

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

5. Antropología y educación

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana¹

SILVIA G. ÁLVAREZ

Memoria oral, identidad y parranda

Analizando en la tradición oral el relato que hacen los comuneros indígenas de la PSE (Península de Santa Elena) sobre el proceso de dominación colonial que enfrentaron sus antepasados, y cómo lo hicieron, se revela la conciencia que tienen sobre su propia historia (Álvarez, 1995: 364). La versión histórica que proponen puede interpretarse como una reivindicación de las acciones seguidas por sus ancestros y por ellos mismos. Las reconstrucciones están narradas indistintamente en primera o tercera persona del plural.

Frente a un hecho, sin lugar a dudas, evidente: la historia oficial desvirtuada y vaciada de protagonistas indígenas; el relato oral es un reclamo a la existencia y derechos anteriores a la aparición del Estado colonial, y del moderno Estado-nación. Una demanda de reconocimiento a su presencia histórica y activa. Las declaraciones espontáneas de descendencia de antiguos ancestros que lucharon contra los invasores europeos, es así mismo un indicativo importante en la definición de identidades étnicas.

Los relatos dan cuenta de la visión que el grupo tiene de sí mismo, cómo está mirando a los otros, y al mismo tiempo cómo los otros los están percibiendo a ellos. Unas relaciones interactivas que dan contenido a las variadas formas indentitarias en que se expresan. De esa manera proyectan la afirmación de su diferencia, cómo son ellos y cómo son otros grupos con los que tienen contacto. Remarcan signos que ellos ponen en valor y, en el contexto del proceso histórico global, cómo

1 Capítulo 3 de *Etnicidades en la Costa ecuatoriana* (2002, pp. 87-120). Quito: Abya-Yala; Prodepine.

confrontan los cambios ineludibles que se producen, y cómo participan integrándose a esa dinámica en una interacción dialéctica e inclusiva.

He seleccionado un testimonio de referencia (nota 1) en el cual se elabora una versión histórica que incluye la presencia indígena, y abarca desde el tiempo precolonial al de la invasión española. Aunque corresponde a una narración particular, reúne elementos presentes en la memoria colectiva conservada en distintas poblaciones comunales de la región, y tiene el mérito de la re-elaboración emitida desde la autopercepción indígena (Álvarez, 1995).

Cuando los informantes relatan su participación en los hechos de la conquista hacen alusión a una característica positiva que los autodefinía: “*Nosotros éramos voladores, completamente voladores, nos disfrazábamos (de pájaros o venados) y llegábamos en una noche volando... ramos mascamonte*”.² Podían trasladarse convertidos en animales a otros lugares, de allí traían noticias, y estaban al tanto de los acontecimientos que se iban desarrollando.

Más allá de si esta y otras descripciones se corresponden en su forma al imaginario europeo que sobre el modelo de bruja impone la conquista (Juliano, 1992; Silverblatt, 1993), lo importante es que dejan bien clara su posición en la confrontación de fuerzas y las capacidades extraordinarias con que a sí mismos se distinguen. Ellos están tomando partido en esta lucha, de forma activa, a favor de los indígenas. Manifiestan en su discurso una visión descalificadora contra esos otros seres peligrosos que un día hacen su imprevista aparición y amenazan con sus conductas y ambiciones la ruptura del orden social de referencia.

Ir de un sitio a otro aparece como idea central en el pensamiento colectivo. Instaurar redes de comunicación material y simbólica parece caracterizar la dinámica creación cultural de las sociedades costeñas. El sentido que guarda la parranda, como fiesta bulliciosa, yendo de un sitio a otro en el patrón de lo que Lathrap (1970: 54) denominó “fiesta de la cultura de la Floresta Tropical”, se aprecia también entre los grupos de las tierras bajas costeñas. Establecer cada vez más amplias pautas de interacción, mantener una posición destacada, emulando o impresionando a sus vecinos, parece la función de este contacto que refuerza los patrones de articulación social. Contacto entre partes que consigue unir lo diferente y mantener al mismo tiempo la especificidad cultural, en un proceso de recomposiciones constantes y creativas. De aquí que los signos de identidad se muestren dinámicos, cambiantes, e incluso contradictorios en su multiplicidad de formas.

Las relaciones de intercambio flexibles y activas que predominaron hasta la invasión española (Marcos, 1986; Zeidler, 1986) se reacomodaron en función y significado ante

2 Siguiendo la tendencia en el texto original, las citas textuales de los testimonios se reproducen en cursiva, a diferencia de las citas bibliográficas (N del E).

la inédita situación de conquista que vivió el territorio a partir del siglo XVI. Colapso demográfico, huida, enfrentamientos, conversiones religiosas, arrinconamiento residencial, fueron algunas de las prácticas que sufrieron los supervivientes que compartieron la experiencia de vida en las Reducciones. Sin una lengua común en muchas ocasiones, sin tributarios en algunas parcialidades, con un acceso de los recursos restringido, la recomposición social fue la única salida. Y esta se produjo al interior mismo de las Reducciones que actuaron como nicho de protección en el desarrollo de nuevas identidades, que aglutinaron a una población que en un claro proceso de etnogénesis adquirió el carácter de etnia (Álvarez, 1997a).

Para el área sur de Manabí, precisamente se ha señalado entre otras cosas la relativa autonomía alcanzada por la sociedad indígena, el sentido de identidad territorial que los destaca, y sobre todo la percepción y manejo del mundo exterior. Los indígenas aparecen muy enterados de los sucesos que se producen fuera de sus fronteras, aprovechando hábilmente para sus propios fines las reglas, y hasta las contradicciones más profundas del sistema colonial. Su condición no les impide trasladarse a grandes distancias para apelar sus causas ante tribunales más altos que los de Guayaquil. Verdaderas empresas comunitarias conducen los viajes hacia Quito, Santa Fe o incluso Madrid (Dueñas de Anhalzer, 1997).

Mientras se creaba una representación intelectual mítica y abstracta de los indígenas costeños como legendarios, soberanos y valientes guerreros que quemaron dos veces Guayaquil, y luego se “aculturaron” como campesinos-cholos-mestizos, mientras se negaba su existencia como entidades sociales reales, los antropólogos los desterraban de los mapas geográfico-culturales. En un sentimiento ambiguo que se debate entre la admiración idealizada y la derrota demográfica infringida, lo cierto es que para la sociedad política e intelectual dominante los bravos guerreros Guancavilcas habían dejado de existir, convertidos en imagen patrimonial (Barreto, 1995). Desde el “otro” hegemónico, desde el Estado, se construye *a priori* una identidad de quién es y quién no es “indio”.

Alejados del “indio etnográfico” del callejón interandino que ocupó casi todas las páginas de la intelectualidad antropológica, no habían “desaparecido”; los indígenas, en sus relatos, andaban de parranda. Reconstituyendo redes de cohesión social, creando un espacio territorial propio, ensayando patrones de identidad, y reproduciendo un colectivo humano. No se trataba de las mismas redes ni del mismo espacio precolonial, ni del mismo calendario de festividades que ahora se encontraba constreñido por la penetración religiosa europea. Pero la re-funcionalización de la “parranda” como forma de interacción social mantenía su plena vigencia en la intención de reapropiación de un espacio de uso comunal, y en la expresión de prácticas cotidianas de resistencia. Reconstruir y reproducir relaciones sociales étnicas orientaba la fundación de estos actos simbólicos.

La historia oral y la documentación escrita realzan el particular proceso de expansión territorial indígena en la región, favorecido por el marco de las reformas Borbónicas y la nueva dinámica comercial internacional (Álvarez, 1995; Dueñas de Anhalzer, 1997). De la pérdida casi absoluta de derechos y bienes se consiguió pasar a la adquisición paulatina de tierras. Lugares geográficos que se cargan de historia en la recreación social de la etnia. Lugares que enlazados por redes de reciprocidad e intercambio en el ritual de la fiesta, avivan la memoria de la gente, hacen que la gente recuerde, y eslabonan el presente con el pasado (Turner, 1980; Douglas, 1991).

Cada fracción de territorio incorporado al “Común de indios” era sacralizada con una fiesta que imprimía memoria simbólica al lugar, cada pozo o albarrada recuperados eran “cristianizados” en el hábil juego de la negociación cultural. Un intrincado calendario de fiestas camuflado en la protección de algún “santo”, el reemplazo de la “chicha” por la cerveza en una no muy transparente conversión devota, como notan viajeros de siglos pasados (Recio, 1773; Requena, 1774) ayudó a unificar el extenso territorio indígena de la PSE hasta el presente siglo (Álvarez, 1991).

Demarcada por un espacio territorial, los indígenas sostienen una organización colectiva que fortalece lazos a través de fiestas patronales, que sirven como excusa a la ampliación de las redes sociales y el intercambio. Antes que producirse una fragmentación de las unidades sociales étnicas, se superan posibles diferencias u oposiciones creando lealtades a nuevos referentes espaciales y políticos (Álvarez, 1997b). Las “parrandas” conllevan la restauración de alianzas, la renovación del parentesco y la creación de fidelidades políticas que involucran a poblados enteros. Tanto identidades individuales como globales, se van recreando en la práctica de comunicación, de acuerdos, o de distancias con grupos amigos o enemigos.

Las referencias históricas y la memoria colectiva sitúan esta apropiación territorial en el marco de relaciones más amplias de confrontación con la sociedad blancomestiza, que les disputa recursos y poder. En este caso, los relatos recogidos antes que dar cuenta de las situaciones de explotación y sufrimiento por las que se ha atravesado para llegar a la organización actual, como ocurre con los Piro (Gow, 1991), eligen recordar el éxito en la adquisición de tierras y la organización del espacio que aún conservan (Álvarez, 1991; 1995). O como en el caso de los Quichua del Napo, resaltar en sus historias los valores del grupo, como mecanismo de autoafirmación y confianza, devaluando la atribución de un absoluto éxito del capitalismo sobre ellos (Muratorio, 1996).

