadarrama, Madrid. España.

CONADE-INEHRI-ORSTOM. 1992. *Funcionamiento del riego particular en los Andes Ecuatorianos*. Recomendaciones para el plan de riego. Serie C3, Volumen Mira, Tomo 5. Ministerio de Agricultura y Ganadería, Abril. Quito, Ecuador.

La industria lítica de Oroloma, Pichincha, Ecuador

Sthefano Serrano Ayala[1]

Resumen

Este trabajo describe la industria lítica del Período Intermedio Temprano (Integración) recuperada del sitio de Oroloma en la región de Pambamarca y propone una tipología acorde a un taller ubicado en el subpáramo de la cordillera Real. Se detallan los tipos de artefactos y restos de talla que son vistos dentro de un sistema de intercambio secundario donde se extraían soportes de obsidiana para la distribución en los valles cercanos. El sitio de Oroloma no fue solamente un taller de obsidiana, sino también un enclave comercial entre los Andes Septentrionales del Ecuador y las tierras bajas de la amazonia. Los diferentes hallazgos en el sitio y su relación con los demás asentamientos prehispánicos del Período Intermedio Temprano, fuentes de materias primas, pisos ecológicos y producción local de bienes validarían este supuesto.

Palabras Clave: oroloma - taller lítico - sistema de intercambio secundario - obsidiana - cadena operativa - período intermedio Temprano - mullumica.

Abstract

This paper describes the lithic production of the Early Intermediate Period (Integration), recovered from the Oroloma site in the region of Pambamarca and proposes a typology corresponding a worksite located in the sub-paramo of the Real mountain range. Types of artifacts and stonework residues are detailed within a secondary interchange system of extracting obsidian products for distribution in the nearby valleys. The Oroloa site was not just an obsidian worksite but was also a commercial enclave located between the northern Andes of Ecuador and the lower lands of the Amazon region. The different artifacts found in the site and their relationship with other prehispanics settlements of the Early Intermediate Period, sources of primary materials, ecological zones and local production of goods support this hypothesis.

Key Words: oroloma - systems of secondary exchange - obsidian - early intermediate period - mullumica.

1 supremoelder@hotmail.com

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo dar a conocer la lógica de un taller lítico del período intermedio Temprano (Integración), desde la adquisición de la materia prima hasta la elaboración y uso de artefactos. Sumado a esto, el yacimiento estaría vinculado a una red de intercambio por la existencia de materia cultural de otros grupos étnicos y diferentes datos que apoyarían este supuesto, entendiendo a este sitio como un enclave o nodo de una mayor red de intercambio.

El área de investigación se ubica en la provincia de Pichincha, cantón Cayambe, parroquia de Cangahua , región norandina del Ecuador, la cual ha sido estudiada por diferentes investigadores, como Athens (1979), quien trabajó especialmente en la evolución y la complejidad social de los pueblos asentados en esta zona; Tamara Bray (2003), quien analizó los efectos del imperialismo incaico en los sistemas locales de producción en la sierra septentrional del Ecuador; y, José Echeverría (1995), el cual investiga tanto etnohistórica como arqueológicamente las sociedades prehispánicas de los Andes septentrionales.

El presente trabajo se enfoca en la zona de Pambamarca, la misma que ha sido investigada en primera instancia por Plaza Schuller (1976, 1977), quien analizó la incursión inca al septentrión andino ecuatoriano, describiendo sus fortalezas y dándole un especial énfasis a su arquitectura. Desde el 2003, el Proyecto Arqueológico Pambamarca, liderado por Sam Connell, Chad Gifford y Ana Lucía González (2005, 2006, 2010), han venido excavando los sitios de esta área y sus alrededores, orientando sus estudios hacia las fortalezas ubicadas en el macizo de Pambamarca; Adicionalmente, se han estudiado sitios pre – incas, de los que se tienen pocos datos, a excepción de los análisis cerámicos de González (2010) en Oroloma, la disertación de tesis de Rodríguez (2010), que se enfoca en las posibles correlaciones que pudieron existir entre el uso y distribución de la obsidiana; y finalmente, los informes de campo del Proyecto Arqueológico Pambamarca (2006) en Pitaná, Pingulmi, Pukarito y Loma Catequilla.

Ubicación

Para entender el entorno de este sitio primeramente debemos tomar en cuenta su geografía y, en general, la del Ecuador, el cual está atravesado por dos cordilleras: la Occidental que varía entre los 3000 y los 3600 m.s.n.m., y la Real que va desde los 3600, y llega a superar los 4000 m.s.n.m. (Wolf, 1975).

Al noreste de la Cordillera Real se encuentran los cerros Puntas sobre Pifo y el cerro Pambamarca sobre el pueblo de El Quinche. Mientras tanto, el Cayambe se levanta bajo la línea Equinoccial a 5840 metros y su base oriental se pierde a la altura de 4000 metros en los páramos de la Cordillera Real, mientras que el pie occidental baja de forma suave y con lomas tendidas hasta los pueblos de Cayambe (2.864 m) y Cangahua (3186 m), (Wolf, 1975:122-123).

Oroloma (690 d.C), localizado a 3200 m.s.n.m., en el subpáramo andino y sobre un promontorio rodeado por dos quebradas que caen desde el camino ubicado en lo alto de la colina que se dirige a Oyacachi, al oeste limita con el río Cangahua y al Norte con Hizoloma.

El promontorio mide alrededor de 900 x 600 m. y se ubica exactamente a 0° 4’8.28” de latitud sur y a 78° 9’35.50” de longitud oeste, a 1 km al sureste del centro del poblado de Cangahua; en la parroquia del mismo nombre, perteneciente al Municipio de Cayambe, en la provincia de Pichincha, en los Andes septentrionales del Ecuador.

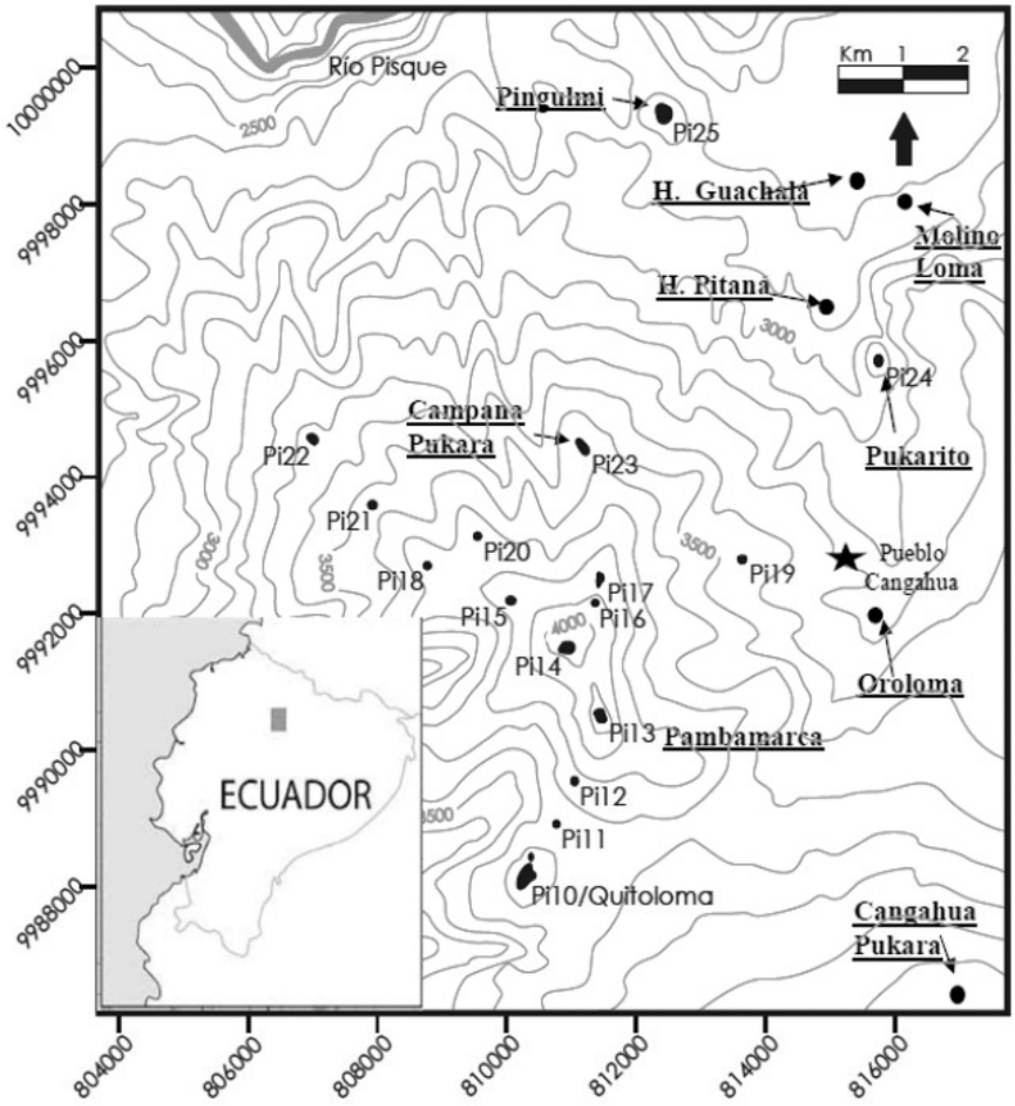


Figura 1. Mapa topográfico del área de Pambamarca (IGME en González 2010)

La Industria Lítica de Oroloma reconstrucción operativa

En esta sección haremos hincapié al uso de la cadena operativa. Donde se utilizará una reconstrucción estática debido a los datos recuperados desde el presente y técnica por los procesos tecnológicos que se describirán. Pero estos procesos no han de ser vistos como algo meramente tecnológico o de producción y consumo, sino como procesos dinámicos del pasado que tuvieron una historia que intersectan logros sociales, técnicos y simbólicos (Schlanger, 2005: 436).

Estos logros deben ser vistos como el reto de no ver a los estudios líticos en el Ecuador desde un aspecto técnico y descriptivo. Salazar (1980,1984, 1985) ha logrado en cierta medida darle un enfoque diferente a los estudios líticos, enfocando a la obsidiana entorno a una red de intercambio precolombino. Oroloma al ser tratado como un enclave o taller lítico para la producción de soportes de obsidiana para su distribución, nos hace ver no solo la técnica para producir soportes- También nos permite contextualizar otros materiales presentes en el sitio, así como su ubicación en el espacio y relaciones con los demás grupos étnicos.

La reconstrucción de la cadena operativa a continuación, en un principio mostrará cuestiones tecnológicas, pero también incluirá comportamientos y decisiones que los habitantes de Oroloma pudieron haber tomado en cuanto a su industria lítica, graficada en el diagrama de flujo. Así como las diferentes actividades que se realizaban en el sitio.

Adquisición de la materia prima

La materia prima principal (obsidiana) para la elaboración de artefactos líticos se la trajo a este sitio desde Mullumica, en gran mayoría, y, en menor cantidad, desde Callejones, La Chimba y Yanaurco-Quiscatola. Los análisis de XRF (Ogburn at al., 2009: 748), corroboran este dato definiendo la obsidiana de estos flujos como de buena calidad, en especial la de Mullumica (Fe alto y bajo), sugiriendo múltiples áreas de extracción.

No sabemos aún si los habitantes de Oroloma tenían acceso libre a las fuentes de obsidiana o si se proveían de esta materia por medio de un intercambio de menor extensión. Ogburn, Connell y Gifford (2009: 749), mencionan que los cayambes pudieron haber obtenido la obsidiana realizando intercambio con intermediarios. Los alrededores de Oyacachi, al este y sureste de los flujos de obsidiana fueron ocupados por los quijos, quienes eran conocidos por el establecimiento de redes comerciales con los grupos de tierras altas (Uzendoski, 2004).

De nuestra parte, sugerimos la adquisición de esta materia por dos vías: la directa, teniendo en cuenta la distancia entre el flujo de Mullumica y el sitio de Oroloma (10 km). En donde los recolectores tratan de obtener una materia prima específica para llevarlas a la base residencial

Tabla 1. Flujo de proveniencia de los artefactos de obsidiana, sumados por sitio (Ogburn et al., 2009)

SITIO	FILIACIÓN	Mullumica (Fe bajo)	Mullumica (Fe alto)	Yanaurco-Quiscatola	Callejones (Fe bajo)	Tipo la Chimba	Indet.	TOTAL
Quitoloma	Inka	16	10	1		1		28
Campana	Inka	3	5	1				9
Oroloma	**Cayambe temprano**	**11**	**18**	**1**	**2**	**2**		**34**
Pingulmi	Cayambe	4	8		2	1		15
Pukarito	Cayambe		4		1	1	1	7
Guachalá	Colonial		3			1		4
Oyacachi -1	Quijo		1			1		2
	TOTAL	34	49	3	5	7	1	

(Binford, 1980:447); y la vía con intermediarios, alentada por la presencia de los quijos dentro de las redes de intercambio precolombino (Uzendoski, 2004 y Salomon, 1980). Esto se hace evidente en la industria lítica de Oroloma, por la extracción al máximo de piezas soportes, donde hay gran cantidad núcleos multidireccionales agotados. Si comparamos los talleres de los altos Andes del Ecuador con el de Oroloma, nos percatamos que en los talleres de los altos Andes (Mullumica 2 y 3; y Sigsichupa 1), donde hay gran cantidad de materia prima, la utilización de núcleos era mínima, extrayéndose una cantidad menor de piezas soporte desde un núcleo, mientras que en Quiscatola, donde la materia prima es menos abundante, existen núcleos extensamente trabajados (Salazar, 1980: 59).

Al trasladar esto a Oroloma, es difícil no pensar que la materia prima pudo haber sido traída por intermediarios, teniendo en cuenta la extracción al máximo de piezas soporte de los núcleos. Si los habitantes de este sitio hubieran tenido un libre acceso a las fuentes, el registro arqueológico hubiera mostrado nódulos y núcleos de obsidiana con extracción de soportes mínimas, como en Mullumica 2 y 3 y Sigsichupa 1, donde el artesano de la piedra tenía un libre acceso a la fuente de Mullumica y podía escoger los nódulos óptimos para la talla o extraer las piezas soporte que necesitaba para trasladarlos, aunque no descartamos el acceso directo a las fuentes por parte de los habitantes de Oroloma debido a la proximidad de los flujos.

En lo que respecta a la extracción de bloques o soportes Salazar (1980) menciona la existencia de talleres en el flujo de Mullumica, donde se extraía materia prima o se procesaba la misma extrayendo soportes de los núcleos para llevarlos al valle del Ilaló. Es necesario entender las decisiones que habrían tomado los recolectores o intermediarios de esta materia para trasladarla a otros lugares. Por nuestro lado creemos que la obtención de la materia prima para los habitantes de Oroloma desde flujo habría sido como la que sugiere Salazar (1984: 66-67), donde se recoge material suelto de los depósitos, y se excavan si están concrecionados, con ayuda de cuernos largos, palos y fragmento puntiagudos de piedra. En roca solida se la fragmentaba a base de fuego, o cuñas de cuarcita u otra roca dura.

Figura 3. Bloques de obsidiana sueltos que han caído del talud

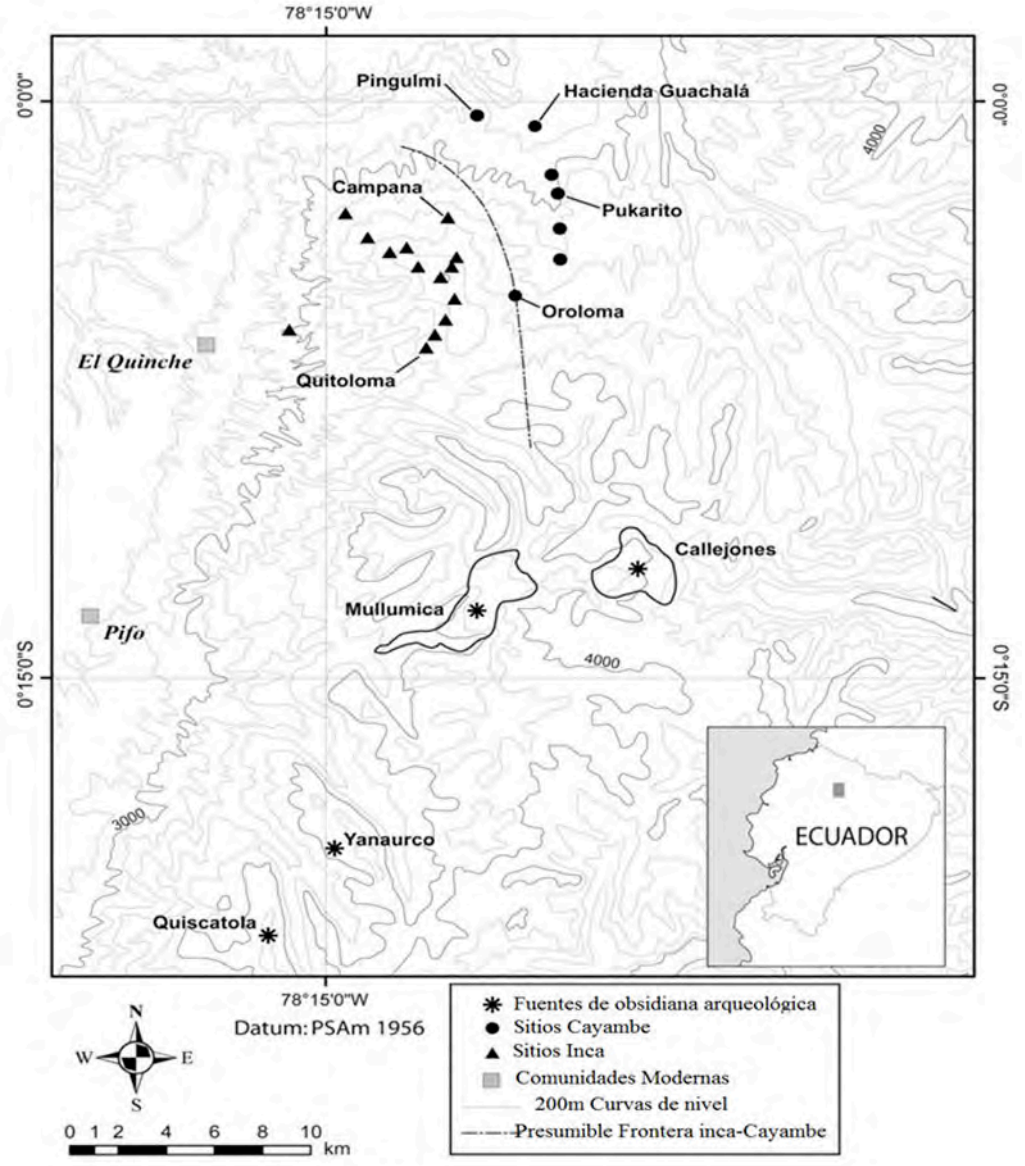


Figura 2. Localización de los sitios Inca y Cayambe en la región de Pambamarca, con relación a las fuentes de obsidiana Quiscatola, Yanaurco, Mullumica y Callejones (Ogburn et al., 2009)

Procesamiento de la materia prima, Oroloma un taller lítico.

Oroloma ha sido considerado como un taller ubicado en el subpáramo, a 1 km del poblado de Cangahua y a 13 Km hacia el suroriente de la ciudad de Cayambe. Este sitio lo definimos como un taller lítico por la gran cantidad de piezas soporte (lascas y láminas), restos de talla (debitage, núcleos y restos de núcleos) (ver tabla 15) y poca variabilidad y cantidad de tipos de artefactos (tabla 14 y 18) con relación al total de la colección. Por esto, sugerimos que Oroloma debe pertenecer a lo que Salazar (1992: 126) llama "un sistema lítico de producción terminal", enfocado a la manufactura de piezas soporte para un intercambio de menor extensión.

Tabla 2.

TOTAL OBJETOS OROLOMA	PORCENTAJES
Tipos de artefactos	24,76%
Restos de talla	75,23%

*Porcentajes con relación al total de la colección.

Tabla 3.

MATERIAL	OBSIDIANA	BASALTO	ANDESITA	PORCENTAJE
Debitage	832	0	0	37,41%
Restos de núcleo pequeño	128	3	18	5,75%
Restos de nucleo mediano	274	0	0	12,32%
Restos de nucleo grande	87	2	0	4%
Núcleos agotados multidireccionales	45	0	0	2,02%
Núcleos multidireccionales	2	0	0	0,08%
Astillas de buril	7	0	0	0,31%
TOTAL	1375	5	18	

*Porcentajes con relación a los restos de talla

Tabla 4. Lascas no utilizadas

MATERIAL	OBSIDIANA	BASALTO	ANDESITA	PORCENTAJE
Lascas pequeñas sin huella de uso	349	11	0	16,18%
Lascas medianas sin huella de uso	264	7	20	13,08%
Lascas grandes sin huella de uso	44	1	14	2,65%
Láminas pequeñas sin huella de uso	53	0	0	2,38%
Láminas medianas sin huella de uso	60	0	1	2,74%
Láminas grandes sin huella de uso	2	0	0	0,08%
TOTAL	772	19	35	

*Porcentajes con relación a los restos de talla

Los núcleos multidireccionales agotados presentes en el sitio nos sugieren un aprovechamiento al máximo de la materia prima. Con la materia prima adquirida de forma directa o vía intercambio, se procedía a la preparación de los núcleos, la misma que exigía el desbastamiento inicial, o sea, el retiro de materias meteorizadas de los bloques de obsidiana. En el trabajo de laboratorio se hallaron restos espesos de obsidiana con una superficie rugosa, porosa, quebradiza y calcárea.

Después de haber retirado la materia meteorizada de los bloques de obsidiana, se procedía a la extracción de piezas soporte, aprovechando las superficies naturales o las superficies dejadas por el desprendimiento de las materias meteorizadas. Esta reducción de núcleos se llevaba hasta el máximo posible, para después fragmentarlos y reutilizarlos oportunamente en la extracción de piezas soporte (Prous, 2004).

Esta extracción de piezas soportes se hacía con un martillo o piedra que servía de percutor, al parecer, la percusión fue directa sobre las plataformas de golpe naturales o preparadas, con el fin de extraer lascas de diferentes tamaños y láminas, en menor cantidad.

La industria lítica de Oroloma en su mayoría se compone de piezas soportes no utilizadas y restos de talla. En este sitio, se podría decir que la extracción de lascas se dio en mayor medida, debido a la poca cantidad de láminas y la ausencia de características propias de una "verdadera lámina", es decir lados y nervaduras paralelos, sección triangular o trapezoidal y bulbos difusos.

Sumado a esto, núcleos prismáticos que evidencien una extracción especializada en láminas, como en el Inga (Bell, 1965) y Chinchaloma (Salazar, 1974), no han sido hallados en el sitio.

Las láminas de Oroloma parecen haber sido extraídas ocasionalmente de núcleos de lascas cuando se aparecía la formación de una nervadura.

Después de haber extraído las piezas soporte (lascas y láminas) se procedía a retocarlas o directamente a utilizarlas en actividades diarias, otro grupo de piezas soportes (sin huella de uso o retoque) serían distribuidas en los valles cercanos como el de Cayambe. Entendiendo a este sitio como un sistema de producción terminal para un intercambio de menor extensión.

Utilización de soportes y elaboración de artefactos

Oroloma, al ser un taller lítico y un sitio cerámico, evidencia un mayor índice de extracción de soportes. Al parecer, en sitios cerámicos la variación tecnológica fue condicionada por las demandas y requerimientos de actividades, las cuales necesitan la adquisición y uso de ambos servicios, lascas, láminas y artefactos (Sullivan y Rozen, 1985: 773).

La industria lítica de este sitio muestra claramente la utilización de piezas soporte sin un retoque intencional para la realización de actividades instantáneas desechándolos y volviéndolos a usar, así como también útiles formales (con retoque intencional), lo que nos hace suponer que los habitantes de Oroloma hacían uso de los servicios que prestan las lascas, las láminas y los artefactos formales.

Las lascas y láminas utilizadas son de diferentes dimensiones (pequeñas, medianas y grandes) su borde activo es agudo y cortante, presentan descamaciones y melladuras a lo largo del borde activo. Algunas de éstas las incluimos dentro de la categoría cuchillos, ya que si correlacionamos este material con los restos óseos (animales) encontrados en el sitio, todo apuntaría a que muchos de estos artefactos denominados "cuchillos" se utilizaban para cortar.

En lo que respecta a los artefactos con retoque intencional, predominaron los raspadores, raederas, escotaduras y raspadores sobre restos de núcleo (tabla 16, 18). Los primeros están hechos en lascas medianas y los segundos en fragmentos de núcleos espesos con retoques abruptos. Fue evidente la utilización de raspadores denticulados y redondeados sobre núcleos agotados y restos de los mismos, asemejándose a los raspadores sobre pequeños núcleos o bloques descritos por Salazar en Chinchaloma y el Inga (1974, 1979). Los raspadores pudieron haber sido utilizados para raspar toda clase de materiales como: madera, hueso, pieles etc. La forma del raspador dependía de la superficie sobre la cual se raspaba.

Tabla 5. Indice Tipológico de la Colección	
Índice raedera	17,15%
Índice raspadores	15,40%
Índice buriles	1,77%
Índice otros utiles	24,51%
Índice lascas y laminas utilizadas	38,86%
Índice utiles compuestos	1,63%

*Porcentajes con relación al total del utillaje

Las raederas de Oroloma por lo general tienen un retoque continuo en su borde activo de ángulo agudo, con excepción de las raederas múltiples que presentaban un retoque asilado a lo largo del borde activo. Las raederas rectas y convexas son las más frecuentes en el sitio y están elaboradas en lascas pequeñas y medianas (plancha A-E). Al parecer las raederas múltiples serían artefactos de uso semi-instantaneo, ya que no se las desechaba del todo, esto evidenciado por los retoques expedientes de las mismas. Salazar (1985) menciona que este es un artefacto común en todo el país y que serviría para raspar y cortar.

Los útiles multifuncionales o útiles compuestos no fueron representativos en la muestra, Al parecer éstos eran más frecuentes en el precerámico de la zona del Inga (Salazar, 1979; Mayer-Oakes, 1986 y Bell, 1965), en nuestro caso son pocos los útiles compuestos y los hemos asociado con un tipo para no excluirlos de nuestro análisis.

Tabla 6. Útiles Compuestos en Oroloma				
MATERIAL	**OBSIDIANA**	**BASALTO**	**ANDESITA**	**PORCENTAJE**
Raspador con perforador	2	0	0	0,27%
Buril con raedera	1	0	0	0,13%
Raspador con escotadura	1	0	0	0,13%
Raedera con bec	2	1	0	0,42%
Perforador raedera	1	0	0	0,14%
Escotadura con raedera	2	0	0	0,28%
Raspador con bec	1	0	0	0,13%
Denticulado con bec	1	0	0	0,13%
TOTAL	11	1	0	1,63%

*Porcentajes con relación al total del utillaje

Esta poca cantidad se podría explicar por la presencia de un taller en el sitio, dentro de un sistema de producción terminal, donde se extraen piezas soporte para el intercambio, o, en su defecto, se utilizan otras materias para la elaboración de artefactos formales. Como menciona Stothert (1981,1988), la ausencia de artefactos formales en la Costa ecuatoriana reflejaría la utilización de otras materias primas que no se conservan en el registro arqueológico. Complementariamente, tenemos la evidencia de un artefacto de cobre en la unidad 10 nivel 5 (BD2) que estaba desintegrado.

En lo que respecta a los buriles se encontraron trece especímenes y un buril como útil compuesto. Como mencioné anteriormente, a pesar de ser pocos los buriles se los incluyó por poseer la técnica del buril, estos artefactos fueron creados mediante un golpe perpendicular (golpe de buril) en el extremo de las lascas en dirección hacia el extremo proximal de la pieza soporte, logrando una faceta en el filo de ésta.

Si comparamos los buriles de Oroloma con los de Chinchaloma y Cotocollao podríamos decir que la variedad y frecuencia de éstos disminuye con el pasar del tiempo. Las variedades de buriles descritas por Salazar (1974: 17 – 22) evidencian una variedad tipológica de estos artefactos junto con los sitios del Inga; en Cotocollao (Villalba, 1988: 272) los buriles son pocos (25,09%) y se reducen a 3 tipos, disminuyendo en el período IIA, y en el último (1.000 – 500 a.C) se los encuentra con mayor frecuencia. En Oroloma los buriles se limitan a 4 tipos siendo el buril simple el más común (tabla 18).Este artefacto habría sido utilizado para realizar cortes, muescas, rebajes y trabajos artesanos artísticos de sobre relieve en madera.

En nuestro sitio de estudio hay una gran tendencia a agotar los núcleos, rompiéndolos (restos nucleiformes) para seguir extrayendo soportes. De igual manera se ve la utilización de los restos de talla, es decir núcleos agotados y restos de los mismos. Rodríguez (2009: 37) manifiesta la utilización lascas con córtex, lo mismo que se puede evidenciar en la utilización de núcleos agotados y restos de los mismos para elaborar raspadores denticulados y redondeados, así como también algunas lascas pequeñas y medianas con córtex tenían huella de utilización en su borde activo. Como vemos hay una tendencia a la reutilización, rompiendo núcleos para nuevas extracciones y elaborando artefactos en los restos de núcleo y lascas sin retoque intencional.

Estos comportamientos podrían ser explicados como escondrijos en una base residencial, donde se almacena grandes masas de materiales temporalmente (Binford, 1980: 450). Esto se vería en amontonamientos de núcleos y restos de núcleo (restos nucleiformes) de la unidad 10 y 15. Los núcleos agotados serían amontonados temporalmente para luego romperlos y obtener plataformas de golpe optimas y así seguir extrayendo más soportes.

Por otro lado la reutilización de los restos de talla podrían ser entendidos como desechos secundarios para un uso secundario donde el objeto no cambia de forma pero su uso sí. (Schiffer, 2010: 32-35). Los habitantes de Oroloma extraían soportes, unos eran distribuidos, otros utilizados y los considerados como desechos secundarios volvían a ingresar en la cadena operativa como útiles. De igual forma lo hacían con los núcleos agotados y restos nucleiformes, su forma no cambiaba del todo, se aplicaban retoques al objeto agotado para ser utilizado como raspador.

Por todo lo anterior, los restos de talla no deben ser menospreciados en el estudio arqueológico, porque en algún momento pueden regresar a la vida útil en forma de artefactos retocados o lascas para un uso esporádico. Schiffer (2010: 32) manifiesta que la reutilización es practicada en todas las sociedades, desde cazadores recolectores móviles hasta estados-naciones industrializados.

Oroloma en el contexto Local

Oroloma fue un sitio que se ubicó entre el Período Intermedio Temprano e Intermedio Tardío (690 – 900 d.C), fecha que se ha obtenido gracias a los análisis cerámicos de González (2010). Adicionalmente, las dataciones de radiocarbono de un hueso de mamífero dieron como resultado 690 d.C. y el estudio del estrato de ceniza en la unidad 10 (BD2) sugería una fecha del 1110± 30 A.P, correspondiente a la erupción de Cayambe (CAY 47M), (Mothes y Hall en González, 2010).

Con estos datos sugerimos que el sitio fue desocupado forzosamente por el evento volcánico del Cayambe. Aseveración que se sustenta en el registro de la unidad 10 (BD2) en los niveles inferiores y superiores al estrato de ceniza volcánica (10 cm de grosor). Bajo el estrato de ceniza se encontró gran cantidad de restos cerámicos, óseos (animales) y líticos, pero en los niveles superiores al estrato disminuyó notablemente la cantidad de materia cultural.

Tabla 7. Tipos de Artefactos en Oroloma

MATERIAL	OBSIDIANA	BASALTO	ANDESITA	PORCENTAJE
Lascas utilizadas pequeñas	35	0	0	4,77%
Lascas utilizadas medianas	174	0	0	23,73%
Lascas utilizadas grandes	60	1	0	8,32%
Láminas pequeñas utilizadas	15	0	0	2,04%
Raederas rectas	54	1	1	7,63%
Raedera multiple	13	0	0	1,77%
Raedera doble	15	0	0	1,90%
Raedera convexa	36	1	0	5,04%
Raedera concava	6	0	0	0,81%
Raspador recto	46	0	0	6,27%
Raspador convexo	17	1	0	2,45%
Raspadores denticulados	38	1	0	5,32%
Raspadores redondeados	10	0	0	1,36%
Denticulados	19	0	0	2,45%
Escotaduras	40	1	0	5,45%
Buriles simple	8	0	0	1,09%
Buril diedro	1	0	0	0,13%
Buril doble sobre truncadura	2	0	0	0,27%
Buril simple sobre truncadura	2	0	0	0,27%
Bec	18	0	0	2,45%
Perforadores	25	0	0	3,41%
Cuchillo con dorso	16	4	2	3,00%
Cuchillo sin dorso	26	1	0	3,54%
Útiles compuestos	11	1	0	1,63%
Percutor	0	0	1	0,13%
Mano de moler	0	0	1	0,13%
Fragmentos mano de moler	0	0	4	0,54%
TOTAL	687	12	9	95,90%
DESGRASANTES ESQUISTO MUSCOVÍTICO: 25(3,41%)				
TOTAL UTILLAJE:733				

*Porcentaje con relación al total del Utillaje.

En este trabajo hemos podido establecer una tipología para la industria lítica de Oroloma. A pesar de ser un taller, evidencia variabilidad de tipos (29), en especial raederas y raspadores, así como una buena cantidad y variedad de restos de talla y piezas soporte, que validan la idea de un taller en los altos de la cordillera Real.

