

SARANCA

*- REVISTA DEL INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTRÓPOLOGIA -
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES*

Nº 20

Octubre de 1994

© Instituto Otavaleño de Antropología 1994

REVISTA SARANCE

HERNAN JARAMILLO CISNEROS
DIRECTOR

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
SUBDIRECTOR

COMITE EDITORIAL:

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE
HERNAN JARAMILLO CISNEROS
MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

CARATULA E ILUSTRACIONES:

JORGE VILLARRUEL NEGRETE

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO
PRESIDENTE

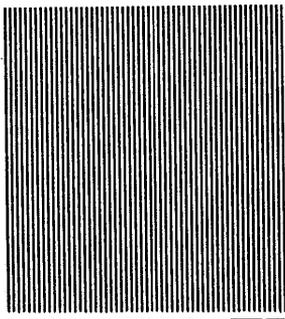
EDWIN NARVAEZ RIVADENEIRA
DIRECTOR GENERAL

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Teléfono: (06) 920321 Fax (06) 920461

Casilla Postal 10-02-1478

OTAVALO - ECUADOR




Contenido

Pág

Presentación	9
Persistencias etnoculturales en la fiesta de San Juan en Otavalo <i>Carlos Alberto Coba Andrade</i>	13
El desarrollo de la actividad artesanal en Otavalo <i>Hernán Jaramillo Cisneros</i>	37
Promoción artesanal: Una experiencia desde la comunidad <i>IADAP</i>	59
Historización o tiempo fundacional: Centralización política chachi y estrategias autonómicas del grupo awa <i>José Antonio Figueroa</i>	69
Localización de algunas fuentes documentales para la historia de la música en el Ecuador <i>Pablo Guerrero Gutiérrez</i>	89
Acercamiento a la Chirimía <i>Raúl Garzón Guzmán</i>	103
La antropología económica, puntal de la arqueología, en la elucidación de lo prehispánico <i>José Echeverría Almeida</i>	121
Vínculos andino-amazónicos en la historia ecuatoriana: La conexión Pimampiro <i>Tamara L. Bray</i>	135
Nuevas estructuras piramidales trucas en la margen izquierda del río Upano, provincia de Morona Santiago <i>Patricio Moncayo Echeverría</i>	147

Análisis preliminar del material cultural lítico del sitio CHM-1, provincia de Chimborazo, Ecuador	<i>A. Jorge Arellano</i>	155
Propuesta teórico-metodológica para enfrentar y desarrollar un estudio de arqueofauna	<i>Byron Camino</i>	171
Análisis cerámico	<i>Alfredo Santamaría</i>	181
Centenario de la muerte de Miguel Egas Cabezas	<i>Gladyz Cushcagua</i>	187
¿Por qué a Otavalo se le llama "Valle del Amanecer"	<i>Alexandra Lema</i>	191

Los artículos que publica esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la entidad. Se solicita canje con publicaciones similares.

Dirección: Casilla Postal 10-02-1478
Otavalo-Ecuador

*José Antonio Figueroa**

**HISTORIZACION O
TIEMPO FUNDA-
CIONAL:
CENTRALIZACION
POLITICA CHACHI
Y ESTRATEGIAS
AUTONOMICAS DEL
GRUPO AWA**

* Pontificia Universidad Católica
del Ecuador

Introducción

La moda estructuralista inauguró una frontera entre las denominadas sociedades 'primitivas' y las sociedades occidentales. De acuerdo con Levi-Strauss, las sociedades primitivas son proyectos contra el tiempo. Mas que ahistóricas son sociedades que buscan neutralizar los efectos del tiempo en beneficio de su equilibrio y continuidad (Levi-Strauss: 1984). De ahí que son sociedades frías. Occidente, por su lado, representaría la permanente incorporación de la historicidad al proyecto social en su conjunto, por lo que son sociedades calientes.

Este esquema dual sirvió para diferenciar la forma de tratamiento del tiempo entre las denominadas sociedades primitivas y occidente. A esto se sumó la popularización de nociones como el eterno retorno propuestas por Mircea Eliade lo que condujo a concebir a las sociedades primitivas como una repetición incesante de los actos fundantes del inicio de los tiempos. Así, se pensaba, las sociedades 'primitivas' neutralizaban los efectos de la historia.

Esta separación empezó a derrumbarse a partir de la incorporación de datos empíricos que mostraron cómo los dos campos aparentemente antagónicos —el mito y la historia— a través de los cuales se suponía que se expresaban los dos tipos de sociedades resultaron ser más contiguos de lo sospechado: en definitiva, el mito y la historia pueden coexistir de manera simultánea en el plano práctico de la experiencia social y aun más, en un sentido fenomenológico, ya que son similares en tanto que ambos son modos de conciencia social. (Cfr. Hill: 1988). Es decir, tanto el mito como la historia son formas narrativas a través de las cuales las sociedades diseñan y expresan la interpretación de lo que sucede.

Igualmente, el discurso histórico, como campo comunicacional mantiene elementos estructurales y acontecimentales propios de toda comunicación (cfr. Ricoeur: 1988), lo que permite dejar en suspenso el homologar mito y estructura, por un lado, y por otro, historia y acontecimiento.

En el presente trabajo incorporaré algunos presupuestos post estructuralistas al análisis de la manera como los chachi y los awa, dos grupos indígenas de la costa ecuatoriana, manipulan el tiempo, cómo estas formas de manipulación producen formas de conciencia social e intentaré dilucidar a través de qué formas el tratamiento del tiempo se relaciona con el tipo de organización sociopolítica.