Hasta hoy en día las fiestas destacan en grandes conjuntos del área andina como elementos importantes de control comunal, momentos de gran identificación colectiva, así como mecanismos de integración y cohesión social (Contreras, 1996). La fiesta costeña más allá de sus históricas transformaciones constituye todo un “capital simbólico” para la adquisición y mantenimiento del prestigio de la población, mitad, barrio o grupo familiar que la organiza. Prestigio que refuerza las relaciones

entre vecinos y enfatiza los derechos a los bienes y recursos que se controlan. La intención festiva ha generado la aparición de verdaderos especialistas que proveen la bebida, la música, una adecuada parafernalia, y garantizan la mayor duración y dispendio de alcohol con las tradicionales refriegas entre participantes, y la consiguiente liberación de tensiones sociales.

Simbólicamente, en el contexto de las relaciones interétnicas, estas fiestas funcionarán como mecanismos de afianzamiento y reproducción de las vinculaciones que unen a individuos y comunidades. Constituyen momentos en que se renuevan la estructura organizativa y política de la población indígena, y ámbitos de reproducción y transmisión de formas y valores culturales. Expresan el dominio físico y efectivo del espacio ocupado por el grupo, a la vez que el desarrollo de sentimientos de autoestima y procesos de identificación que se aprenden. Las fiestas religiosas, aunque circunscriptas en su expresión singular al espacio étnico, y fijadas por el calendario católico oficial, sirven de escenario político a la manifestación de los derechos colectivos. En su cualidad ritual, son formas de comunicación camufladas en el marco de lo sagrado que emiten mensajes de identidad y conciencia étnica frente a los sectores que disputan sus recursos, e imponen su hegemonía. Confieren al grupo una posición en el espacio concreto y una directividad en las acciones. Estos mensajes, sin embargo, no parecen estáticos sino que se renuevan y actualizan para cobrar sentido y ser entendidos por las nuevas generaciones modernas.

Si consideramos las fiestas en su regularidad y repetición podríamos mirarlas también como un marco espacio-temporal que crea la ilusión de continuidad entre un evento y otro. Una especie de referente que delimita la realidad que se encuentra dentro, separándola de la que está fuera (Milner en Douglas, 1991). Hurgar las circunstancias antecedentes que dan motivo a la celebración ritual (Turner, 1980) de la parranda nos obliga a rastrearlas en el contexto de las relaciones que impone la conquista y colonización de la región.

Las fechas de las fiestas patronales en cada antigua Reducción o en cada nuevo poblado y el formalismo ceremonial exterior, son acomodados y resemantizados como hitos en la memoria colectiva con el fin de testimoniar la incorporación de las tierras al dominio de la comunidad, y la calidad de esta como entidad cultural diferenciada. Los circuitos de peregrinaciones, desde un punto a otro a lo largo del año, desafían las fronteras locales y transportan relaciones sociales y significados históricos para ser compartidos y aprehendidos por todos los participantes. Como rituales que hacen referencia a lo sagrado e inmutable, pueden asociarse con el tiempo mítico, al que es posible regresar mediante la festividad, convirtiéndolo en presente (Pease, 1991: 27).

A la vez, el intercambio de productos culturales (tejidos, cerámica, orfebrería, tintes, alimentos, materiales arquitectónicos, etc.) activa la continuidad de su producción, y carga de sentido y significado cultural a los objetos (Álvarez, 1987). La persistencia de

ciertas manufacturas artesanales hasta nuestros días evidencia el papel que cumplen como elemento mediador de la identidad regional (Vásquez, 1992). Una identidad contrastada incluso por la forma distintiva en el uso y manufactura de materias primas locales como el algodón, que adscribe a regiones culturales precoloniales (Meisch en Stother, 1997: 8-9).

En el contexto singular de las propias comunidades, las fiestas distienden tensiones sociales propias de la diferenciación en clases, del faccionalismo familiar, y la tradicional división en mitades. Un detalle específico de cada evento permite develar que han sido generalmente los sectores más acomodados y poderosos de las poblaciones los que se han hecho cargo de los principales gastos de las fiestas. En el acto de redistribuir ganancias los “ricos” adquieren prestigio, reconocimiento, clientela social y alejan de su persona la persecución de rumores que los sitúan aliados con el inframundo de lo peligroso y ajeno. Aquellos que no comparten son los que tienen “pacto con el demonio”, capaces de entregarle las almas de sus propios vecinos con tal de mantener el poder de que gozan (Álvarez, 1995).

Desde el siglo XVIII, en la PSE se produce un incremento en la apropiación por parte de los indígenas del espacio calificado como baldío y fuera del interés momentáneo de los españoles, concentrados en la sede de la Audiencia de Quito. Esta posesión se consolida mediante el instrumento de la festividad religiosa que ritual y simbólicamente remarca los derechos económicos a su explotación. Están en ese momento disputando la apropiación de tierras a la Corona, y justificando su instalación por el crecimiento y las necesidades de la población nativa. La penetración de los terrenos, la instalación de avanzadas productivas, la santificación religiosa son instancias que favorecen los derechos de gestión comunal. Se garantiza el acceso a los recursos, incluso de modo fraudulento; cualquier método es válido para justificar primero el tránsito y luego la penetración en tierras de la Corona. Finalmente se las compra en subasta pública o se las reclama en pleitos contra agentes de la sociedad externa. La adquisición de terrenos conlleva la apropiación y aprovechamiento de pastos para ganadería, zonas de agricultura y agua, caza, recolección, etc. (Álvarez, 1988; 1991).

En esta combinación de economía e ideología se institucionaliza la ocupación del espacio no solo documentando las compras e inscribiendo los límites adquiridos, sino atribuyendo contenidos políticos a las ceremonias festivas que refuerzan la posesión y ocupación de las tierras. La parranda dota de símbolos significativos la articulación y la vinculación entre lugares y gente. Una identidad territorializada pasa así a conceptualizar las relaciones políticas y los conflictos que se mantienen con la sociedad dominante. Los lugares en muchas ocasiones son instrumentalizados por las poblaciones indígenas como espacios para la auto-representación política de su lucha (Ramón, 1984; Turner, 1996; Fine, 1991).

En el espacio económico adquirido mediante este proceso se privilegia o instala algún signo indicativo natural o cultural. Un ejemplo sería el cerro de “Chuculunduy” que en la documentación colonial aparece como “Chuculumullu” y, se convierte en hito fronterizo entre las “Grandes Comunidades Étnicas” de Chanduy y La Punta. En otros casos se trata de imágenes correspondientes tanto a la religión oficial como a la cultura precolonial que pasan a ocupar un lugar relevante en los poblados (Álvarez, 1997b). Hasta la actualidad, el “cambio” (compra) de imágenes religiosas por parte de algún comunero funda eventos ceremoniales que en su carga festiva promueven la cohesión de la comunidad o de sus facciones familiares. Incluso los mismos ceramios precoloniales sirven como nexo mediador en este “cambio”. En algunas zonas, un artefacto desenterrado es vendido al comerciante, y con este dinero se “cambia” la imagen religiosa católica (Espinosa, 1990).

Coexisten identidades globales y particulares que se oponen y contrastan e incluso se confunden. Esto se percibe en las disputas y diferenciaciones entre las mismas “Grandes Comunidades Étnicas” que en muchos casos comparten recursos, pero en otros compiten por ellos. En los relatos se percibe la superposición y coexistencia de fórmulas de identidad. En el discurso (nota 1), la identidad se transmuta oscilando desde lo nacional ecuatoriano o peruano a lo indígena y español, desde lo americano a lo europeo, y desde la especificidad local a los elementos culturales compartidos. Los protagonistas se ven filtrados por identidades nacionales actuales, conflictos fronterizos internacionales, sin perder sin embargo el referente diferenciador, a la vez que unificador, entre lo indígena y la externalidad europea.

Si en última instancia puede detectarse una lealtad actual a la que fuera etnia Guancavilca, a través de auto-denominaciones generales de “peninsulares”, “cholos” o “costeños”, en contraste con las de “paisano” o “blanco”, esta convive con adscripciones muy diversas. Identificaciones sociales con las “Grandes Comunidades Étnicas” (Chongones, Punteños, Chanduyes, Puneños, Colonches) con las Comunas, las organizaciones incentivadas por los programas de desarrollo, o la filiación de ecuatorianidad, se combinan y retroalimentan. Se ha puntualizado muy acertadamente que incluso para los sectores hegemónicos de la sociedad, la identificación como ecuatorianos, como lazo nacional relevante, resulta significativa solo en momentos muy puntuales (Traverso Yepes, 1998). Y en esto los indígenas no son la excepción.

De distintas maneras, primero enfatizando simbólicamente la propiedad arrojando tierra a los cuatro vientos, luego con la presencia en el espacio económico de un signo analógico o con el intercambio de imágenes generadoras de lo festivo, el calendario de actividades compartidas hace que se desborden los límites locales y se consoliden las alianzas políticas de la identidad.

En esta práctica de comunicación material y simbólica que crea y refuerza los patrones de articulación, los indígenas demuestran una fuerte tendencia a la remodelación

cultural en su proceso de reproducción social. Combinando permanentemente conceptos y componentes internos y externos, se valen de ellos para participar en la dinámica global del sistema dominante, sin dejar de ser quienes son. En ese sentido los procesos de identificación y la producción de especificidad se enmarcan en contextos históricos dialécticos que promueven el cambio de contenidos, y dotan de dinamismo a los indicadores culturales de la identidad (Díaz Polanco, 1985; Vargas y Sanoja, 1993; Taylor, 1994).

Para la región de la PSE, la combinatoria de trabajo de campo y análisis histórico muestra la existencia de procesos muy complejos en los cuales la etnicidad, las identidades y las relaciones entre las partes en confrontación, se construyen y transforman al compás de las coyunturas históricas (Álvarez, 1991; 1995). Una revisión de los procesos permite apreciar la ágil capacidad que muestra el grupo étnico en la recreación de su especificidad, reinterpretando, inventando y apropiando componentes culturales que lo identifican en su oposición a la sociedad dominante. Se trata de manifestaciones culturales en permanente reformulación que se dan siempre en la articulación al contexto mayor del que ineludiblemente forman parte, y en la interacción, confrontación y alianzas con otros sectores de la sociedad. En este proceso, las comunidades indígenas producen inéditas respuestas, creativas e innovadoras, frente a las coyunturas político-económicas que están viviendo. Al mismo tiempo que mantienen la intencionalidad de su contraste como entidades diferenciadas.