La cantidad de cuchillos, lascas y láminas utilizadas con filos vivos y cortantes de obsidiana encontrados, sugieren el uso de estos artefactos en la función de cortar, pero, sobre todo, por su asociación con los restos de fauna encontrada en el sitio, lo que nos hace suponer que estos cuchillos eran utilizados en el procesamiento de la carne animal; la falta de un análisis más riguroso de los huesos, hace que las identificaciones deben ser consideradas solamente tentativas: conejo (*Sylvilagus brasiliensis*), sacha cuy (*Cuniculus taczanowski*), cuy (*Cavia porcellus*), siendo éstos los más recurrentes en el sitio, aunque también están presentes, pero en menor cantidad osamentas de Tapir (*Tapirus pinchaque*), venado (*Odocoileus virginianus*), venado pudu (*Pudu mephistopheles*), Puma (*Felis concolor*), (PAP, catalogo 2005-2006).

Lynch (1981: 99) menciona una fauna parecida en la cueva de Chobshi, haciendo especial énfasis en el venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y con menor relevancia el conejo (*Sylvilagus brasiliensis*), el tapir (*Tapirus pinchaque*) y venado pudu (*Pudu mephistopheles*), este último poco conocido en la zona, ya que se encuentra en los Andes chilenos, pero no se lo descarta por completo del análisis de los astrágalos y huesos calcáneos.

De nuestra parte, no descartamos la presencia del venado pudu en Oroloma. Como menciona Patzelt (1978:49), todavía se lo puede encontrar en las zonas boscosas de la Cordillera Real. El tapir también pudo haber sido cazado en el páramo, ya que muy a menudo, este animal se desplaza de la ceja de montaña al páramo, huyendo del calor agobiante del invierno tropical y convirtiéndose, al mismo tiempo, en una de las presas más codiciadas por el cazador de paramo (Salazar, 1980: 69). En Oroloma se han encontrado restos de felinos que los hemos asociado con el puma de montaña (*Felis concolor*), ya que, como explica Salazar (1989: 69), en el páramo de Guamaní, cerca de los flujos de obsidiana, guías locales afirman haberlo visto esporádicamente y hasta hace algunos años aparecía con más frecuencia. Sin embargo, aún se desconoce cómo llegaron sus restos a nuestro sitio de investigación.

La presencia de puntas de proyectil es nula y piezas soporte con descamaciones (preformas de puntas de proyectil) no han sido halladas; tal vez esto responda a un error de muestreo o los artefactos para cazar grandes animales de páramo estaban hechos de otras materias. Al parecer se encontró un propulsor que no ha sido registrado en las excavaciones (com. Pers. Ana Lucía González).

Salazar (1980: 71) manifiesta que la caza de cérvidos, más que con puntas de proyectil, debió haberse llevado a cabo por despeñamiento o acorralamiento en hondonadas, barrancos, junto a cursos de agua o pequeñas lagunas. Esto también podría explicar, en cierta medida, la ausencia de puntas de proyectil para cazar animales de mayor tamaño en el páramo.

Otro animal cazado por los habitantes de Oroloma habría sido el conejo y el sacha cuy. En la literatura arqueológica se menciona que quizás a estos animales se los cazó con la ayuda de fuego, trampas, redes, boleadoras, o sorprendiéndolos en su madriguera para luego abatirlos a palazos o capturarlos vivos (Salazar, 1980: 71, Lynch, 1983: 121). En las excavaciones de este sitio, al igual que en Chobshi, también se encontraron restos de perro (*Canis familiaris*) que pueden estar asociados a la caza de perdices o falsa perdiz (*Nothoprocta curvirostris*). La caza de esta ave habría consistido en perseguirla con perros (Lynch, 1983: 121).

Con estos argumentos podemos inferir que los habitantes de Oroloma aprovechaban la fauna del páramo como fuente de proteína y los restos óseos de estos animales en el registro arqueológico, nos permiten suponer que eran cazados con algunas de las técnicas arriba mencionadas. Los cazadores de esta zona debieron tener las características que menciona Binford (1980: 447); logísticamente organizados, se abastecían de recursos específicos mediante trabajo organizado y poseían un conocimiento especializado así como una experiencia vasta.

Mediante el análisis de la industria lítica de Oroloma hemos podido conocer hasta cierto punto cómo funcionaba un taller lítico en subparamo de la región de Pambamarca. A diferencia de los talleres en los altos Andes del Ecuador, estudiados por Salazar (1980), donde el hombre prehistórico extraía piezas soporte en los talleres de Mullumica y Yanaurco-Quiscatola para trasladarlas hacia los diferentes valles de la región del Ilaló. Oroloma parece ser más un taller estable en el que se extraen piezas soporte para la distribución o intercambio y que se articula dentro de un sistema de producción terminal orientado al intercambio de menor extensión.

Oroloma por estar ubicado en las laderas occidentales de la Cordillera Real, formaría parte del tráfico de obsidiana hacia los valles interandinos. Sugerimos estos valles porque Knight (2009 en Cuéllar) no descarta la posibilidad de la explotación de obsidiana desde las fuentes primarias de Mullumica y Callejones por parte de los habitantes de la Región de los Quijos, que preferían obsidiana transparente y de mejor calidad. Porras (1975: 160) registra sitios de la fase Cosanga (Nacimba, Mamallacta, Borja Minda, Banco Samana) con artefactos líticos, entre ellos buriles, restos de talla y núcleos medianos. De nuestro lado, no descartamos estrechos vínculos entre los quijos y los habitantes de Oroloma.

Oberem (1980: 226) señala que los cacicazgos de la Región de los Quijos comprendían como punto central Hatun Quijos, pero también afirma que existieron cacicazgos en Maspa, Cuaspa, Oyacachi y Tosta; lo que nos hace suponer que si Oyacachi era un cacicazgo de los quijos bien pudieron haber tenido acceso a las fuentes primarias de obsidiana (Kinght en Cuéllar, 2009).

Desde cierto punto vista, sería ilógico pensar en Oroloma como centro de producción de piezas soporte para el intercambio hacia la región oriental de la Cordillera Real, debido a que los quijos habrían tenido acceso a las fuentes primarias como Callejones y Mullumica, así como también fuentes secundarias como las de los ríos Aliso y la quebrada de Pumayacu (Knight 2009 en Cuéllar).

Oroloma tiene cierta relación con los habitantes de los valles interandinos, lo que se evidencia en la cerámica del sitio, principalmente en la del Período Intermedio Temprano e Intermedio tardío (González, 2010); aunque no descartamos que hayan existido relaciones con los habitantes de tierras bajas de la Cordillera Real (quijos), la presencia de cerámica Cosanga – Panzaleo es una evidencia que debe ser tomada en cuenta.

Suponemos que este contacto existió por los desgrasantes de esquisto muscovítico (mica) encontrados en Oroloma, la cerámica Cosanga – Panzaleo y también una cerámica con atributos semejantes a ésta reportada por González (2010). De hecho, esto último podría sugerir una especie de producción local de cerámica, en manos de individuos que tienen cierto conocimiento en la elaboración de vasijas cerámicas. Estos presupuestos los ponemos a consideración, pues etnohistóricamente no se ha reportado algún tipo comercio de vasijas cerámicas desde la Región de los Quijos hacia los Andes Septentrionales; este comercio más bien parece ser de bienes suntuarios (plumas, canela), artefactos de madera y conocimientos shamánicos (Salomon, 1980; Oberem, 1980; Espinosa Soriano, 1988).

Los desgrasantes muscovíticos con alto contenido micáceo son el principal material utilizado con ese fin en la cerámica Cosanga – Panzaleo, como reporta Bray (1992, 1995, 2003) en los Andes Septentrionales del Ecuador, y Porras (1995) en la Sierra centro del Ecuador. Esta roca metamórfica según Sauer (1965: 28) se encuentra en la Cordillera Real y de manera más evidente en las faldas del Sarurco (Río Volteado). Lo que nos hace pensar que esta materia fue traída por los Quijos, así como también otros productos exóticos.

Por su parte Cuéllar (2009) en su estudio del Valle de los Quijos no registra centros de producción cerámicos para el intercambio con los habitantes de tierras altas. De igual forma la misma autora (Cuéllar, 2009: 74, 174) reporta una inundación de las tierras bajas de la cordillera Oriental en el año 700 d.C, lo que obligó a los quijos a asentarse en tierras altas como en Pucalpa. Este no sería el único motivo de migraciones hacia los Andes Septentrionales, ya que, según Cuéllar (2009), se seguía ocupando tierras bajas durante y después de este episodio.

Otra opción de contacto, no necesariamente comercial, serían las alianzas matrimoniales como sugieren Cuéllar (2009) y Uzendoski (2004); en este caso, el mantenimiento de las relaciones estaría asentado en la religión, la política militar y el comercio. Uzendoski menciona relaciones de alianza matrimonial y de parentesco entre los Quijos y habitantes de los Andes:

> "Según los cronistas españoles debido a los lazos de parentesco entre el cacique mayor de Quijos y el cacique de Latacunga Sancho – Hancho, cuya hermana se casó con el cacique de los Quijos en 1558, a este evento oficiales españoles fueron invitados al matrimonio en Hatun Quijos" (Uzendoski, 2004: 333).

Con el fin de establecer estas relaciones de mejor manera el Proyecto Arqueológico Pambamarca en sus investigaciones sobre caminos precolombinos le da cierto énfasis a la ruta Arrabal Sipamba – Oyacachi - El Chaco, esta ruta fue explorada y registrada por Hananh Sistrunk, Douglas Smit y Julio Mena. Este camino sería una ruta precolombina alternativa para entrar a los centros poblados y tiangueces de Otavalo y Cayambe, por ser más corta que la de Baeza – Papallacta, al tiempo que se evitaría pasar por territorios enemigos, así, Oyacachi sería un centro intermediario y de intercambio (Sistrunk, Smit y Mena en González et al., 2006: 188).

Kohn (2002: 546-547) señala al respecto que los campesinos de Oyacachi, debido a su localización entre la Amazonía y los Andes intercambian y venden productos en ambas regiones. Objetos como platos hondos hechos de alder, cedro español y de taxa local son distribuidos en tierras altas, mientras que perros de caza y dinero se intercambian con dátiles de temporada y hechizos chamanísticos.

De igual forma, Gassó (1901, en Espinosa Soriano 1988) menciona que los habitantes de Oyacachi practicaban una agricultura de subsistencia:

> "También tejían sólo para ellos un lienzo burdo y bayetas. Su ocupación primordial fue fabricación de bateas y tablas, cuyo intercambio les facilitaba vivir todo el año. Y esto lo ejercitaban sólo en casos de necesidad. Las tablas las confeccionaban a golpe de hacha en lo que demoraban y desperdiciaban tiempo y mucha madera, que no les creaba problemas debido a su profesión. Manufacturaban durante el invierno, estación en la que no podían salir de casa debido a las lluvias torrenciales y tenaces. Cultivaban estrechos terrenos como una variedad de papa negra y chica, zapallos, frejoles y un poco de maíz duro en lo que ahora se llama pueblo viejo. No eran cazadores; sólo de vez en cuando atrapaban un venado o una pava. En Oyacachi, sus pobladores no podían sembrar debido al exceso de aguaceros, no obstante de que está a 3.000 metros de altura. Lluvia, neblina y selva imposibilitan casi todo. Lo demás que urgían lo obtenían permutando con los ayllus de Cangahua y el Quinche." (Gassó, 1901: 51).

Como vemos estas relaciones son evidentes entre los pobladores de tierras bajas (Valle de los Quijos) y pobladores de tierras altas (Oyacachi, Cangahua, Oroloma y los Andes Septentrionales). Porras (1975: 189) ha registrado y datado cerámica Cosanga (500 a.C. al 800 d.C.) al lado del río Oyacachi, Bray identifica esta cerámica en gran parte de los Andes Septentrionales, y de igual forma González (2010) la registra en Oroloma (690 – 900 d.C.). Por esto suponemos que nuestro sitio de investigación debió estar incluido en esa red de intercambio; la obsidiana habría jugado un papel secundario y vendría acompañada de productos de mayor relevancia como canela, artefactos de madera, coca plumas y conocimientos chamanísticos.

Oroloma al ser un taller lítico enfocado en la extracción de piezas soporte para el intercambio estaría dentro de una ruta de mayor complejidad, pero, en el contexto que le hemos dado, respondería a un intercambio local debido a su cercanía con los valles interandinos. Si tomamos la ruta precolombina Arrabal Sipamba – Oyacachi – El Chaco, investigada por Sistrunk, Smit y Mena (en González et al., 2006), ésta pasaría por Oroloma, entrando de forma más directa en los poblados precolombinos de Cayambe y Otavalo.

Remitiéndonos a los planteamientos teóricos y metodológicos del intercambio de obsidiana en el Ecuador, en el que Salazar (1992: 126, 127) propone a los talleres de los altos Andes como centros de extracción de piezas soporte para el intercambio a nivel regional, queda el espacio para los componentes o eslabones de esta red, donde el taller lítico de Oroloma podría encajar en esta red de intercambio como un engranaje más y sus piezas soporte habrían servido para elaborar diversos artefactos que necesitaban los pobladores de los Andes Septentrionales. No descartamos que estas piezas soporte hayan viajado a lugares más lejanos, no podemos desconocer que la utilización de la obsidiana estaba muy esparcida en diferentes sitios precolombinos del Ecuador (Amazonía, Sierra y Costa) desde el Precerámico en las Vegas y Chobshi hasta el Período de Integración (Salazar 1992,Asaro, Salazar, Michel, Burger y Stross 1994).

Para sustentar lo arriba dicho tenemos dataciones radiocarbónicas (muestras de carbón) e hidratación de la obsidiana (artefactos de obsidiana) de los sitios de Mullumica y Quiscatola. De acuerdo con los resultados de las pruebas Quiscatola habría comenzado a explotarse hacia el 3.447 a.C. hasta el 979 AD y el Flujo de Mullumica desde el 2.650 a.C. hasta el 1.580 AD. (Salazar, 1992: 124). Sumado a esto tenemos las excavaciones en la cueva del Colibrí la cual habría sido explotada intermitentemente desde el 490 d.C, hasta el 1.560 d.C. (Ibíd., 1985: 154-156).

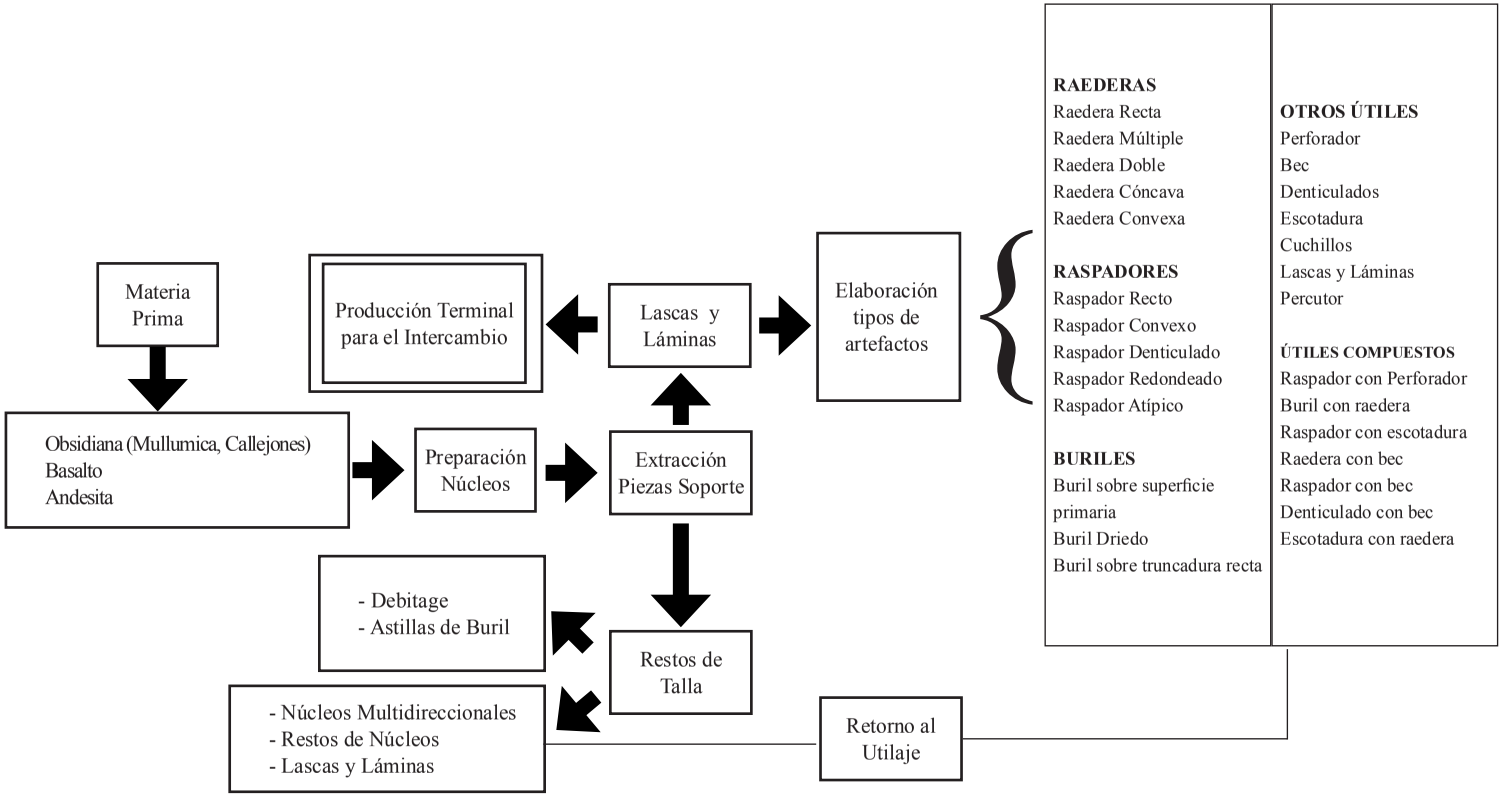
Al parecer el modelo de Salazar (1980, 1992) de extracción de soportes desde el flujo para el intercambio tendría sentido y seria avalado por las dataciones arriba expuestas. Aunque como se menciona los talleres de Mullumica (3.870 m.s.n.m.) habrían sido ocupados intermitentemente. Y por nuestro lado sugerimos la aparición de nuevos talleres en zonas más bajas como las de Oroloma (3.200 m.s.n.m.), taller que no solo se dedicaba a la extracción de soportes de obsidiana para su distribución, sino también habría sido un enclave comercial entre las tierras bajas amazónicas y los valles interandinos, con el fin de intercambiar productos agrícolas, carne animal, cerámica, coca, bienes suntuarios, alianzas y conocimientos.

Conclusión

Es en este punto donde termina nuestro trabajo por el momento. En resumen, hemos propuesto una tipología vinculada a la cadena operativa para un sitio precolombino del período Intermedio Temprano e Intermedio Tardío; de igual forma, hemos identificado un taller lítico en el subpáramo Andino que estaría vinculado a una red de intercambio secundario Investigaciones futuras ayudarán a responder si estas relaciones eran solamente comerciales o si también buscaban el apoyo en la producción y en la creación de alianzas.

Por el momento queda sentado este precedente para un estudio que busque reconstruir las interacciones entre los Andes Septentrionales y las tierras bajas de la Cordillera Real. Una investigación más profunda de sitios como el de Oroloma quizás sea la clave para entender de manera adecuada estas relaciones. De igual manera estudios exhaustivos con respecto a los componentes de las redes de intercambio de obsidiana y otros bienes se los emprenda en un futuro cercano.

La Industria Lítica de Oroloma



Objetos líticos de Oroloma

OSS1204
Raedera doble

OSS1229
Raedera convexa

OSS1308
Raspador convexo

OSS1315
Raspador denticulado

OSS1360
Raspador redondeado

OSS1439
Bec

OSS1416
Escotadura

OSS1454
Perforador

OSS1532
Multifuncional

OSS32
Lasca utilizada

OSS1530
Multifuncional

OSS1421
Buril simple

OSS2741
Lámina utilizada

OSS2957
Núcleo multidireccional agotado
Vista varias caras

OSS2964
Astilla de buril

Bibliografía

Assaro, Frank; Ernesto Salazar; Helen Michel; Richard Burger; Fred Stross. 1994. "Ecuadorian obsidian sources used for artifact production and methods for provenience". *Latin American Antiquity*.Vol.5, No.3 .Pp. 2557-277.

Athens, John. 1979. *El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupación del periodo tardío Cara en los Andes Septentrionales del Ecuador.* Quito, Abya-Ayala, IOA ed.

Bell, Robert. 1965. *Investigaciones arqueológicas en el sitio de El Inga, Ecuador.* Quito, Casa de La Cultura Ecuatoriana.

Binford, Lewis. 1980. "Humo de sauce y colas de perros: Los sistemas de asentamiento de los cazadores recolectores y la formación de los sitios arqueológicos". *American Antiquity*, Vol 45. Pp 440-463.

Bray, Tamara. 1992. "Archaeological survey in northern Highland Ecuador: Inca imperialism and the Pais Caranqui". *World Archaeology,* Vol. 24, No 2 Pp. 218-233.

Bray, Tamara. 1995. "The Panzaleo puzzle: Non local pottery in the northern highland Ecuador". *Journal of field Archaeology*, Vol. 22, No 2. Pp.137-156.

Bray, Tamara, 2003. *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte.* Quito, Abya-Yala.

Burger, Richard; Frank Asaro; Helen Michel, Fred Stross, Ernesto Salazar. 1994. " An initial consideration of obsidian procurement and Exchange in prehispanic Ecuador". *Latin American Antiquity*, Vol. 5, No 3. Pp. 228-255.

Cuéllar, Andrea. 2009. *Los cacicazgos Quijos: cambio social y agricultura en los Andes orientales del Ecuador.* Pittsburgh, Estados Unidos, Tesis Maestría Universidad de Pittsburg.

Espinosa Soriano, W. 1988. *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI; Testimonio de la Etnohistoria*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

González, Ana Lucía. 2010. T*emper variability of the Early to Late Intermediate period pottery of the Pambamarca region in the northern Andes of Ecuador.* Hawaii, United States, University of Hawaii, Requirement for the degree of Master of Arts in Anthropology.

González, Ana Lucia; Samuel Connell; Chad Gifford. 2005. (P.A.P.), *Proyecto Arqueológico Pambamarca Informe Preliminar 2005.*

González, Ana Lucia; Samuel Connell; Chad Gifford. 2006. (P.A.P.), *Proyecto Arqueológico Pambamarca Informe Preliminar 2006.*

Kohn, Eduardo. 2002. "Infidels, Virgins, and the Black.Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador´s Montaña Region". *Etnohistory 49*. (3).Pp. 545-582.

Lynch, Thomas y Pollock , Susan. 1981. "La Arqueología de la Cueva Negra de Chobshi". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Banco Central del Ecuador, No 1. Pp. 92-129.

Lynch, Thomas. 1983. " The Paleo-Indians". *Ancient South Americans*, ed. By Jesse D. Jennings, W.F. Freeman, San Francisco.

Mayer-Oakes, William. 1986. "El Inga: A paleo-indian site in the Sierra of northern Ecuador". *Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 76*, No 4. Pp. 1-232.

Oberem, Udo. 1980. Los Quijos: *Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriana*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Ogburn, Denis; Samuel Connell y Chad Gifford. 2009. "Provisioning of the Inka army in wartime: Obsidian procurement in Pambamarca Ecuador". *Journal of Archaeological Science*, No 36. Pp. 740-751.

Patzelt, Erwin. 1978. *Fauna del Ecuador*, Quito, Editorial Las Casa.

Plaza Schuller, Fernando. 1976. *La incursión inca en el septentrión andino ecuatoriano: Antecedentes arqueológicos de la convulsiva situación de contacto cultural: Primer informe preliminar.* Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Plaza Schueller, Fernando. 1977. *El complejo de fortalezas de Pambamarca: contribución al estudio de la arquitectura militar prehispánica en la Sierra Norte del Ecuador: Proyecto, la incursión inca en el septentrión andino ecuatoriano: Segundo informe preliminar.* Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Prous Porier, André Pierre. 2004. *Apuntes para análisis de industrias líticas.* Ortigueira, España, Fundación Federico Maciñeira.

Porras, Pedro. 1975. *Fase Cosanga.* Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

Rodriguez, Erin Christine. 2010. *Obsidian in northern Ecuador: A study of obsidian production and site function in Pambamarca.* Pensilvania, United States, Thesis for the degree of Bachelor's of Philosophy, University of Pittsburgh School of Arts and Sciences..

Salazar, Ernesto. 1974. “Chinchiloma. Análisis tipológico del material de superficie”. *Separata de la Revista de Antropología*, Casa de la Cultura Ecuatoriana Cuenca, Ecuador, No 5. Pp.131-199.

Salazar, Ernesto. 1979. *El hombre temprano en la región del Ilaló.* Cuenca, Ecuador, Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca.

Salazar, Ernesto. 1980. T*alleres prehistóricos en los altos Andes del Ecuador*. Cuenca, Ecuador, Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca.

Salazar, Ernesto. 1984. *Cazadores recolectores del antiguo Ecuador.* Cuenca, Ecuador, Banco Central del Ecuador.

Salazar, Ernesto. 1985. “Investigaciones arqueológicas en Mullumica (Provincia de Pichincha)”. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Museo Banco Central del Ecuador, No 4. Pp.129-159.

Salazar, Ernesto. 1992. “El intercambio de obsidiana en el Ecuador precolombino : Perspectivas teórico - metodológicas”. Arqueología en América Latina Hoy, Gustavo Politis, (ed.). Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular. Pp.117-131.

Salomon, Frank. 1980. *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Sauer, Walter. 1965. *Geología del Ecuador*. Quito, Ministerio de Educación.

Schiffer, Michael Brian. 2010. *Behavioral Archaeology Principles anda Practice.* London, Equinox.

Schlanger, Nathan. 2005. “La Chaîne Operatoire”. En *Archeology –Key concepts* Renfrew, C y P.Bahn, Routledge, Lodres.Pp. 433-438.

Sullivan, A.P. and Rozen, K.C. 1985. “Debitage analysis archaeological interpretation”. *American Antiquity*, Vol.50 , No 4. Pp. 755-779.

Stothert, Karen. 1981. *The lithic technology of the Santa Elena Peninsula, Ecuador: A method for the analysis of technologically simple stonework.* Michigan Ann Arbor, United States, University Microfilms International.

Stothert, Karen. 1988. *La prehistoria temprana de la Península de Santa Elena*, Ecuador: Cultura Las Vegas. Guayaquil, Ecuador, Museos Banco Central del Ecuador.

Uzendoski, M.A. 2004 “The horizontal archipiélago: The Quijos/upper Napo regional system”. *Ethnohistory*, 51, Pp. 317-357.

Villalba, Marcelo. 1988. *Cotocollao: Una aldea formativa del valle de Quito.* Quito, Banco Central del Ecuador.

Wolf, Teodoro, 1975. *Geografía y Geología del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador

Philipp Altmann[1]

Resumen

El movimiento indígena del Ecuador está compuesto por diferentes organizaciones indígenas que compiten entre sí por miembros y recursos. Estos actores encarnan diferentes intereses y tendencias que a veces son contradictorias, dadas las distintas concepciones políticas, étnicas y sociales que se manifiestan en el interior de las organizaciones, por lo tanto hablar del Movimiento Indígena sin considerar esta diversidad organizativa resultaría un análisis limitado.
Este artículo intentará hacer un resumen histórico de las organizaciones indígenas, destacando sus demandas, sus estrategias particulares y las relaciones que existen entre ellas. No vamos a interpretar el desarrollo del movimiento como sucesión de organizaciones con ideologías generalmente incompatibles, sino como una dinámica de competencia y a veces cooperación entre las distintas organizaciones.
Este estudio se basa en publicaciones realizadas por las propias organizaciones, completándolas y ampliándolas con textos académicos, con la intención de ayudar a la sistematización de una auto-historia del movimiento indígena desde una perspectiva científica.

Palabras Clave: movimiento indígena del ecuador - organizaciones indígenas ecuatorianas.

Abstract

The indigenous movement of Ecuador is composed of different indigenous organizations that compete with each other for members and resources. These actors embody different interests and tendencies that are occasionally contradictory, given the diversity of political, ethnic, and social conceptions expressed within the organizations. To speak of the indigenous movement without considering this diversity of perspectives would result in a limited analysis.
This article attempts to create a historical review of these indigenous organizations highlighting their demands, their particular strategies and their relationships to one another. The development of indigenous movement is not understood as a succession of organizations with incompatible ideologies but instead as a dynamic of competition and sometimes cooperation between the organizations.
This study is based on publications created by the organizations themselves, complemented by academic texts with the goal of aiding the systematization of an "auto"-history of the indigenous movement from a scientific perspective.

Key words: indigenous movement of ecuador - ecuadorian indigenous organizations.

1 PhilippAltmann@gmx.de

Introducción

Las organizaciones del movimiento indígena del Ecuador tienen una estructura "piramidal" (Bretón 2003: 219) cuya base son las organizaciones locales, de primer grado (OPG) o de base (comunidades, cooperativas, asociaciones, centros u otras organizaciones de pequeños grupos). Las organizaciones de primer grado están agrupadas a nivel provincial en organizaciones de segundo grado (OSG). Éstos, por su parte, están agrupadas en federaciones a nivel regional o de tercer grado (OTG), las plataformas regionales de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) -ECUARUARI (Ecuador Runacunapak Rikcharimui, El Despertar de los Indígenas Ecuatorianos), CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y CONAICE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana)- o directamente las federaciones nacionales en el caso de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) o el Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (FEINE) (Bretón, en Wolff, 2008: 120).

El sistema piramidal no es jerárquico, las organizaciones de primer y segundo grado tienen una autonomía considerable hasta el punto que militan al mismo tiempo en diferentes organizaciones regionales y nacionales, o cambian de una organización a la otra, siguiendo sus intereses particulares (Botero, 1998: 9). Además, no existe afiliación individual en ninguna de las organizaciones indígenas. La adhesión se realiza por la participación activa en las OPG o la designación por ellas en una OSG u OTG (León, 1991: 402). Aquí, se limita al análisis de las organizaciones regionales y nacionales del movimiento indígena, dejando al lado las organizaciones de niveles inferiores.

Durante el desarrollo del movimiento indígena del Ecuador, se puede notar una pérdida de representatividad de las organizaciones sindicales con enfoque de clase, como la FEI y la FENOCIN. A partir de los años 1970 surge con más fuerza la tendencia étnica, en la Federación Shuar, ECUARUNARI y después CONAIE, que pone énfasis en la lucha por los intereses étnicos de los indígenas, sin perder por completo la idea de clase (Bretón, 2003: 228). No obstante, existen críticas a esta manera de entender el desarrollo del movimiento indígena. Marc Becker (2007) sostiene que la FEI ya tenía una concepción del racismo y de la importancia de lo étnico. A continuación, se detalla el estudio de las organizaciones particulares categorizado de una forma histórica según fechas de fundación.

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)

Fundación

Los años 1920 y 1930 han sido caracterizados por una progresiva politización de la población campesina. Esto se debe en parte a un auge de las tendencias socialistas e intentos de organización de los campesinos por los partidos socialista (fundado en 1925) y comunista (fundado en 1931) (Büschges, 2009: 45). A partir de 1926, influyeron en la fundación de los sindicatos: El Inca de Pesillo, Tierra Libre de Moyurco, Pan y Tierra de la Chimba, y un sindicato en Juan Montalvo, todos en el sector de Cayambe, Provincia de Pichincha (Becker, 1997: 169-170). Un primer intento de realizar un congreso indígena en Juan Montalvo en 1931 es impedido por el ejército (Tamayo, 1996: 89). En 1934 se pudo realizar la Conferencia de Cabecillas Indígenas en la Casa del Obrero en Quito, siendo el primer paso para la formación de una organización indígena nacional. Una reacción del Estado hacia esta creciente movilización fue la Ley de Comunas de 1937, que buscó establecer un nuevo sistema de control sobre los indígenas (CONAIE, 1989: 31) – y terminó construyendo la base para la futura expansión del movimiento indígena.

La publicación más importante de los indígenas en esos años era el boletín Ñucanchic Allpa ("Nuestra tierra"), autonombrado "Órgano de los sindicatos, comunidades e indios, en general" que se publicó desde 1930 y se convirtió en 1944 en el portavoz de la FEI, función que cumplió hasta el fin de su publicación en 1968 (Albó, 2009: 205-206).

En agosto de 1944, después de la revolución que derrocó al gobierno de Arroyo del Río (Tamayo, 1996: 89), se fundó el sindicato marxista Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), cercano al Partido Comunista del Ecuador (PCE), y su filial campesina, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) (Kaltmeier, 2009: 344). El 29 Enero de 1945, la FEI es reconocida mediante acuerdo ministerial (FEI s.f.). Ambas organizaciones sindicales lucharon contra el sistema hacendado y por una reforma agraria. La FEI sigue siendo parte de la CTE hasta hoy (Büschges, 2009: 54), lo que le pone en un contexto de izquierda comunista también internacionalmente, mediante la membresía de la CTE en la Federación Sindical Mundial, de tendencia comunista.

La cercanía de la FEI al PCE ha sido interpretada muchas veces como una falta de autonomía de la organización indígena. La influencia del PCE que sin duda hubo (Tamayo, 1996: 89) es entendida como "control" (GTZ, 2004: 3) o como una imposición desde afuera (Moreno/Figueroa, 1992: 33-34). Santana describe la FEI como "la rama campesina del movimiento de masas del PCE" (Santana, 1983: 159), creada con este fin explícito. La FEI sigue una "estrategia de de-etnizar la movilización política [y considera; el autor] la población indígena como parte del campesinado nacional, sin considerar cuestiones étnicas" (Büschges, 2009: 45). Sin embargo, intenta "vincular la lucha de clases con la defensa de derechos indígenas particulares" (Büschges, 2009: 45), lo que permite considerarla una organización propiamente indígena, y no sólo una marioneta del PCE.