El criterio general que guía a las interrogantes de este texto, es el de que la centralización política, característica del pueblo chachi, permite una historización —es decir, una manipulación del pasado por los actores del presente. En contraste, la descentralización y autonomía de las unidades domésticas del pueblo awa, conforman un modelo político desde el cual el pasado puede ser —y es— penalizado; antes que neutralizar los efectos del tiempo en la organización

social y política, los awa, como intentaré mostrar, de manera más o menos explícita intentan desligarse de toda referencia al pasado.

Tiempo, sentido de pertenencia social y centralización política: el caso de los chachi

1. Narraciones de origen:

Los chachi, conocidos con el nombre de Cayapas, son un grupo indígena ubicado en la provincia de Esmeraldas, en la costa norte ecuatoriana. Son un grupo ribereño, horticultor y pescador. Su asentamiento 'tradicional' está ubicado a lo largo de los ríos Santiago, Cayapas y Onzole; a partir de las últimas décadas, han extendido su asentamiento hacia las riberas de los Ríos Sucio y Muisne más hacia el sur de la provincia.

Los chachi tienen varias narraciones de origen que rememoran acontecimientos sucedidos en una larga duración: algunas se refieren al período precolombino, otras se remontan a los contactos iniciales y a los conflictos heredados de la conquista, otras narran la forma en la que se legalizó el territorio en el período liberal. Algunos elementos son evocadores: sirven para relieves las condiciones de la

vida precolombina, otras tienen un fuerte contenido moral: explican la posición actual de los actores sociales en el grupo que, como veremos, coexisten con importantes desigualdades basadas sobre todo en diferencias de género; otras resaltan el papel de figuras como los shamanes, llamados mirucu, quienes, de acuerdo a las narraciones, han protagonizado roles heroicos en la supervivencia del grupo.

En muchas narraciones, estos elementos aparecen de forma simultánea, es decir, en una sola narración se puede a la vez describir el conflicto heredado del contacto colonial, resaltar atributos pasivos a la mujer y enfatizar el papel primordial de los 'brujos' en un episodio determinado.

Empezaré con una narración que nos remite al tiempo precolombino en la que se resalta el carácter civilizador de la ocupación del territorio por parte del grupo.

"Acá no vivíamos sino que vivían los otras clases de indígenas, no se si usted ha oído el término canibales, eran, no eran amigos con los chachis sino que ellos comían ya gente... si encontraban una mujer, dos mujeres, apartadas ellos para comer llevaban a la al-

dea de ellos así mataban... un día habían llevado a una mujer más o menos veterana, pero no se por qué no quisieron matar muy pronto; dejaron ahí amarrada a la veterana siempre cuidada por un grupo de canibales que era poderoso, no dormían toda la noche y en ese tiempo había mirucu Chachis profesionales también y ya poco a poco estaban dominando y una noche mas o menos a las doce de la noche ya se habían dormido y entonces la señora se aprovechó para fugar y se llevó la lanza de los canibales, en ese tiempo los chachi no sabían ocupar o usar la lanza, era muy poderosa, entonces llevándose esa lanza toda la gente aprendieron y así mismo exterminaron a todos los canibales de tal manera que así los chachi poco a poco vinieron de Tussá para acá y así mismo se dispersaron por este río...”¹

En esta narración sobresale el carácter civilizador del grupo. Los chachi narran los conflictos interétnicos —que fueron muy importantes, como más adelante veremos—, a través de la atribución de canibalismo a los grupos que les precedieron y a los que tuvieron que desalojar de su zona de origen.

En las narraciones sobre el poblamiento de las riberas del río Cayapas por parte de los chachi, permanentemente se hace referencia a un sitio de origen ubicado en la sierra —Tussá— del que es originario el grupo. Igualmente, las razones de la migración habrían sido la llegada de los incas de acuerdo a unas narraciones o bien, de acuerdo a otras, la llegada de los españoles.

En este punto me parece importante contrastar estos datos con otros de la “historia” que se pueden extraer de fuentes escritas:

Las primeras informaciones sobre la zona fueron recogidas por los mercedarios y se encuentran publicadas en una versión sintetizada que, en 1935, editó Fray Joel Monroy en dos tomos: **Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito**. Otra importante fuente editada es la obra de José Rumazo Gonzalez publicada en 1948, **Documentos para la Historia de la Real Audiencia de Quito**, así como una recopilación hecha por Pilar Ponce Leiva **Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito** (siglos XVI-XIX).

La Costa Norte del Ecuador tenía, en tiempos precolombinos, un asentamiento multiétnico en el que las relaciones entre los grupos oscilaban entre el comercio y la guerra. Así, en un punto denominado Ciscala "...que tiene paz con todas las demás provincias, y aquel pueblo es seguro a todos y allí se hacen ferias o mercado y los tacamas traen oro y esmeraldas a vender y, los campaces y pidres llevan sal y pescado y, los beliquiamas llevan ropa y algodón y hacen allí sus mercados" (Anónimo: 1569, en Ponce: 1992).

La guerra involucraba a varios grupos y hacia 1587 el cacicazgo de Lita había logrado imponer su hegemonía, al menos en la rivalidad contra sus vecinos, los lacha, a través del liderazgo del cacique bautizado por los mercedarios como Luis Gualapiango. A partir de 1597, Luis Gualapiango recibió el título de gobernador de toda la provincia, lo que incluía a Lita y a los pueblos de Lachas, singobuche, cayapas, lunabas y yumbos. Este pacto sirvió para pacificar una región que permanentemente producía dolores de cabeza a los españoles por su carácter levantisco: por ejemplo, los lita en 1538 ejecutaron al encomendero Pedro Balmaceda y al español Jor-

ge Gutiérrez (Actas del Cabildo de Quito, en Moreno: 1987).