Identidad asumida, identidad construida

Actualmente destaca en el discurso local la identificación más inmediata con la forma social de organización en Comunas. Esta coexiste e incluye otras instancias grupales de referencia adscriptiva como las “mitades”, y luego los “barrios”, “cooperativas” y “asociaciones” que constituyen una adaptación a circunstancias puntuales. Por una parte esto demuestra la permeable capacidad inclusiva de la identidad grupal, y por otro la flexibilidad para transponer fronteras difusas, adulterando intencionadamente los componentes culturales de la etnicidad como una fórmula más de resistencia activa.

Sin embargo, a pesar de esta aparente heterogeneidad de manifestaciones organizativas y adscriptivas que ubican e identifican a la gente, en el discurso cotidiano se hacen constantes referencias a modelos tradicionales de organización social. Los valores del parentesco y el legado patrimonial que dejaron los “antiguos” se utilizan para construir configuraciones distintivas con relación a otros grupos y sectores de la sociedad. El parentesco, las alianzas matrimoniales, el compadrazgo, el liderazgo de los “veteranos”, las facciones políticas, las mitades, resultan ámbitos de poder internos que no siempre son explicitados como mecanismos primordiales que dotan de dinámica a la organización.

Lo que resaltan no es el contenido interno de las articulaciones o alianzas políticas, sino lo que van ganando al Estado con el que sienten que compiten. Hasta dónde se ha llegado, no cómo se ha llegado. Nadie dice estamos organizados por parentesco, la gente dice estamos organizados en Comunas. El referente externo oficial que signa el campo que delimita a todos los que se agrupan por su singular condición cultural. Frente a una sociedad dominante, que históricamente intenta imponer un único modelo de reproducción social, la resistencia se las arregla para apropiarse de las disposiciones legales impuestas desde el poder para defender sus causas. Al intento de desarticulación social se opone la fórmula de agrupación propuesta por el mismo Estado, colonial, republicano o nacional, revirtiendo así sus intenciones originales. Estrategia que parece tener una larga historia en la Costa ecuatoriana (Álvarez, 1991; Dueñas de Anhalzer, 1997).

Cuando la gente nativa hace referencia actualmente a su forma de organización, tanto si señala la escuela o la comunidad en el caso de los Piro (Gow, 1991), está haciendo mención de la forma y no del contenido. ¿Se trata de un propósito consciente que enfrenta así la larga tradición de subordinación a las leyes estatales, escondiendo las fórmulas y tácticas de supervivencia? La referencia a lo institucionalizado, o aquello que la sociedad dominante reconoce, parece más bien utilizarse como símbolo que condensa el conjunto de las acciones seguidas hasta ese momento, y su efectividad en el campo de la confrontación étnica. La única vía que le queda a la resistencia es la subversión de las formas organizativas sancionadas desde las leyes oficiales, y la manipulación del discurso dominante.

En esta década, tomando como referencia el Levantamiento Indígena de 1990, las movilizaciones étnicas nacionales, y quizás estimuladas e influenciadas por los movimientos de corte “eticista”, y por una dirigencia predominantemente del área interandina o selvática, los portavoces de la Federación de Comunas del Guayas auscultan también en el pasado precolonial. Intentan recuperar rasgos que puedan refuncionalizarse en la construcción de una identidad oficial indígena que los acerque más al estilo político prevaleciente. Ha llegado la hora de desempolvar los archivos del recuerdo y hurgar en búsqueda de componentes lingüísticos indígenas, nombres nativos, denominaciones globales, historias de resistencias o artefactos culturales “propios”. Aunque los dirigentes manifiestan públicamente que no necesitan una lengua nativa para auto-identificarse como descendientes de los antiguos Guancavilcas, y que carentes de este componente cultural han alcanzado la representatividad de la Vicepresidencia de la CONAIE, la estrategia está en marcha.

Se trata de incluir componentes culturales que simbolicen en esta coyuntura neoliberal y globalizadora, su posición de alianza en el contexto nacional con otros sectores étnicos. Esta no es ninguna novedad, sino la continuación de un largo proceso en el que los ingredientes de la identidad se reinterpretan y usan según la coyuntura política, el reconocimiento estatal que les otorguen y el nivel de contradicciones internas. En Colombia, los Tucano re-conciben lo que significa

ser indio, modifican su cultura en un proceso de movilización y adaptación a pesar de las críticas de adulteración de las tradiciones de que son objeto por parte de ciertos sectores externos (Jackson, 1996).

La historia relatada desde la perspectiva de los comuneros indígenas contemporáneos reconoce, así, varias etapas y protagonistas que muestran un hilo conductor cambiante en el proceso de desenvolvimiento del grupo étnico. Si algo destacan en esta continuidad que recrean es la capacidad que muestran los protagonistas de renovar patrones de articulación social con grupos aliados, diferentes e incluso antagónicos (desde los mismos conquistadores, contrabandistas “blancos”, comerciantes, hasta las organizaciones urbanas obreras) (Álvarez, 1991; 1995). La reproducción del grupo como entidad diferenciada se garantiza en parte por la habilidad negociadora que confiere prestigio a los dirigentes a lo largo del recuento histórico. ¿No significa también eso la incorporación activa y en primera línea en la CONAIE, apropiando los mecanismos que ofrecen las reglas de la pluriculturalidad democrática? (Posern-Zielinsky, 1997).

El contraste entre las situaciones de sometimiento que viven los grupos étnicos de la Costa y los de la zona interandina del Ecuador permite diferenciar formas de actuación y de acción política en el largo proceso de la lucha por la supervivencia étnica.

En el primer caso podríamos decir que hay una territorialidad más clara que agrupa, demarca y organiza dotando de identidad al grupo, por lo menos en zonas de Manabí (Espinosa, 1990; Dueñas de Anhalzer, 1991) como de Santa Elena (Álvarez, 1991). Formas tempranas de estructuras territorializadas que toman como punto de partida el arrinconamiento social en las Reducciones (Escobedo Mansilla, 1997) hasta llegar a conformar “Grandes Comunidades Étnicas”.

El territorio compartido funda el reconocimiento mutuo de núcleos familiares, a la vez que los enfrenta al continuo asedio de otros grupos externos. Paralelamente se dan formas de inserción económica y social al nuevo sistema mercantil que posibilitan la acumulación de un capital que será reinvertido en la expansión de la producción indígena y la adquisición de nuevas tierras.

Antes que aislarse, las comunidades indígenas mantienen fluidas redes de intercambio y comunicación a través de las conexiones con el mercado legal e ilegal que se estimula en la Costa, adquiriendo cierta capacidad de control comercial. Situación que se mantiene hasta la época republicana. Desde principios del siglo XX cambios de alianzas con sectores urbanos clasistas, y las nuevas coyunturas económico-sociales del país conducen en la PSE a reorientar las fórmulas de organización que se aglutinarán en una Federación Regional de Comunas. En el ámbito local, una ventaja organizativa de la población es que conservan durante todo el tiempo instancias políticas colectivas, como las Asambleas con sus Cabildos. Estos se constituyen en autoridad de las estructuras organizativas básicas, mecanismos de control social y

un componente claro y definitorio que los distingue y diferencia de otros sectores de la sociedad en el largo proceso histórico de su resistencia (Álvarez, 1991, 1995).

En el segundo caso la implantación de la hacienda colonial quiebra y aísla la organización, disputando la territorialidad indígena o marginándola a zonas con pocas posibilidades productivas (Moreno Yáñez, 1976; Ramón, 1987). La Iglesia, por su parte, mantiene una fuerte presencia económica e ideológica que no se percibe en la Costa. Esta situación recién se modifica en el siglo XX con las luchas por las reformas agrarias, la ampliación de las comunicaciones y la penetración de los programas nacionales de desarrollo rural (Bretón, 1997; Iturralde, 1991). La eliminación de relaciones pre-capitalistas y el impulso de la modernización produjeron la renovación de las luchas indígenas en el plano de la negociación política. A la vez, se observa el surgimiento de sectores económica e intelectualmente diferenciados al interior de las comunidades. Esto como efecto de la plena incorporación al mercado nacional e internacional a partir de la producción, distribución, y comercialización de artesanías, manufacturas, y hasta “formas musicales andinas” (Silva, 1992; Frank, 1992). La organización y la resistencia cada vez más amplia y consciente da lugar a un importante movimiento social capaz de aglutinar y proponer proyectos para el conjunto de la sociedad ecuatoriana (Macas, 1991). Autodefinidas como “nacionalidades”, la mayoría de las organizaciones indígenas aglutinadas en la CONAIE luchan hoy día no solo por conseguir la autodeterminación, en el sentido de reconocimiento de plenos e iguales derechos, sino por una sociedad que modifique su estructura desigual y discriminatoria.

“Pero como digo, vuelvo y repito...”: creación e historia comunal indígena

La singularidad de este proceso costeño, que es el que aquí seguimos, queda plasmada en la memoria colectiva de los comuneros cuando resaltan las luchas mantenidas por la posesión de la tierra, la defensa de su organización social, y la conservación de derechos hacia una gestión colectiva autónoma. La tradición oral confronta la historia oficial y la interpretación de la sociedad dominante, reafirmando una identidad que a la vez que les da unidad los diferencia de otros grupos sociales.

Para poder ordenar la autovisión que expresa el grupo en sus relatos orales, sobre sí mismo y sobre su relación con otros grupos, he elaborado un cuadro destacando los cambios históricos que ellos mismos perciben (tabla 1).

En esta síntesis asocio, a efectos metodológicos, fechas de la cronología histórica oficial, con formas de organización indígena y espacio social de referencia. Articulo a esto la concepción ideológica manifiesta por el grupo indígena comunero y las identidades asumidas o auto-percibidas en las distintas coyunturas. Estas identidades

nunca se vinculan a una categoría fija e inmutable, sino que se expresan a través de diversidad de rotulaciones que actúan en convivencia, y muchas veces también en tensión.