La influencia del PCE en la FEI se deja explicar mejor por la inclusión institucional en la CTE y por el -en parte- mismo personal de las dos organizaciones. Esta línea de explicación propone Becker (2007: 139), quien destaca el rol del PCE en la formación de líderes indígenas. También otras organizaciones del movimiento indígena admiten que la politización y formación de los indígenas y de los futuros líderes haya sido una contribución importante de la FEI al desarrollo del movimiento indígena (ECUARUNARI/CONAIE, 1989: 40). Así, "el Partido Comunista no formó el movimiento indígena, sino que los dos nacieron de la misma lucha" (Becker, 2007: 139). La relación estrecha de la FEI en con la CTE permitió una lucha tanto en el campo, mediante las conexiones locales de los dirigentes indígenas, como en las ciudades, con apoyo de los comunistas urbanos (Becker, 2007: 140).

La fuerza organizativa de la FEI estaba presente especialmente en la Sierra, sobre todo en las provincias de Cayambe, Cotopaxi y Chimborazo (Kaltmeier, 2009: 344), hecho en estrecha relación con su orientación hacia los trabajadores agrarios (Tamayo, 1996: 64).

Principios y Estrategia

La FEI estaba ligada a la lucha de los huasipungueros y trabajadores de haciendas, por esto sus demandas se basaron en la mejora de las condiciones de trabajo y de los salarios (Becker, 2007: 138-139). Desde el principio exigió una redistribución de la tierra, y finalmente "tuvo notable participación en las dos reformas agrarias [de 1964 y 1973; el autor]" (Guamán, 2003: 31) La lucha por los derechos de los indígenas y contra la discriminación (Minkner-Brünjer, 2009: 138). era otra temática importante. Pero, según la CONAIE "[l]a FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, este es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos" (CONAIE, 1989: 31-32). Para la FEI "la cuestión étnica […] no constituye un problema político" (Santana, 1983: 162), punto de vista que difiere del de muchos indígenas.

Estudios recientes muestran a la FEI más abierta a una perspectiva cultural. Un índice de esta apertura es el trabajo educativo de la FEI, sobre todo el de su directora, Tránsito Amaguaña, quien inició escuelas campesinas clandestinas donde se enseñó en kichwa (Becker, 1997: 296). De una

organización de clase con enfoque étnico hablan también los principios de 1945 de la FEI, que proponen "la emancipación económica de los indios ecuatorianos" (en: Becker, 2007: 141). Por esta razón, Becker llega a la conclusión que "Ideologías de clase, etnicidad y nacionalidad estaban todas presentes en varias formas y en varios niveles en la fundación de la FEI, con activistas dando énfasis a distintos aspectos para encontrarse con las necesidades y demandas actuales" (Ibíd., 2007: 141). Esta orientación de clase con enfoque étnico sigue vigente, como demuestra la autopresentación de la FEI en las páginas web de la CTE. Las demandas de igualdad económica y social se ven completadas por los fines constituidos de la FEI que al lado de "la igualdad social, política, económica" (FEI s.f.) pone énfasis a "las diferencias de identidad cultura y lengua" (FEI s.f.). Esto implica una defensa y valoración de las nacionalidades y pueblos indígenas, como de sus organizaciones (FEI s.f.).

Desarrollo

Aunque nunca pudo reunir a la mayoría de la población indígena, la FEI, como la primera asociación indígena a nivel nacional, ha tenido una considerable fuerza organizativa y contribuyó a la politización y concientización en los indígenas de la Sierra. Una prueba de esto es su VI. Congreso en 1952 con cuatrocientos delegados de seis provincias de la Sierra (Albornoz, 1976: 151). Los años 1950 fueron la época más activa de la FEI, hecho que está en estrecha relación con el desarrollo del capitalismo en la Sierra ecuatoriana (CONAIE, 1989: 32). En esa época, la FEI pudo integrarse organizativamente en las comunidades (Botero, 1998: 8).

En los años 1960 empezó la crisis de la FEI. En 1961, la FEI fue capaz de organizar una manifestación de cerca de 12,000 huasipungueros en el centro de Quito (Becker, 1997: 298), la mayor manifestación campesina hasta ése momento. Pero en ése mismo año "[e]l Secretario General del PCE se quejaba […] que la FEI había dejado de funcionar y que era necesario reemprender el trabajo" (Santana, 1983: 159). La ejecución de las demandas de la FEI, como las reformas agrarias de 1964 y 1973, la dejaron sin base para operar (CONAIE, 1989: 33). Hasta los años 1970, la FEI fue gradualmente reemplazada por la FENOC (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas) como actor importante en la Sierra ecuatoriana (Kaltmeier, 2009: 344). Ya a fines de la década de los 1970, la FEI se mantuvo "difícilmente entre sectores minoritarios del campesinado beneficiario de la reforma agraria" (Santana, 1983: 159). Sólo pudo realizar acciones grandes en cooperación con otras organizaciones por ejemplo en el Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI) a fines de los 1970 (Rodríguez, 2008: 91) y la participación en acciones de la CONAIE en los tardíos 1980 y tempranos 1990.

La FEI ha sufrido pero sigue con vida como demuestran sus acciones que -en conjunto con la CTE u organizaciones indígenas más grandes- sigue realizando. No obstante, quizá su autodescripción más actual sea exagerada: "Para el año 2006 la FEI es una organización con presencia orgánica en todas las provincias del Ecuador; generando políticas que infieren con el quehacer nacional" (FEI, s.f.). Según datos del Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE) de 2007, la FEI tiene dos OSG en las provincias de Chimborazo y Esmeraldas y un total de 5.655 miembros (IEE, s.f.).

La Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN)

Fundación

En 1938 se constituyó la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos (CEDOC) como un intento de la Iglesia Católica y del Partido Conservador de crear un sindicato ajeno a las tendencias de la izquierda (CONAIE, 1989: 32). Agrupaba sobre todo a artesanos y obreros urbanos (Albó, 2009: 207). En 1974 cambia su nombre a Confederación de Organizaciones Clasistas y a partir de 1988 se reconstituye como Confederación de Organizaciones Clasistas

Unitarias de Trabajadores (CEDOCUT) a la cual sigue perteneciendo la FENOCIN (Tamayo, 1996: 89-90).

La CEDOC refuerza su presencia en el campo a partir de los años 1950 (Santana, 1983: 159). Durante la reforma agraria crea su filial Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) "el 9 de marzo de 1965, con la concurrencia de delegados de 26 organizaciones de base" (FENOCIN, 2004: 7). La FETAP lucha contra el huasipungaje, por derechos laborales y una redistribución de la tierra, hecho que contribuyó a su rápido crecimiento. En su tercer Congreso, en noviembre de 1968, con 200 delegados de las organizaciones de base, la FETAP decidió cambiar su nombre a Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) (FENOCIN, 2004: 8) y de encabezar la lucha por una reforma agraria. En este contexto, la FENOC desarrolla una gran capacidad de movilización (Chiriboga, 1986: 68).

Desarrollo

A principios de los años 1970 una nueva tendencia reformista y demócrata cristiana empezó a reemplazar a la tendencia conservadora original en la FENOC y la CEDOC. Por estas divergencias, algunas organizaciones se separaron de la FENOC y se unieron a la ECUARUNARI, que era más abierta hacia la teología de la liberación y tendencias afines (FENOCIN, 2004: 10). En el tercer Congreso de la FENOC, en 1973, se definió un programa de lucha por la tierra, por mejores salarios para los trabajadores rurales y por la intervención de las organizaciones campesinas en el proceso de reforma agraria (FENOCIN, 2004: 10). El último punto se reforzó con la constitución del Frente Unitario por la Reforma Agraria (FURA), en conjunto con la FEI, ECUARUNARI y otros (Chiriboga, 1986: 86; FENOCIN, 2004: 10-11). Esta clarificación de la posición de la FENOC la llevó a un auge y la consolidación de su estructura en uniones y federaciones regionales (FENOCIN, 2004: 12). En octubre de 1973 se promulga una nueva ley de reforma agraria.

A partir de 1975 los conflictos dentro de la FENOC se resuelven cuando -en la fase "caliente" de la lucha agraria- una tendencia socialista se impone (Ospina, 2008: 71). En consecuencia, la FENOC se acerca al Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) (Barrera, s.f.: 151), alianza que permanece hasta hoy. Este mismo año, el gobierno militar detiene la reforma agraria, lo cual forzó la FENOC a cambiar su estrategia hacia una lucha sindical en conjunto con los sindicatos urbanos (Minkner-Brünjer, 2009: 139). El FURA perdió fuerza (Chiriboga, 1986: 86).

En 1977, el quinto Congreso de la FENOC pudo reunir más de 400 delegados. Se hizo evidente el peso de los minifundistas y jornaleros agrícolas de la Costa y la Sierra (FENOCIN, 2004: 14-15). Al año siguiente, las organizaciones campesinas intentan otro esfuerzo en la lucha agraria. "Se constituye inicialmente el FULC (Frente Único de Lucha Campesina) entre la FENOC, la FEI y el ECUARUNARI y posteriormente el FULCI (Frente Único de Lucha Campesina e Indígena) buscando incorporar en la acción a las organizaciones indígenas del Oriente" (FENOCIN, 2004: 17). Las demandas eran principalmente la aplicación de la reforma agraria y la reforma de las leyes de fomento agropecuario y de seguridad nacional (Rodríguez, 2008: 91). Las dos plataformas no tienen una larga vida efectiva (Chiriboga, 1986: 86).

Con el retorno a la democracia en 1979, la FENOC persigue nuevamente la reforma agraria (FENOCIN, 2004: 15). Como el gobierno Roldós/Hurtado (1979-1983) no actúa de la forma esperada, la FENOC participa en la Marcha Nacional Campesina e Indígena en octubre de 1980 y en las cinco huelgas nacionales entre mayo 1981 y marzo 1983 (FENOCIN, 2004: 15). En 1982, la FENOC participa en la creación de la Coordinadora Nacional Campesina e Indígena que agrupa a todas las organizaciones indígenas y campesinas del país y exige una "reforma agraria con control campesino" (FENOCIN, 2004: 17). En esta época, la FENOC entra en la política partidaria. En conjunto con los grandes sindicatos, el PCE y otras fuerzas, apoya la creación del Frente Amplio de Izquierda (FADI). En varias provincias postula candidatos propios (FENOCIN, 2004: 15). En 1995, el FADI se une al PSE, ahora Partido Socialista-Frente Amplio (PS-FA).

A principios de los 1980, la FENOC es la organización campesina más grande del país. Pero los intereses diversos que representa la dirigen hacia demandas particularistas, impiden su desarrollo y la conducen a una fuerte crisis (Santana, 1983: 159). Estos problemas se agravan bajo el gobierno autoritario de Febres Cordero (1984-1988). En 1986, el sexto Congreso de la FENOC reúne a unos 3,000 campesinos, pero no trae innovaciones programáticas (FENOCIN, 2004: 18). Más bien marca el principio de la crisis que dura hasta mediados de los 1990. El estancamiento de la organización se agudiza. La mayor innovación de esta época es el cambio de nombre a Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas (FENOC-I) en 1988 (FENOCIN, 2004: 19), un reconocimiento oficial de la presencia de las organizaciones indígenas que formaron un 40% de la FENOC en ese momento (Tamayo, 1996: 89-90).

La FENOC-I vuelve a aparecer en la esfera pública con su participación en el levantamiento de 1994. Después, con la CONAIE, FEI y FENACLE (Federación Nacional de Campesinos Libres del Ecuador) conformó la Coordinadora Agraria Nacional (CAN) para luchar contra la Ley de Desarrollo Agrario del gobierno Durán Ballén que pretendía terminar definitivamente los procesos de reforma agraria e imponer una liberalización en el agro (FENOCIN, 2004: 19). En 1995 se realizó el séptimo Congreso de la FENOC-I, donde se enmarca una modernización profunda de la organización. "La federación se auto reconoce como pluriétnica, intercultural, democrática, que lucha por un desarrollo sustentable, equitativo, con enfoque de género y generacional" (FENOCIN, 2004: 20). Esta es la primera vez que la interculturalidad aparece en la agenda del movimiento indígena.

En 1994 participó en la fundación de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) que en 1996 se integró a la organización campesina mundial Vía Campesina (FENOCIN, 2004: 25). En un congreso extraordinario en 1997, la FENOC-I aumenta su nombre a Federación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y se define como "la única organización nacional que reconoce al mismo tiempo la diferencia de las identidades y la interculturalidad" (FENOCIN, 2004: 20).

Los años 1990 fueron marcadas por una creciente hegemonía de la CONAIE que se impuso poco a poco en las agencias gubernamentales de desarrollo campesino y educación intercultural, culminando en la creación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en 1999 bajo el control de la CONAIE. Esto colocó a la FENOCIN en oposición a la CONAIE que se define como única representación de los indígenas (FENOCIN, 2004: 21).

En su octavo Congreso en 1999, la FENOCIN cambia su nombre a Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) (FENOCIN, 2004: 33). Complementó su programa con demandas de un "desarrollo sustentable, equitativo y con identidad [y] la globalización con identidad y oposición al neoliberalismo" (FENOCIN, 2004: 25).

La FENOCIN tiene presencia en 18 de las 24 provincias de Ecuador, en la Sierra, la Costa y el Oriente. Agrupa a 61 uniones regionales y provinciales u OSG´s (FENOCIN, 2004: 26), y más de 1.200 organizaciones de base (FENOCIN, 2004: 32). Según datos del CODENPE de 2007, la FENOCIN tiene 17 OSG en siete provincias (Cañar, Carchi, Esmeraldas, Imbabura, Loja, Pichincha y Azuay) y 109.278 miembros (IEE, s.f.). "Su filial más importante es la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi –UNORCAC- que aglutina a 43 comunidades de Cotacachi" (GTZ, 2004: 36). El peso más grande tienen las OSGs en la Sierra y -en menor medida- en la Costa, mientras que en la Amazonía, la FENOCIN sólo está presente en pocas localidades (Minkner-Brünjer, 2009: 145-146).

Entre las organizaciones del movimiento indígena, la FENOCIN es la más cercana al gobierno de Correa. El PS-FA está involucrado en el actual gobierno, el anterior presidente de la FENOCIN, Pedro de la Cruz, ocupa cargos tanto en el gobierno como en Alianza PAÍS y en el PS-FA (Wolff, 2010: 22). En la competencia por el voto indígena, Alianza PAÍS apoya decididamente las organizaciones más pequeñas, sobre todo FENOCIN y FEINE, hecho que les ha dado mayor acceso a posiciones de poder (León, 2010: 17). León llega a una fórmula más

drástica: "la adhesión completa de la FENOCIN al gobierno de Correa le ha proporcionado actualmente mayor espacio de acción pública y reconocimiento" (León, 2010: 16).

Principios y estrategias

Aunque la orientación sindical y de clase en la FENOCIN es constante desde su fundación, ha habido una serie de cambios profundos en sus principios. Mientras el auge de corrientes socialistas a mediados de los 1970 significó más una radicalización que un cambio ideológico (Botero, 1998: 8), las reformas de los 1990 significaron una apertura hacia el discurso étnico marcado por la CONAIE (Wolff, 2008: 116). Esto también se debe a la pérdida de importancia de los viejos grupos de interés: los huasipungueros y los trabajadores de haciendas (FENOCIN, 2004: 7). La FENOCIN se abrió hacia todos los grupos presentes en el campo, combinando su lucha por derechos laborales y tierras con demandas más abstractas, manifestadas en el concepto de la interculturalidad. Éste es entendido en términos de diversidad y fortalecimiento de las identidades étnicas (FENOCIN, 2004: 54). Se dirige contra la exclusión y el racismo implicando "cambios personales y de actitud, también cambios estructurales de la sociedad en su conjunto." (FENOCIN, s.f.: 11) En este contexto, la FENOCIN ve una lucha de dos proyectos de país: uno "del poder, de la exclusión, la rigidez y el sometimiento a los acreedores internacionales, que destruye el capital social, los valores éticos, la identidad y la confianza entre los ecuatorian@s. […] El otro proyecto de país es el de los ecuatorian@s del pueblo, del movimiento, la participación, la inclusión y la esperanza" (FENOCIN, 2004: 27-29). La FENOCIN ve su concepto de interculturalidad como contrapuesto al concepto de plurinacionalidad de la CONAIE. Aunque sobre todo la CONAIE intenta integrar las dos propuestas, desde el principio había tensiones entre ellas que se hicieron manifiestas en la Asamblea Constituyente de 2008.

El Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (FEINE)

La FEINE fue creada en 1980, en un proceso similar al de ECUARUNARI (Rodríguez, 2008: 97), como una organización de iglesias evangélicas (Wolff, 2008: 116). Los grupos religiosos aprovecharon su acceso a fondos internacionales (Tamayo, 1996: 67) y se apoyaron en las estructuras de las Iglesias Evangélicas (Barrera, s.f.: 151) para construir una organización confesional desde abajo. Guamán reparte el desarrollo de la FEINE en varias etapas que muestran su largo aliento -especialmente dada la escasa influencia de las organizaciones evangélicas hasta fines de los 1990: "configuración de organizaciones de base (1967-1979), estructuración de la organización nacional (1980-1988), irrupción de indígenas evangélicos (1989-1994), ampliación de relaciones (1995-1998), e incursión en la política partidista (1999-2002)" (Guamán, 2003: 81).

En el 1996 ya tenía 14 asociaciones provinciales (Tamayo, 1996: 67), en el 1998 crea su propio partido político Amauta Jatari, luego Amauta Yuyay, en oposición al Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) de la CONAIE. A fines de los años 1990 agrupa aproximadamente a 600 iglesias locales y al 17% de la población indígena (Wolff, 2008: 116). La FEINE, principalmente rural, se extiende a Quito y Guayaquil, especialmente por la migración indígena (Tamayo, 1996: 67). Se concentra en la Sierra central (Barrera, s.f.: 151), sobre todo en Imbabura y Chimborazo, donde sus filiales agrupan varias comunidades en las ciudades Otavalo y Riobamba (GTZ, 2004: 35-36). Ya, a mediados de los años 2000, la FEINE cuenta con 17 organizaciones provinciales y el apoyo de más de 600 iglesias locales en Chimborazo con más de 300 pastores (Andrade, 2005: 54). Según datos del CODENPE de 2007, la FEINE tiene cinco OSGs en cuatro Provincias (Chimborazo, Imbabura, Pastaza y Cañar) y un total de 26.384 miembros (IEE, s.f.). Las raíces profundas en las comunidades y estructuras evangélicas dan a la FEINE una gran fuerza organizativa que no necesariamente se ve plasmada en su posición dentro del movimiento indígena. Allí queda al margen y es vista como de afuera

y poco auténtica, por lo cual la identificación de los indígenas con la FEINE es débil (Lucero, 2006: 39-40).

Sobre todo su incursión en la política partidaria es llamativa. Aunque Amauta Yuyay ha tenido éxito casi exclusivamente a nivel local y provincial en la Sierra ecuatoriana (Andrade, 2005: 53-54), por su participación electoral siempre ha sido acusado de dividir al movimiento indígena. Un ejemplo es el caso del anterior presidente de la CONAIE, Antonio Vargas, quien se afilió a la FEINE y a Amauta Yuyay cuando su propia organización decidió no apoyar su candidatura a la presidencia en 2002 (Freston, 2004: 144). Otra acusación es que la FEINE y su partido siempre buscan colaborar con el gobierno de turno, lo cual los pone en oposición con las demás organizaciones indígenas (Barrera, s.f.: 151). Esto se reforzó cuando Gutiérrez apoyó a la FEINE después de la ruptura con el MUPP-NP y la CONAIE para debilitarlos (Kaltmeier, 2009: 355).

La FEINE entiende su trasfondo religioso de manera política (Freston, 2004: 143) y defiende la cultura y los derechos indígenas sobre todo con proyectos de salud y de educación (Tamayo, 1996: 67). Lucero (2006: 33-34) la entiende como "evangelicalismo protestante indianizado". Sus demandas "van desde una reforma de la administración pública hasta medidas económicas que faciliten el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas" (Rodríguez, 2008: 97). En los últimos años, la hegemonía discursiva de la CONAIE ha dejado su huella en la FEINE, principalmente lo identitario ha sido adoptado en parte por la FEINE (Ibíd.: 41/52), como lo demuestra su cambio de nombre por el de Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (Ibíd.: 41).

La relación de la FEINE con los gobiernos nacionales a menudo es afirmativa (Andrade, 2005: 60). Especialmente en los tempranos 1990, los líderes solían destacar que su organización es más civilizada y fiel a las leyes que otras organizaciones indígenas, sobre todo la CONAIE (Lucero, 2006: 36). Aunque la FEINE critica al gobierno de Correa, no se une a la oposición clara que la CONAIE mantiene (Wolff, 2010: 22).

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

Federación de Centros Shuar

No es sino hasta mediados del siglo XX que las iglesias empiezan una evangelización completa en la región amazónica. Para facilitar la misión, los salesianos organizaron a los Shuar en un sistema parecido al de las comunas de la Sierra, los Centros Shuar (CONAIE, 1989: 91). Estos consisten de un grupo de familias Shuar que vive en el mismo lugar. Pronto desarrollaron instituciones políticas propias integrando los religiosos salesianos como asesores, por ejemplo en la elaboración y aplicación de estatutos (Federación Shuar, 1976: 115). Poco a poco, desplazaron los religiosos del poder de sus organizaciones, adquiriendo una mayor autonomía (Barre, 1983: 179).

En los años 1960, los Centros Shuar empezaron a formar organizaciones de segundo grado en la provincia de Morona Santiago, empezando con la Asociación de Centros Shuar de Sucúa que fue ratificada por el gobierno en 1962. En 1964 formaron en un tercer nivel la Federación de Centros Shuar (Federación Shuar, 1976: 115). Esta, más tarde, participará en la fundación de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), constituida legalmente en 1969 y bajo este nombre a partir de 1973. En un principio fue miembro de la FENOC y en 1980 participó en la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (CONAIE, 1989: 50).

Los Centros Shuar tienen como fin la defensa de su territorio y de su identidad étnica ante la colonización forzada por parte del gobierno (CONAIE, 1989: 91). Con la creciente autonomía organizativa, el entendimiento de la actividad misionera de los salesianos contribuyó a que el enfoque en lo étnico se haga más fuerte (Chiriboga, 1986: 83). Como en la región amazónica la integración en el sistema de producción agraria es baja, los Centros Shuar no se entienden

en primer lugar en términos de clase, sino en términos étnicos y comunales (Stavenhagen, 1997: 18), lo cual contribuyó a la creación de estructuras y demandas diferentes que las de los indígenas de la sierra. De las demandas étnicas, la Federación Shuar deriva su posición defensiva contra la integración y asimilación forzada en la cultura nacional de su pueblo y por "la autodeterminación del grupo Shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista" (Federación Shuar, 1976: 129). Desde sus inicios, la Federación Shuar luchó por un Estado que reconozca la diversidad étnica y se abra hacia la diferencia. Es allí donde se encuentra por primera vez demandas para la reforma del Estado tradicional en un Estado pluriétnico y multinacional (Chiriboga, 1986: 85).

Otro enfoque importante de la Federación Shuar desde el principio ha sido su trabajo educativo. Establecieron un sistema educativo alternativo para mejorar la educación formal y para procurar una concientización de los Shuar (CONAIE, 1989: 92). En 1972 empiezan a funcionar las Escuelas Radiofónicas bilingües de los Centros Shuar (Federación Shuar, 1976: 127) que ofrecen una educación básica a distancia en las regiones aisladas.

El crecimiento de la Federación Shuar fue rápido. A mediados de los 1980 ya agrupaba a alrededor de 35.000 de los 40.000 Shuar en total, y a principios de los 1990, 263 Centros Shuar (León, 1991: 389). Participó en la conformación de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en 1980 (Chiriboga, 1986: 84) que agrupó a nueve organizaciones regionales (Tamayo, 1996: 65) en representación de los diferentes pueblos de la Amazonía, entre ellos la Federación Shuar, la FOIN, la Federación de Nacionalidades Indígenas de Sucumbíos (FOISE), creada en 1978, y la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) (Albó, 2009: 210). La CONFENIAE tuvo -en conjunto con ECUARUNARI en la Sierra- un rol importante en la constitución de una federación indígena nacional. Aún dentro de la CONAIE, la CONFENIAE sigue autónoma y lucha muchas veces por una agenda étnica, dejando al lado las tendencias de clase. A nivel internacional ha sido miembro fundador de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en 1984 (Albó, 2009: 323).

Ecuador Runacunapak Rikcharimui (ECUARUNARI)

A partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968 -auge de la teología de liberación- empezó una izquierda católica a organizar y movilizar a los pobres. Pensado como un intento de frenar al comunismo, devino una involucración más profunda (ECUARUNARI, s.f.: 1). Un fruto de estos intentos era la constitución de Ecuador Runacunapak Riccharimui (El despertar de los indígenas de Ecuador) - ECUARUNARI como organización de los Kichwas ecuatorianos. Su base era el catolicismo progresivo de la diócesis de Riobamba y de movimientos laicos como el MIJAC (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas) (Botero, 1998: 10), a la que se juntaron algunas organizaciones socialistas. A estas corrientes se sumaron a nivel local los intentos de auto-organización de las comunidades indígenas (Simbaña 2009: 159). En junio de 1972, en la comuna Tepeyac de la provincia de Chimborazo, se realizó el congreso fundador de ECUARUNARI, con la asistencia de más de 200 delegados representantes de organizaciones indígenas de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar (CONAIE, 1989: 215). La organización se definió en este congreso como un movimiento clerical exclusivamente indígena (ECUARUNARI, s.f.: 2). Ya desde su fundación, la creación de filiales, los Huahua Riccharimui (El despertar de los hijos), fue una estrategia importante (Albó, 2009: 208). El carácter clerical se evidenció en la presencia de sacerdotes como asesores en las organizaciones provinciales. En el principio, su lucha era para la realización de otra reforma agraria con una verdadera repartición de la tierra (Simbaña, 2009: 158) y para la reivindicación de la identidad étnica de los indígenas (Tamayo, 1996: 65). Así que desde el comienzo, ECUARUNARI tenía tanto demandas de clase como demandas étnicas (Tamayo, 1996: 91).

Los años 1970 eran marcados por la lucha por una reforma agraria completa, lo cual contribuyó a una política de alianzas con otras organizaciones con los mismos fines sobre todo con la FENOC que compartía la demanda de una repartición de tierras de ECUARUNARI (Barre, 1983: 150). Aunque ambas organizaciones tenían una ideología de clase, ECUARUANRI se diferenció de la FENOC y la ya débil FEI por sus claras demandas étnicas, llevando a un gradual cambio de un movimiento campesino de clase a un movimiento étnico indígena (Guamán, 2003: 83). A diferencia de las organizaciones sindicales, ECUARUNARI no se limitó a "una lucha contra la discriminación étnica y por la defensa de la cultura y de la lengua" (Botero, 1998: 10) -para la igualdad, en otras palabras-, sino que luchó para la ciudadanía completa de los indígenas como tales y el reconocimiento de la diferencia (ECUARUNARI/CONAIE, 1989: 40). Esto se ve expresado en un discurso de autonomía organizativa. Consideraron a las otras organizaciones indígenas, sobre todo FENOC y FEI, como manipuladas desde afuera. En esta perspectiva, sólo ECUARUNARI era una organización puramente indígena y sin influencia de movimientos o partidos no-indígenas (Moreno y Figueroa, 1992: 46-47).

La irrupción de lo étnico en la ideología de los movimientos indígenas estaba acompañada por fuertes conflictos. Sobre todo a fines de los 1970 y principios de los 1980 hubo confrontaciones dentro de ECUARUNARI. "A partir de 1977 una izquierda cristiana marxizante" (Santana, 1983: 166), con bases sobre todo en las provincias de Pichincha y Azuay de la sierra central y sur, empezó a desplazar las corrientes étnicas de la organización. A partir de 1979, ECUARUNARI estaba completamente controlada por las corrientes de clase lo cual llevó a una pérdida de sus bases, a excepción de Pichincha (ECUARUNARI, s.f.: 4). Sin embargo, la tendencia étnica no desapareció y volvió a ganar fuerza años más tarde.

Este cambio político llevó a ECUARUNARI hacia una mayor cooperación con organizaciones populares y sindicales (ECUARUNARI/CONAIE 1989: 41). En 1978 participó en la fundación del Frente Único de Lucha Campesina (FULC), después Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI), en conjunto con FENOC y FEI y sus respectivos sindicatos (CONAIE 1989: 220/222), hecho ratificado en el Quinto Congreso Nacional de la ECUARUNARI, en Septiembre de 1979. De esta cooperación resultaron una serie de movilizaciones con demandas sindicalistas a principios de los 1980. Fue este congreso que impulsó la búsqueda de cooperaciones tanto a nivel nacional como internacional (ECUARUNARI, s.f.: 5-6). Un año más tarde fundó, junto con la CONFENIAE, el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), del cual, en 1986, nace la CONAIE.

Dentro de la CONAIE, ECUARUNARI sigue muy activo. En julio de 2006 crea en Cusco, junto con la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) de Perú y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) de Bolivia, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Después, incorporó organizaciones de Colombia, Chile y Argentina y fue integrada en el Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas de la Comunidad Andina (CAN) (Albó, 2009: 324).

CONAIE

El camino a la CONAIE

La estructura de las organizaciones indígenas en los 1970 es claramente descentralizada. Existen hegemonías regionales y cooperaciones puntuales, pero ninguna organización puede asumir la representación de los indígenas a nivel nacional (Santillana y Herrara, 2009: 332). La creciente colaboración entre ECUARUNARI y CONFENIAE llevó a planes de fundar una coordinadora nacional de las organizaciones indígenas. Finalmente, se realizó en Sucúa, entre el 20 y 25 de Octubre de 1980, el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Allí se decidió la creación del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) (Albó, 2009: 210), para preparar la constitución de una organización

indígena nacional. Uno de los primeros desafíos de la CONACNIE era el de superar las diferencias existentes en las organizaciones miembros, sobre todo el conflicto entre la línea de clase de ECUARUNARI y la línea étnica de la CONFENIAE. La nueva organización nacional quiso "unir la doble dimensión de nuestra lucha, la de clase y étnica" (CONAIE, 1989: 261). Esta unión -y este conflicto- marca el desarrollo tanto de la CONACNIE como de la CONAIE hasta el presente (Barrera, s.f.: 153). A partir de 1981, ECUARUNARI -en este entonces marcadamente clasista- asumió la coordinación ejecutiva del CONACNIE (ECUARUNARI, s.f.: 6). Un objetivo de la CONACNIE era el de crear una organización regional en la Costa, donde otras organizaciones indígenas -con excepción de la FENOC- no tuvieran influencia (CONAIE, 1989: 261). La CONACNIE siguió con la política de buscar alianzas con otras organizaciones populares, como la FENOC o el FUT (CONAIE, 1989: 263).

El segundo encuentro de la CONACNIE tuvo lugar en Quito, en abril de 1984. Se declaró la independencia de todos los partidos políticos (Albó, 2009: 210). El tercer congreso del 13-16 de noviembre de 1986 fue el congreso fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (CONAIE, 1989: 33). Se definió como objetivos de la nueva organización nacional: - la devolución total de las tierras indígenas en una forma de propiedad comunitaria, - la defensa de las culturas indígenas, incluida la medicina tradicional, - la educación y concientización de los indígenas en programas de educación bilingüe en todas las lenguas indígenas del país, - la búsqueda de alianzas y financiamiento con el fin de formar un banco indígena, - la coordinación de las políticas de todas las organizaciones indígenas del Ecuador (Moreno/Figueroa, 1992: 43-44). Esta combinación de aspectos de clase y étnicos es resultado de las luchas tanto de ECUARUNARI como de CONFENIAE. Su consolidación significa un fortalecimiento más de la coalición entre las organizaciones de la Sierra y de la Amazonía que una apertura hacia otras organizaciones populares (Becker, 2008: 168), algo muy presente en la política sobre todo de ECUARUNARI de esta época. Tres años después, en agosto de 1989, la CONAIE es reconocida jurídicamente (CONAIE, 2005).

Organización y desarrollo de la CONAIE

La CONAIE está compuesta por tres filiales que representan a las tres regiones del Ecuador. Ya presentamos las organizaciones fundadoras, ECUARUNARI en la sierra y CONFENIAE en la Amazonía. Para la costa, la CONAIE impulsó la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE) en 1999 (CONAIE s.f.: 6).