La relación entre Gualapiango y los chachi se registra desde épocas más tempranas. Así, en carta del doctor Juan del Barrio Sepulveda al Rey, el 3 de marzo de 1598, sostiene que "...hace seis meses que llegué a esta Audiencia y se me dio noticia que en los confines de dicha provincia, hacia el río Mira, había gran número de indios de guerra por conquistar... Don Luis y Don Alonso Gualapiango (los caciques de Lita) se presentaron en esta Audiencia y dijeron que hace mucho tiempo que tenían amistad con los principales de aquella tierra y especialmente con el cacique llamado Cayapa..." (en: Monroy: 1935: 76 t. 1.).

Dados estos registros tan tempranos del cacicazgo Cayapa e intentando cotejar la información oral actualmente diseminada en la zona acerca del origen de la proveniencia del grupo se puede suponer que la llegada de los chachi a las riberas del río Cayapas fue, por lo más temprano, durante el período inca y, efectivamente, el poblamiento del río Cayapas se dio mediante la guerra interétnica.

En todo caso, existe una curiosa continuidad entre la tradición oral y los registros escritos o, si se quiere, los datos escritos y los orales no guardan contradicciones sustantivas permitiendo, más bien, descubrir interesantes analogías. Estas analogías, que existen en otros casos más, permiten formular ciertas inquietudes: ¿es lícito concebir al grupo chachi como un grupo que historiza y en caso de ser afirmativa esta interrogante, por qué?, ¿es lícito abordar esta “historización” —si es que existe— en base a la fidelidad de los datos manejados en los dos tipos de narraciones o, por el contrario, debe ser vista como una estrategia grupal expresada en una forma de captar y exponer en el presente datos del pasado que permiten interpretar a este presente?

A manera de hipótesis formularé una respuesta afirmativa a las anteriores interrogantes. Es decir, el grupo chachi es un grupo que interpreta el pasado de una manera más o menos historizante, pero antes de continuar es necesario hacer algunas aclaraciones respecto al problema de la “historización”.

La forma como se abordará el problema de la “historización”

involucra, al menos, tres presupuestos: uno, siguiendo a Chartier (1992), el entender a la historia como una forma de relato que debe identificarse a partir de los regímenes de prácticas que funda; es decir, el discurso histórico se fundamenta no en la verosimilitud, no en la realidad del dato expuesto en el relato, sino por una particular relación con un contexto que pretende legitimar y que le origina. En segundo lugar, el discurso histórico, en tanto práctica, se liga a contextos sociopolíticos específicos. En tercer lugar, estos contextos sociopolíticos particulares no responden a “tipos sociales” al estilo weberiano, sino, más bien, a “experiencias históricas” como las entiende Thompson; por lo tanto, no hay campos sociológicos distanciados de sociedades históricas vs. sociedades míticas, sino experiencias sociales en las que se privilegia uno u otro modo de conciencia.

Con el fin de reafirmar el modo ‘historizante’ de evaluar las experiencias por parte del grupo chachi, expondré otros ejemplos extraídos de fuentes narrativas del pasado y del presente que guardan interesantes continuidades.

2. Organización política, narraciones de origen y larga duración

Tomaré como hilo conductor de lo que sigue, la hipótesis siguiente: las características de la organización política chachi forma un esquema que promueve la existencia de narraciones —míticas, históricas o ‘mitohistóricas’ (cfr. Sahllins (1988)— que permiten un reconocimiento positivo del pasado. En otras palabras, la organización política chachi, su práctica política, promueve un discurso acerca del pasado lejano.

Los chachi son un grupo fuertemente exógamo en lo que respecta a las relaciones al interior de los centros² y, completamente endógamo en lo que respecta a las relaciones con otros grupos: cualquier relación sexual de un (o una) chachi con una persona de afuera de la comunidad implica el destierro y el ostracismo³. La exogamia interna implica la imposibilidad de realizar un matrimonio entre miembros de los que se sospeche que tengan algún grado de parentesco de al menos cinco generaciones de consanguinidad, tres generaciones de afinidad y dos de parentesco por compadrazgo. A esta exogamia se une la forma patril-

cal y patrilineal de establecer los matrimonios. Es decir, la filiación se da de padre a hijo; las mujeres no tienen ningún derecho ni beneficio respecto los bienes acumulados por sus padres. Cuando se casan, están en la obligación de irse a vivir a la casa del esposo o de los padres del esposo. Aquí sus beneficios son también limitados: los derechos de propiedad, de sucesión y de herencia se transmiten de padre a hijo y las mujeres cumplen un rol secundario. Aquí la primera consecuencia: la amplitud de la exogamia produce textualmente lo que Levi Strauss (1981) enuncia como “una circulación de mujeres”. Las prohibiciones de la exogamia produce matrimonios entre indígenas que viven en riberas muy apartadas, donde las mujeres literalmente circulan al tener que salir de sus asentamientos de origen.

Se detecta así la primera forma de heterogeneidad y asimetría política entre los chachi: la asimetría de género entre los patrilinajes y las mujeres.

Sobre los patrilinajes recae la dirección de la organización política; más estrictamente, la dirección política recae sobre ciertos patrilinajes, ya que entre éstos

existen fuertes heterogeneidades: en términos tradicionales la figura máxima de la división política chachi —el Uñi— era un cargo vitalicio y heredado patrilinealmente. De modo que existían linajes encargados de la dirección política del grupo, en base a prestigios de nacimiento.