Periodo	Contexto mayor	Organización social	Espacio de referencia	Concepción histórica
1492	Mundo precolonial	Sociedad huancavilca	Territorio + redes	“El tiempo de los antiguos”
1540	Conquista	Balseros e “indios de guerra”	Área septentrional andina	“El tiempo de los cruzados”
1560	Colonia	“Pueblos de indios”	Reducción de parcialidades	“El tiempo de los antiguos”
XVIII	Reformas borbónicas	Grandes comunidades étnicas	Territorio comunitario	“El tiempo de los antiguos”
XIX	República	Antiguas comunidades indígenas	Redes intercomunitarias	“El tiempo de los renacientes”
XX	Estado-nación	“Sociedades obreras”	Fracciones comunales	“El tiempo de los renacientes”
1937	Ley de Comunas	Comunas	Territorio comunal	“El tiempo de los actuales”

Tabla 1. Organización, espacio e identidad.

Período Precolonial

Tomando como punto de partida el acontecimiento del “descubrimiento” en 1492 considero como contexto de referencia mayor el mundo precolonial. Hasta esa fecha destaca con amplia distribución regional la población de la Sociedad Guancavilca. Esta tenía como espacio de referencia no solo el territorio que ocupaba sino sus diversificadas redes de intercambio a larga distancia. No se trataba de comerciantes que se manejaban como individuos aislados. Para prolongar las fronteras debían asegurar relaciones sociales suficientemente fuertes y seguras como para garantizar el éxito de este tipo de empresa interactiva. Son más que comerciantes, son mediadores culturales, aunque en la imaginativa oficial (Muratorio, 1994), tanto costeños como amazónicos, quedan reducidos a la categoría de “yumbos”.

Este período es calificado por los comuneros indígenas actuales como “*el tiempo de los antiguos*”. La época en que eran “mascamontes, curiosos, voladores”, cuando las relaciones con otros grupos culturales diferentes eran habituales, y la rapidez y habilidad de los contactos garantizaba el triunfo, demostrando la importancia de conocer lo que estaba sucediendo fuera de sus fronteras habituales. Una cualidad que sin duda se valora y ejercita en las prácticas posteriores de confrontación con el Estado colonial (Dueñas De Anhalzer, 1997: 225; 230; 241).

La Transición

Este período queda truncado por la invasión y conquista colonial: “*En esos tiempos de la pelea, oyeron decir los indios que habían llegado unos ladrones... no sé qué... acá a la Puná, se asustaron, dejaron la pelea por la novedad, los indios, pero vieron que esos venían cubiertos, los curas con sotanas grandes*” (nota 1). Sin embargo, a pesar de todo, las redes sociales a larga distancia demuestran capacidad para recomponerse en función de las nuevas demandas del poder colonial. El contexto mayor está dado por los planes de asentamiento español en el área y la situación de conquista. Hacia 1540, los intercambios, aunque restringidos al Área Septentrional Andina, mostrarán su eficiencia. Todavía la organización indígena mantiene capacidad de comunicación, apoyo en la provisión de bienes y arma de defensa en el conflicto entre los grupos españoles que luchan entre sí por imponer su hegemonía (“Guerra Civil”) (Glave, 1991).

Los documentos más tempranos dan idea de una identidad en recomposición cuando perciben a las poblaciones como “indios de guerra”, los que optan por recluirse en los bosques; y “balseros”, los que se integran al nuevo sistema. Esta etapa forma parte para los comuneros actuales del “tiempo de los antiguos”, aunque con el matiz de calificarlo también como “*el tiempo de los cruzados*”. Este concepto hace referencia a la creencia de que los conquistadores, como signo de evangelización, marcaban con una cruz en alguna parte del cuerpo a los convertidos, de aquí que la opción tal como ellos la analizan desde el presente fuera o “huir a los montes” o enterrarse con los objetos de pertenencia (entierros prehispánicos) (Álvarez, 1988: 11).

“¿Cómo le hicieron frente?... porque les tiraban objetos, los más cercanos se dejaron conquistar, y así fueron conquistando poco a poco, la mayor parte no, prefirió enterrarse con el oro, con todos los objetos que ellos tienen en la casa siempre, los objetos de servirse, todo, ellos lo dejaban quebrado, o, prefirió tirarlo al lago de Yaguarcocha, para que nadie disfrute de oro, y no enseñar” (nota 1).

Si tomamos 1560, fecha de reconocimiento de asientos indígenas en la Costa, como punto de partida a la instalación de las Reducciones, el contexto de referencia lo constituye el territorio colonial ocupado. Cae la población, se la reubica, y se reduce el territorio político precolonial. La directa intervención del Estado en el ámbito económico de las comunidades, impone un espacio a los “pueblos de indios”. La gestión colectiva de recursos tiene como fin inmediato la reproducción biológica de la fuerza de trabajo, la evangelización y el control tributario. Al interior de las Reducciones se concentran las distintas parcialidades Guancavilcas, que aunque conservan todavía sus identidades específicas serán ya catalogadas como “indios de la provincia de los Goancavilcas”. Es en esta fase del proceso, cuando las divisiones en mitades que aún existen o se crean, probablemente pasan a tener nuevas funciones o significados. La “parcialidad” de Raqual, por ejemplo, es dividida en dos, cada una con su cacique (Jiménez de la Espada, 1965 III: 339), mientras que Jipijapa Alta y Jipijapa Baja se convierten en una sola “parcialidad” (descripción de 1605). Zuidema (1989) Le ha atribuido a esta división, predominante en casi todos los Andes centrales, distintas funciones que van desde la división de la población en originales y forasteros, mecanismos de expresión ritual, hasta control de los recursos. Otros autores constatando la vigencia actual de esta división en una veintena de Comunas de Manabí, afirman que su papel es el de articular el tejido social interno, la ocupación que se hace del espacio, así como las formas de trabajo y la estructura y circulación del poder (Espinosa, 1990: 192).

Continúa en esta etapa, para los comuneros actuales, “el tiempo de los antiguos”. Durante este tiempo los relatos hacen referencia a la estrategia, enmarcada siempre en el estilo de la negociación política, de apropiarse y hacer uso ventajoso de las reglas del sistema. Se instruyen, aprenden a manejar los códigos legales coloniales, y sobre todo la lengua vehicular oficial. Los relatos destacan que es la territorialidad la que demarca la organización del grupo convirtiéndose en el eje principal de la identidad. En el relato (nota 1), el rótulo de “ecuatorianos” funciona como contraposición al de “españoles”, sentenciando que si el conflicto hubiera favorecido a los invasores las tierras serían de estos, y no de los comuneros.

“Estas tierras fueron descubiertas por los españoles aquel tiempo, entonces el Rey de España quería hacerse dueño mismo, que percibió no sé qué temporada qué tiempo acá, pero luego los ecuatorianos, nosotros los bisabuelos, algo así, se despertaron, se instruyeron, hicieron reclamo. No... que los españoles ellos jalaban para su lado, para sus naciones nada más, pero como digo, vuelvo y repito, los ecuatorianos se despertaron, hicieron reclamo, y... entraron en convento, allá está escrito en los archivos... entonces estas tierras era una sola, fuéramos españoles si no hace de los ecuatorianos... estas tierras que estamos pisando, eso yo tengo conocimiento verbalmente de aquellos tiempos, eso no me ha contado a mí sino que he



oído a las ciertas personas que han estudiado” (10-003, Bajadas, masculino, 78 años).

Período de las “Grandes Comunidades Étnicas”

Especialmente durante el siglo XVIII se produce la construcción de un nuevo territorio colectivo diferenciado del español, y que desborda el ámbito de las Reducciones. Se organizan las Grandes Comunidades Indígenas que sobreviven a la etapa de vida Republicana, que los documentos destacan hasta entrado el siglo XX. El contexto de referencia será el territorio colonial emancipado durante la República, y luego el Estado-nación ecuatoriano. Durante este período todavía funcionan las redes intercomunitarias a nivel supralocal y el espacio de acción colectiva lo constituyen los territorios apropiados por las Grandes Comunidades, y las conexiones de intercambio en el ámbito regional. El período republicano en Ecuador se caracteriza por la construcción ideológica del “mestizaje homogeneizante” como fundamento de la identidad nacional (Silva, 1992; Muratorio, 1994) a la vez que se institucionaliza una clasificación étnica que organiza la sociedad como sistema de discriminación (Guerrero, 1994: 202, 244). Como identidad atribuida en este período se rotula al conjunto de la población indígena de la región como “costeños” y luego “cholos”.

“Los hijos de los indios Chanduyes, compraron la comunidad de Chanduy, para gozo y uso de sus descendientes, parte por parte, así rezan los títulos” (A. L., masculino, 94 años †). *“Antes, la gente antigua, que hasta con gallina pagaban lo que a ellos les tocaba, o con huevos de gallina el que no tenía más. Nosotros somos los nuevos, los antiguos ya murieron. Los títulos de compra son muy bonitos, sus leyendas, porque ahí está que hasta un señor moreno vendieron para pagar esas tierras de Chanduy... los de Chanduy no tenían plata por ese tiempo, éramos pobrecitos los antiguos, fíjese que no había plata...pero aquí tenemos a ese zambo, ese es el negro Clavijo. Lo tenían al negro, porque en ese tiempo había esclavitud, eran tiempos del Rey... lo he leído, yo lo único que tengo es haber leído esos títulos, los he leído bastante”* (A. de L., 80 años, femenino, énfasis mío).

Una serie de tácticas de fraccionamiento territorial durante el siglo XX conducirán a la formación en algunos casos de las Sociedades Obreras en reemplazo de las denominaciones coloniales de organización comunitarias. Este tiempo es visto por los comuneros como “*el tiempo de los renacientes*”, aquéllos que sustituyeron a los “antiguos” porque los tiempos estaban cambiando y había necesidad de actualizar las vías de lucha.