La primera acción en gran escala de la CONAIE ha sido el levantamiento de la fiesta del Inti Raymi en junio de 1990, considerado el mayor levantamiento indígena de la historia ecuatoriana. Los indígenas paralizaron la capital Quito por varios días y ocuparon carreteras y terrenos, además de realizar un sinfín de manifestaciones. Sus demandas estaban concentradas en un manifiesto de 16 puntos, con demandas étnicas, ciudadanas y de clase. Además de la igualdad de acceso a servicios y un apoyo especial para el campesinado, exigían el reconocimiento del carácter plurinacional del país (León, 1994: 61). Este fue el punto de partida para las otras acciones de los años 1990, que demandaron plurinacionalidad, derechos colectivos y autonomía territorial (Minkner-Brünjer, 2009: 157). En el levantamiento del Inti Raymi se utilizaron por primera vez las formas de acción que marcan las acciones de la CONAIE y del movimiento indígena hasta hoy, caracterizadas por una movilización desde las estructuras locales en el campo que se unen en jornadas de lucha y levantamientos. Así, combina los métodos de los principios del movimiento indígena, como la ocupación de territorios, con los aspectos comunitarios propios de la CONAIE y sus filiales (Minkner-Brünjer, 2009: 158). Estas formas de acción también marcaron las movilizaciones de 1992 por el cumplido de los acuerdos frutos del levantamiento de 1990, de 1994 contra las leyes de modernización agraria que querían poner un fin definitivo a la reforma agraria y la campaña por el "no" en el referéndum sobre reformas económicas y privatizaciones impulsado por el presidente Durán Ballén en 1995 (Santillana y Herrera, 2009: 335).

Pero la CONAIE no se limitó a levantamientos y manifestaciones. Hasta mediados de los 1990 resuelve la mayoría de los conflictos de tierra que desde los 1960 eran vigentes, muchos de ellos mediante instrumentos jurídicos o políticos de bajo nivel (Simbaña, 2007: 21). Así, la CONAIE representa a los indígenas no sólo como tales, sino también en su condición de campesinos; hay elementos de clase al lado de los elementos étnicos en la política de la CONAIE.

Las movilizaciones hasta entonces, especialmente la lucha anti-neoliberal contra la política de privatización del gobierno de Durán Ballén (1992-1996), llevó a la CONAIE a una serie de alianzas con otros sectores de la sociedad civil. Esto contribuyó a la fundación de la Coordinadora de Movimiento Sociales (CMS) y -con ésta y otras organizaciones- en 1996 a la fundación del MUPP-NP – y por ende a la participación de la CONAIE en la política partidaria (Santillana y Herrera, 2009: 335). El MUPP-NP aglutinó las fuerzas indígenas de la Sierra y Amazonía y sus aliados urbanos de la CMS y una amplia gama de organizaciones de la izquierda, como los trabajadores petroleros o agrupaciones como el Foro Urbano de Quito y Ciudadanos para un Nuevo País de Cuenca (Wolff, 2010: 19). La estrategia política del MUPP-NP ha sido la "construcción de poder desde abajo" (Santillana y Herrera, 2009: 340), una orientación hacia una representación amplia del partido en el país y la participación sobre todo en los gobiernos locales. Además, mezclaron demandas étnicas como derechos colectivos y la plurinacionalidad con demandas redistributivas y anti-neoliberales (Le Quang, 2010: 112-113), razón por la cual el MUPP-NP tuvo un gran crecimiento hasta 2003.

Los conflictos entre las tendencias de clase y étnicas fueron otro factor que marcó el desarrollo de la CONAIE y del MUPP-NP. Los clasistas advocaron por una apertura hacia movimientos populares y partidos de la izquierda para posibilitar acciones mayores con el fin de mejorar la situación económica de los indígenas. La línea étnica intentaba distanciarse de organizaciones no-indígenas con el fin de crear mayores grados de autonomía en las comunidades indígenas (Minkner-Brünjer, 2009: 140). A partir de 1996 se impuso la línea étnica en la CONAIE con la elección de Antonio Vargas como presidente (Simbaña, 2008: 237). Las posiciones de clase fueron marginadas y se impuso un entendimiento de las diferencias de clase como producto de desigualdades culturales y étnicas. Es más, lo cultural fue entendido como étnico, cambiando la interpretación de una exclusión cultural y -en consecuencia- de la demanda de interculturalidad (Simbaña, 2007: 22).

A pesar de este cambio político, la CONAIE participó en la segunda mitad de la década de los 1990 en una serie de movilizaciones de índole anticapitalista o anti-neoliberal. Contribuyó en la destitución de Abdalá Bucaram 1997, influyó en la Constituyente de 1997/1998 (Santillana, 2006: 240-241), y realizó varias acciones contra el gobierno de Mahuad hasta destituirlo en alianza con sectores de las fuerzas armadas el 21 de enero de 2000. Sobre todo las acciones entre 1996 y 2002 tuvieron un trasfondo anti-neoliberal, lo que contribuyó a que la CONAIE sea percibida más claramente tanto en el ámbito nacional como internacional.

En las elecciones de 2002, la CONAIE y el MUPP-NP apoyaron a Lucio Gutiérrez, uno de los protagonistas del 21 de enero de 2000, y participaron en el 2003 en su gobierno. Como éste no respetó las demandas indígenas y siguió una administración percibida como neoliberal, en pocos meses se rompió la coalición. Este hecho es considerado el comienzo de una fuerte crisis de la CONAIE y el MUPP-NP. A partir de este momento empezaron diferentes procesos de re-organización dentro de la CONAIE. El MUPP-NP se ha "re-indigenizado", es decir, la influencia de los grupos mestizos y urbanos ha sido reducido y el partido ha sido reestructurado como brazo político de la CONAIE para recuperar el apoyo del electorado indígena (Wolff, 2010: 19). Muchos de los grupos urbanos y mestizos salieron del partido y buscaron otras afiliaciones políticas, algunos de ellos en Alianza PAÍS (Wolff, 2008: 126).

En los primeros años del nuevo milenio, un tema central en las acciones anti-neoliberales fue la lucha contra los planes de un Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. En este contexto, la CONAIE se re-politizó y revitalizó en un sentido más clasista y en un ambiente de izquierda (Simbaña, 2009: 166). Este cambio se ve expresado en la presidencia de Humberto

Cholango en ECUARUNARI (2003) y en la segunda presidencia de Luis Macas en la CONAIE (2004). En enero de 2005, realizaron la primera movilización desde el 2001, con unas 2.000 personas que protestaron contra el TLC (Albó, 2009).

En 2007, el CODENPE registró 804.801 personas afiliadas a la CONAIE en 141 OSG en 16 Provincias (Azuay, Bolívar, Cañar, Chimborazo, Cotopaxi, Esmeraldas, Imbabura, Loja Morona Santiago, Napo, Orellana, Pastaza, Pichincha, Sucumbíos, Tungurahua, Zamora Chinchipe) (IEE s.f.). La CONAIE se entiende como gobierno de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE, s.f.: 6); no sólo representa los intereses de todos indígenas, sino que niega la legitimidad de otras organizaciones indígenas que a menudo son descritas como intentos de dividir el movimiento indígena. En esta línea también caen los conflictos que había alrededor de los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad entre CONAIE y FENOCIN en la constituyente de 2007-2008.

Los últimos años se han visto marcados por los conflictos entre la CONAIE y el gobierno de Rafael Correa que pone en duda su representatividad. Así, las agencias estatales bajo el control parcial de la CONAIE, como CODENPE o DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador) se hicieron más débiles, mientras se crearon agencias dirigidas exclusivamente hacia las organizaciones locales o regionales, como la Secretaría de Pueblos, Movimientos y Participación Ciudadana (Wolff, 2010: 21). Estas tensiones se agudizaron en 2009 y principios de 2010 con la rotura del diálogo con el gobierno nacional por parte de la CONAIE (CONAIE, 2010: 1). Consideran a Correa un traidor y describen su proyecto político como "colonialismo del siglo XXI" (CONAIE, 2010: 2).

Demandas y discurso de la CONAIE

La CONAIE y sus filiales regionales se destacan por sus "reivindicaciones típicamente indígenas" (Le Quang, 2010: 112), que ponen énfasis en la identidad étnica dentro de un discurso que mezcla las luchas étnicas con las de clase. De hecho no se puede sostener el entendimiento que ciertas organizaciones dentro de la CONAIE sean puramente étnicas o clasistas, sino que se trata de corrientes presentes dentro de todas las organizaciones (Simbaña, 2008: 237). La mezcla de estas corrientes llevó a un conjunto de demandas que giran alrededor de los conceptos de territorio, nacionalidad, plurinacionalidad e interculturalidad.

Los nombres tanto de la CONACNIE como de la CONAIE ya delatan el entendimiento de los pueblos indígenas como nacionalidades, un desarrollo que empezó en los años 1970 y tuvo su primera expresión en el nombre de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (Ospina, 2008: 71). Las raíces del concepto nacionalidad se encuentran en el comunismo soviético (Becker, 2008: 173). Destaca el trabajo del antropólogo ruso Yuri Zubritski que en los años 1970 procuró becas en Rusia a sus alumnos ecuatorianos, entre los cuales se encontraron Ileana Almeida, Nina Pacari y Auki Tituaña (Albó, 2009: 211). Sobre todo Almeida popularizó la teoría marxista-leninista de desarrollo que ubica la nacionalidad como etapa entre un sistema de tribus y la constitución de una nación que finalmente se transforma en estado (Ibíd.). Según la CONAIE, las nacionalidades son definidas por "un mismo origen, una historia común, idiomas propios [y] nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios" (CONAIE, 2001a), además de ser más antiguas que el Estado ecuatoriano. Nacionalidad es la autodefinición de un grupo étnico (CONAIE, 2004: 116-117). Dentro de las nacionalidades hay pueblos que comparten lo anteriormente definido pero se diferencian entre sí "porque comparten una historia común, un sentido de pertenencia local y una propia forma de vivir su cultura […]. Ocupan un territorio definido, hablan una lengua común, comparten una cultura, una historia y aspiraciones comunes" (CONAIE, 2001a). Esta definición ya es usada por la CONAIE desde los años 1980 (CONAIE, 1989: 279). En la propuesta para la Ley de Nacionalidades en 1988, la CONAIE -en conjunto con la FENOCIN y el PSE- presentó por primera vez su definición de nacionalidad

y las reivindicaciones que deriva de ella (Ojeda, 2004: 23). El concepto de nacionalidad ha demostrado tener una gran capacidad movilizadora entre los indígenas (Becker, 2008: 173).

La nacionalidad está en estrecha relación con el concepto de territorio. Impulsado sobre todo por las organizaciones amazónicas, el territorio sobrepasa el mero significado de tierra con la inclusión de la historia y las instituciones ancestrales (ECUARUNARI/CONAIE, 1989: 39). Así, el territorio también se refiere a conceptos como la autodeterminación y la cultura del pueblo que vive allá (Ibíd., 1989: 42). El territorio es la base de las otras demandas en el contexto de la plurinacionalidad e interculturalidad (Moreno y Figueroa, 1992: 23-24). Aunque la lucha por el territorio -en lugar de la tierra- es una innovación de los años 1970, cobró especial importancia entre los años 2000 y 2005 como punto de partida de los conflictos culturales, lo cual contribuyó a una renovación de la CONAIE (Simbaña, 2008: 239). Ésta aspira a una administración autónoma de los territorios bajo el control de los pueblos y nacionalidades y la inclusión de los demás sectores de la población (CONAIE, 2001a).

Ya en la propuesta para la Ley de Nacionalidades de 1988 (Becker, 2008: 172), la CONAIE deriva de estos conceptos su demanda de una reforma del Estado (CONAIE, 1999: 51), expresada en una revisión del primer artículo de la constitución que deba incluir las nacionalidades indígenas y el carácter plurinacional del Estado (Becker, 2008: 167). Esta demanda es considerada como el "máximo objetivo" (CONAIE, 2001: 8) de la CONAIE y se mueve dentro de la demanda por una "Nueva Sociedad Intercultural" (Ibíd.), integrada por todos los sectores de la sociedad. El Estado plurinacional significa una "ampliación institucional" (CONAIE, 1999: 51-52) bajo el lema de "unidad en la diversidad" (CONAIE, 2007: 10). Se dirige contra racismo, regionalismo y colonialismo (Ibíd.: 5-10) y garantiza "el pleno ejercicio de los derechos de todas los pueblos y nacionalidades indígenas que existen dentro de un Estado" (CONAIE, 1999: 72). La plurinacionalidad es entendida como una recuperación y descolonialización del Estado, abriéndolo hacia una participación amplia de toda la población y garantizando los derechos colectivos como los individuales (CONAIE, 2007: 9). La CONAIE contrapone el Estado Plurinacional a lo que llaman "Estado uninacional" (CONAIE, 2001a), definido por la exclusión y el racismo.

Así, el Estado plurinacional es definido como "anticolonialista, antiimperialista y antisegregacionista" (CONAIE, 2001: 4-5), poniendo a la "Democracia Plurinacional Comunitaria y Participativa" (Ibíd.) en el lugar de la democracia representativa mediante una transformación profunda de las estructuras del Estado. Al lado de una economía diferente propone un cambio de las estructuras jurídicas (Santillana, 2006: 241). La plurinacionalidad se refiere a un sistema de autogobiernos territoriales, una extensión de la democracia, sobre todo donde concierne el control de recursos, la pluralidad jurídica y la oficialización de las lenguas indígenas (CONAIE, 2007a: 5).

La interculturalidad es una parte importante de esta propuesta (Ibíd.: 7-8). Una sociedad intercultural es, por un lado, la condición de un Estado plurinacional, y por el otro, un tal Estado tiene que construirla mediante su apertura hacia los excluidos (Ibíd.). Es caracterizada por su estructura descentralizada y participativa (CONAIE, 2005) y la inclusión de la diferencia bajo el lema de "unidad en la diversidad" (CONAIE, 1999: 72). Se dirige contra una subordinación de unas culturas bajo otras. "La interculturalidad implica un cambio total de actitud y ello se consigue con la movilización social" (CONAIE, 2007a: 21-22).

Conclusión

La historia del movimiento indígena en el Ecuador se caracteriza sólo en sus primeras décadas como una sucesión de diferentes organizaciones con diferentes intereses e ideologías. La formación de los sindicatos que formarán la FEI a partir de 1926 indica la fuerte dependencia de todas las organizaciones nacionales de sus organizaciones de base. Su importancia declina a partir de la primera reforma agraria en 1964, que a su vez marca la formación de la FENOC

a partir de 1965. Ésta tiene su momento más fuerte en la lucha por la segunda reforma agraria en 1973, junto con ECUARUNARI, que después forma parte de la CONAIE. Dado que las organizaciones representan a diversos grupos (la FEI a los huasipungueros, la FENOCIN a los trabajadores agrícolas indígenas y ECUARUNARI a los kichwa de la sierra), existe poca competencia -pero sí una serie de cooperaciones- entre ellas.A partir de los años 1980, marcados por la marginalidad de las organizaciones indígenas a nivel nacional debido a procesos de organización (CONAIE, FEINE) y reorganización (FEI, FENOCIN), se puede hablar de una competencia abierta entre estas organizaciones. Los momentos de cooperación (por ejemplo los levantamientos del 1990 y 1994, el derrocamiento de Bucarám en 1997 y de Mahuad en 2000) pasaron en épocas de hegemonía de una organización. Esto puede explicar el auge de actividades del movimiento indígena en los 1990 -bajo la clara hegemonía de la CONAIE- y su decadencia en los 2000, debido no sólo a factores externos -la cooperación con el gobierno Gutiérrez y Correa- sino a una hegemonía compartida entre FENOCIN, FEINE y CONAIE. Así que los años 2000 no solamente se caracterizan por una debilidad general del movimiento indígena sino por la fuerza creciente de sus diferentes organizaciones, desarrollo que complica la acción conjunta, pero favorece al crecimiento local del movimiento indígena.

Tabla 1.

	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000
FEI	X	X	X	-	-		
FENOCIN			X	X	-	-	X
FEINE					-	-	X
CONAIE					.	X	X

Leyenda: “Espacio blanco”: ninguna actividad/no existe; “-”: algunas actividades; “X”: hegemonía organizativa

Bibliografía

Albó, Xavier. 2009. “Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”. En: Calderón, Fernando (Ed.): *Movimientos socioculturales en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 131-332.

Albornoz, Oswaldo. 1976. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Claridad.

Andrade, Susan. 2005. “El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador”. En: *Íconos,* 22, 49-60.

Barre, Marie-Chantal. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.

Barrera, Augusto. s.f. “Ecuador: el movimiento indígena entre lo social y lo político”. En: Duterme, Bernard (Ed.): *Movimientos y Poderes de Izquierda en América Latina.* Madrid: Popular, 149-161.

Becker, Marc. 1997. *Class and Ethnicity in the Canton of Cayambe: The Roots of Ecuador's Modern Indian Movement*, http://www.yachana.org/research/diss.pdf (27.7.2011).

2008. *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indian Movements.* Durham/London: Duke University.

Botero, Luis Fernando. 1998. “Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador”. En: *Nueva Sociedad*, 153, 56-72.

Bretón, Víctor. 2003. “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador”. En: Bretón, Víctor/García, Francisco (Ed.): *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria, 217-253.

Büschges, Christian. 2009. “Políticas de identidad entre integración y autonomía: movimiento indígena, sociedad y Estado en Ecuador y Nepal desde una perspectiva comparada y transnacional”. En: Ospina, Pablo/Kaltmeier, Olaf/Büschges, Christian (eds.): *Los Andes en movimiento.* Quito: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, 41-63.

Chiriboga, Manuel. 1986. “Crisis económica y movimiento campesino e indígena”. En: CLACSO/ILDIS (eds.): *Movimientos sociales en el Ecuador.* Buenos Aires/Quito: CLACSO, ILDIS, 63-91.

CONAIE.1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo.* Quito: CONAIE, Abya-Yala.

1999. *Las Nacionalidades Indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución.* Quito: CONAIE.

2001. “Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador”. En:<http://www.conaie.org/congresos-de-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-del-ecuador?format=pdf > (12.9.2010).

2001a. “Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)”. En: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm> (4.10.2010).

2004. *Propuesta de Ley de Biodiversidad.* Quito: CONAIE.

2005. “Constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador”. En: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_031.pdf> (25.10.2010).

2007. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente.* Quito: CONAIE.

2007a. “La CONAIE frente a la Asamblea Constituyente”. En: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf> (30.9.2010).

2010. “Declaración al pie de taita Imbabura y mama. Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador frente a la Cumbre de los Presidentes del ALBA”. En: <http://movimientos.org/imagen/CONAIE.pdf> (25.10.2010).

s.f. *¿Qué es la CONAIE? El 22 de Octubre del 2007*. Quito: CONAIE.

ECUARUNARI/CONAIE. 1989. “Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador”. En: *ECUARUNARI, FENOC, ALAI (eds.): Nuestra voz, nuestra cultura.* Quito: ECUARUNARI/FENOC/ALAI, 38-42.

ECUARUNARI. s.f. “Proceso Organizativo de ECUARUNARI”. En: <http://ecuarunari.org/portal/info/historia> (20.11.2010).

Federación de Centros Shuar. 1976. *Solución original a un problema actual.* Sucúa: Federación Shuar.

FEI. s.f. “Federación Ecuatoriana de Indígenas”. En: <http://www.cte-ecuador.org/> (10.10.2010).

FENOCIN. 2004. *Noveno Congreso Ambato*, 2*0-22 de mayo de 2004*. Quito: FENOCIN.

s.f. “Consolidación organizacional, Revolución agraria, Interculturalidad, Soberanía alimentaria, Construcción del Socialismo”. En: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/380/File/Presentacion%20FENOCIN%202009_Patricio%20Sandoval.pdf> (25.9.2010).

Freston, Paul. 2004. *Protestant Political Parties. A Global Survey.* Hampshire/Burlington: Ashgate.

GTZ. 2004. *Estudio sobre la Cooperación Alemana con Nacionalidades y Organizaciones Indígenas en Bolivia, Ecuador y Guatemala,* Tomo 4: Anexos del Estudio de Ecuador. s.l.: GTZ.

Guamán, Julián. 2003. *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE.

Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE). s.f. *Mapeo, Actores y Poder. Anexos.* http://www.iee.org.ec/investigaciones/MAPEO%20actores%20y%20poder/actorespoder_anexo.pdf (3.5.2011).

Kaltmeier, Olaf. 2009. "Das Land neu gründen. Gesellschaftliche Kontexte, politische Kulturen und indigene Bewegungen in Südamerika". En: Mittag, Jürgen/Ismar, Georg (eds.): *¿"El pueblo unido"? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas.* Münster: Westfälisches Dampfboot, 339-363.

León, Jorge. 1991. "Las organizaciones indígenas: Igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados". En: Cornejo, Diego (ed.): *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.* Quito: ILDIS, El Duende, Abya-Yala, 373-417.

1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes.* Quito: CEDIME/Abya-Yala.

2010. "Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa". En: Íconos, 37, 13-23.

Le Quang, Matthieu. 2010. "La reestructuración de la izquierda en Ecuador. Del movimiento indígena hasta Rafael Correa". En: Gaudichaud, Franck (Ed.): *El volcán latino-americano*. http://alainet.org/images/El_volcan_latino_FG.pdf (5.10.2010), 111-120.

Lucero, José Antonio. 2006. "Representing `Real Indians´. The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia". En: *Latin American Research Review*, 41 (2), 31-56.

Minkner-Brünjer, Mechthild. 2009. "Zwischen Erfolgen und Ausbootung. Soziale Bewegungen in Ecuador". En: Mittag, Jürgen/Ismar, Georg (Eds.): *¿"El pueblo unido"? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas.* Münster: Westfälisches Dampfboot, 133-165.

Ojeda, Lautaro. 2004. "Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador". En: http://www.latautonomy.org/EstudioPolitico_Ecuador.pdf (22.7.2010).

Ospina, Pablo. 2008. "La deriva de una promesa. Movimientos sociales, democracia y neoliberalismo". En: Andrade, María/Herrera, Gonzalo/Ospina, Pablo (2008): *Mapa de movimientos sociales en el Ecuador.* <http://www.iee.org.ec/investigaciones/MOVIMIENTOS%20SOCIALES/movimientosSOCIALES.pdf> (24.8.2010).

Rodríguez, Héctor. 2008. *Gobernanza local en Ecuador, un proceso visto desde la comunidad.* México: FLACSO.

Sánchez, Francisco y Freidenberg, Flavia. 1998. "El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en el Ecuador. Pachakutik, un caso de estudio." En: *América Latina Hoy*, 19, 65-79.

Santana, Roberto. 1983. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.

Santillana, Alejandra. 2006. "Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik". En: Ospina, Pablo (Ed.): *En las fisuras del poder.* Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 215-265.

Santillana, Alejandra y Herrera, Stalin. 2009. "Génesis, experiencia, transformación y crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano". En: Coscione, Marco (Ed.): *América Latina desde abajo.* Quito: Abya-Yala, 330-352.

Simbaña, Floresmilo. 2007. "El movimiento indígena y el actual proceso de transición". En: *América Latina en movimiento*, 423, 21-24.

2008. "Los derechos culturales y colectivos en la nueva constitución de Ecuador". En: Peñaranda, Raúl (ed.): *Democracia, Interculturalidad, Plurinacionalidad y Desafíos para la Integración Andina.* La Paz: CEBEM, 237-242.

2009. "El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción de la plurinacionalidad". En: Hoetmer, Raphael (ed.): *Repensar la política desde América Latina.* Lima: Facultad de Ciencias Sociales, 153-167.

Stavenhagen, Rodolfo. 1997. "Indigene Völker: Neue Akteure in Lateinamerika". En: von Gleich, Utta (ed.): *Indigene Völker in Lateinamerika: Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential?*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 15-33.

Tamayo, Eduardo. 1996. *Movimientos sociales. La Riqueza de la Diversidad*. Quito: ALAI.

Verdesoto, Luis. 1986. "Los movimientos sociales, la crisis y la democracia en el Ecuador". En: CLACSO/ILDIS (eds.): *Movimientos sociales en el Ecuador.* Buenos Aires/Quito: CLACSO, ILDIS, 13-61.

Wolff, Jonas. 2008. "Buscando respuestas a la doble transformación: El movimiento indígena ecuatoriano". En: de la Fontaine, Dana/Aparicio, Pablo (Eds.): *Diversidad cultural y Desigualdad social en América Latina y el Caribe.* S.L.: Heinrich Böll Stiftung, 113-129.

2010 "Elitenwandel in Ecuador". En: <http://library.fes.de/pdf-files/iez/07116.pdf> (21.9.2010).

Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto.

Estefany San Andrés H[1]

Resumen

El presente artículo busca analizar en la comunidad indígena de Cochapamba los juegos funerarios, los símbolos de los rituales del bautizo y el matrimonio del difunto que rompen con el tabú silencioso y resaltan, más allá de la tristeza, la alegría de vivir; develando relaciones no sólo socio-culturales y espirituales; sino también políticas y legales a través de los colores, las formas, las risas y lágrimas. Es la misma vida a la que se celebra, a propósito de la muerte.

Palabras Clave: símbolos y rituales fúnebres - el bautizo y el matrimonio del difunto - juegos y penitencias funerarias.

Abstract

This article presents an analysis of funeral games and the symbology of baptism and deceased marriage rituals of the indigenous community of Cochapamba. These manifestations break the silence-taboo and highlight, beyond sadness, the joy of living; revealing not only socio-cultural and spiritual relationships but also political and legal relationships through colors, shapes, laughter and tears. In this way life is celebrated equally in death.

Key words: funeral rituals and symbols - baptism and marriage of the death - funeral games and penances.

1 Antropóloga Socio-cultural. Especialización en Derechos, Género e Interculturalidad en Salud. Trabajo actual: Dirección Nacional de Salud Intercultural- Ministerio de Salud Pública del Ecuador (Responsable de la Unidad de Gestión Intercultural).estefy.san.andres@gmail.com

Introducción

Un proverbio pigmeo dice "Como la luna, jamás vemos de la muerte su cara oculta". Es precisamente este sentimiento de incertidumbre, de misterio sobre la 'gran desconocida', que hace que el ser humano busque enfrentarla a través de accionares distintos. Y, ¿por qué digo enfrentar? Porque el hombre moderno de occidente, al considerar a la muerte como *una enemiga*, como una dicotomía de la vida, "practica una estrategia de corte y ocultamiento: silenciar la muerte, maquillar, u ocultar el cadáver, trivializar el morir en su repetición metafórica" (Louis Vincent Thomas, 1991: 58).

Es así como han estado enterrados (antes que los propios difuntos) los temas, conversatorios y análisis fúnebres. Esta evasión negativa, como bien lo expresa el autor antes señalado, convierte al ser humano en un prisionero de la prohibición de la muerte, que no tiene más que huir, escapar. Entonces pensé: se debe romper el silencio investigativo mortuorio.

¿Por qué huir, por qué escapar de algo inevitable? La muerte es un hecho real y concreto que se acerca omnipotente e implacable a todos; es más, lo único seguro que se tiene en la vida es la misma muerte. Pero, sobre todo, es un hecho natural y universal, que trasciende cualquier ámbito económico y cultural. Esta *neutralidad* que caracteriza a la muerte, hace que su concepto sea multi-vocal y que sea planteada en términos heterogéneos. De esta manera, frente a la naturaleza animal, el ser humano es el único que entierra a sus muertos, que procesa y da un tratamiento a los difuntos, creando así una especificidad cultural dentro de una ley natural.

La domesticación del morir ha sido algo por lo que la ciencia ha luchado eternamente, pero al no hallar un camino certero, el ser humano trató de entenderla y encararla a través de representaciones simbólicas. Como señala Gilbert Durand, figurar al mal, representar a un peligro o simbolizar una angustia es ya una forma de dominarlos; siendo la hipérbole negativa sólo un pretexto para su antítesis (Cfr., 2004). Así, a través de los símbolos se logra *superar*, de cierta manera, a la muerte biológica, y se crean y recrean rituales donde las prácticas, los cantos, las oraciones e inclusive las tumbas representan lo que no es visible ni palpable en los humanos, sus creencias, valores e ideología: la cultura de la muerte.

Lo planteado en los párrafos precedentes es la base para realizar una defensa de la *antropotanatalogía*. No sólo la eufemización presente en todo el proceso mortuorio, sino la ritualidad que se desarrolla son parte de la expresión cultural del ser humano que está en constante construcción, al igual que la identidad de las personas. Los contextos históricos y socio-económicos son elementos que modifican estas manifestaciones tanto en el medio urbano como en el rural. Los rituales fúnebres, son entonces formas de comportamiento *adaptables* a un sinnúmero de variables que provocan una serie de actitudes entre los vivos, pero, al mismo tiempo, pueden representar también una manera de reafirmación y resistencia cultural.

La contradicción, pero a la vez la complementariedad y la inseparabilidad que unen a la vida y a la muerte hacen también de éste un estudio con un tinte antropológico. Aunque la esencialidad de la antropología son *los vivos*, la antropología de la muerte no solo analiza a los difuntos (su estado, vestimenta, accesorios, etc.), sino que busca, a través de ellos, un camino mediante el cual se pretenda descubrir al vivo; pues, a fin de cuentas, los rituales fúnebres, más allá de un homenaje póstumo, se convierten en un homenaje a la misma vida: *es la celebración de la vida la que se conmemora a través de la muerte*. Justamente, lo que se persigue son las prácticas y actitudes de los vivos frente a ella. Así como el arte del buen vivir se pretende encontrar también un arte del *buen morir*.

Análisis simbólico de rituales fúnebres

Los dos únicos momentos en los que perdemos la conciencia del tiempo:
el orgasmo y la muerte

A pesar de este corte y rechazo a la muerte, existen todavía lugares donde la 'muerte es vivida' comunitariamente, donde no se esconden, sino que conviven con ella. La comunidad indígena de Cochapamba[2] refleja precisamente formas o estrategias distintas de *acercarse*, entender y *procesar* a la muerte. De ahí que, en los velorios, se evidencien distintos juegos y rituales funerarios que rompen con el tabú silencioso y resaltan, más allá de la tristeza, la alegría de vivir.

En este sentido, el presente trabajo busca analizar los juegos funerarios y los símbolos de los rituales del bautizo y el matrimonio del difunto, aparte de develar las relaciones no sólo socio-culturales y espirituales, sino políticas y legales que se esconden a través de los colores, las formas, las risas y las lágrimas.

Son precisamente los símbolos el camino mediante el cual las personas tratamos de responder a la muerte y los rituales fúnebres son la atmósfera perfecta para conjugar tanto las creencias como las incertidumbres. Es por esto que este trabajo no solo expondrá el inter-relacionamiento entre el difunto y sus familiares, sino las lógicas que se ocultan, los roles, y las relaciones familiares y comunitarias que se refuerzan.

En relación a la línea teórica que ha posibilitado el análisis de esta investigación, dentro de la Antropología Simbólica, se encuentran las proposiciones de Victor Turner, que son complementadas con otros autores como Gilbert Durand y Carl Jung. La energía dinámica del símbolo ritual es lo que permite analizar al *difunto convertido en un neófito más*, desde la perspectiva de Turner de los rituales de paso. Estos rituales en particular presentan tres etapas o períodos por los que debe pasar un neófito para alcanzar nuevamente un estado normal: separación, margen o limen y reintegración. Precisamente son éstas las fases con las que se ha tratado de entender y explicar el proceso ritual fúnebre, considerando al neófito como el difunto, como un *viajero-pasajero*.

No obstante, al hablar de la interpretación simbólica y de la muerte como un hecho natural, el estudio tendrá en cuenta siempre la incidencia de la naturaleza humana a través de los arquetipos y del inconsciente colectivo de Jung. Es en este sentido, donde las propuestas teóricas de Jung alcanzan una fuerte correspondencia con la línea seguida por Turner. Los arquetipos (formas o imágenes simbólicas heredadas de la naturaleza humana) representan a los contenidos existentes en el inconsciente colectivo; su alta concentración y atención en la estructura y sentido propio de universos simbólicos, alejados de la conciencia occidental tradicional, como el lenguaje de los sueños, las experiencias religiosas y las cosmovisiones orientales, evidencian esta particular característica.

Es importante además señalar que la metodología utilizada en la investigación, tanto en el trabajo de campo (2008- 2009) como en todo el proceso de sistematización de la información, ha tenido un corte cualitativo[3].

---

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

3 El artículo presentado a continuación está basado en la Tesis de Disertación de Estefany San Andrés: *¿Una muerte dulce o de sal? Análisis Simbólico Comparativo de los rituales fúnebres entre la ciudad de Cayambe y la Comunidad de Cochapamba*; Tesis de Disertación en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Ecuador; 2012.

El poder de la alegría: juegos y penitencias fúnebres

Los velorios eran para gozar, para reír o para tener miedo

El objetivo final de la velación es pasar toda la noche con el difunto hasta que éste haya sido procesado y se encuentre listo para ser enterrado. Tanto en la ritualidad indígena como mestiza, el velar al difunto se convierte casi en una obligación social que representa para muchos la despedida de la persona fallecida. Sin embargo, la velación no comprende únicamente este *último adiós*, sino que es el medio a través del cual se procesa el nuevo estado del difunto y forma parte necesaria también de la aceptación psicológica de la muerte.

Las diferentes actividades que se efectúan en los velorios respectivamente, marcan una gran línea fronteriza que divide a mestizos e indígenas. Las razones principales: la concepción que se tiene sobre la muerte, las distintas formas culturales de afrontar la tristeza que evoca la pérdida de un ser querido y el contexto socioeconómico. De ahí que el ritual fúnebre de la velación, al ser una forma más de expresión cultural, puede provocar desencuentros entre escenarios llenos de llanto y desesperación, versus ambientes donde la risa, los juegos y la diversión son parte primordiales.

En la cosmovisión mestiza, la concepción de la muerte como el paso a una supuesta vida eterna es puesta en tela de duda. El velorio crea un escenario que se sustenta en la pérdida del ser querido y en la idea que se tiene de la muerte como el final que desespera a los que aún están vivos, ya que, a pesar de que todavía existe una fuerte creencia en un aparente paraíso, el debilitamiento de la espiritualidad, de los dogmas y de la iglesia católica es cada vez más fuerte. Por eso, son la tristeza y el desconsuelo los sentimientos que más se hacen evidentes en la velación mestiza. Sin embargo, también se buscan formas de contrarrestar este espacio lúgubre a través de escapes momentáneos de risa; de ahí la popularidad de contar cachos en los velorios.