Los chachi tienen una organización política en la que sobresalen tres autoridades: a) el Uñi, una especie de autoridad civil b) el Mirucu, shamán o brujo, como autoridad espiritual y c) los recientemente incorporados representantes de los centros. El Uñi, hasta hace pocos años, funcionaba efectivamente en base a una estructura piramidal en cuya cúspide se encontraba el A Uñi, equivalente a Gobernador General los Ca Uñi que ejercían jurisdicción sobre un número limitado de centros. Actualmente la figura del A Uñi es más nominal, ya que no mantiene ningún tipo de contacto con los chachi de los distintos centros. El Uñi ejerce las funciones de precautelar que no se rompa el tabú del incesto y regular las fiestas. Para ejercer su función se encuentra secundado por el Chaita rucu —el hombre del bastón— quien ejerce las funciones policiales: es el encargado de aplicar las penas, consistentes en azo-

tes y cepos, a quienes violenten las normas del grupo.

Los mirucu son los médicos y sabios. Sus cantos se oyen en las noches cuando, luego de la ingestión de puilidé —banisteriopsis spp—, empiezan a invocar a las distintas fuerzas en las que se divide la cosmogonía chachi. Las invocaciones les ofrecen las fuerzas necesarias para enfrentar las causas de los males crecientes que afectan a la población chachi.⁴ Son también héroes culturales: aparecen frecuentemente referidos en narraciones en las que se les valora como salvadores contra los grupos externos que cuestionan la sobrevivencia del grupo.

Los dirigentes de los centros actuales son las nuevas autoridades surgidas de la confluencia de las dinámicas internas que han promovido el apareamiento de nuevos actores sociales, como los jóvenes educadores formados por el Instituto Lingüístico de Verano, y otros por los contactos con organizaciones indígenas nacionales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE—. Estos sectores son fundamentales en el apareamiento de una nueva conciencia étnica del grupo.⁵

Resumiendo, la organización política chachi se estructura alrededor de un modelo centralizado. Este modelo, a su vez, sostiene las asimetrías expresadas en un tipo de parentesco patrilocal y patrilineal.

¿Cuáles son las relaciones entre narrativa historizante y organización política? Responder a esta inquietud exige adentrarnos en otras narraciones en las que veremos: a) la importancia fundamental de la exogamia con respecto a los otros grupos; b) el papel fundamental de las figuras políticas chachi; c) el pasado, vinculado a la larga duración, como mecanismo de interpretación del presente; d) un presente en el que, además, se incluyen las enseñanzas morales de las narraciones; e) visiones utópicas probablemente desarrolladas como resultado del profundo contacto de los chachi con la teoría y cosmovisión milenarista y escatológica del Instituto Lingüístico de Verano; f) una mito-historización (cfr. Sahllins: 1988) en la que se expresan elementos míticos con datos reales de una historia de larga data.⁶

Gilberto Añapa empieza una narración de esta manera:

“...cuando llegó por primera vez el gran piloto Bartolomé Ruiz a la provincia verde de Esmeraldas... en esa época un señor vivía en la Tola, vivía solo con su mujer, y ahí desembarcaron pues los españoles y en ese tiempo como los españoles no cargaban mujeres, que no andaban en compañía de las mujeres, cuando se despertaron a las casas digamos en presencia del marido violaron a la mujer...”. En estos inicios de la narración resalta, en primer lugar, la inserción de un dato real, la llegada de Bartolomé Ruiz a las costas y el carácter dramático de esa llegada: según él, estos primeros conquistadores no solo violaron a un mujer chachi, acto de por sí penable, sino que transgredieron la exogamia del grupo. Luego de cometido el crimen “...la mujer se desmayó y entonces se fueron y se embarcaron otra vez en la bocana de la Tola”, Sin embargo, “...el señor (el marido) era brujo (y le) dio coraje, ira y todo eso, hizo una balsa pequeña como era brujo clavó la lanza en la balsa y entonces la balsa venía como una lancha con motor y entonces llegó en un día donde el Gobernador en Tussá, pueblo Viejo, que hoy en día lo consideramos pueblo perdido. Ahí comunicó al Gobernador...” Como vemos, en esta parte de la narración empieza

a modelarse el papel central de las autoridades políticas chachi. Luego la narración continúa contando las peripecias de la excursión punitiva en una fase en la que se resalta la burla de los españoles al reto que le plantean cinco 'brujos'. Al final Gilberto cuenta que "...estos señores (los brujos) mataron a todos los españoles, solo dejaron a una persona... entonces el barco con un solo tripulante regresó a su tierra, entonces los viejos dicen que los gringos que vienen acá son esas gentes que vienen de ese tripulante".

En esta narración encontramos una serie de elementos que solo son comprensibles en el contexto significativo de la realidad socio política chachi: el papel pasivo de la presencia femenina, el rol activo de la autoridad política del gobernador, la eficacia del conocimiento shamánico, las complejas fronteras interétnicas y una interpretación actual de la presencia de extranjeros en la zona. Esta narración, que expone datos del pasado, es comprensible solo desde el punto de vista del presente; todos estos elementos que se expresan en narrativas historizantes tienen una vigencia actual: La pasividad femenina está en estrecha vinculación con el modelo patrilineal y

patrilineal del grupo chachi; el gobernador sigue siendo una figura fundamental en el mantenimiento de los roles matrimoniales y en la preservación de las fronteras étnicas; los shamanes actualmente cumplen roles definitivos en la lucha contra enfermedades, unas provenientes del contacto con la sociedad nacional y otras endémicas al grupo (cfr. Carrasco: 1983; Figueroa: 1991); las fronteras interétnicas, expresadas de manera particular por Gilberto cuando hace relación a la presencia actual de los 'gringos' en la zona, expresa la compleja definición de las fronteras entre el grupo chachi y los afuerños en relación a las normas de la endogamia del grupo, lo cual ha sido particularmente revelador a través de una permanencia importante de extranjeros vinculados al Instituto Lingüístico de Verano.