Al no expresarse ningún tipo de nostalgia sentimental por la pérdida de lo “indio” o lo tradicional, podría leerse como falta de interés por defender los fueros étnicos

y sustituirlos por la oferta de su disolución en una entidad nacional en calidad de “ciudadanos libres” (Dueñas de Anhalzer, 1997: 286-290). Si bien algunas de las acciones seguidas parecen reflejar el convencimiento de que la condición de subordinación iba a ser superada con la consolidación de la República, que cambiada la forma política cambiarían los contenidos de las relaciones sociales, esta ingenuidad se vio pronto atravesada por el prisma de la diferenciación sociocultural que mantuvo su vigencia.

Considero que en tanto el sistema no abandona en sus prácticas cotidianas la clasificación étnica discriminatoria (Ibarra, 1998: 16; Guerrero, 1990) esta falsa percepción será transitoria ya que colectivamente los relatos nunca abandonan la adscripción de ascendencia indígena aunque la sustituyen coyunturalmente por otros referentes, por lo menos en el caso de la PSE.

Si bien es cierto que en el tránsito de lo republicano a lo nacional adoptan, y con entusiasmo, las nuevas perspectivas de libertad política, modernización económica y consenso social que parece asegurarles el nuevo gobierno, inevitablemente se encuentran envueltos en formas de explotación y conflicto social que los vinculan a otros sectores subalternos de la sociedad. Quizás por esa misma razón, también durante esta etapa se asume como acción estratégica consciente la “camaleonización” del grupo como “obreros”. Un tipo de adscripción que aparentemente se aleja de la identidad étnica. Pero esta opción termina favoreciendo alianzas con entidades urbanas clasistas en función de la defensa de los territorios de propiedad comunal que continúan gestionados en los mismos términos coloniales por una asamblea colectiva con su Cabildo (Álvarez, 1991).

Período de la Modernización y Formación de Comunas

El punto cronológico de referencia es 1937, cuando se promulga la Ley de Régimen y Organización de Comunas. Los grandes territorios son, a partir de ese momento, fraccionados para facilitar la legalización comunal. Antiguos centros de Reducciones y núcleos de población con sus respectivos sitios productivos se declaran como Comunas propietarias de tierras por derecho histórico “desde tiempos inmemoriales”, o amparadas en los títulos coloniales que conservan. Al interior del Estado-nación y aglutinadas en federaciones, vinculadas luego a la CONAIE a través de la Coordinadora de la Costa, los territorios comunales reconocidos por el Estado constituyen hasta hoy los reductos de poblaciones altamente organizadas. Activas redes de parentesco, singulares manifestaciones de etnicidad, con un estilo de vida propio, y ejerciendo algunas labores colectivas, las Comunas indígenas mantienen visibilidad y contraste (Álvarez, 1997c).

Frente al creciente embate de las nuevas formas del capital a la territorialidad comunal, para los comuneros llegó “*el tiempo de los actuales*”. Autoidentificados

como descendientes y sucesores de los “antiguos”, muchos están dispuestos a mantener el control autonómico de un territorio heredado que están obligados a defender, porque esto “se siente en la mente, el corazón, y el cuerpo”. Esto a pesar de la grave descomposición organizativa que se percibe en la última década, que distancia a la dirigencia de aquel grupo compacto que emitiera el siguiente comunicado: “Ratificamos nuestra firme decisión de defender y desarrollar la identidad cultural y patrimonio territorial legado por nuestros antepasados como fueron las comunidades indígenas de: Valdivia, Guangala, Chongón, Chanduy, Colonche, Salango y otras” (Documento de Saludo al I Seminario de Nacionalidades Indígenas en Guayaquil, 1988).

Comuneros indígenas: peor que invisibles, ideales

Situándonos ahora en la perspectiva de la construcción de la imagen indígena desde los sectores hegemónicos de la sociedad, revisemos brevemente las referencias que se hacen al proceso histórico seguido por estas etnias costeñas. Ya que no se pone en valor las luchas por la autonomía territorial étnica, ni la organización social, o la conservación de la gestión colectiva de los recursos: ¿Cómo son percibidos y calificados, qué elementos se resaltan en los discursos, y desde qué sectores son estos emitidos?

Se ha sostenido que desde el Estado, la Iglesia y los poderes locales las imágenes de lo indígena perpetúan las percepciones de los dominantes acerca de los dominados. En ese sentido lo indígena se construye como una “identidad negativa” a la vez que invisible (Ibarra, 1992; Muratorio, 1994). Sin embargo, es necesario admitir que los sectores hegemónicos no constituyen un bloque homogéneo y sin fisuras internas. Por el contrario pesan intereses históricos, personales y coyunturales, que hacen que los mensajes emitidos por sus portavoces sobre lo indígena presenten matizaciones diferentes.

Se ha destacado que los contrastes culturales y políticos entre los grupos dominantes regionales en el Ecuador, están presentes incluso antes de la independencia. Diferencias en la cosmovisión, en algunos casos seculares y en otros religiosas, pesaron en la trayectoria y constitución de estos grupos dominantes en competencia y enfrentados por intereses económicos y de poder (Dueñas de Anhalzer, 1997). Pero si es cierto que como conjunto hegemónico coinciden estratégicamente en justificar para la población indígena una posición subordinada, discriminada y explotada, desde esta posición acomodan sus discursos al servicio de los intereses de cada sector en particular.

Salazar (1988) aduce desinformación de los autores de los textos escolares cuando estos se refieren a la historia precolonial ecuatoriana, fomentando, así, que se consoliden especulaciones como si fueran verdades irrefutables. En realidad se

trata de una interpretación más, para hacer que la historia indígena se remita a un pasado remoto y lejano de lo contemporáneo. Una forma de demostrar el poder de apropiación y manipulación sobre protagonistas inconsultos que se vuelven invisibles a los ojos de los escolares. Los “indios” no existen, alguna vez fueron así, estos que vemos a nuestro alrededor constituyen la degeneración de la idealización a imagen y semejanza de nuestros valores más sentidos. Como diría Worsley (1978) los hechos están si se los busca, pero el conocimiento se ve condicionado por la naturaleza de las relaciones reales y directas en que se asienta, como en este caso en la desigualdad y la subordinación. La ignorancia no es ausencia de información, es también desinterés por obtenerla, es prevalencia de estereotipos estigmatizantes creados para justificar la desigual distribución de recursos y poderes. Son intenciones concretas en generar determinadas lecturas semánticas y distorsiones de la historia.

Los ideales de la “ecuatorianidad” o la identidad nacional se sostendrán, desde los sectores más tradicionales, sobre la construcción de mitos de oposición a lo indígena y de aspiración a una asimilación obligada, íntegra y absoluta a la cultura occidental. El mito “del señorío sobre el suelo” y el de “la raza vencida” como los denominó Silva (1992), resaltan la conversión hacia lo mestizo, el “blanqueamiento” de la cultura indígena en todos sus aspectos (Whitten, 1984).

A través del discurso político actual de los principales representantes de los partidos del Ecuador, se percibe la coincidencia de una falta de identificación de estos con lo indígena. Esto se completa con el total desconocimiento del significado cultural de la territorialidad étnica. No se admite a los indígenas como grupo diferenciado por sus particularidades históricas y culturales, y se continua insistiendo en su asimilación a un proyecto nacional mestizo (Patiño, 1996).

Es así que en la representación de este “otro” componente social, se produce una apropiación de la etnicidad nacional reelaborada a partir de la historia del centro político colonial que referencia sus raíces en la acción y cultura de los conquistadores. Los “blancos” dominantes se identifican antes que nada con la cultura de la conquista que centró su dominio territorial en la región interandina norte. Esta pasará a ser convertida en el núcleo constitutivo de la unidad nacional. Los mitos sobre lo indígena harán continua referencia a las relaciones interétnicas en ese espacio particular.

Cuando lo hispano no alcanza para justificar posiciones sociales dominantes se acude al poder simbólico que representa el Incario o a la resistencia y habilidad de las clases gobernantes locales (Silva, 1992; Muratorio, 1994). Pero si en algo se diferencian los sectores hegemónicos costeños de los interandinos es en la exaltación de un pasado indígena ajeno a invasiones incaicas. Quizás por eso se vanaglorian como vencedores en las guerras precoloniales, y quizás por eso lo incásico no aparece tan manipulado políticamente como referente genealógico de adscripción a una aristocracia indígena, como sucede en la Sierra (Silva, 1992; Muratorio, 1994).



Mientras los sectores política y económicamente dominantes durante los primeros doscientos años de colonia se asientan en Quito, y reclaman en algunos casos ser herederos de la aristocracia étnica imperial, en la Costa una burguesía noble pero sin poder político, sostenida por las relaciones legales e ilegales con los mercados internacionales, mimetiza esta conducta pero tomando distancia y diferenciándose de sus competidores internos. La vinculación genealógica en la Costa en todo caso se busca con adscripciones a grupos como los Chimú (Pino Roca, 1963) antecesores de los Incas y también sus competidores, o con los Cayche o los Puneños. Tradiciones inventadas que se exteriorizan tanto en lo literario como en conjuntos escultóricos como el que Guayaquil dedica a Olmedo, autor del texto de su Independencia (Muratorio, 1994: 173-174).

Las escasas menciones que se hacen sobre la población indígena costeña siempre nos remontan a un lejano pasado para ocultar la existencia de los indígenas contemporáneos. Las tradiciones inventadas significativamente suelen ser apropiadas por los sectores no indígenas, y los representantes de los poderes de turno, para fomentar imágenes a su conveniencia: el orgullo regional que exalta lo prehispánico como “cuna de la identidad nacional” (la cultura Chorrera); como leyenda oficializada de foco fundacional de la que sería capital de la Audiencia del país (el mito de Quitumbe) o como prestigio de resistencia “frente a la invasión extranjera” incaica (Tumbala y sus hijos) (Estrada, 1958; Moreno Yáñez, 1981; Cáceres Guerra, 1995).

Al Reino de Quito, la intelectualidad regional le opone Chorrera, punto de partida que une Costa y Sierra, ya que la primera quedaba fuera de los marcos del mítico reino (Engwall, 1997; Salazar, 1988).