En los velorios, la alegría y la risa normalmente son desaprobadas socialmente, ya que irían en contra de la formalidad y seriedad que encierran estos rituales mortuorios. Empero, precisamente las actividades lúdicas-alegres son la esencia de los velorios indígenas, ya que esconden un entendimiento totalmente distinto de la muerte, el difunto y la significación de la solidaridad comunitaria.

En los velorios de la comunidad de Cochapamba, no se puede dejar sola a la persona que ha muerto, ya que está pasando por una etapa complicada, por un período especial, donde es muy frágil y se encuentra en desventaja frente a cualquier otro ser. Por este motivo, se debe cuidar del muerto, ya que espíritus o ciertas energías negativas se pueden apoderar de él. Todas estas características del difunto son compartidas por los neófitos en el período liminal en los ritos de pasaje; su similitud es tan fuerte que incluso el mismo Turner compara el tratamiento del neófito o pasajero con el procesamiento de los cadáveres. Además, se subraya la *inestabilidad* e imprecisión de este estado:

> Son comparados o tratados como embriones, no están ni vivos ni muertos, por un lado; mientras que por otro están tanto vivos como muertos. Su condición es de ambigüedad y paradoja…ellos son hombres desnudos, desposeídos, atributos de invisibilidad estructural, ambigüedad y neutralidad… esta coincidencia de procesos y nociones opuestos, caracteriza la peculiar unidad de lo liminal: aquello que no es ni esto ni lo otro, sin embargo, es ambos (1973: 58-60).

Precisamente, los asistentes son una especie de protectores, cuyo apoyo se ve reflejado en ese acompañar permanente; sin embargo, si sucumben ante el sueño, la falta de conciencia debilita este poder de los vivos sobre los muertos y deja expuesto al cadáver ante fuerzas no deseadas. De ahí, la infinidad de historias y juegos presentes en los velorios que brindan un espacio para transmitir la tradición oral, y reafirmar la identidad y cultura del fallecido, de sus familiares y amigos.

Aunque a continuación se describirán los juegos y penitencias como parte esencial de los velorios, es importante mencionar que existen varios momentos de solemnidad y llanto cantado que permiten tener un deshago emocional y hacer un homenaje a la persona fallecida.

Los familiares no juegan, se dedican a atender a los acompañantes y especialmente la primera noche "sí lloran bastante y pasan conversando que *por qué ha muerto*. Todos participan en la noche, la mayoría son jóvenes que van para jugar, pero más las otras noches, la última especialmente" (Hilda y Elsa). Así, el llanto en este ritual fúnebre se convierte en un canto como describe a continuación Aguiló:

> Hay un fondo ancestral común que une al canto y al llanto hasta convertirlos en rito. Cuando el llanto ritual se produce en el caso de muerte, el ritmo de ese llanto adquiere los tonos de un verdadero canto…El llanto discursivo, propio del velorio, no sólo se acerca al ritmo musical del canto, sino que como éste tiene una narrativa específica por la que se lloran-cantan los recuerdos y las hazañas de la persona querida…el llanto y la risa tienen un marco ritual, que sin producir una falsa afectación, permiten un control social de los sentimientos personales o colectivos (Aguiló, 1985: 321).

En este sentido el sacerdote del lugar afirma que el velorio de Cocahapamba es muy diferente al de la ciudad en función del llanto, ya que el lloro es totalmente distinto, es cantado. Inclusive existen personas encargadas de *hacer llorar*: los ancianos. Ellos sacan a la luz toda la memoria sobre el difunto: ¿quién era, qué hacía, cómo crecieron juntos, cómo sufrieron, qué hacía de niño? Entonces cada persona va llorando y manifiesta dónde conoció al fallecido, cuáles eran sus principales características, sus cualidades, etc. Así, todos los acompañantes mientras lloran, tienen que narrar su propia convivencia con el difunto: "Son relatos muy bonitos que se dan en el velorio y en el traslado al cementerio". Además, el padre afirma que se relata lo que esa persona ha significado en la vida del narrador y lo que se quiere y se anhela para él. Los ancianos cumplen un rol muy importante, al representar la historia y la memoria. El *hacer memoria* y compartir las convivencias personales es parte del proceso de aceptación de la muerte y del lazo que cada acompañante del velorio mantiene con el fallecido.

Aparte de este llanto -canto ritual- y de los momentos donde se *hace rezar* al difunto, en las noches especialmente no hay espacio para el silencio y menos aún para el sueño. Sí, aunque no parezca ser cierto, los velorios son escenarios llenos de risa y diversión, en donde se cuentan historias antiguas y se realizan juegos, cuya función es entretener a los asistentes para que no se duerman y puedan *acompañar* toda la noche al difunto.

Sin embargo, el 'jugar' tiene también otra finalidad. Las actividades cotidianas de las comunidades indígenas son adaptadas, de cierta manera, a los juegos y a los símbolos presentes en ellas. Estas actividades lúdicas reflejan entonces no sólo la realidad económica, sino ambiental y social local. Por ejemplo, uno de los juegos más típicos es el de *la cebolla*[4] que consiste en la representación cómica de la producción, venta y comercialización de esta hortaliza, al ser una de las principales actividades agrícolas a las que se dedica la población. También está el juego *del molino*[5].

Existen otros juegos que no sólo describen la cotidianidad y la problemática que se vive en la comunidad, sino que hacen alusión tanto a la fauna, flora y al medio ambiente local, así como a las formas de supervivencia y adaptación al mismo. Muchos de estos juegos presentan un

---

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

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

aspecto que hace aún más sugestivas a las actividades lúdicas que se desarrollan en estos rituales fúnebres: las características humanas que se otorgan a los animales o una posible animalidad presente en los humanos.

> Fuera de su significación arquetípica, el animal es susceptible de ser sobredeterminado por características que no se vinculan directamente con la animalidad…provoca cierta polivalencia semántica… se trata de buscar el sentido de lo abstracto espontáneo representado por el animal (Ibíd., 2004: 74).

En este caso, el tiempo sagrado de la velación del difunto permite que se borren las barreras entre la humanidad y los animales, y se pueda resaltar, por un lado, las características físicas y funcionales (formas, colores del curiquingue, utilidad del conejo) como enseñanzas y aprendizaje de su mundo cultural y ambiental; y por otro, las aptitudes o capacidades positivas de los animales como metáforas aplicables al contexto humano (la rapidez del conejo, la astucia del perro o la fuerza del toro). Este análisis se refleja en el juego de la caza *del conejo*, (otra acción popular en Cochapamba), en donde una persona debe representar al cazador o al perro; *el curiquingue*, *el borreguito*, *los gallos*[6] o *los toros*.

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

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

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

Existe otra clase de penitencias que incluyen el gritar en público o el 'llorar cantando': "deben decir *por qué me vas dejando, que se ha muerto y ha quedado la olla y la comida de él*"; "tenía que gritar, tres veces *vecinos por qué no han venido al velorio como que ustedeska no van a morir que no han venido*"; "deben salir a la calle y gritar *quiero casarme y no hallo con quién, con la Pocha me parece bien*. Pero es la vergüenza lo que tiene que pasar porque la Pocha era una mujer bien fea que siempre andaba descalza".

Se hacen también diferente bromas a las personas que se han quedado dormidas ya que "está prohibido dormir en los velorios": "cuando se duermen se amarran las chalinas, les queman el pelo, les pintan la cara con carbón, ahora que ya van con zapatos les amarran los cordones entre varios para que cuando se levanten se caigan", "les pasa por la cara en forma de cruz el carbón; saben amarrar entre las personas con alambres para que no se puedan levantar y el uno y el otro se jalan".

De esta forma, la intención del acompañamiento en el velorio es primordialmente el provocar alegría como una forma de enfrentar a la muerte tanto para el difunto como para sus familiares;

---

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

y la intención de los juegos es permitir la creación de espacios donde la muerte sea procesada también a través de la alegría; de ahí la importancia del *acompañamiento* social en los velorios para reafirmar la cohesión y las relaciones comunitarias. En este sentido, estos rituales fúnebres pretenderían 'descubrir al vivo'; pues, a fin de cuentas, es la misma celebración de la vida la que se conmemora a través de la muerte.

Niños difuntos y el bautizo, solteros difuntos y el matrimonio

El fondo del lago se vuelve el cielo, los peces son sus pájaros
Gilbert Durand

A diferencia del mundo mestizo, la ideología indígena que se tiene sobre la muerte está en relación a la edad del difunto e inclusive en relación a su estado civil. Es así como se presencian rituales fúnebres distintos entre los velorios de niños, de personas adultas y de casados o solteros. A continuación se describen varias de las actividades efectuadas en estos velorios, los elementos usados y sus posibles significaciones.

El bautizo del difunto

Si el velorio de una persona indígena adulta incluye varios juegos y diversión, los ritos que se presencian en la velación de un niño son aún más alegres. Esto se debe a que *el niño es considerado como un ángel* por su pureza e inocencia y, al no tener 'pecados', va directamente al cielo, representando para la familia un medio de intersección entre Dios y ese espacio sagrado, y las personas vivas terrenales.

En este caso, se reitera la idea de la *reciprocidad fúnebre* como la relación constante que se tiene con los difuntos como intercesores con Dios, como vínculo de lo terrenal y lo divino. Este hecho marca las relaciones de intercambio entre muertos y vivos que, según Emilia Ferraro, son parte del repertorio de la reciprocidad. Siendo así, se establecen especiales y profundas relaciones que perdurarán más allá de la muerte, al igual que las que se crean entre los neófitos e instructores en los ritos de transición.

Esta cercanía a Dios ubica al niño difunto casi en un nivel de santidad que se muestra en un *altar* construido por sus familiares. El niño es colocado en el centro del mismo en una especie de cuna que está formada tradicionalmente con carrizos y con chalinas azules. Las chalinas azules son la analogía del símbolo del cielo, por el color y su forma ascendente. Aunque la idea del cielo o paraíso no es común en la cosmovisión indígena, en este caso se cree firmemente en ella, ya que el niño no podría continuar con su vida en otro espacio porque no es una persona independiente, necesita del cuidado de sus padres o abuelos que siguen en la Tierra. De esta forma, en contraste con el mundo al cual los adultos van después de muertos y continúan con su vida como lo hacían cuando estaban vivos, los niños van al cielo. Así, este altar elevado vendría a representar a una 'montaña sagrada' que según Gilbert Durand estaría consagrada al culto al cielo, al soportar un fuego encendido o faro (las velas), que simbolizaría al pájaro de la aurora (Espíritu Santo católico), en espera de la unión divina (niño-ángel), (Cfr., 2004). Resaltan en el altar, la cruz y la corona de flores haciendo alusión nuevamente a la muerte y resurrección de Jesús. Por otro lado, la ropa del difunto es un elemento que también debe ser procesado, ya que forma parte esencial de la persona fallecida. De ahí que también esté presente en la velación[7].

7 En el caso de la velación de un adulto, la ropa tendrá una significación especial, y formará parte de un ritual post-mortem: el *takshay* (el lavado, la limpieza).

Esta creencia del niño como ángel y de que su alma es pura sustenta, de alguna manera, el sacramento del bautizo católico. Dado que el niño irá al cielo, es imprescindible que éste sea bautizado porque es la señal que representa ser parte de la Iglesia y haber sido purificado: "se debe bautizar al niño, como hacen los catequistas o animadores. Se tiene que cumplir con este requerimiento católico" (Estudiantes del 'Colegio Intercultural Dolores Cacuango'). Por este motivo, si el infante no ha sido bautizado, se debe realizar todo el ritual de esta ceremonia durante el velorio, implicando este hecho también la elección y presencia de padrinos o madrinas: "Si es niño el que no está bautizado, coge padrinos y el padrino da el ataúd y debe dar toda la ropa, los padrinos gastan eso: la ropa, el ataúd, las espermas" (Hilda y Elsa).

De la cita se desprende un factor interesante dentro del bautizo, ya que éste no es solamente una manera espiritual de *garantizar* el cielo para el difunto al cumplir un dogma católico, sino que implica también lógicas económicas internas. El elegir padrinos, aunque el niño esté muerto, es una forma de contribuir económicamente con todos los gastos que implica esta situación y, se evidencia así, la importancia de las relaciones de compadrazgo existentes en las comunidades indígenas como una estrategia de apoyo comunal. En este caso es más que una obligación social, no legal, que está presente siempre, porque representa una relación de solidaridad y reciprocidad, al mismo tiempo.

De igual modo, el bautizo representa también una forma de renacimiento y tiene la connotación de limpieza y pureza, siendo el principal elemento utilizado el agua. Esta idea es esencial, si se cree firmemente en la muerte no como un fin, sino como una continuación. Este elemento se transforma en agua *celestial* ya que "el agua dobla, desdobla, redobla al mundo y los seres, el reflejo es factor de redoblamiento, el fondo del lago se vuelve el cielo, los peces son sus pájaros" (Gilbert Durand, 2004: 216). Siendo así, los símbolos ascensionales persiguen siempre la pureza, en este caso el valor inconsciente otorgado al agua es precisamente purificatorio (tanto por la blancura como por el frío), ya que 'despierta al organismo', hace vivir más allá de lo físico.

El ambiente que se vive en los velorios infantiles es bastante festivo "incluso en algunas comunidades los papás y los padrinos salen de la casa bailando con el cadáver del niño". Los juegos en las noches son cada vez más intensos y parte primordial de estas tradiciones fúnebres. En ningún momento se da el pésame y la chicha es parte primordial de todo el proceso ritual, donde cada persona tiene que repartir esta bebida por lo menos una vez en un punto del velorio. Por otro lado, en la velación, se delinea también una especie de división espacial entre hombres y mujeres y, del mismo modo que en el cementerio, el rol masculino está más asociado a las bebidas alcohólicas (aunque la chicha es repartida por mujeres también). Finalmente, todo el escenario creado es propicio también para que se fortalezcan relaciones sociales e incluso amorosas-sentimentales, como se aprecia en la cita a continuación:

> Los visitantes se ubican en el espacio de una manera determinada. Por lo general están los hombres juntos en las bancas de madera, las mujeres, la mayoría sentadas en las esteras y los niños en la parte posterior de la sala. Los hombres, especialmente los jóvenes, toman entre ellos puntas, aparte de la chicha que les sirven. Hombres, mujeres y niños llevan prendas de colores. En ningún momento se presencia llanto ni tristeza[8], más bien varios de los acompañantes pasan sonriendo y haciendo bromas; hasta algunos incluso coquetean y crean o recrean nuevas relaciones sentimentales.

Más allá de todo el simbolismo indígena de la muerte de un niño, su ascensión directa al cielo y su alma angelical, los rituales fúnebres y la forma festiva cómo se los trata podrían reflejar una estrategia de adaptación a las condiciones de vida reales de la población indígena. Especialmente en el pasado, la tasa de mortalidad infantil era bastante alta, al igual que el número de hijos que

8 Esto no quiere decir que los padres o hermanos del niño no estén tristes y se contenten de la pérdida de su ser querido; por supuesto ellos también sienten dolor. De ahí, que los parientes más cercanos no se integran en los juegos, pero sí disfrutan de estas actividades.

se tenía en cada matrimonio; de ahí que la pérdida de un niño no era tan inusual. Este ritual sería entonces una forma de respuesta cultural a un hecho que se convirtió en un elemento casi natural.

El matrimonio del difunto

Otra condición que marca el tipo de ritual a llevarse a cabo en un velorio indígena es el estado civil del difunto. El ser casado o soltero es la pregunta clave. Si la persona que ha fallecido es viuda o casada , no existen peculiaridades a más de las ya descritas. Sin embargo, por lo general, en la cosmovisión indígena la soltería no es socialmente aceptada en los vivos (el matrimonio es siempre la visión ideal), y menos aún es admitida en un/a difunto/a, por lo que requiere de un tratamiento obligatorio: el matrimonio:

> Le sabían hacer casar al muerto. Cuando el hombre o la mujer han sido solteros, la familia ha sabido buscar un novio o novia y le hacen casar después de muerto o ya yendo a morir. Pero no les casa 'taita cura', sino que hacen un juramento entre ellos. Los papás les hacen jurar, le hacen juramento de mano porque *no hay ninguna ley más fuerte que el último deseo del difunto*… (Habitante de Cangahua).

Como se expresa en la cita, parte esencial del ritual fúnebre en la velación, es la realización de una especie de simulación de la ceremonia matrimonial. Al igual que una boda normal, se deben elegir a los padrinos, alguien que reemplace al sacerdote (que por lo general es el rezador[9] al ser la persona más ligada al mundo católico), y por supuesto un/a novio/a: "Ahí se hace uno de cura, de sacristán; se eligen padrinos y madrinas para que les hagan casar. No va el cura de verdad, las madrinas tienen que estar al lado, el padrino debe dar la ropa". En el caso de que el/la difunto/a haya tenido un/a novio/a anteriormente, se debe pedir a esta persona que acepte casarse con quien ha fallecido. No obstante, en varios casos, los/as novios/as se niegan a hacerlo dado la connotación tan fuerte que tiene el casarse con un difunto: "Si ha tenido enamorado o enamorada se le hace casar, solo si quiere y no tiene miedo porque *el difunto tiene la mano fría*. Si no hacen casar, casa con diablo, con chiva, en ese infierno".

Pero si no ha tenido novio/a o ellos no han aceptado casarse con la persona fallecida, la solución es buscar otro/a chico/a para que la boda pueda realizarse y convencerlo/a a él/ella o a su familia ofreciendo una recompensa o algo a cambio.

Varias pueden ser las recompensas que se ofrecen para el novio o la novia y sus familiares. La comida es el primer elemento del cual el elegido y sus parientes se benefician en mayor escala; también muchas de las pertenencias del difunto (especialmente su ropa) pasan a ser de los padres o familiares cercanos del novio o novia, y esta persona adquiere algún bien especial o herencias de tierras o animales del fallecido: "La novia o el novio si es que casa tiene que coger tierra, la herencia que toca del difunto"; "…bueno depende de la voluntad de los familiares, a veces dan ropa del fallecido para que se pongan o para que vendan o hacen algún regalo" (Ricardo Ulcuango).

De los testimonios presentados se podría también afirmar que este rito fúnebre es una táctica para dar respuesta al problema de herencias que puede existir cuando un soltero muere y así, evitar cualquier problema social que esto pueda producir, ya que los testamentos no son habituales en las poblaciones indígenas. Nuevamente se aprecia cómo el ritual mortuorio se adapta también a las necesidades que surgen de la realidad y la cotidianidad.

El casamiento no sólo presenta la cosmovisión que las comunidades indígenas tienen sobre la muerte y sus miedos, sino que revela también un aspecto económico oculto atrás de este rito. De igual forma que sucede con el rol que cumplen los padrinos en el bautizo de los niños difuntos,

9 El rezador es una persona, por lo general, indígena que es cercana a la Iglesia Católica o conoce las oraciones (Padre Nuestro y Avemaría). Él es el punto de unión con la ritualidad religiosa formal y los sacramentos católicos, remplaza al sacerdote.

especialmente, los 'viudos' y madrinas o padrinos deberán apoyar y contribuir con comida o con cualquier gasto en el entierro. Este hecho reemplaza a la importante función que cumple el esposo o esposa cuando su cónyuge ha fallecido, ya que el soltero, de cierta forma, se encuentra solo. En este sentido, el no estar casado teniendo ya una edad adulta no es muy común en el mundo indígena, debido a que la familia y los hijos representan un apoyo y complementariedad del ser individual. Ya que la muerte es el paso a otro espacio, en donde se continúa con la misma vida, si el difunto no se casa, permanecerá soltero por siempre.

Si bien es cierto que la cosmovisión indígena es muy diferente en varios aspectos y, aunque no existe un rechazo latente hacia el cadáver como en el mundo mestizo, el hecho de casarse con un difunto no es una tarea fácil para nadie porque la idea de separación de la persona fallecida es universal, y precisamente lo que busca el matrimonio es una unión, una alianza con el difunto.

> Le pueden hacer casar con cualquier chica, no importa que no haya sido la enamorada, saben rogarle y le ofrecen algo para que acepte… la familia busca el novio para que el muerto no se vaya a casar con chivas o chivos o alguien que se arriesgue, o sea como 'demonios' en la otra vida… La viuda o el viudo ayudan en el entierro como viuda o viudo normal y si el muerto tiene herencia o animales, eso pasa a la mamá o a la familia del viudo o la viuda…el viudo hereda los bienes. Chistoso es no vea…" (Dueño de tienda naturista, Cangahua).

El proceso del matrimonio tiene tres elementos esenciales: el coger la mano al difunto, la puesta de los anillos y la bendición del rezador: "Si es un soltero igual que a un vivo le casan, le hacen coger la mano del muerto con la del vivo, le dan el anillo los padrinos y le dan la bendición, con anillos, con todo como es legalmente" (Mercedes Morales). El material de los anillos es trascendental, ya que es la simbolización directa de la unión efectuada. Por ello, según Ricardo Ulcuango, los aros no podrán ser de *tierra* o de *barro* ya que este material se deshace (del mismo modo momentáneo que la alianza matrimonial podría concluir), sino de *hilo* ya que "es más difícil que se descomponga con el tiempo y dura más". Así, el anillo (la unión marital) simboliza inmortalidad incluso frente al mismo cuerpo que también será descompuesto.

El siguiente testimonio resume lo dicho sobre esta tradición y presenta los sentimientos y la experiencia vivida por María, quien fue la novia de un difunto hace dieciséis años:

> Cuando yo tenía unos dieciséis años vinieron los papás (del difunto) a rogar, solamente era conocida, yo no era enamorada de él. Me dijeron *cuando muera casa con chivo, déme palabreando.* Al principio estaba miedosa, después ya acepté, estaba envuelta con una chalina blanca, me fui a la casa donde le estaban velando, la tercera noche antes de ir a enterrarle, en la tarde me hicieron casar… El rezador hace casar, un ratito hay que estar agarrados las manos… estaba nerviosa, con miedo, no dije ninguna palabra. ¡Qué miedo! No le doy beso ni nada, ahí me hubiera cogido un desmayo… (Pisanvilla- Cangahua, 2008).

La eufemización del casamiento con el chivo

De las citas arriba expuestas, se vislumbran varios aspectos de suma importancia para el análisis del simbolismo fúnebre en este contexto rural. Por un lado, el frío es relacionado a la muerte. El miedo presente en los familiares y amigos es que si el difunto se va soltero al otro mundo podría casarse con 'el chivo o la chiva', eufemización directa del diablo o demonio, que estaría relacionada con "la creencia universal en los poderes maléficos ligada a la valorización negativa del simbolismo animal, muchos demonios son espíritus desencarnados de animales" (Gilbert Durand, 2004: 87).

El imaginario común del diablo tiene cachos o cuernos al igual que el chivo, pero, ¿qué asociación exactamente existe entre estos dos *seres*? Es interesante notar que, aunque el pueblo indígena no cree en el infierno, en este caso es fuerte la idea de este lugar, de sus peligros y de Satanás, denotando así la influencia de la iglesia católica en la cosmovisión indígena. Además,

las características físicas del chivo y su aullido hacen posible una analogía con seres demoníacos que están ligados a lo velludo, el pelo negro o la barba oscura. No obstante, el chivo vendría a ser no solo una adaptación informal de la cosmovisión católica del mal (omnipotencia y agresividad), sino que también haría alusión a una simbolización de la potencia viril en este contexto del matrimonio como plantea Louis Thomas (1991,147-148): "La anatomía animal, el cuerno, imputrescible y cuya forma oblonga es directamente sugestiva a la potencia viril, porque son los animales machos los que llevan los cuernos, la omnipotencia se une a la agresividad, arma poderosa, cabeza política o religiosa".

Sin embargo, contradictoriamente a lo anteriormente planteado, otro tema bastante sugestivo es la posibilidad de la feminización del mal (la chiva) que en la religión católica no es posible, ya que el mal, al igual que el bien, son conceptos con fuertes connotaciones de poder que 'no están al *alcance* del género femenino'. Es así como una mujer no puede representar a Dios ni a su hijo (aunque no se lo conozca, la imagen del Todopoderoso siempre es masculina), tampoco a las autoridades de la Iglesia (el Papa, los sacerdotes. etc.). En esta misma línea, la figura paterna es la que se liga al poder, así éste sea negativo. No existen mujeres diablas. Sin embargo, en este contexto rural, el demonio debe ser femenino en el caso de que el difunto sea masculino.

Este rito denota, además, la creencia en la presencia del mal y del diablo en la otra vida, donde existe la posibilidad que los seres humanos inclusive se puedan casar con él o ella. Pero, ¿cómo un ser terrenal se puede casar con un demonio? Es justamente la muerte el hecho que permite que la persona pase a un estado diferente y pueda formar una alianza entre lo mortal y un poder sobrehumano. De esta manera, este rito vendría a ser, como ya se planteó, una especie de acoplamiento, de adaptación informal del sacramento católico del matrimonio (al igual que en el caso del bautizo del difunto) como parte de una religiosidad popular. Además, reflejaría enseñanzas sociales y reafirmaría creencias como las que atribuyen al ser soltero un signo de debilidad, y a su vez, el tener hijos, una familia, como un aspecto positivo, parte de la organicidad económica de la familia.

El matrimonio con la paloma: el eros sublimado

Hay ciertos casos en los que no se logra conseguir ninguna novia o novio para el difunto soltero, aunque estén en juego herencias y beneficios económicos. En este caso, la personificación demoníaca representada por el chivo/a, es contrarrestada con otro animal: la paloma:

> Y si nadie ha querido casarse, saben hacer casar con paloma. Llevan dos palomas blancas, tienen que ser sin mancha y así cogiendo el nombre del difunto tienen que decir y poner nombre de una chica a la paloma. No les matan a las palomas, al final, las palomas vivas deben ponerle en el ataúd y se debe elegir padrinos también… (Elsa e Hilda).

¿Cuáles son las características que se atribuye a esta ave para que sea capaz de contrarrestar al poder maligno del chivo? Precisamente la elección de la paloma blanca, *sin mancha*, refuerza las características físicas y simbólicas contrastantes con el animal que representa al demonio: "pájaro puro, la misma pureza en sí, la herramienta ascensional es el ala, el pájaro es des-animalizado, en ella convergen el ala, la elevación, la flecha, la pureza y la luz…es el proceso de *angelización* del pájaro, símbolo del eros sublimado" (Gilbert Durand, 2004: 141-143). De esta forma, la paloma como símbolo ascensional representa al cielo, al aire, al vuelo; en contradicción con la terrenalidad del chivo y especialmente de la culebra que desde el génesis de la vida simboliza al demonio.

Por otro lado, más allá de esta oposición planteada cielo/tierra, sagrado/profano, pureza/pecado, este símbolo esconde una connotación sexual que se evidencia claramente al ser el símbolo dominante del ritual de matrimonio. No sólo el autor antes señalado ya define a la paloma como un *eros sublimado* (porque existe una confusión entre la erección y la elevación,

como símbolo primitivo del padre, de la virilidad y su potencia), sino que la explicación psicoanalítica desarrollada por Jung sostiene que el símbolo animal sería la figura de la líbido sexual, basándose en que el pájaro, el pez, la serpiente eran símbolos fálicos entre los antiguos, al igual que el toro, el chivo, el carnero y el jabalí (Gilbert Durand, 2004).

En este punto, la simbolización sexual une tanto el chivo como a la paloma; sin embargo, la diferencia es que la sexualidad de la paloma es sublimada por la pureza celestial y, en este caso concreto, por la santidad del sacramento del matrimonio, ya que las relaciones sexuales son social y 'legalmente' aprobadas a partir de la noche de bodas. Además, otro aspecto que diviniza a la paloma es su representación del cuerpo físico de Cristo, su resurrección a través del Espíritu Santo, una vez que muere. En el caso de la serpiente, es aún más explícita su evocación sexual, al recordar su representación *del ma*l al hacer pecar a Adán y Eva cuando aún eran vírgenes, (al igual que el difunto soltero), momento después del cual se inicia el concepto de sexualidad y tienen vergüenza de estar desnudos. La siguiente pintura reúne, de cierto modo, las interpretaciones simbólicas antes analizadas: la paloma, el *espíritu* santo, el ángel, el agua, el cielo y la tierra, lo sagrado y lo profano, el renacimiento (a través del bautizo) y, por supuesto, el *eros sublimado*. En la Figura 1, se puede apreciar la alusión fálica del brazo izquierdo de Jesús.

Algunas conclusiones

No es otra vida, es la misma vida pero en otro tiempo

No existe un solo camino para la interpretación de los símbolos rituales. La visión del símbolo junguiana, no solamente como una expresión cultural, sino como una mediación entre el orden social y un cierto inconsciente colectivo, permitió descifrar mucha de la iconografía presente a través de la teoría de los arquetipos y, además, fue de vital importancia, para encontrar un camino común entre la simbología mestiza e indígena, rompiendo ciertas fronteras simbólicas imaginarias.

El carácter de ambigüedad de la muerte, sumado a la universalidad de este proceso y al desconocimiento que se tiene sobre ella, crea en el ser humano un sentimiento de impotencia que es reconfortado a través de símbolos y ritos polisémicos basados en una cosmovisión fúnebre. La muerte evoca sentimientos entremezclados, únicos, que manifiestan esa sublevación del ser humano frente a la naturaleza, donde sólo universos simbólicos persisten en el 'más allá'.

La religiosidad popular indígena logra dominar a los dogmas y sacramentos católicos a través de la burla y la risa. Definitivamente no existe un sincretismo religioso donde primen los preceptos católicos, sino una ideología andina que incluye en sus rituales o adapta a su mundo ecológico-cultural versiones 'informales' del catolicismo.

El proceso ritual fúnebre indígena no solo refleja su cosmovisión, sino que se ven implicados varios factores como relaciones de compadrazgo, organicidad económica, reafirmación de relaciones del grupo, normas sociales e inclusive relaciones de género. Es un medio a través del cual se refuerza la identidad cultural y, sobretodo, se experimenta y se supera a la muerte comunitariamente. Es el mismo accionar de la vida el que cobra fuerza, a propósito de la muerte.

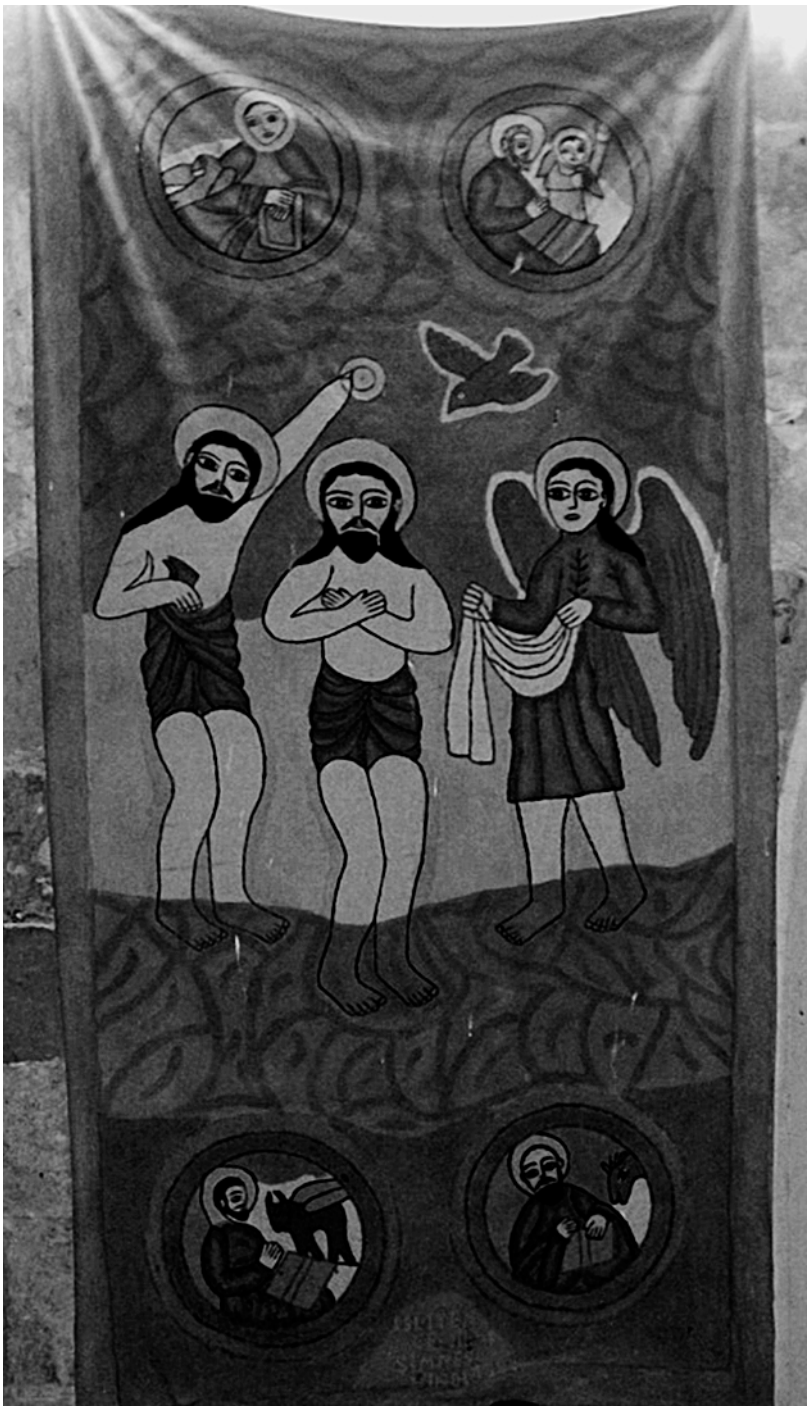


Figura 1. 'Bautizo de Jesús', ubicado en el Monasterio católico en Mardin-Turquía. Pintura en tela/Autor desconocido.