Narraciones como las de Gilberto Añapa también las cuentan algunos mirucu y Uñi. Junto a estas narraciones que privilegian su ubicación en el tiempo hay otro tipo de mnemotecnia como la que utilizan los mirucu en el momento en el que tienen que reconstruir las redes matrimoniales y los vínculos de comradazgo, con el fin de determinar las genealogías que permiten o impiden la realización de

nuevos matrimonios. Esto lo realizan en tanto los mirucu determinan si las reglas de exogamia se cumplen o no. Esto nos permite ver, entonces, que entre los chachi hay especialistas en acumular y manipular la memoria. A la vez, estos especialistas se recrean en la dinamización que de la memoria establece las nuevas generaciones escolarizadas cuyos miembros introducen datos "reales", como por ejemplo la presencia de Bartolomé Ruiz en las costas de Esmeraldas, en el contexto mítico que interpreta y justifica ciertos elementos como por ejemplo la endogamia o el papel activo de los brujos en la preservación actual del grupo.

La manipulación de la memoria se refuerza con ciertos elementos escatológicos provenientes del contacto con el fundamentalismo protestante del Instituto Lingüístico de Verano. Esto es habitual en las experiencias del sueño, narraciones de fuerte contenido moral que determinan las posibles alianzas matrimoniales, así como sacan a luz la importancia crucial del matrimonio en la organización social chachi, elemento sin duda reforzado por el puritanismo de las sectas protestantes.⁷

Las narraciones de larga du-

ración se refuerzan con las narraciones oníricas en puntos claves de la organización sociopolítica del grupo. Así, mientras las primeras dan relevancia al papel fundador de personajes claves como los brujos o los jefes, las segundas enfatizan en el matrimonio como una necesidad social del grupo. A su vez, el matrimonio es revalidado desde el puritanismo heredado por el Instituto Lingüístico de Verano lo que claramente se expresa en la visión escatológica de los sueños. De aquí, entonces, que si los matrimonios no se realizan en el momento adecuado, al grupo solo le queda la posibilidad de concebir el fin del mundo, elemento sin duda proveniente de la tradición cristiana del I.L.V.

Estas características del grupo chachi contrasta con la forma sistemática en que un grupo vecino a los chachi, los awa, han introducido más bien una penalización del pasado como veremos seguidamente.

Descentralización e hiperpracticismo: cómo los awa condenan el pasado

3. Datos 'históricos documentales'

En el caso de los awa, el primer elemento que hay que tener en

cuenta es la poca pertinencia de los “datos” que podemos extraer de fuentes historiográficas, en relación a una eventual manipulación de los datos por parte de los actores del presente.

Los awa no tienen ninguna forma social de especialización en el manejo temporal, tampoco han tenido, en el caso ecuatoriano, ningún contacto sostenido ni con grupos cristianos —fundamentalistas o no— ni con dispositivos de la sociedad dominante como pueden ser escuelas o colegios, lo que es comprensible si hacemos referencia al origen y al asentamiento del grupo en los últimos años. Como veremos, los awa pueden ser concebidos como un grupo asentado en lo que la antropología mexicana ha denominado “zonas de refugio”, conformando un caso de aislamiento intencional.

Los “datos” historiográficos del grupo permiten sostener la hipótesis de que los awa son un grupo de una etnogénesis moderna. Su origen se remonta lo más temprano hacia el siglo XVIII.

La zona que actualmente ocupan los awa constituyó una zona de acceso multiétnico, con grupos cuya ubicación y caracteriza-

ción exacta se convierte en difícil por algunas razones; entre otras, se puede hacer mención a la inexistencia de una lengua vernácula que hubiera sido aprovechada por los españoles como lengua franca, lo que condujo a una temprana castellanización de la zona; la popularización temprana del concepto de “behetrías” como resultado de la inexistencia de organizaciones políticas centralizadas, junto a esto se incentivaron desde temprano campañas de tipo militar encaminadas a lograr la “pacificación” de la zona y la rendición de los grupos allí ubicados. Otro elemento que contribuyó a los cambios poblacionales fue el hecho de que una parte de “la dilatada provincia de las barbacoas”, es decir, toda la parte correspondiente al litoral, tuviera una temprana especialización en la extracción aurífera, de acuerdo a la lógica colonial. Todas estas condiciones contribuyeron a un fuerte caída demográfica de la población indígena y a constantes reacomodos en el mapa étnico que, a la postre, determinaron la existencia de un solo grupo indígena, actualmente en las vertientes occidentales de la cordillera de Nariño y Carchi.

Las inserciones más tempranas a la zona la hicieron los evan-

gelizadores mercedarios. A la vez, los contactos con las "behetrías" se facilitaron a través de la creación de cacicazgos que permitían ejercer un gobierno indirecto, como sucedió con Luis Gualapiango, de Lita, y García Tulcanaza, en Tulcán (cfr. Moreno: 1986).