La elite agroexportadora y financiera costeña en su proceso de diferenciación con los sectores terratenientes de la Sierra construyó una autovisión de su éxito y poder, y al mismo tiempo un “indio” apropiado a su estilo. No solo en función de remarcar el logro de sus formas comerciales sino también para distanciarse simbólicamente de la imagen huasipunguera de los sectores más conservadores interandinos.

El plan de “blanqueamiento” propugnado si bien es general a todo el país se construye siempre pensando en el “indio” de la Sierra o la Amazonía, donde resalta una etnicidad contrastante. En la Costa, aunque los indígenas fueron vistos como “flecheros”, indomables, insolentes, insubordinados, indisciplinados, “fieros e independientes” (Hamerly, 1973) el plan aparentemente se cumple. Finalmente lograron ser disueltos en el término genérico de “cholo” aculturado (Álvarez, 1995). Argumento que intenta sostener erróneamente que la inclusión de componentes culturales ajenos (lengua, vestido, moneda, producción, etc.) debe leerse indiscutiblemente como la incapacidad de los indígenas de mantener una frontera, o como la absoluta pérdida de identidades étnicas frente a la cultura dominante (Barth, 1976; Sahlins, 1993).

En el proceso de reificación de la historia elaborada a la medida de los sectores empresariales costeños, el indígena recibe la denominación oficial de “cholo”. Este rótulo, de alguna manera, explicita su particular forma de articulación a la sociedad colonial y al mercado, al mismo tiempo que lo segrega del proyecto de “unidad nacional” que proclama la República. Aunque la categorización étnica parece disuelta en denominaciones de “ciudadanía” o mestizaje, se constata que hacia 1873, en la memoria del Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores aparecen en las provincias costeñas estimaciones y apreciaciones sobre las castas a partir del uso de categorías de origen colonial. Esto significaría que “los actos administrativos del Estado, ya liberados nominalmente de la categorización étnica, reaparecen cotidianamente en las prácticas y concepciones que se ven obligados a no pasar por alto que la población tiene componentes étnicos” (Ibarra, 1998: 16). Todavía en 1982 cuando fui atendida en un dispensario médico de la Compañía Anglo, en la PSE, la funcionaria a fines estadísticos me requirió: “Debo registrar: ¿A qué raza pertenece?: negra, blanca, mestiza o india”. Pero la asignación del rótulo “cholo” desde la imaginativa dominante cumple el doble papel de contraponer proyectos de poder político, religioso y económico en competencia, a la vez que prestigiar la eficacia asimilacionista de una propuesta más modernizante. En la Costa no quedan “indios”, han sido totalmente aculturados, integrados, “blanqueados”, ahora son “nuestros cholos”, y este éxito se lo atribuya la fuerza impulsora de la elite económica regional. A lo sumo se admite como lo haría Carlos Julio Arosemena, que los indígenas del Ecuador son “reliquias del siglo XVI” (en Crawford de Roberts, 1997: 256).

Un claro antecedente de este evadir las relaciones reales vigentes con los indígenas vivos, puede encontrarse en la visión que desde la arqueología concibe Emilio Estrada Ycaza. Este propone una elaboración de la identidad nacional desde la Costa, postulando a la cultura Chorrera como unidad espiritual del Ecuador. Basado en que esta sociedad se expande por toda la Costa, llega a la Sierra austral, la convierte en el núcleo de la nacionalidad. Subliminalmente lanza la idea de que el camino a la prosperidad del país, así en el pasado como en su presente, tenía como eje dinamizador los proyectos económicos de esa región (Engwall, 1997).

La burguesía guayaquileña, cuando apela en la cotidianeidad de sus discursos al pasado indígena para legitimar una posición económica privilegiada, y cohesionar a la región bajo su liderazgo, exalta virtudes proyectadas. Los Guancavilcas se convierten para ellos en los “guerreros indómitos”, “generosos”, “rebeldes” y “libres”, que dieron paso a la fundación de un Guayaquil pujante, emprendedor y comercial. Al mismo tiempo, para su contraparte regional, permea el estereotipo aún vigente en ciertos círculos sociales, de lo rechazable: “lo peligroso”, “lo salvaje”, “lo inculto”, “lo idolátrico”, “lo provocativo”, “lo violento”, “el desorden”, rasgos atribuidos ancestralmente a la gente de las tierras bajas (Fine, 1991; Langebaek, 1992). Siempre las idealizaciones se refieren al pasado, como si los indígenas no existieran, y si existen justificando de alguna manera el que se los haya negado y



excluido permanentemente, o se pretenda asimilarlos, blanquearlos, o expropiarles las tierras en nombre de la modernidad globalizante.

En los diferentes mitos contruidos y perpetuados desde la externalidad indígena por la elite española o criolla, y reapropiados por los sectores blanco-mestizos contemporáneos, la manipulación de la imagen indígena se acomoda a las necesidades o intereses de los sectores que emiten el discurso.

En la narración de ciertos autores como Richelieu Levoyer (1992) sobre las acciones militares en la laguna de Yaguarcocha, a diferencia de la versión indígena (nota 1), se excluye totalmente la presencia activa de población de la Costa. El relato exalta, por otra parte, el éxito de Atahualpa, convertido en “símbolo de la nacionalidad ecuatoriana” en su enfrentamiento con Huáscar, y le adjudica haber logrado “la entrada triunfal del pendón quiteño al Cuzco” (Levoyer, 1992: 228). Esta reivindicación se asocia con la adopción de Rumiñahui, “general” del ejército de Atahualpa que es recuperado por las Fuerzas Armadas como identificador de su institución bancaria (Muratorio, 1994: 187, nota 69).

Contra-versiones de autores costeños no indígenas incorporan, sin embargo, a Atahualpa en la lista de invasores rechazados por el cacique Tumbalá (González, 1990; Guerra Cáceres, 1995). Este se levantará como ejemplo de “la tradición de resistencia indígena frente a la invasión extranjera”. Al defender la soberanía de la isla Puná se lo pondera “presentando resistencia a la invasión imperialista de los ejércitos del Imperio del Tahuantinsuyo”. Este mismo cacique enfrenta luego a los soldados de la monarquía española. “Esta figura indígena, de espíritu revolucionario, también se enfrentó al conquistador Francisco Pizarro, luchando en alto grado por la independencia y soberanía de su nación. Sus combates navales, consagrados como célebres por la historia, constituyen el testimonio de sus luchas en defensa del pueblo de Puná y del Golfo de Guayaquil” (Guerra Cáceres, 1995: 37). Méritos que intentaron ser reconocidos por los próceres de la revolución del 9 de octubre de 1820 como signo vinculante a “una tradición de independencia y soberanía” ganada por Guayaquil (González, 1990: 89; Cáceres Guerra, 1995).

Los “mitos de nuestro pasado” como los denominó Salazar (1988) recrean a gusto y placer o simplemente siguen reproduciendo mensajes de manipulación a los logros y niveles de complejidad de la sociedad precolonial. Una sociedad precolonial que no se investiga científicamente, sino desde la fabulación conjetural o parcializada. Se aceptan estos mitos como interpretaciones válidas y revelaciones reales del pasado en función de consolidar posiciones sociales del presente y evadir la fuerza del conflicto interétnico que prevalece.

En el mito más controvertido y más difundido a nivel de textos escolares y tradición coloquial, el del “origen del Reino de Quito” (Costales y Costales, 1992) o el “origen de los Quitos”, los variados relatos que en el Ecuador se reproducen concuerdan en

reforzar la idea de un origen común ancestral de dinastías entre Quitos e Incas. Se elige generalizar una de las versiones, la de Juan Anello Oliva de 1631 (en Pease, 1985) como una forma de equiparar jerárquicamente las cúpulas políticas que terminan enfrentadas. Pero más allá del acuerdo global se recrean ciertos episodios en términos de resaltar posiciones, protagonistas y lugares.

En una de las versiones regionales del mito se toma como punto de partida a Tumbes (llamado en otras versiones Tumbes, Tumba, Túmbala) quien aparece como padre de tres hijos, Quitumbe, Otoya y Tome. Al primero se le atribuye derrotar en la hoya de Guayabamba a los Quitus y fundar el reino. Mientras que el tercero es el que viaja con su “sobrino” Atau hasta las orillas del Titicaca enlazando con el origen de los incas. Al margen de las recreaciones y licencias genealógicas que se permite el autor (Cáceres Guerra, 1995: 69-70) la existencia de este supuesto tercer hijo Tome puede leerse con la función de reforzar históricamente el nombre de Tumbalá “apellido histórico del Cacique Tomalá, Señor de la Isla de Puná” (Cáceres Guerra, 1995: 37) y de su papel en la reivindicación de una soberanía regional.

En otra versión que caracteriza a Pichincha como “región nuclear ecuatoriana” y siguiendo a Jiménez de la Espada (Moreno Yáñez, 1981: 497) Tumbes tiene solo dos hijos. Uno de ellos, Quitumbe, protagoniza una empresa no militar, como en la primera descripción, sino civilizadora ya que *“emigró y subiendo aguas arriba el río Guayas llegó a la Meseta Interandina y se estableció ahí con los suyos, echando los cimientos de un reino que en honor de su rey se llamó Quito”*.

Después de todo, la versión mítica oficial no puede soslayar el poder de la Costa. Desde allí se gesta la fundación de la capital, desde allí llegan de tierras lejanas unos desconocidos que traerán el carácter indómito que a la larga enfrentará la expansión imperial Inca. La Costa, en el mito, hace referencia al tiempo primordial en que simbólicamente se construye la unidad espacial actual.