Bibliografía

Aguiló, Federico.1985. *El hombre del Chimborazo*. Ecuador: Colección Mundo Andino.
Durand, Gilbert. 2004. *Las estructuras antropológicas del imaginario.* España: Fondo de Cultura Económica.
Elias, Norbert. 1988. *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Edicions 62, España.
Moya, Ruth. 1981. *Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
Jung, Carl. 1964. *El Hombre y sus Símbolos*. Barcelona: Editorial Paidós,
Jung, Carl. 1993. *Símbolos de Transformación.* Buenos Aires-Argentina: Paidós.
Jung, Carl. 1995. *El hombre y sus símbolo* [et al.]. Buenos Aires: Paidós.
Thomas Louis, Vincent. 1983. *Antropología de la Muerte.* México: Fondo de Cultura.
Thomas Louis, Vincent. 1991. *La muerte: Una lectura cultural.* México: Fondo de Cultura.
Turner, Víctor. 1967. *La Selva de los Símbolos*. Madrid-España: Siglo Veintiuno.
Turner, Víctor. 1967. *Aspectos del ritual Ndembu.* Madrid: Siglo XXI.
Turner, Víctor. 1973. *Simbolismo y Ritual*, Pontificia Universidad Católica (Serie de Antropología), Lima-Perú.
Turner, Victor. 1985. *On the edge of the bush: anthropology as experience,* Anthropology of form and meaning, Tucson, University of Arizona Pressi.

Entre killas y pifanos: desde la memoria social de los pueblos kichwas del Cuyabeno. Estudio de caso en la comunidad de Zancudo Cocha.

Andrea Madrid Tamayo[1]

Resumen

Entre Killas y Pifanos nos relata la memoria social recuperada de los pueblos kichwas del Cuyabeno sobre los procesos de cambio cultural que se ha dado en la Amazonía. La historia de los pueblos Kichwas precisa ser leída y entendida a partir de su relación con la historia económica, social y política del país, considerando que, las comunidades indígenas amazónicas han sufrido la mayor afectación en su entorno natural a causa de los modelos de desarrollo extractivo promovidos en su territorio por parte del gobierno ecuatoriano. Esto ha incidido en su base de subsistencia y en su reproducción cultural.
Desde esta problematización se hace un análisis sobre la amplia movilidad que han tenido los Kichwas y la ocupación sobre territorios de otros pueblos indígenas amazónicos, como lo sucedido en la cuenca del Aguarico, en lo que ahora comprende la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno (RPFC), en las provincias de Sucumbíos y Orellana.
El estudio de caso de la comunidad de Zancudo Cocha trata de contextualizar la historia de un siglo de ocupación en la zona, y los cambios generados en las últimas décadas en la cultura de estos pueblos.

Palabras Clave: indígenas kichwa - cambio cultural - caza - pesca.

Abstract

"Among Killas and Pifanos" relates a social memory, recovered from the kichwa communities of Cuayabeno, that outlines processes of cultural change experienced in Amazonia. The history of Kichwa communities must be read and understood in terms of its relationship with the economic, social and political history of the country, considering that indigenous communities of the amazon have suffered the most damage to their natural environment resulting from extractive models of development promoted in their areas by the Ecuadorian government. This has compromised the basis of their subsistence survival as well as their culture practices.
In this context, an analysis is made of the Kichwas´ pronounced mobility and the occupation of other indigenous communities in the amazon, as observed in Aguarico where the Cuyabeno Wildlife Reserve (RPFC) is found in the provinces of Sucumbíos and Orellana.
The case study of the community Zancudo Cocha aims to contextualize a century of occupation in the zone and to document changes in the culture of these communities in recent decades.

Key Words: indigenous kichwa - cultural change - hunting - fishing.

---

1 Antropóloga. Máster en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador). Investigadora. an2amdi@hotmail.com.

Introducción

Los grupos indígenas que habitan ancestralmente y que forman parte de la historia de la Amazonía poseen una cultura que, en la actualidad, solo puede ser entendida a la luz de las lógicas y procesos sociales, históricos, políticos y económicos que han atravesado la región. El territorio es un elemento constitutivo de la transmisión y reproducción cultural, en tanto "…no es posible sostener la estructura social en el tiempo sin aquello…" (Narváez, 1994: 96). Para Sionas, Secoyas, Shuar, Achuar, Kichwas[2], entre otros., el territorio es un elemento constitutivo de su cultura y "… es la base de su existencia física, reproducción biológica e identidad cultural" (Narváez, 2004: 102), y es a través de las intervenciones en el territorio como la sociedad ecuatoriana ha incidido en la cotidianidad de estos pueblos y ha transformado su cultura.

Cocha y sus implicaciones a nivel socio ambiental, como ha mencionado Clifford Geertz "… la Antropología no es una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significados" (citado en Marzal, 1997: 512).

La percepción es el resultado de la interacción entre los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor, los procesos mentales, físicos, sensoriales, culturales y ambientales que actúan como condicionantes (Cárdenas, 2006: 1). La mente recepta mediante los sentidos los estímulos del entorno y estos son codificados, interpretados, sentidos y vividos culturalmente así "… se identifican las nuevas experiencias sensoriales transformándolas en eventos reconocibles y comprensibles dentro de la concepción colectiva de la realidad." (Vargas, 1994: 47; Cárdenas, 2006: 2).

Más allá de ser una respuesta lineal de causa-efecto ó estímulo-respuesta, la percepción es parte de un proceso de socialización particular de un grupo que incluye elementos ideológicos y culturales, a través del cual se puede explicar la realidad (Vargas, 1994: 48). Los fenómenos que se captan en el entorno adquieren un significado a través de los referentes culturales aprendidos, los cuales nos permiten elaborar estructuras perceptuales mediante las que percibimos el mundo de alrededor (Vargas, 1994: 48; Cárdenas, 2006: 2).

Los significados que le atribuimos a las cosas están transversalizados por nuestra pertenencia cultural y, en este sentido, se propone partir de la percepción que tienen los/as miembros/as de esta comunidad para identificar los componentes y reflexiones culturales relevantes para ellos/as, y que forman parte de su conocimiento y de la herencia social de su cultura, en las cuales tienen lugar los cambios y permanencias culturales (Cárdenas, 2006: 8-9). Así, al hablar de la percepción, nos referimos al significado a partir del cual diferentes culturas conciben y se relacionan con su entorno (Cárdenas, 2002).

Por ello, la construcción metodológica del presente estudio parte del análisis de la reflexión de los/as actores/as locales sobre sí mismos/as y su cultura, como ha mencionado Paulson (1998: 14), "la realidad empírica no tiene una verdad absoluta y universal, sino que existen realidades múltiples que dependen de los conceptos, categorías y de la posición de la persona que observa o vive estas realidades", es decir, al igual que en todo modelo de investigación subyace una concepción sobre el mundo; en toda sociedad existe una percepción sobre su entorno natural y sobre sí mismos.

El presente estudio se realizó a través de la aplicación de métodos y técnicas de investigación participativa, donde los hombres y mujeres de la comunidad fueron quienes generaron los conocimientos[3] que me permitieron entender y analizar los cambios producidos en su entorno y

2 A lo largo del artículo utilizaremos la palabra "Kichwa" en base al alfabeto reconocido y difundido por estas poblaciones.

3 En este caso al hacer referencia a "los conocimientos" me refiero a las percepciones particulares de las comunidades.

en su cultura (Albán, 1999: 5). La participación directa de habitantes locales es una herramienta invaluable para la comprensión de la realidad social, este es un "proceso sistemático que sirve para reconocer una determinada situación y el por qué de su existencia, donde la construcción del conocimiento se realiza con la intervención y opinión de las personas relacionadas con el mismo…" (Balarezo y Ernst, 2005: 51).

Los Kichwa del Aguarico: Un análisis en torno a los cambios culturales

Los Kichwas, autodenominados runakuna, que significa "gente" en idioma *runa shimi* (kichwa); tienen aproximadamente 2.684.000 ha. de ocupación, de las cuales 1.569.000 están adjudicadas legalmente (Ormaza y Bajaña, 2008: s/p). En el caso de los Kichwas de la Amazonía, estos se localizan en las provincias de Sucumbíos, Napo, Orellana y Pastaza, en la zona comprendida entre los ríos Putumayo y San Miguel al Norte, Pastaza al Sur, las estribaciones de la cordillera al Oeste y las fronteras de Colombia y Perú al Este.

Los estudios realizados por Macdonald (1984), Hudelson (1987), el Instituto Andino de Artes Populares[4] (1990), Moya (1999) y Reeve (2002), se han referido a distintas poblaciones Kichwas de la Amazonía como los Canelos[5] y Conambos ubicados en el área delimitada por los ríos Pastaza-Bobonaza y Villano-Curaray, los Kichwas Quijos del alto Río Napo, del Río Arajuno y Archidona, los Kichwas pertenecientes a la región baja del Napo, a Loreto-Ávila y Sarayacu, entre otros. Estos grupos presentan rasgos culturales que los identifican entre ellos pero también particularidades que los diferencian; y que tienen relación con su procedencia geográfica, con el lugar de asentamiento, con la presencia de distintos shamanes, con sus variadas raíces étnicas pero además con las circunstancias históricas y económicas que determinaron la configuración de su cultura Kichwa[6] (Reeve, 2002: 13).

Los actuales Kichwas son los representantes de una población multiétnica que ha construido su identidad en la diversidad cultural de la Región Amazónica y que se formó como resultado de alianzas matrimoniales, minorías desplazadas (por extracción del caucho, conflictos bélicos, explotación petrolera), fusión con otros grupos indígenas como los Kichwas migrantes de la sierra[7], Záparos[8], Canelos, Achuar, Waorani (Hudelson, 1987:11); en palabras de Reeve (2002: 21) "… los Quichuas del Oriente son pueblos selváticos tropicales que han adaptado el lenguaje y el sentido de identidad quichua". Estos elementos multiétnicos han contribuido a aumentar el interés por el estudio de estas sociedades, pero también han dificultado el análisis del cambio cultural y de los procesos de etnocidio, transculturación y etnogénesis que han tenido lugar en estos grupos.

En referencia a lo anterior, el análisis de las transformaciones que se efectúa parte de que la continuidad y el cambio cultural forman parte de una dinámica propia de cada cultura (Whitten, 1984: 108). No se puede pensar, que los únicos procesos existentes en un grupo cultural son su estaticidad y permanencia invariable, o la aculturación y pérdida total de sus parámetros culturales, ya que el cambio cultural es un fenómeno multidimensional (Bonfil, 1988: 1). Desde esta perspectiva, se vuelve también importante entender "cómo las diferentes

4 Actualmente denominado Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural (IPANC).

5 Algunos grupos Kichwas fueron denominados inicialmente como "Canelos", por ubicarse en el llamado "país de la canela" debido a la abundancia de canelo en la zona (IADAP, 1990: 95). Estos grupos provienen de las cercanías de los ríos Tigres y Corrientes y son una mezcla de indígenas Záparos y Achuar (Hudelson, 1987: 26).

6 En otras etnias de la zona de Orellana y Sucumbíos, se puede apreciar con mayor facilidad una cultura e identidad definida a nivel de la etnia, así formen parte de comunidades diferentes (Reeve, 2002: 19).

7 Cabe resaltar el alto porcentaje de indígenas Kichwas de Tungurahua que se encuentran asentados actualmente en la Provincia de Sucumbíos, con el 39% frente al 4,9% de los Cofán, 1,1% Secoyas, 1,9% Sionas, 9,4% Kichwas de la Amazonía y 8% Shuar (SIISE, v4.5).

8 Reeve incluso menciona que muchos Záparos que sobrevivieron a epidemias continuaron asentados en el mismo territorio pero se convirtieron en Kichwa-hablantes y se incorporaron a las poblaciones Kichwas de la zona (2002: 21).

culturas han conseguido la continuidad y el cambio dentro de un mismo esquema de referencia" (Naranjo y Pereira, 1984: 16), es decir, cómo a pesar de los fuertes procesos de cambio, las sociedades siguen recreando elementos que los reivindican como étnicamente distintos, y que les permiten ser reconocidos como diferentes por otros grupos (Whitten, 1984: 262). En este caso, se encuentran varias comunidades que frente a las presiones del entorno, han transformado y reestructurado elementos de su cultura, resignificando procesos, saberes, reforzando alianzas parentales, garantizando sus espacios territoriales y su historia.

Es decir, si bien ninguna sociedad ha permanecido inmutable es necesario distinguir claramente en qué punto hablamos de etnogénesis[9] como el proceso a través del cual las manifestaciones y significados culturales de una sociedad se van innovando de generación en generación; y de etnocidio, entendido como la aniquilación de un pueblo, por la generación de cambios tan drásticos en la estructura socio cultural que ponen en riesgo la identidad y la sobrevivencia del grupo (Ibíd., 1984: 134).

Zancudo Cocha ¿Cambio o Permanencia?

Zancudo Cocha es un centro que cuenta con 40 socios fundadores, y en el que residen 24 familias y un total de 100 pobladores/as en una superficie de 172.575,95 ha. (JT, 2009).

Hace aproximadamente 100 años, los Kichwas de Zancudo Cocha llegaron a la rivera del Aguarico en su confluencia con el Río Napo[10], sector por el que transitaron de manera itinerante durante varios años y, que previamente, había sido utilizado por Cofanes, Sionas y Secoyas, quienes, poco a poco, fueron asentándose río arriba, en las comunidades de Puerto Bolívar, Secoya Remolino, Tarapuy y Playas de Cuyabeno (NT, 2009).

La comunidad se llama de esta manera por la cantidad de zancudos que hay en el sitio y por la cercanía con la laguna del mismo nombre utilizada como punto de referencia para ubicar el lugar (EN, 2009):

> "…nosotros hemos estado como 100 años de existencia, en estos territorios nosotros hemos estado defendiendo la soberanía en la guerra del 41 conjuntamente con los militares para que Perú no entre al territorio, mis padres y mis familiares eran militares y han participado y así hemos colaborado para que formen el destacamento en este sector …" (NT, 2009).

Los primeros Kichwas en llegar al actual asentamiento de Zancudo Cocha fueron cuatro hermanos pertenecientes a la familia Tanguy: Barcenio, Camilo, Marco y Rogelio, quienes emprendieron el viaje desde el Río Napo en busca de un sitio menos intervenido por los colonos y que reuniera las condiciones necesarias (como buena cacería y pesca) para poder llevar a sus familias:

> "… han sabido vivir así andando, así de pesca, no ve que aquí como que para acá han sabido haber bastante de esos tigres, han sabido cazar para vender la piel, no ve que mas antes han sabido ser caro las pieles de tigre, de así de esos animales han sabido vender, tons por eso han sabido venir andando y por último se han quedado aquí" (JT, 2009).

9 Para Reeve la etnogénesis es "… la creación de una nueva categoría de identidad que transciende las divisiones étnicas locales" (2002: 19) y a través de la cual los rasgos específicos de diferentes culturas pueden estar presentes de manera paralela en un mismo pueblo, transgrediendo nuestro entendimiento respecto a la "rigidez o flexibilidad de las fronteras culturales" (Reeve, 2002: 20).

10 El Napo es uno de los sistemas fluviales más importantes en la Amazonía, por éste descendieron Francisco de Orellana, Pedro Teixeira y otros conquistadores, ingresaron los jesuitas para instalar sus misiones, se constituyó en una ruta para la explotación del caucho, por éste ascendieron los militares peruanos en 1941 (Vickers, 1989: 55) y actualmente es una de las principales arterias de comunicación en esta zona.

Los/as pobladores/as se empiezan a asentar de manera permanente en el lugar hace aproximadamente 45 años, para ese tiempo había ya otras familias como los Coquinche, Carrasco y Tanguila, la mayoría venidos desde Puerto El Carmen o las riveras del Río Napo donde muchos todavía tienen parientes (NT, 2009; MT1, 2009).

Según comentó el menor de los hermanos Tanguy y el único con vida (ahora tiene 98 años), los viajes en ese tiempo eran realmente una "gran hazaña", no se contaba con canoas a motor y la travesía se realizaba en *killas*[11], utilizando únicamente los remos (BT, 2009). A partir de tres grupos familiares Tanguy Vargas, Tanguy Yumbo y Tanguy Flores se pobló el Centro Zancudo Cocha, donde viven en su mayoría Kichwas pertenecientes a la familia Tanguy (MT, 2009).

La constitución jurídica de la comunidad es impulsada por Roberto Andi, el primer profesor del lugar quien plantea la legalización como una necesidad para acceder a las regalías petroleras: "… dijo que nosotros los que estamos aquí somos los dueños y no vemos nada de toda esa plata, entonces dijo nosotros ahora tenemos que organizarnos y vamos a ser una comunidad, y entonces ahí vamos a reclamar todos nuestros derechos y así nos ha indicado. Ahora van a reclamar, porque los de la compañía todo sacan y nada dejan para uno, uno hechos los dueños, limpiando trabajando y ellos no dejan nada" (BT, 2009).

En relación con los recursos naturales, la propiedad de la tierra es colectiva y a cada familia se le asigna una porción de terreno para cultivar, cuyo tamaño depende del número de miembros. Cuando los hijos se casan reciben una proporción de terreno en el que pueden trabajar la chacra y construir su vivienda (FG, 2009). En el Reglamento interno de Zancudo Cocha está establecido que cuando las mujeres se unen con personas que no pertenecen a la comunidad, ellas tienen que ir a vivir con sus esposos, es decir, no se les entrega terrenos, ni se permite que su pareja forme parte de la comunidad, sino luego de que ha pasado el período de prueba de dos años (MT, 2009).

En este contexto, el uso de los recursos por parte de la comunidad cobra especial importancia, y el análisis de los cambios culturales en torno a actividades a pequeña escala como la cacería (fuente principal de proteínas para los/as indígenas) y la pesca, sin lugar a dudas, nos puede dar luces sobre su incidencia en la cultura de estos pueblos.

Si bien en Zancudo Cocha el consumo de proteínas proviene principalmente de la pesca y en menor medida de la caza, esta última representa una parte importante de la alimentación diaria. Pues aunque en la mayoría de los hogares las mujeres crían animales domésticos como patos y gallinas para el consumo de la carne y huevos, esto no llega a abastecer para la dieta diaria de toda la familia (Ormaza y Bajaña, 2008: s/p).

Frente a la gran biodiversidad que existe en la región, los mamíferos silvestres constituyen la fuente más importante de carne. Entre las especies más significativas que son cazadas por la gente de Zancudo Cocha podemos mencionar: la guanta (*Cuniculus paca*), danta (*Tapirus terrestres*), puerco sajino o pecarí (*Tayassu tajacu*), pavas de monte (*Penelope jacquacu*), venado (*Mazama americana*), capibara (*Hydrochaeris hydrochaeris*), guatusa (*Dasyprocta fuliginosa*), diferentes primates, y también loros y papagayos que se utilizan en la elaboración de artesanías y joyería autóctona fabricada en base a materiales orgánicos y semillas.

No obstante, hay varios animales que por razones míticas y simbólicas no se cazan "… hay un montón de delfines ahí en la laguna… esos no se comen, son como personas mismo" (GL, 2009); "… hay las vacas de agua que dicen, vacas marinas llaman, pero esas no hay como coger… no sé porque será, así decían los mayores" (YA, 2009). En varias ocasiones ha ocurrido en la comunidad que la gente cazó dantas (*Tapirus terrestres*) preñadas, por su estado estos animales "se vuelven lentos" y caen con cierta regularidad en las trampas o son alcanzados con facilidad por los cazadores. En esta situación, si la cría ya está lista para nacer, las familias se hacen cargo de su cuidado.

11 Pequeñas balsas que se fabrican con el tronco de un árbol y que flotan al nivel del agua Actualmente, la gente utiliza en su mayoría canoas de fibra de vidrio a motor, a pesar de que se observa varias killas. Las pocas que existen se usan principalmente para viajar distancias cortas o para que las mujeres vayan a limpiar las chacras.

Hasta antes de los años sesenta la población de estas tierras se trasladaba frecuentemente de una localidad a otra para evitar la reducción severa en un área de la caza y el uso intensivo de la tierra (Macdonald, 1984: 33); pero con el cambio en los patrones de asentamiento, que pasó de la residencia itinerante al sedentarismo, se generó problemas a nivel del abastecimiento de la caza, de los productos del bosque y de la fertilidad de la tierra (Macdonald, 1984: 33). Actualmente los hombres tienen que internarse al bosque para encontrar animales y las chacras se hacen cada vez más alejadas de la casa. El cazador sale cada dos o tres días en busca de su objetivo, entre las cuatro y cinco de la mañana, y regresa una vez que ha obtenido alguna presa, para ello tienen que caminar entre 2 o 3 kilómetros, es decir, 5 a 6 horas (FG, 2009). El promedio de edad de los cazadores es de 24 años y el 98% de los hombres se dedican a esta actividad, estén o no casados.

Macdonald (1984: 38) señala que la caza, que la realizaban casi con exclusividad los hombres, se practicaba de tres diferentes maneras: la caza diaria para el consumo de la familia, la caza en pequeños grupos de dos o tres personas para atrapar animales más grandes o en mayor número, y la caza prolongada en la que se reunía suficiente carne para toda la comunidad con motivo de fiestas o celebraciones. Durante las salidas de campo a Zancudo Cocha se constató la existencia de la caza diaria, y de la caza prolongada, especialmente para diferentes fiestas de la comunidad como la del 8 de mayo (aniversario de la comuna), navidad, fin de año; otras fiestas como el día del padre y de la madre, clausura o inauguración de la escuela, se festejan de manera menos extensa.

En estas celebraciones, durante las cuales se realizan deportes, juegos típicos, bailes, danzas, entre otras actividades, la comunidad brinda a los/as invitados/as grandes cantidades de chicha y "carne de monte". Para conseguir la cantidad de comida necesaria para las fiestas es necesario organizar grupos que realicen la caza prolongada que en la actualidad dura generalmente de dos a tres días[12]: "… van tres buenos para la cacería y traen… algunos son maletas y van de gana, la cosa es traer cosas grandes que rindan, porque si matan cosas pequeñas no alcanza para todos" (MT, 2009).

A pesar de que existe un tiempo exclusivo para la caza, los/as Kichwas nunca salen desarmados/as de sus hogares y están siempre atentos/as a la presencia de animales aunque su principal actividad no sea en ese momento la cacería.

Inclusive, cuando las mujeres, -que no son las responsables de cazar-, salen a recoger cualquier producto del bosque[13], aprovechan para llevar al perro "por si acaso puedan cazar algo", los perros son de gran ayuda para seguir a las guatusas hasta sus madrigueras, o para acorralar a las guantas hasta que las mujeres puedan cazarlas con el machete. Los sajinos están por lo general en manadas de diez o veinte, y se los caza cuando van a comer la chonta que crece en el bosque e incluso en los huertos de la comunidad. A pesar de esto, por lo general las mujeres no cazan a excepción de cuando los hombres están fuera por largo tiempo y no tienen ningún familiar hombre que pueda proveerles de caza durante ese lapso.

No obstante, conseguir esta cantidad de comida no es tan frecuente, se necesita bastante trabajo y la presencia de un "cazador experimentado", que haya desarrollado sus habilidades. Por lo general a partir de los ocho años los niños empiezan a acompañar a los adultos, cada vez con mayores responsabilidades (MT, 2009).

Los elementos que intervienen en la obtención de una caza exitosa tienen que ver con las armas utilizadas, la habilidad del cazador, los métodos que este emplee y la influencia de los factores sobrenaturales según el imaginario de la gente (Hudelson, 1987: 53). Como insumos para la cacería los/as Kichwas actualmente utilizan perros y armas de fuego como la "cartuchera";

12 Según las etnografías revisadas antiguamente este tiempo era más extenso.

13 Aquí se consiguen plantas medicinales como menta (*Mentha suaveolens*), escancel (*Aerva sanguinolenta*) utilizada para la infección estomacal, dolor de cabeza y gripe, toronjil (*Melissa officinalis*), yerba luisa (*Cymbopogon citratus*), sábila (*Aloe vera*) para el dolor de espalda, de cabeza o para la fiebre. Pese a que las mujeres son responsables de la alimentación, manejo y abastecimiento del agua para el hogar y la atención a los niños; sobre el cuidado de la salud y la atención a las enfermedades, tanto hombres como mujeres tienen un amplio conocimiento sobre el uso de plantas.

como se mencionó en las entrevistas, debido al aumento en el costo del cartucho a 3,5 USD por unidad, su uso y por lo tanto la frecuencia de la cacería ha disminuido: "…se caza una vez a la semana, guangana, sajino o lo que salga, pero ahora ya no estamos cazando porque no hay cartuchos para la escopeta y estamos poniendo solo trampas, anteriormente el cartucho valía a 12 dólares la caja ahora está a 70" (NT, 2009).

Las formas tradicionales de ejercer esta actividad, como la cerbatana y la bodoquera que consisten en un palo largo a través del cual soplaban dardos envenenados a la presas, están en desuso: "… sin este veneno el arma no servía para nada" (TN, 2009), "… antes nos ensañaban a hacer trampas, ahora por la falta de cartuchos toca solo usar eso como antes, pero está difícil regresar a la bodoquera" (NT, 2009). Actualmente, los hombres de la comunidad cazan la mayor parte del tiempo con escopeta o carabina y las mujeres con perros y machete. El uso de cerbatanas ya no es común entre los Kichwas, y las personas mayores preservan sus cerbatanas a manera de recuerdo.

Algunas personas creen que efectivamente las prácticas tradicionales de caza han cambiado: "… más antes cazaban con bodoquera… la verdad no sé yo como era cazar con bodoquera, como le digo, con bodoquera como no he sabido cazar le digo solo con cartuchera" (JT, 2009), otras piensan que se mantiene igual y que lo único que ha cambiado es la técnica utilizada: "La cacería es igual, lo único es el instrumento de caza siempre ha cambiado porque en ese entonces no se cazaba con armamento de fuego, solamente era con cerbatana y la cerbatana ya se ha desconocido, se ha perdido, yo si tengo pero ya no uso, ahí pasa de exhibición. Cuando recién me casé, ahí le sabía usar, era buena porque no hacía correr a los animales, le ponía veneno, un veneno que se sabe comprar de abajo y que los peruanos saben vender" (BT, 2009).

"… Los hombres y las mujeres indistintamente lavan y cercenan al animal, arrojando al río las vísceras, para posteriormente dividir la presa entre quienes participaron y con las familias aledañas. Por este motivo en ocasiones era necesario traer más de un animal, se cazaba un sajino pero además un paiche para repartirlos entre tres o seis familias…" (TN, 2009). En ciertos casos puede haber comercialización, aunque esto es poco frecuente, y durante esta investigación, no se evidenció cacería para comercio, ni distribución de la carne para la venta.

Las actividades de caza están reguladas a través del Plan de Manejo Comunitario que se elaboró conjuntamente entre el Ministerio del Ambiente (MAE), Fundación Natura y la comunidad. En este marco, en el 2008 se realizó el levantamiento topográfico de los territorios pertenecientes a Zancudo Cocha y se suscribió un convenio de cooperación para la conservación de los territorios de las comunidades indígenas asentadas en la Reserva de Producción Faunística Cuyabeno (RPFC) (BT, 2009). El Plan de manejo permite zonificar el territorio y controlar los límites de las comunidades, delimitar las zonas de uso múltiple para el asentamiento de la población y la construcción de infraestructura, chacras y la cría de animales menores, así como llevar un registro de las condiciones de vida de la población, además, se delimitaron las zonas de cacería y pesca exclusivamente para autoconsumo familiar, zonas destinadas para la actividad turística y construcción de infraestructura adecuada, así como las zonas para la protección de recursos naturales. En la elaboración del Plan se incorporan prácticas de manejo sustentable de los recursos naturales de manera consensuada con la población (Ormaza y Bajaña, 2008: s/p). En este convenio se incluyó también un acuerdo para respetar y utilizar el Plan de Manejo para el desarrollo de cualquier actividad productiva que se realice dentro del territorio de la comunidad (BT, 2009)[14].

14 Cabe resaltar que en este contexto, la prospección y explotación petrolera del bloque 15 representa una falta de coherencia por parte del Estado ecuatoriano. Mientras por un lado se están elaborando Planes de Manejo comunitario para evitar el deterioro de los recursos y delimitar las actividades de caza, pesca y recolección de productos del bosque por parte de las comunidades, por el otro lado se concede la autorización para que una empresa extractivista ingrese a la zona y realice actividades de exploración y extracción de crudo, situación que implica un riesgo evidente no solo para la conservación y preservación de la biodiversidad de la zona sino también para los pueblos indígenas que ahí habitan.

Durante las entrevistas se mencionó que la aplicación del Plan de Manejo, el aumento en el precio del cartucho, las restricciones presentes en el reglamento interno de la comunidad y la disminución de animales generalizada en la RAE son elementos que han disminuido la caza en la zona. En este contexto, cabe preguntarse qué pasa con la nutrición de este pueblo cuando una de sus principales fuente de proteínas es la caza y ésta va reduciéndose sin tener ningún sustituto alimenticio.

Otro de los sustentos alimenticios de la población de Zancudo Cocha es la pesca que se realiza en el Río Aguarico o en las lagunas cercanas. En general al interior de la RPFC se registran 320 especies de peces entre estas bagre (*Bagre marinus*), paco (*Piaractus brachypomus*), gamitana (*Colossoma macropomum* - cada una puede durar hasta 4 días luego de salarlo y ahumarlo), paiche (*Arapaima gigas* - el cual puede llegar a medir hasta tres metros y por lo general tiene entre 120 y 140 libras), Sábalo (*Brycon erythroptherum*), palometas (*Parona signata*), picalones (*Pimelodus blochii)*, pirañas negras, rojas o blancas (*Serrasalmus sp*), tucunari (*Cichla ocellaris*), tilapia (*Tilapia guinasana*), bolos (*Díplectrum formosum*), etc. (TN, 2009; FG, 2009). Durante el verano suele aumentar el consumo de peces pequeños en los riachuelos y quebradas aledañas a la comunidad, debido a que estos quedan varados en los charcos grandes que se forman cuando los ríos disminuyen su caudal por la disminución de las precipitaciones (Ormaza y Bajaña, 2008: s/p).

La pesca es una actividad común a todas las comunidades que se realiza diariamente y se constituye en un mecanismo esencial para la subsistencia "pescamos cada que nos da hambre" (NT, FG, 2009); "… también cuando ya no hay nada en la casa uno se va a buscar por ahí al monte o más sea unos pescados, pescando, se va andar así al monte a ver si se consigue algo" (JT, 2009). En ninguna de las entrevistas se comentó sobre la venta de peces.

Cuando las familias salen para limpiar las chacras que se encuentran distantes, o cuando tienen que pernoctar fuera de su comunidad, la fauna marina constituye su principal alimento. Luego de realizado el trabajo, los hombres se ponen a pescar en el río o en las partes más profundas de las lagunas, mientras las mujeres en la orilla encienden la hoguera. Pescan lo necesario y posteriormente hierven los peces con el agua del río utilizando un poco de sal o asándolos en las fogatas encendidas con madera del bosque. Este es un espacio de recreación que en el caso de los/as Kichwas sirve además para fortalecer los vínculos sociales y el cooperativismo entre los/as miembros de la comunidad.

Para la pesca se utilizan diferentes técnicas, entre ellas, las atarrayas, el nailon con anzuelo, las redes, la pesca con arpón, en menor medida el barbasco, y solo se registró dos casos de pesca con dinamita, aunque se afirmó no haberla realizado desde hace más de seis años (JT, 2009; TN, 2009). Una de las técnicas más utilizadas consiste en la extensión de una red de aproximadamente un metro de ancho entre dos estacas colocadas en el río Aguarico, sobre las cuales se colocan dos botellas de plástico cuyo movimiento alerta sobre la presencia de un pez grande.

También se utiliza la atarraya que se arroja a los ríos menos torrentosos, una y otra vez, para atrapar a los peces. Igualmente, se usa la lanza o arpón, que es manejada en su mayoría por los jóvenes debido a que requiere de mucha precisión, agilidad, buenos reflejos y una vista aguda; este tipo de pesca se realiza en aguas poco torrentosas o en las lagunas y su objetivo son los peces grandes como el paiche[15]. Cuando las mujeres pescan, en su mayoría utilizan cañas de pescar fabricadas de manera casera con un pedazo de madera, nailon y un anzuelo.

El barbasco (*Lonchocarpus utilis*) es un bejuco que crece en el bosque y se emplea como veneno para pescar. Por las prohibiciones existentes su uso ha disminuido y en la actualidad se pesca con barbasco una vez al año, en verano. Cuando varias familias deciden ir a pescar con barbasco, se reúnen las mujeres el día anterior y van a coger suficiente cantidad del bejuco para preparar el veneno. Una vez que se ha colocado el líquido blanquecino sobre el río hombres,

15 El paiche puede vivir en aguas poco oxigenadas, ya que posee una vejiga natatoria que le sirve para captar oxígeno de la superficie por eso a pesar de permanecer bastante tiempo bajo el agua tiene que salir frecuentemente a la superficie; luego de detectar uno, se espera pacientemente hasta que vuelva a salir para lanzar el arpón.

mujeres y niños/as, están atentos para atrapar el pescado que será posteriormente repartido entre quienes participaron. Mientras se realiza la pesca las mujeres adultas están frecuentemente distribuyendo la chicha (que se hace también el día anterior).