A raíz del trabajo mercedario "...descubriose en la jurisdicción de Quito una provincia dilatada de naciones que se intitulaba Barbacoas, Mayasqueres, Numpes y Pasao; todas las redujo al servicio de S.M. Católica, Don García Tulcanaza, cacique de la nación Tulcana, fue el primero de los indios que alcanzó a aser nombrado por la Cancillería Gobernador de aquel distrito" (Monroy: 1935). Debido a lo dilatado de su jurisdicción García Tulcanaza "...declinó parte de su cargo en la persona del cacique de Mallama, comarca situada al occidente de Túquerres" (Moreno: 1985). Esta sesión hecha a Don Felipe Ipuxan, principal de Mallama, sirvió para dividir administrativamente la región entre costa y sierra. Ya desde temprano, la reducción se hacía independientemente del origen de los grupos. Así, a don Felipe Ipuxán se le pidió reducir a los indígenas de Barbacoas, de éstos "...muchos están puestos a la Real Corona y pobla-

dos en pueblo que llaman Quaquier".⁸

Lo cierto fue que los grupos costeros presentaron una resistencia más feroz a las ofensivas coloniales. Así, a la llegada de los mercedarios los Nulpes eran caracterizados de esta forma "...son tan atrevidos que hubo noche que asaltando al de los Barbacoas, mataron casi a todos los vecinos y escapándoseles nuestro Fray Gaspar a uña de caballo volvió por la mañana con socorro y halló pendientes de la casa que moraba nuestro religioso las cabezas de veinticinco indios que es lo que más estiman en su victoria estos bárbaros..." (Monroy: 1935).

La guerra y posteriormente las sublevaciones que se hicieron contra la dominación española, fueron un factor fundamental en la reacomodación demográfica de los distintos grupos. Así, por ejemplo, en las capitulaciones de Juan Vicente Chaavarri sobre las obligaciones y mercedes para la apertura del camino Ibarra - Mira, en 1657, pide que se le envíen treinta y dos mitayos de los pueblos de Quinchón y Mayasquer que él considera naturales de las Esmeraldas "...y fugitivos de ella desde el alcamiento de los malavas... y siem-

pre los gobernadores se han servido dellos para el efecto de este camino por ser indios de montaña y vivir muy serca de su gobierno y Rio de Mira como consta en la ynformación rreferida que hizo el gobernador el año de milseisientos y trece" (Rumazo Gonzáles: 1948).

La reacomodación demográfica devino en el surgimiento del grupo awa; al menos dos grupos, los sindaguas y los malaba, jugaron un papel crucial en la conformación de los awa. Incluso uno de los grupos malaba era conocido como awa malaba, así según Fray Pedro Romero, Fray Hernando Hincapié y el corregidor Miguel Arias Ugarte los malaba "mas o menos trecientos de un lado al otro del Mira; del lado de allá son llamados **agua malabas**" (Monroy: 1935). Igualmente, algunos apellidos malaba aun existen entre los awa, como sucede con los apellidos Chaltipus, Canticus y Cuajiboy (Ibid.). En el caso de los Sindagua, hay el uso de términos y nombres sindaguas extraídos del expediente de la sublevación de 1635 (cfr. Cerón: 1988) y que aún tienen usos en la zona awa.

Hay una serie de evidencias que nos muestran cómo desde la colonia temprana los indígenas

emplearon la huida como mecanismo de evadir las exacciones, así como la acción privada de encomenderos que hacían traslados hacia sitios relativamente espaciados, como las minas a indígenas de distinta procedencia. Así, encontramos un Auto, dictado por el obispo de Quito hacia mediados del siglo XVII, con una amenaza de excomuniación a encomenderos que tuvieran por mas de tres días a indígenas de lo poblados de Coayquer, San Miguel y San Pablo, quienes eran trasladados a sitios como Barbacoas para el trabajo de las minas (González: 1948: 345; t. 2).

Además de la guerra, otro factor que contribuyó a la etnogénesis moderna del grupo fueron las características propias de la acción mercedaria. La acción mercedaria en la costa ecuatoriana permitía a sus misioneros una autonomía relativa a los poderes centrales de la Orden lo que, sumado a la desvinculación regional por falta de carreteras, permitió un proceso endógeno a partir del cual surgirían los awa. Baste citar como ejemplos para esto el conflicto que tuvo Pedro Vicente Maldonado con el doctrinero de Cayapas, Fray Manuel Guzmán, quien al mando de un grupo de indígenas chachis quemó la iglesia de Limones, re-

ción construida por Maldonado. Este fue un acto de retaliación ya que Maldonado había botado al suelo "...una capilla fabricada para este efecto, sin Licencia de Ordinario, muy indecente y que servía de establo a los puercos de uno de aquellos habitantes... baxo con los referidos indios de Capayas sus feligreses armados y a golpe de hacha derribó la nueva iglesia de Limones..." (González: 1948: 148). Otro caso que nos ilustra la manera de evangelizar los mercedarios es el del padre Juan Montaña Portocarrero quien fue hallado por el Obispo de Quito en las minas del río de Guajui, en Iscuandé, luego de haber estado aislado por más de treinta años de sus superiores por la zona de Barba-coas. El padre Montaña, bastante anciano, fue traído a la fuerza a Quito por el obispo, pero apenas pudo se escapó hacia la zona de la que se sentía natural. (González: 1948: 377).

3. Memoria - Olvido

La organización política del pueblo awa es un factor crucial en la penalización del pasado que caracteriza al grupo. Los awa, para sobrevivir, han optado al menos tres estrategias: la primera, ubicarse en estribaciones de montaña de

muy difícil acceso, la segunda consiste en tratar de asimilarse lo más posible a los colonos mestizos de la región para lo cual han creado una imagen del pasado, similar a la de los colonos, al que consideran como vinculado el salvajismo. La tercera es una gran descentralización política que ha permitido que los grupos se trasladen abriendo nuevas trochas en un proceso de expansión del territorio.