Ya que las mujeres raramente aparecen, y apenas mencionadas con sus nombres, la visión que de ellas se construye apela también a los estereotipos idealizados de la sociedad dominante. Representada en una estatua emblema de la ciudad, arrodillada a los pies de un Guayas fuerte, protector y aguerrido, se presenta a Quil suave, dócil, estilizada, y de rasgos finos. Mientras que Ylira, mujer con la que Quitumbe tiene un hijo, es recordada como “célebre por su hermosura” (Moreno Yáñez, 1981: 497), y no como la mujer vengativa que desata tempestades e intenta sacrificar su hijo a los dioses en agradecimiento (Anello Oliva en Pease, 1985). En la lista de protagonistas femeninas no se celebra la inteligente estrategia de doña Constanza Cayche para maniobrar frente a los españoles y mantener su posición, ni la valentía y habilidad política de doña María Cayche, su nieta, para encumbrar el cacicazgo (Volland y Lenz-Volland, 1989). No se reconoce el importante papel político y económico que muchas mujeres indígenas sostienen hasta tiempos republicanos (Álvarez, 1991). Se prefiere resaltar nuevamente la versión romántica



e imaginada de una doncella que para parlamentar con Huaina-Cápac hace gala de sus dotes de género: “Soy de Colonche, del linaje de los Cayche, sal significa mi apellido, pero dulce es mi ser como mi pueblo, mi rostro oval refleja la poesía de mi nombre y en mi carne cimbreante están las virtudes de mi raza” (Rodolfo Pérez Pimentel en Cáceres Guerra, 1995: 70).

Para muchos “programas” de desarrollo que operan actualmente en la región costera los comuneros indígenas siguen siendo aquella gente “indolente”, “indisciplinada” e “insubordinada”, difícil, pues ponen en evidencia la inoperancia improvisada del paternalismo institucional.

Para sustentar las peculiaridades de carácter de la gente de la Sierra y la Costa en situaciones de intervención, algunos investigadores esencializan supuestas tempranas diferencias de su población nativa. Comunidades agrícolas sedentarias en un caso y “tribus de cazadores y pescadores” por el otro pretenden explicar las posteriores distinciones regionales, o ciertas manifestaciones de conducta. Los nativos de la Costa son vistos como más independientes, agresivos, con movilidad tanto social como geográfica, y más abiertos a la moderna organización económica y política. Como contraparte, los de la Sierra son gentes que conservan mucho más vigorosamente los lazos con su comunidad tradicional (Kasza en Epley y Olsen, 1993: 19).

En este tipo de construcciones, que lamentablemente inciden sobre la orientación práctica de fondos concretos para el desarrollo de las poblaciones indígenas, se abandona absolutamente la interpretación científica de la historia. Se continúa así con una construcción imaginaria de lo indígena orientada desde la percepción y desde los intereses de sectores con poder, y emitidos por sus portavoces burocráticos.

Conclusiones

Así como el grupo étnico es el resultado de un proceso histórico de interacción en el contexto de la globalidad, así las identidades particulares se construyen en el marco de esas relaciones. Conviven de manera simultánea ámbitos globales y sociedades individualizadas como categorías articuladas y en pugna.

En esta dinámica de conflictos, la identidad indígena no debe ser vista como algo fijo, sino como una construcción social en el terreno cambiante de las relaciones inter-étnicas. Está siempre emergiendo renovada, deshaciéndose de las nostalgias, construyéndose con relación a unos “otros”, y atenta a las reformulaciones del sistema mayor dominante. En ese sentido, tampoco hay una identidad global indígena, sino múltiples procesos identitarios que se nutren en el infinito campo de la etnicidad.

La cultura es, así, para los grupos étnicos, un banco de datos al que pueden recurrir como una fuente de la cual obtener recursos que les sirvan en situaciones de

confrontación. Tiene la particularidad de ser un elemento maleable, con muchos componentes, que se van usando o resaltando como referentes de identidad según las coyunturas políticas. Como simultáneamente se dan procesos globales y particulares en relación dinámica y articulada, estos orientan de alguna manera las opciones a elegir.

Desde una posición subordinada, es el contexto de la globalidad el que enmarca las acciones y promueve el dinamismo de la etnicidad. Parece que en la negociación se priorizan ciertos componentes según lo que la sociedad dominante priorice, legalice o prestigie. De aquí que al mismo tiempo que los indígenas son imaginados, ellos reapropian y reformulan rasgos reconocidos como valiosos para usarlos en distintos momentos según su conveniencia (por ej. la lengua y las fiestas religiosas), o indicadores que les sirven para marcar la diferencia (por ej. el cabildo o la propiedad colectiva de la tierra).

Se dice de ellos que son “ladinos”, y en esta categoría inconscientemente se condensa el reconocimiento del proceso de negociación seguido por las entidades étnicas costeñas. En el marco de la cultura global, estas optaron por incluir elementos ajenos a su cultura tradicional pero vitales para su supervivencia. Pronto aprendieron e internalizaron las reglas del sistema colonial, y fueron capaces de percibir las fisuras que les permitían introducirse en él sin dejar de ser ellos mismos. La incorporación de nuevos componentes culturales (lengua, vestido, moneda, formas de producción, etc.) no significó la disolución de las identidades locales indígenas ni la pérdida de autenticidad, sino una estrategia que les permitió reacomodarse a las nuevas e ineludibles condiciones que se impusieron. Como diría Sahlins (1993), usaron la cultura dominante para mantener su diferencia, inventando tradiciones igual que lo hicieron los “blancos” para sus propios fines.

En un proceso cambiante, dinámico y complejo, las identidades conviven, y en muchas ocasiones se contradicen, como clara expresión de la dificultad de marcar elementos fijos o monolíticos. “Hay más bien identidades en permanente reformulación en las que la frontera entre identidad atribuida e identidad asumida es nebulosa, incierta y fluida. Una frontera que por estas mismas características puede ser cruzada múltiples veces según lo dicte la necesidad estratégica del entorno sociopolítico” (Varesse, 1991).

Aunque la fuerza y el poder de la cultura dominante se vale de todas sus estrategias para construir una imagen de la realidad a su medida e intereses, la pasividad no parece un rasgo que resalte en una población que sustenta en su condición indígena la defensa de su especificidad, y es capaz de confrontar las versiones históricas oficiales.

Versiones paralelas y hasta contradictorias de la historia conviven en la interacción. Expresan distintos intereses en pugna, los de los indígenas, los de los sectores

hegemónicos regionales, y los transnacionales. Todos al mismo tiempo disputándose espacios de representación y autoridad.

La caracterización del tiempo histórico centrada en el protagonismo del grupo étnico, tanto en el pasado como en el presente, pone de relieve la conciencia que tienen como entidad social diferenciada, y el lugar que ocupan en la dinámica social de fuerzas en conflicto. Construyen una versión de la historia que los incluye, al mismo tiempo que rememoran el pasado en función de un presente que les exige definiciones y les plantea problemas de existencia.

El “tiempo de los antiguos”, el “tiempo de los renacientes” y el “tiempo de los actuales” eslabonan los cambios y las innovaciones en la articulación interétnica, resaltando ciertos aspectos quizás en desmedro de otros. La periodización subraya procesos de transacción en las distintas coyunturas político-económicas, marcadas por el contexto mayor en el que se insertan. En ese sentido parece que nunca pierden de vista que forman parte de un mundo global que aunque los incluye los discrimina. En los relatos, incluso cuando se alude al tiempo mítico precolonial, el contexto de referencia nunca es local sino mucho más amplio, regional, nacional o hasta internacional.

Hay una patente intencionalidad de remarcar que están involucrados y enterados en lo que ocurre fuera de sus fronteras, tanto étnicas como espaciales. Desde los “mascamontes” capaces de contactos virtuales, pasando por los audaces viajes marítimos y terrestres de los caciques coloniales, hasta la inserción política en la CONAIE, hacen referencia a la importancia que otorgan al establecimiento de redes sociales de comunicación que trascienden lo local.

En esta metamorfosis étnica acumulada y recreada en prácticas activas de confrontación cultural se puede percibir la construcción de identidades como un proceso dinámico, inclusivo, heterogéneo, que sin embargo mantiene la capacidad de dotar de singularidad cultural al grupo social.

El análisis discursivo que proyecta la tradición oral permite apreciar la capacidad del grupo en la reinterpretación, invención y apropiación de componentes culturales que lo identifican en su oposición a la sociedad dominante. Las versiones excluyentes o imaginadas de la historia generadas por los sectores no indígenas resaltan elementos para afianzar sus intereses y posiciones. Como contrapartida, entre los comuneros indígenas circulan versiones alternativas que los incluyen, los destacan como protagonistas, y ponen en autoestima sus valores sociales. En estas versiones destacan precisamente los cambios, y las transacciones con que enfrentan las distintas coyunturas político-económicas que están viviendo.

El conjunto de las comunidades indígenas de la PSE, y quizás también de regiones de Manabí, comparten una historia particular de interacción con los poderes del

Estado y los sectores hegemónicos de la sociedad que se instaura con la conquista y colonización europea. Su éxito ha consistido en resistir y sobrevivir como entidades diferenciadas y particulares. Con todas las dificultades han conseguido mantener bajo su dominio político-productivo un territorio que los dota de un signo importante de identidad. Sin embargo el proceso no ha concluido, por el contrario una nueva fase más dura, más insensible, más violenta, impacta con todas las fuerzas “de la iniciativa privada” las puertas de lo comunal. Debilidades y flaquezas en la organización, así como la convivencia de proyectos internos en contradicción o en desconcierto, colocan a las actuales organizaciones comunales en el riesgo de la extinción. Sin embargo un salto cualitativo puede aún sorprender, si consigue fuerzas políticas de apoyo suficientes al proyecto de retorno al tiempo mítico que los eslabona con sus antepasados, a través de la reelaboración ritual de la etnicidad. La posibilidad de construcción de una autonomía regional se enmarca hoy en recuperar la capacidad de refundar las redes a larga distancia que los vinculen a organizaciones más poderosas, más visibles, que les permitan ingresar al mundo transnacionalizado de lo étnico.