En la reserva es prohibido pescar con barbasco, peor aún con dinamita, para lo cual se requiere comprar previamente el taco (que vale entre ocho y nueve dólares), el detonante y fabricar una mecha (JT, 2009). El taco está compuesto por clorato, glicerina y aserrín; en uno de sus extremos se introduce el detonante, que tiene la característica de ser altamente inflamable, con una mecha a través de la que se enciende el explosivo. El taco no se apaga con el agua; cuando ya está listo se lo amarra a una piedra, utilizando bejucos, para que al lanzarlo se hunda rápidamente y explote en las profundidades de los ríos. Luego de la explosión del taco la gente espera un momento antes de lanzarse al río a atrapar el pescado para evitar efectos nocivos en la salud. Como resultado de este proceso, se obtiene un promedio de entre 70 y 100 pescados de diferentes especies, dependiendo de la destreza para escoger un sitio adecuado, de las técnicas utilizadas antes de lanzar la dinamita para llamar la atención de los peces (lanzar piedritas pequeñas al agua suele ser una de ellas) y de la rapidez de los pescadores (que deben coger los pescados antes que se los lleve la corriente).

Como se comentó en una de las entrevistas: "La pesca también ha cambiado, porque más antes era con anzuelito, como chuzo se cogía, ahora no. Ahora lanzan redes grandes y se coge más fácil, más complicado era con anzuelito, ahora no; si no quiere caer en el anzuelo, en red cae, o sea no para el negocio, solamente para el sustento familiar" (BT, 2009). Las transformaciones en estas técnicas han sido percibidas por la población como positivas porque permiten una disminución de tiempo y de esfuerzo necesario para realizar esta actividad.

Por otro lado, las transformaciones en las formas de movilización por el Aguarico, como resultado de la utilización e incremento de canoas a motor, deslizadores y gabarras, los cuales generan ruido y movimiento en el agua, han disminuido la población de peces de este río: "… de la pesca como que ahora más toca irse, poco más lejitos, toca estar a cada rato bota el anzuelo, a veces no cae nada… que más antes ha sabido haber bastantes peces también, entonces han sabido coger también, rápido" (JT, 2009); "… porque era muy silencioso en cambio en la otra hay automotores, todo, aquí en cambio era como botado… ahora ya hay, por donde salir ya, antes no había nada de transportes, era muy silencio." (YA, 2009).

Desde la percepción de los/as habitantes de la zona son evidentes los cambios culturales en las actividades cotidianas, en los mecanismos de movilización, en los instrumentos que sirven para realizar las actividades de subsistencia de caza y pesca, en la substitución parcial de la leña por el gas, la mejora en las comunicaciones, entre otros: "… los mayores tenían casas de chonta, nosotros tenemos ahora casas de zinc, antes no tenían motores ahora casi todo el mundo tiene motores, antes solo usaban las killas…" (FG, 2009), Y si bien estos cambios implican elementos positivos, como en el caso del transporte, el cual se facilitó con la llegada de los motores y más aún con la fibra de vidrio para fabricar canoas, esto también ha significado la disminución de peces y por lo tanto la vulneración de su seguridad alimentaria: "…antes hacían los remos, no se utilizaba motor, solo la canoa y el remo, con una olla de guarapo se caminaba, ese era como el combustible del motor, se tomaba bastante y ahí sí, dele al remo…" (BT, 2009).

A manera de conclusión

Los cambios culturales que se han registrado en las actividades de caza y pesca tienen una relación directa con las técnicas empleadas. Si bien ahora ya no se utiliza bodoquera sino la escopeta o el machete, los criterios sobre los animales sagrados y que no pueden ser cazados se mantienen "… los mayores dicen que en la comunidad no hay peligro porque están los delfines ahí, donde hay delfín no hay peligro, y por eso los delfines no se cazan… " (GG, 2009). "… antes se cazaba con bodoquera, ahora ya no, tenía que ser fuerte para usar, tener pulmones fuertes,

tenía que tomar tabaco, ahora ya no, hace 20 años dejaron de usar, algunos ocupan pero es muy raro…" (NT, 2009).

En este sentido, es evidente que a pesar de las varias transformaciones, cambios y procesos de aculturación, los pueblos indígenas de esta región han creado mecanismos de adaptación cultural que les han permitido evitar la pérdida y desaparición de sus conocimientos tradicionales. La cultura que se expresa en las representaciones y en el fondo mismo del enramado social, está constituida por aquellos elementos que hacen perdurable o no al colectivo, y son estos los que aún se mantienen y están siendo constantemente resignificados en el caso de Zancudo Cocha.

Como ha mencionado Taylor, conseguir una descripción de los ritos a través de informantes es mucho más fácil que entender el sentido mismo de la creencia o doctrina; los primeros son permanentes y mantienen su forma durante más tiempo; muchas personas recuerdan los ritos y ceremonias, la acción que se realizaba pero no su significado exacto (Marzal, 1997: 148). Lo anterior no quiere decir que todos los cambios al interior de una cultura tengan que ser resignificaciones o son parte de un proceso de etnogénesis. Como se ha demostrado infinidad de veces, hay elementos en la cultura de estos pueblos que implican procesos de aculturación y evidentemente, existen cambios que son irrecuperables, ya sea por su rapidez y por sus implicaciones.

Bibliografía

Albán, Susana. 1999. "Cómo incluir género en un proyecto de manejo de páramo: la experiencia del proyecto páramo". En *Género y páramo, Grupo de Trabajo en páramos del Ecuador*: 39-58. Quito: Abya Yala.

Balarezo Susana, Ernst Miriam. 2005. *Conflictos, consensos y equidad de género*. Quito: PLASA, CEPAM.

Bonfil Batalla Guillermo. 1988. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en Anuario Antropológico/86, revista Tempo Brasileiro. Brasilia: Universidad de Brasilia. 13-53.

Cárdenas, Fernando. 2006. Vida, ambiente y percepción: Breve aproximación a los modelos de interpretación ambiental, Revista Ideas ambientales, Edición no. 2. Año Abril de 2006, No 4, ISSN 1794-8908 Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales. Disponible en http://www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAedicion2Art11.pdf Dirección electrónica visitada en junio de 2010.

Headland, Thomas. 1990. "A dialogue between Kenneth Pike and Marvin Harris on Emics and Etics". En *EMICS and ETICS*: The insider/Outsider debate, Thomas Headland, Kenneth Pike y Marvin Harris: 1-63. California: Sage Publications.

Hudelson Hohn, Edwin. 1987. *La cultura quichua de transición: su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Ediciones Abya Yala. Museo antropológico del Banco Central del Ecuador.

IADAP. 1990. *Informe final. Proyecto de Estudio Capacitación y manejo integrado de la biodiversidad amazónica de los países del CAB*. Puyo-Pastaza: .Instituto Andino de Artes populares. Centro de trabajo de cultura popular de Puyo-Pastaza. Coordinación del Área de ciencia y Tecnología del SECAB. Centro de Tecnologías Fátima de la OPIP.

Macdonald, Theodore. 1984. *De cazadores a ganaderos. Cambios en la cultura y economía de los kichwas.* Quito: Colección ETHNOS. Ediciones Abya Yala.

Marzal, Manuel. 1997. *Historia de la Antropología.* Tomo II. Quito: Ediciones Abya Yala. Fondo editorial PUCE.

Moya, Alba. 1999. ETHNOS. *Atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador.* Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.

Naranjo, Marcelo y Pereira, José. 1984. *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana.* Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Ormaza, Paulina y Bajaña, Fernando. 2008. *Territorios A'i Cofan, Siekóya pâi, Siona, Shuar y Kichwa de la zona baja de la RPFC, Sucumbíos y Orellana, Ecuador. Informe del proyecto "discusiones sobre áreas Comunitarias para la conservación.* Quito: Fundación Natura, Ministerio del Ambiente, Proyecto Cuyabeno –Amaznor. Documento no publicado.

Paulson, Susan. 1998. *Desigualdad social y degradación ambiental en América Latina. Programa Bosques, Arboles, Comunidades rurales.* Quito: Ediciones Abya Yala.

Reeve, Mary-Elizabeth. 2002. *Los quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad.* Quito: Ediciones Abya Yala.

Vargas, Luz María. 1994. "Sobre el concepto de percepción" Revista alteridades Centro de información y documentación Antropológica, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa departamento de Atención a la salud. Universidad Autónoma de Metropolitana Xochimilco.

Vickers, William. 1989. *Los Sionas y Secoyas y su adaptación al ambiente amazónico.* Quito: Ediciones Abya Yala, Movimientos Laicos para América Latina (MLAL).

Whitten, Norman Jr. 1984. "Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena: resurgencia amazónica ante la colonización andina". En T*emas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana,* Marcelo Naranjo y José Pereira (Comp.): 155-190. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.

Entrevistas				
Nro.	**Entrevistado**	**Comunidad**	**Fecha**	**Código**
1	Fausto Gualinga	Zancudo	Diciembre 2009	FG, 2009
2	Marcelo Tanguy	Zancudo	Diciembre 2009	MT, 2009
3	Bolívar Tanguy	Zancudo	Diciembre 2009	BT, 2009
4	Juan Tanguy	Zancudo	Diciembre 2009	JT, 2009
5	Nelson Tanguy	Zancudo	Diciembre 2009	NT, 2009
6	Marcial Gualinga	Zancudo	Diciembre 2009	MG, 2009
7	Matilde Gualinga	Zancudo	Diciembre 2009	MG1, 2009
8	José Arepa	Zancudo	Diciembre 2009	JA, 2009
9	Yolanda Avilés	Zancudo	Diciembre 2009	YA, 2009

Identidades masculinas entre los Waorani y prácticas económicas en los últimos 50 años

David Hidrobo

Resumen

El presente texto hace un breve análisis de la construcción de identidades de los hombres waorani en el contexto de las prácticas económicas de producción circulación y consumo durante los últimos 50 años. Se señalan mecanismos de identificación y reconocimiento de lo propio y lo ajeno, en un contexto de permanente cambio, contraste y readecuación. El estudio de caso se lleva a cabo en dos comunidades waorani que tienen un pasado común, pero que han optado por formas económicas diferentes y, en algunos puntos, opuestas.

Palabras Clave: identidad - reciprocidad - petróleo - turismo - waorani.

Abstract

This text is a brief analysis of the construction of identities of Waorani men in the context of the economic practices of production, circulation and consumption during the last fifty years. Mechanisms of identification and recognition of ownership and non- ownership in a context of permanent change, contrast and repurposing. The case de study was carried out in two Waorani communities that share a common history but have chosen different and sometimes opposite economic systems.

Key Words: identity - reciprocity - oil - tourism - waorani.

Introducción

En los últimos 50 años, el grupo Waorani ubicado en la región nororiental del Ecuador ha experimentado profundos cambios que se expresan en las diferentes esferas de la vida de este pueblo. El siguiente artículo identifica y analiza las modificaciones y negociaciones que se han dado en la construcción de identidades de los hombres Waorani desde los escenarios relacionados a las prácticas económicas de producción, circulación y consumo de dos poblaciones waorani.

En el aspecto de la producción, se identifican prácticas económicas consideradas como tradicionales (cacería) o como nuevas (petróleo, turismo); con el objetivo de observar las implicaciones sociales que suscitan en el pueblo waorani en general y en las comunidades de estudio en particular.

Como elemento transversal de análisis, se analizan las dinámicas de reciprocidad entre actores waorani y no-waorani. En relación al tema de circulación, se identifica los grados de cercanía entre actores y la delimitación de fronteras entre los mismos, mediante el estudio de la reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa, conceptos que fueron propuestos por Marshall Sahlins.

El estudio del consumo es abordado como consecuencia de la permanencia o cambio de las prácticas productivas e incorpora nuevos elementos a la construcción de identidades.

Para la recopilación de la información se utilizó fuentes bibliográficas sobre el grupo en mención, pero también se incorporó datos de una investigación de campo levantada en el año 2009, en las comunidades de Keweiriono y Gareno, con financiamiento de la National Science Foundation (NSF).

El grupo Waorani: características generales y actividades económicas relevantes

El pueblo waorani se ubica en el nororiente ecuatoriano, ocupando las provincias de Pastaza, Napo y Orellana. Rival describe la región como parecida al bosque lluvioso tropical, "con estribaciones importantes en su borde occidental y estaciones menos marcadas de las que normalmente imperan en la Cuenca del Amazonas" (Rival, 1996. 14). Dentro del territorio waorani, se encuentra el área protegida del "Parque Nacional Yasuní" que cuenta con una extraordinaria diversidad biológica. Este lugar protege un amplio rango de la comunidad de vegetales arbóreos, con alrededor de 2244 especies de árboles y arbustos, donde viven alrededor del 40% de todas las especies de mamíferos de la cuenca amazónica (Ibíd.: 120), alrededor de 567 especies de aves, 105 de anfibios, 83 de reptiles, 382 de peces y más de 100 mil especies de insectos por hectárea (amazoniaporlavida.org).

En relación al territorio, para 1958, año en que se concretó el primer contacto "pacífico" con grupos no waorani, el pueblo de estudio dominaba un espacio que oscilaba entre 13.162 km2 y 20.000 km2; y su población alcanzaba las 500 personas, es decir había un promedio de 0,25 personas por km2 (Yost; 1979; 1981).

La forma de organización en este tiempo, tenía como base al nanicabo (en waoterero grupo o conjunto) una unidad social compuesta de muchas familias emparentadas entre sí (Calderón, 1998) y que se materializaba en una residencia conjunta donde habita un grupo doméstico (Rival, 1996). El grupo huaomoni, era el conjunto de nanicabos que se reunían en torno a una gran persona llamada "Ahuene", reconocida por su capacidad para velar por la paz y generar alianzas entre los grupos. Los grupos huaomoni, compartían y cuidaban un territorio, celebraban fiestas juntos y se casaban entre sí (Ibíd.; 134). Se mantenían alejados de otros grupos waomoni de parentesco lejano (huarani) y en franca hostilidad con grupos no waorani (kowore).

Cabodevilla (1999) explica que esta forma de vida se dio en respuesta a situaciones violentas que se desataron por la actividad cauchera en las últimas décadas del s.XIX y primeras del s.XX.

El caucho provocó la entrada de varios peones encargados de peinar toda la selva en busca de los árboles de goma o de indígenas libres para convertirlos en mano de obra barata. Las contra ofensivas waorani a esta invasión generaron en el imaginario de otros grupos indígenas, comerciantes caucheros y sociedad nacional la idea de este grupo como salvajes o "aucas"[1].

En este ambiente de tensión, fueron detectados, pero no plenamente reconocidos los grupos wao. El reconocimiento oficial del grupo waorani tiene su inicio en 1958 con la entrada de misioneras evangélicas pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el cual ingresa legalmente a territorio ecuatoriano en 1952 (Rivas, 2001; Cabodevilla, 1999) con el objetivo formal de hacer estudios lingüísticos alrededor de diversos grupos indígenas. El primer intento de contacto se denominó "Operación Auca" y terminó con la muerte de 5 misioneros norteamericanos. Elizabeth Elliot, esposa de uno de los muertos y Raquel Saint, hermana de Nate, el organizador de la expedición, también muerto; continuaron con el proceso de contacto. Raquel Saint se convertiría en la líder de este propósito.

Para ingresar al territorio waorani, Saint y Elliot aprendieron a hablar waoterero[2] con Dayuma, una de las jóvenes waorani que había huido de su territorio por guerras internas a la hacienda Ila, propiedad del patrón cauchero Carlos Sevilla. Después de varios preparativos, entran finalmente en 1958 a la zona alta del Curaray, donde se encontraba un mermado grupo de familiares de Dayuma, reunidos en torno a Guikita, guerrero que había participado en el ataque a los 5 misioneros. Desde esta época se establece la primera misión evangélica a orillas del río Tiweno y toma su nombre (Rivas, 2001; Cabodevilla, 1999). Tiweno se conformó con un protectorado con una extensión de 1007 km2. Para 1971, 525 waorani vivían en este lugar y quedaban tan solo 100 fuera de sus límites.

En los 20 años de existencia del protectorado, hubo un crecimiento poblacional considerable, ya que se conciliaron nuevos matrimonios y cesaron las guerras internas. Sin embargo, en 1968 se dio una epidemia de poliomelitis que desanimó a algunas personas a mantenerse en la comunidad. A más de la epidemia, en parte debido a la desconfianza entre grupos y a los desacuerdos con la dirigencia de Raquel Saint y Dayuma, algunos grupos inconformes comenzaron a salir de Tiweno a partir de 1971 (Stoll, 1985; Cabodevilla, 1999).

Algunos waorani se establecieron entonces en otros lugares de la forma tradicional, pero se abrieron también nuevos senderos de comunicación con el mundo exterior. De esta forma, el contacto con las misioneras del ILV inauguró un tiempo de variados e intensos encuentros con diferentes actores: petroleros, científicos, madereros, colonos y turistas.

En el año de 1983, Oswaldo Hurtado, Presidente en ese entonces del Ecuador, entregó 66.570 hectáreas y, en 1990, Rodrigo Borja añadió a éstas 612.569 hectáreas más, lo que suma 679.130 hectáreas que son de propiedad de este grupo étnico (Mondragón y Smith, comp., 1997: 17).

Después de la salida del ILV, varios agentes externos establecieron relaciones con el grupo waorani, entre ellos los relacionados a la actividad petrolera. Desde 1964, la Texaco Gulf reinició con fuerza las actividades que la Shell había dejado inconclusas y desde 1971 las intensificó. En 1976, la Compagnie Générale de Géophysique (CGG) establecida en Pañacocha a 150 km del Coca, río abajo, realizaba también trabajos de prospección en territorio waorani (Narváez, 2008). A partir de este momento, más de 16 compañías han operado en el territorio.

Los primeros años de explotación petrolera en el territorio waorani se caracterizaron por una constante tensión entre operarios petroleros y waorani. Monseñor Alejandro Labaka (2003) expresa estos problemas:

> "El día anterior [los trabajadores de la compañía] habían recibido la visita de "los amigos" (los llaman así porque al llegar al campamento saludaron diciendo "amigos"). Después se dedicaron a requisar todo el campamento, mientras uno de ellos repetía: "Pañacocha, Pañacocha, cambio…".

1 Palabra quichua que significa salvaje.
2 El idioma del pueblo waorani.

> Se llevaron cuanto se les antojó: hamacas, mantas, mosquiteros, ropa, botas, hachas, machetes, limas; de alimentos, todo lo que había de azúcar, un poco de arroz, latas de sardina y atún, y hasta dinero por valor de más de 3000 sucres. Uno de ellos, como contando el dinero con sus dedos dijo: "to,to,to…… Quito". (Ibíd.: 16-17)

Este tipo de situaciones decreció en la medida que diferentes personas waorani, en especial hombres, entraron en una relación laboral con las compañías petroleras y estas últimas, fueron armando planes y estrategias de comunicación social para este grupo. Aunque la presencia de los waorani en las cuadrillas petroleras ha sido baja, ha constituido una fuente de ingresos monetarios que ha estado presente desde mediados de la década de los 70's. En las comunidades de estudio, la relación con esta actividad ha sido amplia.

Junto con el petróleo llegó una gran cantidad de personas de todo el país que para los waorani habían sido considerados como perjudiciales para su pueblo y supervivencia (Cabodevilla, 1999; Narváez, 2008). Dentro de estos grupos llaman la atención los kichwas amazónicos, quienes tenían una larga relación de tensión y violencia permanente con los waorani ya desde la época del caucho[3], y desde el contacto cobraron importancia estratégica en la socialización del "mundo de afuera".

Otra actividad económica relevante, que se ha desarrollado en los últimos 30 años, es el turismo. Dentro del territorio waorani, esta actividad se ha desarrollado bajo el tipo de "ecoturismo" (Calderón, 1998) y ha respondido a la necesidad de relacionarse con el mundo externo desde la salida del ILV. Los precursores de la actividad fueron Sam Padilla (Caento), hijo de Dayuma, la cofundadora de Tiweno y Zoila (Wiñame) quien fue compañera de Dayuma y en 1971 salió de Tiweno para fundar Dayuno. Esta última comunidad se convirtió en el primer asentamiento waorani en atraer gran cantidad de turistas, que venían como mochileros principalmente de Estados Unidos y Europa (Stoll, 1985: 433). En la actualidad Cononaco Bameno y Keweiriono son las comunidades que han desarrollado la actividad más ampliamente como una posibilidad de ingresos económicos alternativos a las actividades extractivas.

Las comunidades del estudio

Keweiriono y Gareno son comunidades que se formaron entre principios y mediados de la década de 1990. Varios miembros de las dos comunidades tienen lazos de parentesco consanguíneo o ritual entre sí, y fueron parte del mismo grupo waomoni. Algunos habitantes de Gareno incluso vivieron en Keweiriono, pero salieron ya sea por conflictos internos, cuidado del límite occidental del territorio waorani, búsqueda de fuentes de trabajo asalariado (principalmente en el sector petrolero) o para acceder a centros educativos y comerciales.

Las dos comunidades tienen actividades económicas de autosubsistencia y asalariadas, sin embargo, la forma en que llevan las mismas son diferentes y en algunos casos diametralmente opuestas. En Keweiriono, la variedad de especies para la cacería es más abundante, debido en gran parte al cuidado que da la comunidad a su entorno y a la presencia de una zona enmarcada en un plan de amortiguamiento y protección del medio ambiente. Los miembros de la comunidad también manifiestan que la ausencia de la actividad petrolera ha contribuido a que los animales no hayan huido de la zona. En Gareno, comunidad donde se encuentran dos pozos petroleros (Wapuni y Nemonka), los animales que tradicionalmente se cazaban han disminuido considerablemente y los pobladores han incorporado otras variedades de animales que en el pasado no se consumían.

A pesar de que la pesca es una actividad relativamente nueva, se practica en las dos comunidades, sin embargo, en Keweiriono se registró un mayor número de especies y mayor

3 La cual estuvo marcada por varias muertes de ambos bandos. Los caucheros en su afán de abrirse campo entre la selva, buscaban más mano obra barata y si no podían dominar a los indígenas de estas zonas, ordenaban su muerte para continuar sus prospecciones.

cantidad que en Gareno, debido principalmente que en la última comunidad los ríos aledaños han sido contaminadas por aguas residuales de la operación petrolera. La horticultura, por su parte, es mucho más extendida en Gareno y una parte de la producción se destina para la venta en los mercados aledaños (Feria de "San Pedro") o en la comunidad misma. A parte del cultivo de yuca y plátano, que son considerados como tradicionales, en esta localidad se ha incluido el cacao y el arroz. En Keweiriono, esta actividad se destina en su mayoría para el autoconsumo y una baja cantidad se vende en el "Waorani Ecolodge", que se encuentra a pocos minutos de la comunidad.

Tabla 1: Datos Sociodemográficos de las Comunidades del Estudio

		Keweiriono	**Gareno**
Provincia		Orellana	Napo
Extensión		6 km2 aprox.	
Población Total (para 2009)	Hombres	41	45
	Mujeres	26	48
	Total	67	93
Ciudad más cercana		El Coca	El Tena
	Forma de acceso	Aérea, fluvial	Terrestre

En relación a las actividades asalariadas, los hombres de las dos comunidades han trabajado para compañías petroleras. De todos los trabajos asalariados que han realizado los hombres entrevistados, el 57% en Keweiriono y el 80% en Gareno, están relacionados con el petróleo.

Sin embargo, para el tiempo del trabajo de campo, la mayoría de las personas de Keweiriono que participaban en actividades asalariadas lo hacían en el campo del turismo. En cambio, en Gareno, la actividad petrolera era la opción de trabajo más frecuente.

En relación a la infraestructura educativa, en Keweiriono existía una escuela y un colegio, que funcionaba con dos docentes. Los materiales educativos eran proporcionados por la empresa encargada de las relaciones comunitarias de la petrolera Repsol. En Gareno, existía una escuela que fue donada por la compañía petrolera Perenco, pero que funcionaba irregularmente. A 20 minutos en automóvil, se ubicaba el colegio "Sumak Sacha" que funcionaba a manera de internado.

Con respecto al tema de salud, en Keweiriono existía una promotora de salud y dos personas que se estaban capacitando para el mismo fin. En Gareno, había otra promotora de salud y existía un puesto de salud en la base de la compañía petrolera. Los casos graves de referían al Hospital del Tena. Los medicamentos, en las dos comunidades, eran entregados por la empresa encargada de las relaciones comunitarias de la petrolera Repsol.

Breve introducción al concepto de identidad

En el presente texto, se entiende a las construcciones identitarias de los hombres waorani como fenómenos dinámicos, que son resultado de procesos sociales y reflejan el devenir de contraste, negociación, y readecuación de un pueblo en relación a sí mismo y a la alteridad (Pujadas, 1993; Rival, 2000; Cardoso de Oliveira, 2007).

En el caso waorani, el contacto directo con agentes externos desde finales de los años 50, incorpora nuevas estrategias de identificación o selección frente a la alteridad que se visibilizan al analizar las relaciones entre individuos y grupos de diversas procedencias "nacionales", "raciales" o "culturales" y que Cardoso de Oliveira (2007) denomina como "contacto interétnico". A partir de las fluctuaciones que se dan en estas relaciones, se va formando una "cultura de contacto" que

implica el conjunto de representaciones que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en que está inmerso, y en términos del cual se clasifica a sí mismo y clasifica al otro.

En el nivel macro, durante los últimos 50 años, la cultura de contacto de los waorani se ha venido articulando a partir de dos instancias: la nación y la globalización. En este sentido, la nación como emisora de un conjunto de prácticas, valores, responsabilidades, derechos y normas de comportamiento (Hobsbawn, 2002) ha entrado en negociación con los grupos Waorani.

La globalización, por su parte, se entiende como un factor que trasciende el plano y que implica que la identidad se reelabore en un sentido intercultural denominado desterritorialización (García Canclini en Mantecón, 1993: 81). Esto ocurre debido a que las condiciones de producción y consumo en la actualidad no se dan en una sola sociedad, sino en circuitos globales los cuales llegan hasta los hombres waorani a través del trabajo asalariado, los medios de comunicación y la movilidad de los grupos (turismo, migraciones, escuela, entre otros factores) (García Canclini, 1990).

Al hablar de nación y espacios globalizados, no se puede afirmar simplemente de los grupos étnicos como receptores de mensajes externos, sino también como emisores. Mantecón (1993) señala que la globalización promueve no solamente los procesos de homogeneización, sino que también se han reforzado y resignificado las identidades locales. La etnicidad, vista como un proceso continuo de conocimiento, evaluación e interpretación compartida de los recursos simbólicos en contextos específicos y cambiante, se ha conformado en un instrumento del grupo waorani para lograr propósitos económicos y políticos específicos.

Formas de producción e identidad

El grupo waorani en la actualidad practica dos formas predominantes de producción: de autosubsistencia y asalariada. La primera, es considerada como "tradicional" del grupo, mientras que la segunda se popularizó después de la salida de las misioneras evangélicas del protectorado de Tiweno, a finales de los años 70's.

Hasta el momento del contacto, las actividades de autosubsistencia, consistentes en cacería, recolección y horticultura de baja escala, se desarrollaban en un territorio específico sobre el cual cada grupo waomoni tenía derechos de uso exclusivos, validados a partir del constante transitar por el mismo (Rival, 1996). Los hombres, en sus partidas de cacería, reconocían permanentemente el terreno, y de haber intrusos, tomaban acciones hostiles. De ahí que se consideraban como guardianes y guerreros.

La cacería tiene especial importancia en la comprensión de la construcción de las identidades masculinas waorani. En primer lugar, aunque no es exclusiva de los hombres, es considerada una actividad predominantemente masculina. El aprendizaje de las destrezas de la cacería implica un proceso de socialización profunda dentro de las comunidades.

Yost (1981), menciona que una buena cantidad de energía era dada al aprendizaje del cazador en la cultura Waorani. Señala que los adultos tomaban muy en serio su rol de ayudar a los niños a desarrollar sus brazos, pulmones, mejillas, mirada, oído y resistencia. Para el momento de la pubertad, los jóvenes debían tener un extensivo conocimiento en las llamadas de los animales, hábitos de construcción de nidos, comportamientos en torno a la respiración de los animales, ciclos de alimentación y hábitats de un gran número de especies. Rival (2000: 327) señala que en este aprendizaje los adultos no dan órdenes a los niños, tampoco ejercen coerción o ejercitan algún tipo de presión física o moral, sino que sugieren o piden, sin molestarse si la respuesta es no.

Otro punto de importancia de la cacería es su característica aglutinadora. A más de generar espacios de socialización, donde se reúnen muchas personas a escuchar y aprender de la experiencia de los demás, la gran cantidad de carne de monte es, con frecuencia, motivo para organizar y preparar fiestas. Es más, fiestas importantes como los matrimonios o encuentros entre

miembros emparentados, no se pueden dar sin la presencia de carne. En este contexto, la cacería como evento productivo cobra relevancia en función de los momentos sociales que acompaña.

Aunque ésta y otras actividades consideradas como "tradicionales" siguen vigentes hasta la actualidad con mayor o menor intensidad, a raíz del contacto las actividades productivas fueron cambiando.

La presión demográfica del protectorado de Tiweno sobre las fuentes alimenticias tradicionales, como la carne de monte, y la influencia kichwa llevaron a que dichos grupos amplíen su universo de consumo de animales, hasta ese momento considerados tabú, e influyeron de igual forma a valorar la agricultura. Todos estos cambios inciden en los valores que construían a los hombres waorani como tales.

Las reubicaciones que fueron promovidas por las misioneras evangélicas del ILV y formaron la población de Tiweno influyeron en que el valor del cuidado del territorio vaya cambiando. Principios como el mantenerse lejos de los ríos a manera de protección fueron desapareciendo con la práctica de la pesca y el nuevo patrón de asentamiento en las riberas. De igual forma, las estrategias de ataque y huida, que habían sido cruciales para el abastecimiento de herramientas y otros insumos "kowore" hasta el contacto (Cabodevilla, 1999), fueron decreciendo conforme este último avanzaba.

Las formas productivas han cambiado también y se ha introducido la forma de trabajo asalariado. En muchos casos, la imagen del guerrero quedó como una valoración de los hombres de tiempos antiguos o es utilizada como una forma de reafirmación cultural, pero casi no se la práctica.

La participación en el trabajo asalariado es resultado de una práctica sistemática de introducción de nuevas necesidades en las comunidades, proceso que se dio de una forma extraordinariamente rápida y violenta.

El tipo de participación en esta clase de trabajo ha traído consecuencias importantes en la construcción de identidad de los hombres. En Gareno, el tipo de relación laboral con las petroleras ha estado marcado por formas de trabajo temporales y poco especializadas. El poco involucramiento de la compañía con la comunidad fuera de la esfera económica ha generado que los agentes petroleros sean vistos como extraños que buscan su mayor rentabilidad a costa de la comunidad y el territorio. Estas prácticas se pueden enmarcar en situaciones de conflicto interétnico, es decir aunque los dos grupos interactúan en un territorio, pugnan permanentemente por los recursos y beneficios, pero son interdependientes entre sí. A esto Cardoso de Oliveira (2007) ha llamado fricción interétnica. Esto se hace más crítico debido a que las compañías han utilizado mucho la práctica de repartir beneficios entre pocos.

Por otra parte, muchos de los hombres de la comunidad trabajan como jornaleros para la empresa petrolera o para otras que se ubican en zonas más alejadas de la comunidad. Lo que lleva a los hombres de esta comunidad a trabajar en los espacios mencionados es la creciente demanda de artículos de fuera y la mayor relevancia de la educación formal, como mecanismo para lograr un mejor posicionamiento en relación al "mundo de afuera".

Frente a la cercanía de las petroleras, los hombres en Gareno han desplegado dos estrategias que se pueden observar en todo el grupo waorani: algunos buscan lograr un espacio preferencial en la negociación con las mismas, mientras que otros se anclan en sus costumbres y forma de vida ancestral para reclamar tipos de negociación más equitativos. Estas dos formas de pensar al otro generan también conflictos intraétnicos regidos por conjuntos de valores muchas veces opuestos. Mientras que algunos habitantes reclaman el derecho sobre su territorio y sobre el usufructo que se realiza sobre él, otros proponen participación en la toma de decisiones y acceso más generalizado a los beneficios.

Por otra parte, la actividad petrolera ha abierto un espacio muy grande para que los waorani se pongan en contacto con personas de todo el país, donde sí se han establecido relaciones de parentesco ritual que trascienden el momento de la actividad productiva. La empresa petrolera tendría dos rostros: uno difuso e institucional, donde no hay formas claras de establecer relaciones

sociales más cercanas, y que tendría que ver con la institucionalidad de la empresa; el otro conformado por los obreros y en algunos casos relacionadores comunitarios, con quienes se han establecido lazos sociales más cercanos.

En Keweiriono, el petróleo también ha representado un espacio importante en la consecución de trabajos asalariados. Sin embargo, en los últimos 10 años, no ha sido ni el principal, ni el más cercano debido a que la actividad turística se ha posicionado como un espacio prioritario.

La imagen del otro en esta forma económica es diferente, ya que, por lo general, las personas que visitan la comunidad están interesadas en conocer otras formas de vida y pagan para verlas. Es así que la actividad turística, en Keweiriono y otras comunidades que han optado por esta práctica, ha sostenido mucho sus operaciones, a partir de la promoción de ciertas características culturales consideradas como atractivas para los visitantes (Calderón, 1998).