La penalización del pasado es una especie de estrategia comunicacional: en un contexto altamente racista, los awa comparten con los colonos mestizos el imaginario regional de ver al pasado como asimilado al salvajismo del cual ellos se autoexcluyen.⁹

Así, en el caso de los awa del Ecuador, la única memoria que se pudo recabar fue en relación al período en el que los Awa del Centro la Unión, en el Carchi, llegaron a la provincia provenientes de Colombia. Una migración que está registrada en un informe oficial del Teniente Político de Tobar Donoso, Virgilio Oliva Mejía, al Jefe del Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas, en agosto de 1975 (Ehrenreich: 1989: 272), da cuenta de que la primera migración hacia el territorio ecuatoriano

ocurrió hacia el año de 1910 y fue hecha por los indígenas Antonio Canticush, su esposa Angela Mariana Viricush, Alejandro Canticush, José Dinero y otros provenientes de la zona de Altaquer en Nariño.

La migración al Centro La Unión, según Clotario Paí, de 40 años, fue hecha por sus padres antes de que él naciera. Podemos suponer, entonces, que el asentamiento del Centro La Unión debe tener, a lo sumo, unos cincuenta años. Los primeros migrantes pasaron por Camunbí y siguieron el curso hacia el Sur, por el sitio Paso Mira. Siguiendo el curso del Mira, llegaron hasta el Centro La Unión, mediante una práctica específica del grupo Awa: la apertura de nuevas fincas que se van dejando a otros grupos, generalmente parientes, y que en tiempos en los que no hubo una presión significativa simplemente se dejaban abandonadas.

Este es el tipo de memoria privilegiada entre los grupos Awa del Ecuador: la que se refiere a lo relacionado con el proceso de expansión del grupo mediante la apertura de nuevas fronteras y que es altamente funcional en el momento en el que los grupos paren-

tales intentan recuperar las tierras por ellos colonizadas.¹⁰

Esta forma de apelar a la memoria, contrasta con otras experiencias socioculturales, cuyo fin, como intentaré mostrar, es el de mostrar un alejamiento conciente del pasado. Una primera experiencia se relaciona con la forma sistemática de evadir el uso de la lengua awabil. Ehrenreich (1989: 16) atribuye este escaso uso de la lengua a un "secretismo" que caracterizaría a los awa. Sin embargo, el uso de la lengua no se da tampoco en encuentros privados entre los propios awa. Incluso, en un encuentro programado en Quito por la CONAIE, a los delegados del pueblo Awa les resultó muy llamativo que los indígenas del resto del país pusieran tanto énfasis en el "rescate de la lengua" como tema central de sus luchas.

La penalización del uso de la lengua se refuerza con otras dos situaciones que intentan alejar al grupo de lo que ellos conceptúan como el pasado: los awa utilizan dos pecicidas denominados "Yajla" y "barbasco". Estos pecicidas se encuentran en forma silvestre y cultivado. El uso de las formas silvestres es altamente penalizado y, cuando se da, se lo hace en forma

ocurrió hacia el año de 1910 y fue hecha por los indígenas Antonio Canticush, su esposa Angela Mariana Viricush, Alejandro Canticush, José Dinero y otros provenientes de la zona de Altaquer en Nariño.

La migración al Centro La Unión, según Clotario Paí, de 40 años, fue hecha por sus padres antes de que él naciera. Podemos suponer, entonces, que el asentamiento del Centro La Unión debe tener, a lo sumo, unos cincuenta años. Los primeros migrantes pasaron por Camunbí y siguieron el curso hacia el Sur, por el sitio Paso Mira. Siguiendo el curso del Mira, llegaron hasta el Centro La Unión, mediante una práctica específica del grupo Awa: la apertura de nuevas fincas que se van dejando a otros grupos, generalmente parientes, y que en tiempos en los que no hubo una presión significativa simplemente se dejaban abandonadas.

Este es el tipo de memoria privilegiada entre los grupos Awa del Ecuador: la que se refiere a lo relacionado con el proceso de expansión del grupo mediante la apertura de nuevas fronteras y que es altamente funcional en el momento en el que los grupos paren-

tales intentan recuperar las tierras por ellos colonizadas.¹⁰

Esta forma de apelar a la memoria, contrasta con otras experiencias socioculturales, cuyo fin, como intentaré mostrar, es el de mostrar un alejamiento conciente del pasado. Una primera experiencia se relaciona con la forma sistemática de evadir el uso de la lengua awabil. Ehrenreich (1989: 16) atribuye este escaso uso de la lengua a un "secretismo" que caracterizaría a los awa. Sin embargo, el uso de la lengua no se da tampoco en encuentros privados entre los propios awa. Incluso, en un encuentro programado en Quito por la CONAIE, a los delegados del pueblo Awa les resultó muy llamativo que los indígenas del resto del país pusieran tanto énfasis en el "rescate de la lengua" como tema central de sus luchas.

La penalización del uso de la lengua se refuerza con otras dos situaciones que intentan alejar al grupo de lo que ellos conceptúan como el pasado: los awa utilizan dos pecicidas denominados "Yajla" y "barbasco". Estos pecicidas se encuentran en forma silvestre y cultivado. El uso de las formas silvestres es altamente penalizado y, cuando se da, se lo hace en forma

chachi como confluencia de distintos agentes: las madereras, la colonización, etc. que degradan el ecosistema y junto a él, la vida del pueblo chachi. Esto ha conducido a que los mirucu establezcan una división exacta entre las enfermedades de "puya" (las que se resuelven con inyecciones), que ellos no controlan y las enfermedades socioculturales producidas por la presencia de ciertos espíritus.

5 Esta nueva forma de conciencia se relaciona con la permanente relación que los chachi tienen con las organizaciones nacionales. Por ejemplo, la CONAIE establece permanentemente contactos con los chachi y ha jugado un papel central en la creación de la Federación de Centros Chachi. A su vez, la CONAIE, permanentemente impulsa discursos que buscan ratificar la identidad étnica diferenciada del resto de la sociedad ecuatoriana (cfr. Figueroa: 1994, no publicado).