Si bien la manera de presentarse a los turistas muchas veces se encuentra rediseñada por la industria del turismo (Ibíd.), genera también que el extranjero sea visto en diferentes términos.

Por una parte, se hace una distinción más clara entre los tipos de extranjeros que visitan la comunidad. Se encuentran los turistas que llegan con el objetivo de conocer otra forma de vida, a quienes los waorani organizan espectáculos que contienen elementos de su tradición, les venden artesanía, en algunos casos trocan prendas de vestir u otros objetos, y les sirven en los espacios destinados a la actividad turística. Otros agentes son los trabajadores de la empresa turística. La relación con estos personajes es más continua y algunos habitantes de la comunidad tienen lazos de parentesco ritual con ellos, como el padrinazgo y compadrazgo. Sin embargo, esta última situación genera eventualmente conflictos internos por el acceso desigual a los beneficios de la actividad.

En este sentido, los hombres no son solamente contingente de mano de obra, sino que forman parte integrante de la práctica económica. Este tipo de actividad ha generado una mayor cercanía con los otros e implica reglas de juego más flexibles.

Circulación, reciprocidad e identidades masculinas

Las formas de circulación entre los waorani, dentro y fuera de su conjunto cultural, evidencian también las fronteras de la identidad. Por ejemplo, la circulación de la producción interna tradicionalmente se ha enmarcado en un contexto de reciprocidad generalizada, es decir, como una forma de intercambio donde lo que prima es la relación social sobre la situación "económica" que se experimenta (Sahlins, 1977). Hasta el momento del contacto, la reciprocidad generalizada era la única forma de intercambio y marcaba claramente quienes eran los propios y quienes los ajenos, ya que estaba negado el intercambio con grupos waorani lejanamente emparentados (warani) y con no-waorani. Para obtener bienes manufacturados externos, se valían de estrategias de incursión hostiles (Cabodevilla, 1999).

Desde el contacto, esta forma de reciprocidad ha tenido que cambiar debido a las nuevas relaciones que se han ido articulando. Así a la reciprocidad generalizada, se han sumado la equilibrada y la negativa, que reflejan distintos niveles de cercanía entre actores.

En términos de Sahlins (1977: 212), reciprocidad equilibrada se entiende como las

"transacciones que estipulan una retribución de valor o utilidad conmensurados dentro de un período finito y no muy largo". Por su parte, la reciprocidad negativa es la práctica mediante la cual los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro (Ibíd.: 213-214).

En el proceso de negociación con agentes externos y el consiguiente aparecimiento de nuevas formas de reciprocidad dentro el pueblo waorani, los hombres han jugado un papel importante, ya que, en el plano laboral y de organización, han sido quienes más han participado. Algunos hombres que en Tiweno accedieron a la educación formal y que estuvieron cerca de las

misioneras, se convirtieron posteriormente en intermediarios y negociadores con las compañías petroleras y con otros actores que llegarían posteriormente.

La ONHAE y posterior NAWE, por primera vez en la historia del grupo, funcionó como entidad de representación de todo el conglomerado waorani. Esta nueva forma de organización, a diferencia del sistema profundamente horizontal que mediaba las relaciones entre los diferentes miembros de las familias y grupos afines waorani, propiciaba una directiva que hablaba en representación del conglomerado.

La circulación de beneficios procedentes del petróleo es un tema conflictivo dentro de las comunidades. Por ejemplo, aunque el discurso petrolero, desde la aparición de la empresa MAXUS (1993), fue el de beneficiar a las comunidades waorani con la explotación petrolera y mejorar las condiciones de salud, educación, entre otras en el área; en la práctica utilizó una estrategia consistente en beneficiar a pocas personas que ayudaran a la entrada y validación de las compañías en las comunidades (Narváez, 2008; Rivas, 2001).

Esta práctica se puede enmarcar en una situación de reciprocidad negativa, donde la compañía, a través de sus departamentos de relaciones comunitarias, pretendía lograr la posibilidad de explotación con un bajísimo costo de inversión social.

El conflicto que esta situación ha generado es que, tanto a nivel interno como externo, las organizaciones de representación no han distribuido al conjunto de las comunidades los beneficios de la actividad. Sin embargo, se propone que históricamente no existió nada parecido a la idea occidental de representación. Se sugiere que los valores que occidente atribuye a un buen ejercicio de liderazgo, como puede ser la distribución equitativa de bienes conseguidos en las negociaciones, son valores ajenos. En varias ocasiones, tiene más peso el compromiso con los grupos más cercanos (nanicabos o grupos waomoni), que la responsabilidad adquirida frente a todo el grupo waorani, que muchas veces pertenece a grupos lejanos. Se presenta entonces una situación de fricción intraétnica que involucra dos éticas que se encuentran en pugna.

En el caso del turismo, la situación con respecto a la circulación de las ganancias tiene una dinámica diferente. En Keweiriono, por ejemplo, aunque la negociación se mantiene a través de un representante de la comunidad, la actividad turística se ha pensado más como comunal, y la mayoría de personas participan de alguna forma.

Por otra parte, en todas las comunidades waorani, la circulación de bienes por medios monetarios, es otro factor que se ha ido popularizando en los últimos 50 años, pero que tiene sus particularidades de acuerdo a las comunidades de estudio. En Gareno, por ejemplo, las transacciones monetarias son muy frecuentes debido a la presencia más cercana de centros de comercio. Esto afecta a las dinámicas de reciprocidad generalizada, ya que algunos productos que se destinaban al intercambio interno y al fortalecimiento de relaciones, en la actualidad son vendidos. En Keweiriono, si bien se saca carne para la venta, la mayoría de ella se consume dentro de la comunidad, alimentando en diversos sentidos la reproducción del grupo.

De esta forma, desde la mirada de la autoidentificación, mientras que en Keweiriono los hombres se siguen viendo como cazadores, en Gareno han pasado mirarse como agricultores o empleados, situación que trae una serie de problemas sociales y psicológicos al interior de la comunidad (alcoholismo, violencia doméstica). Otro cambio ha sido la resignificación de algunos artículos externos en la práctica de reciprocidad generalizada, pero también en la reciprocidad equilibrada.

Consumo e identidades masculinas

El tema de consumo e identidad se aborda desde el tema de alimentación, pero también de manifestaciones culturales. En relación al primer componente, se ha manifestado que la carne de monte, por ejemplo, ha acompañado momentos sociales muy importantes como fiestas y matrimonios. La carne de monte ha nutrido espacios de reproducción social del grupo.

A pesar de que algunos alimentos que se consiguen en el mercado pueden incorporarse a las redes de reciprocidad, el lugar de la carne en las celebraciones o eventos sociales relevantes, sigue siendo fundamental. El caso de Gareno, comunidad donde los animales han disminuido considerablemente, refleja que la ausencia de carne afecta la consecución de eventos de reunión comunal que alimente el sentimiento de comunidad.

> "Antes se compartía más, porque en ese tiempo, hace 30 años había más carne y pesca…Uno llegaba a las casas y cualquier carne nos brindaban. Ahora es menos porque hay menos carne, los animales se van y ya no se puede compartir" (David Andi, Gareno, 2009).

En Keweiriono la situación es diferente. A pesar de que existe un consumo de alimentos de afuera, el abandono de prácticas tradicionales como la cacería, es mal visto dentro de la comunidad. Se mantiene entonces como un elemento de importancia en la constitución de un hombre como tal.

> "Él trabaja bastante en las cabañas. Entonces la gente anda diciendo que es vago por no cazar, que ya no parece waorani, solo comida de blanco come. Por eso es que ha salido ahora, porque él si sabe cazar" (Obe, Keweiriono, 2009)

Finalmente las identidades y el consumo no solo de elementos productivos o vituallas, sino también de manifestaciones culturales. El tipo de consumo depende en gran medida de la relación que los habitantes de cada una de las comunidades, han establecido con factores externos. En Keweiriono, por ejemplo, el contacto con los turistas ha provocado que la gente waorani acceda a objetos como gafas de sol, linternas, mochilas o ropa, pero también que conozcan otras formas de vida.

Por otra parte, algunos de los mensajes que se consumen a través de la televisión y la radio, principalmente, influyen en la vestimenta y preferencias de consumo de los jóvenes.

La escuela por su parte, es un factor fundamental para generar nuevos consumos entre los waorani. Paralelamente a las necesidades que esta actividad demanda (útiles escolares, ropa), la educación oficial va generando nuevas necesidades materiales sociales e intelectuales.

Conclusiones

El proceso de reflexión sobre las identidades de los hombres waorani en las comunidades de Keweiriono y Gareno, puede ser entendido a partir de un estudio histórico, procesual y relacional de la situación waorani- economía de mercado. Se ha identificado que estos elementos están directamente relacionados en los espacios laborales, de relaciones humanas, resignificación del territorio, consumo y dotación de bienes. Indirectamente, la influencia del mercado en las identidades waorani, se manifiesta en los nuevos sistemas de socialización y educación, relaciones intrafamiliares, roles y prioridades de los hombres, estados de ánimo, entre otros puntos.

La identidad actual de los hombres waorani, en este sentido, es producto de un proceso histórico en el cual ha influido la guerra, el contacto con los misioneros, las petroleras, el turismo y las diferentes influencias externas que han recibido desde fines de la década de 1950. Los factores mencionados han traído consigo formas particulares de relaciones laborales, uso de dinero, escolarización, bienes, alimentos, todos los cuales han sido negociados de maneras específicas por las comunidades del estudio. La diferencia radicaría en que mientras Keweiriono ha optado por elecciones más cercanas a elementos de su tradición, Gareno, ha apostado por las formas de vida externa. Estas diferentes opciones, repercuten directamente en las prioridades de los hombres.

El trabajo de campo en las dos comunidades constató que además de la escolarización, otros espacios donde se presenta una reconfiguración de la identidad son los laborales, de relación con

el medio ambiente, sociales y de consumo. En todos ellos, confluyen las diferentes dimensiones de la realidad social del pueblo waorani y se construyen las mencionadas culturas de contacto.

En este sentido, también se identificó, que los niveles más cercanos de reciprocidad, están directamente relacionados con relaciones más afianzadas y que en ese sentido situaciones de reciprocidad generalizada correspondían a la familia, amigos o afines. Por otro lado, situaciones de reciprocidad negativa se dirigían a relaciones de conflicto.

Para concluir, es necesario recordar que las prácticas económicas, en general, y las relacionadas con el sistema de mercado, en particular, influyen y se negocian permanentemente en los hombres waorani, a partir de sus valores e ideologías, que son elementos de la identidad. Por lo tanto, sirven de espejo para analizar este fenómeno en los tiempos que corren.

Bibliografía

Cabodevilla, M. 1999. *Los Huaorani en la Historia de los Pueblos del Oriente*. Quito : Cicame.

Calderón, M. 1998. *Oil Transnationals and the Huaorani community of the Amazon basin: Redefining Development in the Ecuadorian Rainforest.* Baltimore County: Universidad de Maryland.

Cardoso de Oliveira, R. 2007. "Etnicidad y Estructura Social", C*lásicos y Contemporáneos en Antropología.* México.

Cardoso de Oliveira, R. 1998. Etnicidad, Eticidad y Globalización". En Bartolomé A., Barabas, M, Barabas, A. (Ed). A*utonomías étnicas y Estados nacionales*.

Clastres, P. 2001. *Investigaciones en Antropología Política*. España: Gedisa. España.

García Canclini, N. 1990. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Alianza Editorial.

Labaka, A. 2003. *Crónica Huaorani.* Quito: Cicame.

Lu, F. 2007. *Integration into the Market among Indigenous Peoples*. The Werenr-Gren Foundation for Anthropological Research.

Mantecón, Ana Rosas. 1993. *Globalización cultural y antropología.* En Alteridades, 79-91.

Narváez, I. 2008. *Huaorani: mundos paralelos, mundos superpuestos y submundos*.

Pujadas, Juan José. 1993. *Etnicidad, Identidad Cultural de los Pueblos*. Madrid: Eudema.

Rival, L. 2000. La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana. En Guerrero, A. (comp.). *Etnicidades*. Flacso-Ecuador, Quito: ILDIS. Serie Antología.

Rival, L. 1996. *Hijos del Sol, Padres del Jaguar.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Rivas, A; Lara, R. 2001. "Conservación y Petróleo en la Amazonía Ecuatoriana", Quito: Ecociencia/Abya-Yala,.

Sahlins, M. 1977. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid:, Akal Editores.

Sánchez- Parga, J. 1992. *Identidades y sociedad.* Quito: Centro de publicaciones CELA.

Smith, R. 1996. *Drama Bajo el Manto Amazónico*. Quito: Abya Yala.

Stoll, D. 1985. *Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano*. Quito: Abya Yala.

Yost, J. 1979. El Desarrollo Comunitario y La Supervivencia Étnica. Cuadernos Etnolingüísticos N 6, Quito.

Yost, J. 1981. Veinte Años de Contacto: Los Mecanismos de Contacto en la Cultura Huao (Auca). Cuadernos Etnolonguísticos No.9, Quito.

Correspondencia sobre la explotación del caucho y la balata, Aguarico, 1910 - 20

María Eugenia Tamaríz

A partir de 1885, el caucho se constituyó en el producto extractivo más importante de la Amazonía norte del Ecuador y reemplazó a otros productos como la quina. Exploradores, explotadores y comerciantes recorrieron los puntos estratégicos de los ríos Aguarico, Napo, Curaray y sus afluentes. El caucho recogido tenía como destino final las casas comerciales de Iquitos y se comercializaba a través de un sistema de habilitación (bienes o dinero dados como anticipo) que pasaba por una cadena de intermediarios.

Los indígenas, mediante los llamados repartos, que generaban endeudamiento de por vida y muchas veces hereditario, fueron sometidos a trabajo forzado y a movilizaciones continuas que llegaron a despoblar zonas completas. La Ley Especial de Oriente (emitida el 30 de octubre de 1900) intentó prohibir "la costumbre introducida en la Región Oriental relativa á los repartos, y ventas y compras forzadas" y "la imposición de trabajos no voluntarios" (Art. 30) sin éxito alguno[1].

A comienzos del siglo XX, varios de los caucheros y comerciantes se establecieron en las riberas de los ríos principales. Conformaron de esta manera los llamados fundos, en los cuales se combinaba la siembra de arroz, algodón, caña de azúcar y otros productos destinados al comercio con los de panllevar. La actividad extractiva continuó, aunque ya comenzaba a sentirse la escasez de los árboles de caucho, lo que intensificó las rivalidades entre caucheros.

La competencia por la mano de obra indígena era intensa: la extracción del caucho, el trabajo en los fundos, la elaboración de aguardiente, la construcción y mantenimiento de caminos, el transporte de carga y personas, el servicio de correos, la construcción de casas de gobierno, escuelas o iglesias… todo dependía de la mano de obra indígena.

Este es el contexto en el que se enmarcan los cuatro documentos históricos que se transcriben a continuación. El primero es copia de una comunicación que los ribereños del río Napo dirigen al presidente Eloy Alfaro en noviembre de 1910. En ésta le solicitan la construcción del camino

---

1 Para una profundización sobre el tema ver:
Barclay, Frederica. 1998, "Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del Río Napo, 1870-1930". En Pilar García Jordán, ed., *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía Andina* (Siglos XIX-XX). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 127-238.
Muratorio, Blanca. 1987, *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo* 1850-1950. Quito: Ediciones Abya Yala.
Tamariz, María Eugenia y Wasserstrom, Robert. 2013, "Trabajo forzoso en el Alto Napo ecuatoriano y la construcción de una economía regional, 1890-1965". Ponencia presentada al XXXI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Washington, DC, del 29 de mayo al 1 de junio de 2013.

de herradura Archidona-Papallacta y ofrecen colaboración para dicha obra. Indican que "se halla al desaparecer el trabajo de la explotación del caucho" y se quejan de los impuestos desmedidos que gravan la industria de la caña de azúcar, que ven ellos como una alternativa.

Los siguientes dos documentos son comunicaciones del Teniente Político de la Parroquia del Aguarico dirigidas al Jefe Político del Cantón Tena en abril de 1920. El tema de las dos comunicaciones (escritas las dos el día 27) es su preocupación porque ha comenzado la explotación de la balata. Teme que tanto colonos como indígenas se dediquen a esa actividad, con menoscabo de las actividades agrícolas. Percibe el riesgo de que los indígenas sean movilizados —pérdida de la mano de obra— y las autoridades pierdan el control.

El cuarto documento confirmaría los temores del Teniente Político de la Parroquia del Aguarico, Amable Viteri Tobar: la movilización indígena por la balata. Es la solicitud que le dirige uno de los señores locales, en mayo de 1920, para movilizarse con 14 peones indígenas para la "extracción de la goma denominada Balata, en el río Aguarico y sus afluentes".

Los originales de los cuatro documentos se encuentran en el Archivo de la Gobernación de Napo.

:::::::
:::::::

Copia de solicitud sobre aguardientes de ribereños del Napo al General Alfaro, Presidente de la República. Rio Napo, noviembre 4 de 1.910

Señor General D. Eloy Alfaro, Presidente de la República.— Señor General. — Si es punible el descuido de nuestros Gobiernos por el total abandono de esta vasta y riquísima región que, para colonizarla y resguardarla, necesitaba siquiera de un expedito camino de herradura; por intransigentes que fuésemos, disculparíamos en Vos, Señor General, ese descuido, puesto que en nuestra pasada administración, en guerras continuadas por los enemigos del régimen caído y en lucha abierta contra un sinnúmero de dificultades, concebisteis y llevasteis a cabo la portentosa obra del Ferrocarril del Sur, que es el pedestal de nuestra gloria. — Si antes de ahora era indispensable un camino, hoy que la iniquidad de los peruanos pretende despojarnos por la fuerza de la mayor parte de nuestro territorio, se hace improrrogable y de imperiosa necesidad el construirlo. Teniendo esto en cuenta y por el conocimiento de la vía Archidona-Papallacta, la cual por estar abierta, es preferible á cualquiera ótras; hemos ofrecido al Señor Gobernador del Oriente nuestra cooperación material y pecuniaria para la apertura de un camino de herradura por la mentada vía, cediendo, para este objeto, la cantidad de diez mil sucres y ofrecimos auxiliar á la compra de un buque de guerra. Con esta cantidad, algunas mas que colectamos y el muy valioso apoyo del Supremo Gobierno, esa obra se llevará á cabo, y muy pronto.

Como se halla al desaparecer el trabajo de la explotación del caucho, única perspectiva que nos alejo del trato de la sociedad y de muchos hogares para conducirnos á la miserable vida de los bosques, en donde se pasan privaciones de todo género; hemos resuelto concretar nuestros esfuerzos á la agricultura, para proveernos de lo muy necesario y con las mayores economías allegar algunos recursos para la educación de nuestros hijos; y cuando creíamos que con perseverante labor, llegaríamos al colmo de tan justa aspiración, Vos Señor General, la habéis frustrado, con motivo del decreto Ejecutivo, de este año, que grava con un inmoderado impuesto a la industria de la caña de azucar, porque el Legislador nunca ha pretendido imponer gravámenes en el Archipiélago de Galápagos, mucho menos en esta incipiente provincia, á donde no llegan sino los que resignados, sin temor á las privaciones, los peligros y la muerte, buscan incautamente un lisonjero porvenir que el tiempo se encarga de presentarles, desnuda, la miseria, como una amarga realidad.— Sin caminos para la sierra, sin medios para exportar algunos productos de agricultura, pagando un diario excesivo á los peones que, de vez en cuando, nos llegan de fuera, porque el indio de la selva no se aviene con el trabajo de agricultura, son dificultades que, á mas no poder, hemos soportado; pero si, desoyendo la voz de estos colonos

voluntarios, no eliminái, Señor General, dicho gravamen, habréis destruido la simiente de una pequeña industria en el oriente, y en consecuencia, habremos de regresar llenos de desaliento, pobres y viejos en busca de algún rincón estrecho, á llevar al recuerdo de la inmensidad de una tierra virgen que el destino nos arrojó de ella!.— Señor General.— Rio Napo, Noviembre 4 de 1910. — Rafael E. Abarca. — Nicolás Torres. — Silverio Roggeroni. — Julio C. Sanmiguel. — Segundo A. Flores. — H. Gault V. — Daniel Llerena. — Hector E. Garcés. — Elias B. Lugo. — Roberto Morales. — Luis Hurtado. — Juan Rivadeneyra D. — Jorge Rodríguez. — Nicolás Pugachi. — Alejandro Rivadeneyra. — Serafín Gutiérrez. — Rafael A. Rubio. — Roberto L. Cervantes. —

Es copia del original remitido al Ministerio de Oriente con oficio № 188 de Dbre. 14 de 1910.

Borrador del Oficio № 21, de la Tenencia Política de la Parroquia de Aguarico al Jefe Político del Cantón Tena. Rocafuerte, 27 de abril de 1920

Ha comenzado la explotación de la goma denominada balata, aunque en muy pequeña escala, ya que se ha iniciado con el fin de experimentar el precio y calidad que le señale el Comercio de Iquitos; y, según el decir de los exploradores, esta goma solo existe en las partes altas de los ríos Napo, Aguarico, Coca, Payamino [ilegible], en cantidad considerable. Si, pues, acaso llegare a tener buena aceptación en el mercado, es muy posible que los prácticos se entreguen a nuevas aventuras explotadoras que alteren la diligente labor agrícola y la paz de los hogares indígenas.

Para poner dique a esta amenaza sería muy oportuno que el Supremo Gobierno impidiera tan funesta expectativa que vendría a causar inmensos perjuicios a la Patria, desde que se comenzaría por el abandono de los trabajos agrícolas y empleo de indígenas en la extracción de dicha goma, al cual trabajo se dedicaría el indio con sumo gusto, por serle productivo y avenible a sus posibilidades físicas; y, se concluiría por la destrucción [incompleto] sería imposible el acceso de la Autoridad para imponer el debido orden en las faenas de los empresarios futuros.

No creo eficaz la imposición de la multa que la Ley determina por la destrucción de cada arbusto, desde que, para constatar el daño, la Autoridad debería constituirse en el lugar perjudicado – cosa físicamente imposible si se considera la extensión de los bosques y dificultades de la movilización; – y sería menester de la prohibición absoluta, única manera de conservar el orden, en todas sus faces, en esta importante sección de la República.

Por de pronto el señor Ricardo Rivera, ha bajado del Putumayo una cantidad de 200 kilos de dicha balata y, es natural, que los explotadores, en lo sucesivo, aunque dicha goma sea extraída de nuestros bosques, dirán que es procedente de Colombia, si nuestro Gobierno no pone una inspección en el Alto Aguarico y no da oportuno aviso al Gobierno de Colombia para que tenga conocimiento del caso y se prepare a impedir abusos.

Como en nuestras leyes solamente se ha gravado al c a la explotación del caucho, lo que significa su aquiescencia para tal trabajo, más no a la de la balata; muy bien se podría impedir la explotación de balata, desde que no está autorizada por la Ley; y por este motivo no he cobrado impuesto y, además, por ser procedente de Colombia. Espero pues que U. tomando en consideración lo expuesto se digne darme las órdenes que juzgue convenientes.

Borrador del Oficio № 23, de la Tenencia Política de la Parroquia de Aguarico al Jefe Político del Cantón Tena. Rocafuerte, 27 de abril de 1920

[…]

Procedente del rio "Macalla" [se refiere al Macaya] afluente del "Caqueta" (Colombia) acaba de llegar el colombiano Arcenio Figueroa con trece quintales balata extraída en los bosques del lugar indicado. Creo que no se le debe cobrar impuesto por las razones que he

expuesto en mi oficio № 21 y además porque dicha goma ha sido extraída en bosques extranjeros y el impuesto no grava a la exportación sino a la extracción. De todas maneras he ordenado a Figueroa que deposite en poder del señor Carlos Murgueitio los 13^{oo} equivalentes a los 13 quintales, para, en caso de que la Superioridad ordene el cobro recibirlos del poder del referido señor Murgueitio. Arcenio Figueroa viene en compañía de Emiliano Benavides.

Espero, señor Jefe Político se digne darme instrucciones acerca de si debo o no cobrar impuesto a la balata extraída en nuestros bosques; e igualmente, si debo o no cobrar a la balata extraída caucho o cualquiera otra goma extraídas de territorio colombiano.

Es muy posible que actualmente [incompleto] extracción de balata o caucho en nuestros bosques del Alto Aguarico y bajen más tarde dichas gomas alegando haber sido extraídas en bosques colombianos. Para evitar este engaño he advertido a Figueroa y Benavides, residentes en Huaipi que, en lo sucesivo deben venir con sus respectivos pasaportes y guías concedidos por la autoridad de su procedencia para yo a mi vez, permitirles la venta de tales productos sin cobrarles ningún impuesto; y, sobretodo para que el Juzgado quede convencido de la legalidad de su pertenencia; y les he prevenido también que esta advertencia la hagan pública en las comarcas fronterizas del Putumayo para que los explotadores y comerciantes no sufran inconvenientes por falta de estos requisitos importantes. En este sentido voy a dirigir un oficio a la Autoridad de Huaipi el que voy a remitirlo con los prenombrados Figueroa y Benavides quienes están ya advertidos para cumplir esta comisión y regresarán a Huaipi probablemente después de ocho días.

Creo sería muy prudente que el Gobierno designara unos tres celadores para que se estacionen en "Lagartococha", en el comienzo del varadero que va a salir a Huaipi (Putumayo) a fin de que este destacamento impida el paso al Putumayo de indígenas que indudablemente, serían enganchados por los explotadores de balata. Es natural que va a despertar la codicia de los colonos ya que en la lancha "Hércules" han pagado a S/. 24^{oo} arroba [incompleto] absoluto, la extracción de balata, vendrá el despoblamiento, la desorganización y la intranquilidad de estas comarcas. Las chacras que con tanto fervor y diligencia han venido cultivándose desde de que terminó el abuso de la extracción de caucho, hoy quedarán abandonadas. Los colonos que tan tranquilamente, patrióticamente, se hallaban dedicados a la agricultura, que es la única base de progreso para la zona oriental y la única manera de conservar nuestra soberanía nacional, luego abandonarán su laudable empresa, para entregarse, como antaño, a su tarea devastadora, despobladora, anarquizadora.

Insisto en dar mi voz de alerta porque preveo las funestas consecuencias. Si los comerciantes de Iquitos (quiza en connivencia con el Gobierno Peruano), han despertado el entusiasmo a los colonos ecuatorianos con la buena aceptación y mejores ofertas, para que éstos se retiren con los indígenas a las partes altas de los ríos Napo, Aguarico, Putumayo, Caquetá, Coca, Payamino [ilegible], en peregrinación de la famosa balata que, según los expertos excursionistas, han encontrado en dichos lugares tales arboledas en abundancia; si pues, repito hay la esperanza de improvisar una fortuna, pronto quedará desierto el rio Napo; y quedarán enmontañadas las inmensas plantaciones de arroz, algodón, frejoles, maíz y potreros que [incompleto] con laudable diligencia, actualmente se hallan empeñados sus pobladores.

Con el reducido número de empleados de mi dependencia que no alcanza sino para mantener la integridad territorial, en la ribera opuesta, laborando nuestros platanales y ensanchando nuevos trabajos para sembrar yuca; y en este lado de igual manera, ya que tanto peligro hay en una como en otra ribera, no puedo mandar una comisión para inspeccionar los bosques del Alto–Aguarico; y mi Autoridad no puede ni debe movilizarse de este lugar.

[...]

Solicitud de Eloy Rivadeneyra B. al Teniente Político de la Parroquia del Aguarico, Amable Viteri Tobar, para la extracción de balata en el rio Aguarico y sus afluentes. Rocafuerte, 19 de mayo de 1920.

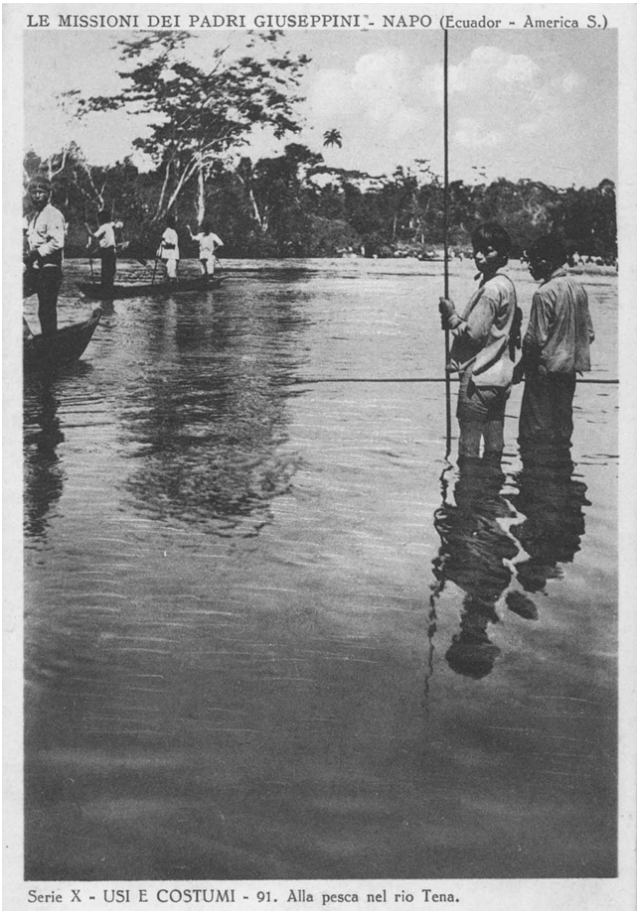
Ante Ud. Y con el debido respeto, me presento solisitando se me conceda permiso para, en compañía de mis peones Ramon Dagua, Manuel Dagua, Arturo Noa, Gregorio Gipa, Cayetano Jota, Antonio Jota, Juan de D. Coquinche, Luis Timbelo, Juanciano Macanilla, Vicente Tanguila, Marcos Tanguila, Audillo Mamayacta, Manuel Mamayacta; y Ancelmo Noteno: para la extracción de la goma denominada Balata, en el río Aguarico y sus afluentes, en los lugares que ya tengo maderas señaladas, como siguen:

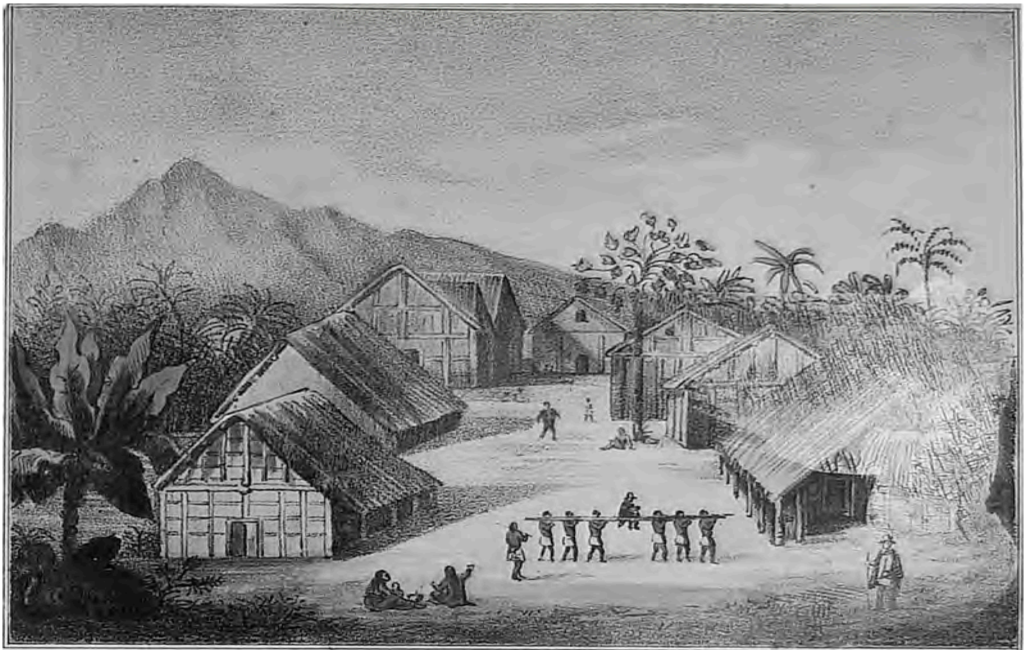
En el lugar denominado Batatas, á cuatro días de zurcada desde la boca del Aguarico, en la margen izquierda del río: en el lugar denominado Ahuchin en la misma margen: en el lugar denominado Mateo-Cocha y Aguaje-Cocha en la misma margen.

En Sayapao, dos días arriba de la bocana del río Cuyaveno, en la misma margen.

En el Salado, á un dia de distancia en la misma margen (de Sayapao).

En Fatucugucho, un dia arriba del Salado; todos estos lugares en la margen izquierda del rio Aguarico.





Parte alta del porto del Napo nel' Quixos. (Equatore)

Osculati dis. dal vero — Tessaglio Lit. — Milano Lit.a Pagani

Parte alta e bassa di Santa Rosa d'Oas, e navigazione sul Napo.

Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano.
Segunda Parte
Jorge Gómez Rendón

Sistemas de riego en la zona de Chiltazón-La Concepción,
Siglos XVI al XVIII.
Dayuma Guayasamín

La industria lítica de Oroloma, Pichincha. Ecuador
Sthefano Serrano Ayala

Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Índígena del Ecuador
Philipp Altmann

Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto.
Estefany San Andrés H.

Entre killas y pifanos: desde la memoria social de los pueblos kichwas del cuyabeno.
Estudio de caso en la comunidad de Zancudo Cocha.
Andrea Madrid Tamayo

Identidades masculinas entre los waorani
y prácticas económicas en los últimos 50 años.
David Hidrobo