6 Podemos suponer que estos datos son también recreados a partir de la escolarización implementada por el Instituto Lingüístico de Verano, como sucede con ciertos nombres. Desafortunadamente, en las instalaciones abandonadas por el I.L.V. no hay archivos con datos sobre las clases impartidas, la metodología, las áreas de interés, etc. Sin embargo, algunos datos biográficos de los informantes nos permiten concebir la recreación a partir de las clases recibidas desde

el ILV, como sucede con nuestro informante Gilberto Añapa.

7 Esto lo vemos en la narración de Luis Cipriano Añapa, profesor de Guadual, al referirnos la forma como él se casó. "...a mí la esposa me la entregó mi hermano, que era Uñi y también era brujo, él ya ha fallecido. Una hermana mía se privó (desmayó). Después de unas dos o tres horas se levantó. Contó que había ido al cielo, dijo que si no se cumple lo que Dios dijo se acababa el mundo. Entonces los chachi teníamos miedo al terremoto y al temblor. Ahí estaban los chaitarucu (los hombres del bastón, cuya función es policial), quienes dijeron a los jóvenes "vamos a entregarles mujer". Dios pide eso, ha pedido que se entregue marido a las mujeres y a los hombres mujeres, pero no de dentro de la comunidad, yo por eso es que soy de aquí (Guadual) y mi mujer es de Loma Linda. Así decidieron los chaitarucu y el mirucu (shamán). De ahí mi hermana contó todo lo que pasó en el cielo. Allá en el cielo dice que se acabó el mundo, pero luego cuando volvió, no había pasado nada. Entonces la gente tuvo miedo, de ahí nos contó todo como historia. Luego recibimos una fiesta entre todos, porque casi todos recibieron ese mensaje. Después que todos los jóvenes fueron entregados solamente yo faltaba y mi hermana seguía con sueños privándose, diciendo "mientras no entreguen mujer a mi hermano yo seguiré así".

Luego dijo "si voy ya no regreso más", de ahí mi hermano habló con los chaitarucu. Mi hermana del cielo vino sabiendo con qué mujer yo me iba a casar, su sueño fue como película; primero, se acababa el mundo con un fuerte viento, otra vez con temblor, después vino el diluvio o tempestad y después se oscureció de día. Ella no conoce pero decía este joven tiene que entregarse a la chica de Corriente Grande a la hija de tal señor..."

8 En este pueblo, ubicado en Nariño, Colombia, ha existido un asentamiento awa tradicional tan importante que ha originado el nombre Kwaiker con el que le conocen a los awa.

9 Para ver los niveles de racismo sobre los que se fundan algunas apreciaciones de los mestizos a los kwaiker, consúltese el texto de Cerón (1988). Lo más curioso, sin embargo, es ver cómo el mismo autor no sale de los estereotipos a lo largo del texto.

10 Los awa son un grupo endógamo. Los matrimonios se realizan entre primos cruzados o paralelos. Cada centro es, en este sentido, un grupo de personas cercanas por el parentesco. Igualmente, la posesión de la tierra recae a manos del hombre y de la mujer. Una práctica común es la de aprovechar la tierra de uno de los cónyuges mientras la otra descansa. Cuando la presión demográfica o las condiciones del suelo lo obligan,

los awa expanden la frontera abriendo nuevas fincas. De esta forma llegaron al Ecuador. Sin embargo, en muchos casos, los miembros de los centros vuelven a las tierras colonizadas por ellos o por sus padres, lo que le obliga a reconocer estos puntos mediante la memoria.

BIBLIOGRAFIA

CARRASCO, Eulalia

1983 *El Jeengume Avanza*. Abya-Yala, Quito.

CERON SOLARTE, Benhur

1988 *Los Awa Kwaiker. Un Grupo Indígena de la selva pluvial del Pacífico Nariñense y el Nor-Occidente Ecuatoriano*. Abya-Yala, Quito.

CHARTIER, Roger

1992 *El Mundo como representación*. Gedisa, Barcelona.

FABIAN, Joannes

1983 *Lime and the Others: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia.

FIGUEROA, José Antonio (sin publicar) *Sistemas Políticos Comparados de los Grupos Indígenas de la Costa Ecuatoriana* (Tesis de Licenciatura) Pontificia Universidad Católica, Quito.

FRENCH Alcina, Moreno Segundo

1986 *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana N° 6*. Banco Central del Ecuador, Quito.

EHRENREICH D., Jeffrey

1989 **Contacto y Conflicto. Un estudio de aculturación entre los kwai-ker de Ecuador, Abya-Yala, Quito.**

HILL, Jonathan

1988 **Rethinking history and Mith. Indigenous South American Perspectives on the Past Champaign, III.**

LEVI-STRAUSS, Claude

1984 **El Pensamiento Salvaje, Fondo de Cultura Económica, México.**

MALDONADO, Pedro Vicente

1948 "El Memorial Impreso (1740-1746)". En: Rumazo Gonzáles, José **Documentos para la Historia de la Real Audiencia de Quito, Madrid.**

MONROY, Joel

1935 **Los Religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito, (2 T.), Labor, Quito.**

MORENO, Segundo

1989 **Memorias del primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Abya-Yala, Quito.**

PONCE LEIVA, Pilar

1992 **Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI - XIX). Abya-Yala, Quito.**

RICOEUR, Paul

1988 **Hermenéutica y Acción, Buenos Aires, Docencia.**

SAHLLINS, Marshall

"Other Times Other Customs, The Anthropology of History". en **American Anthropologist, 85 (3).**

SAHLLINS, Marshall

1988 **Islas de Historia, La muerte del capitán Cook, Metáfora, antropología e historia. Gedisa, Barcelona.**