Nota 1

“Cuando ya vino la conquista, entonces se le ocurrió a la misión dividirla a territorios, decían ellos... comarcas, entonces crecieron estos señores como Atabualpa como Huáscar y entonces Hualcopo que era el padre entonces, dividió el territorio para Perú y para Ecuador, y le entró la ambición pues porque el Ecuador era el más rico no!, Huáscar le entró la ambición por la riqueza, le dejó más chico el padre a Huáscar, al otro en cambio le dejó más riqueza... caramba! dice y le arma la gran guerra, antes de la conquista, todavía con flechas, así, entonces se celebraba que a dónde era el encuentro para la pelea y eso era en Yaguarcocha, en la laguna que es ecuatoriana, ahí quedaron ellos de encontrarse. Ellos de allá para acá en marcha, ni mulares para avanzar, venían caminando, siquiera 15, 20 días, hasta un mes, y los de aquí en una noche volando, nosotros éramos voladores, completamente voladores, nos disfrazábamos y llegábamos allá en una noche, y entonces mucho se ha oído decir de qué caramba! éramos mascamonte, porque la brujería existía en esos tiempos, pero todavía no pierde, existe todavía la maldad... entonces pues guerra y guerra, moría mucha gente, y toda la gente, esos peruanos, al lago, por eso se convirtió en rojo el lago de Yaguarcocha, se hizo rojo, entonces la mayor parte dijo, —nosotros preferimos morir y no nos dejamos conquistar— y cogían sacos llenos de oro, y tiraban al lago Yaguarcocha, lo tiraban para que se pierda porque sabían que con el tiempo, tenía que venir la misión... A las doce del día verá cómo brilla el oro, ah! pero vaya a coger usted, uno no sabe cómo se saca, pero Atabualpa llegaba y se desnudaba y pum!, se tiraba de cabeza y él si nadaba, y él si sacaba oro, lo que quiera, era un lago muy encantando, mucho oro hay. Los de aquí fueron para allá por la pelea, sino nos ganan la pelea, y el Ecuador no

fuera Ecuador pues, fuera una sola el imperio y hubiera ganado Huáscar. En esos tiempos de la pelea, oyeron decir los indios que habían llegado unos ladrones... no sé qué... acá a la Puná, se asustaron, dejaron la pelea por la novedad, los indios, pero vieron que esos venían cubiertos, los curas con sotanas grandes... los indios pues, salvajes, en el quichua que existía, en su lengua pues, que entendían ellos que hablaban, escondidos atrás de los árboles... ¿cómo le hicieron frente?... porque les tiraban objetos, los más cercanos se dejaron conquistar, y así fueron conquistando poco a poco, la mayor parte no, prefirió enterrarse con el oro, con todos los objetos que ellos tienen en la casa siempre, los objetos de servirse, todo, ellos lo dejaban quebrado, o, prefirió tirarlo al lago de Yaguarcocha, para que nadie disfrute de oro, y no enseñar. Ahora Atabualpa con su secreto, pretendieron hacerle esa trampa (lo capturaron), pero él daba tres cámaras llenas para que lo dejaran vivo, se llevaron el oro, todo ese oro, los barcos se hundieron, no se sabe en qué lugar, por Colombia o quién sabe por acá, porque todas tres embarcaciones llenas se hundieron con todo, riquezas, he oído decir que ya lo quieren descubrir, eso está en América, no está en otro lugar, está en América..." (10-011, 82 años, masculino).

Referencias citadas

- Álvarez, Silvia G. 1987. Artesanías y tradición étnica en la Península de Santa Elena. En: *Artesanías de América, Revista del CIDAP*, (25): 45-119. Centro Interamericano de Artes Populares, Cuenca, Ecuador.
- Álvarez, Silvia G. 1988. Recuperación y defensa de territorio étnico en la Costa ecuatoriana: el caso de la Antigua Comunidad Indígena de Chanduy. En: *Hombre y ambiente, el punto de vista indígena* (vol. 8, pp. 7-43). Quito: Abya-Yala.
- Álvarez, Silvia G. 1991. *Los comuneros de Santa Elena: tierra, familia y propiedad*. Quito: Corporación Editora Nacional; Abya-Yala.
- Álvarez, Silvia G. 1995. *Relaciones interétnicas en la Costa del Ecuador: la condición indígena como fundamento de un proyecto autonómico* (Tesis doctoral). Departamento de Historia de las Sociedades Precapitalistas y Antropología Social, Universidad Autónoma de Barcelona (en prensa).
- Álvarez, Silvia G. 1997a. *De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la Península de Santa Elena, Ecuador*. Simposium Tierras Comunales: Pasado y Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito (en prensa).
- Álvarez, Silvia G. 1997b. *Redefinición y conformación de espacios étnicos, la Península de Santa Elena, Ecuador, desde la colonia al presente*. Simposium Tierras Comunales: Pasado y Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito (en prensa).

- Álvarez, Silvia G. 1997c. Crónica desde el mar: una aproximación a la condición indígena en la Costa ecuatoriana. En: J. Juncosa (comp.), *Etnografías mínimas del Ecuador* (pp. 89-116). Quito: Abya-Yala.
- Anello Oliva, Juan. 1631. Origen de los Incas. En: F. Pease, *Los mitos en la región andina*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Barreto, Daysi. 1995. Identidad, etnicidad, antropología. En: *Boletín Americanista*, 35(45): 7-21. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América.
- Breton, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes: una introducción al caso ecuatoriano*. Edicions de la Universitat de Lleida, España.
- Cáceres Guerra, Alejandro. 1995. *Apuntes para la historia de la Península de Santa Elena*. Guayaquil: Fundación Eugenio Espejo; Municipalidad de Santa Elena.
- Contreras Hernández, Jesús. 1996. Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios. En: M. Chamoux y J. Contreras (eds.), *La gestión comunal de recursos: economía y poder en las sociedades locales de España y de América Latina* (pp. 269-305). Barcelona: Icaria; Institut Català d'Antropologia.
- Costales, Piedad y Costales, Alfredo. 1992. *El Reino de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Crawford de Roberts, Lois. 1997. *Los libaneses en el Ecuador*. Fundación Cultural Ecuatoriano-Libanesa Nicasio Safadi.
- Díaz Polanco. 1985. *La cuestión étnico-nacional*. México: Línea.
- Douglas, Mary. 1991. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1991. *Soberanía e insurrección en Manabí* (Tesis de posgrado). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1997. *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo: cultura política en la presidencia de Quito*. Universidad San Francisco de Quito; Abya-Yala.
- Engwall, Evan C. 1997. *La nacionalidad y el pasado antiguo ecuatoriano en el pensamiento arqueológico de Emilio Estrada*. Simposium Arqueología e Historia Sudamericana: la Producción del Pasado y la Legitimación del Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito.
- Epley, Bruce y Olsen, Stephen. 1993. *A Profile of Ecuador's Coastal Region*. The University of Rhode Island Coastal Resources Center; Government of Ecuador; U. S. Agency for International Development.
- Escobedo Mansilla, Ronald. 1997. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Espinosa, Roque. 1990. *Parentesco y reproducción social en Manabí: el caso de Membrillar*. Quito: Fundación Ecológica Ecuatoriana; Abya-Yala.
- Estrada, Emilio. 1958. *Las culturas pre-clásicas, formativas o arcaicas del Ecuador*. Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada.



- Figueroa, José Antonio. 1991. *Sistemas políticos comparados de los grupos indígenas de la Costa ecuatoriana* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Departamento de Antropología.
- Fine, Kathleen Sue. 1991. *Cotacollao: ideología, historia y acción en un barrio de Quito*. Abya-Yala.
- Frank, Erwin. 1992. Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. El proyecto político alternativo en el Ecuador. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 499-527). Quito: Ildis; Abya-Yala.
- Glave, Luis Miguel. 1991. El puerto de Paita y la costa norteña en la historia regional de Piura. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20(2): 501-509. Lima.
- González, Víctor. 1990. *El cacique Tomalá: nacionalidad y soberanía*. Universidad de Guayaquil.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: El Conejo.
- Guerrero, Andrés. 1994. Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Hamerly, Michael. 1973. *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Archivo Histórico del Guayas.
- Ibarra, Alicia. 1992. Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado. En: *El Estado multiétnico y la democracia en América Latina*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ibarra, Hernán. 1998. *La otra cultura: imaginarios, mestizaje y modernización*. Quito: Marka; Abya-Yala.
- Iturralde, Diego. 1991. Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos. En: *Nueva Antropología*, 11(39): 27-40. México.
- Jackson, Jane. 1996. ¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos? En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 439-472). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Juliano, Dolores. 1992. *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Cuadernos Inacabados; Horas.
- Langebaek, Carl Henrik. 1992. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. UNIANDES; Universidad de Antioquia.
- Lathrap, Donald. 1970. *The Upper Amazon*. New York: Praeger Publisher.
- Levoyer, Richelieu. 1992. Los militares y el levantamiento indígena. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 221-261). Quito: Ildis; Abya-Yala.

- Macas, Luis. 1992. El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 17-37). Quito: Ildis; Abya-Yala.
- Marcos, Jorge (ed.). 1986. *Arqueología de la Costa ecuatoriana: nuevos enfoques*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología; Corporación Editora Nacional; ESPOL.
- Moreno Yáñez, Segundo. 1978. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta comienzos de la colonia*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moreno Yáñez, Segundo (comp.). 1981. Anecdótico y leyendas populares: el origen de los Quitos. En: *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana* (pp. 497-499). Quito: Concejo Provincial de Pichincha.
- Muratorio, Blanca. 1994. Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (pp. 109-193). Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca. 1996. Trabajando para la Shell: resistencia cultural a la proletarización en la Amazonía ecuatoriana. En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 371-395). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Patiño, Ninfa. 1996. *El discurso de los políticos frente "al otro", Guaymuras, Honduras*. Quito: Abya-Yala.
- Pease, Franklin. 1985. *Los mitos en la región andina*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Pino Roca, J. Gabriel. 1987[1930]. Mi sangre Chimú. En: *Leyendas, tradiciones y páginas de la historia de Guayaquil*. Editorial Jouvin.
- Posern-Zielinsky, Aleksander. (1997). *Etnicidad, tradición y conflictos étnicos en el Ecuador: tres aspectos de la fiesta del Yamor en Otavalo*. s/e.
- Ramón, Galo. 1984. El comportamiento de las comunidades de Cangahua frente a los riesgos agrícolas. En: M. Chiriboga et al., *Estructuras de supervivencia en la comunidad andina* (pp. 125-154). Quito: CAAP-Cuadernos de Discusión Popular.
- Ramón, Galo. 1987. *La resistencia andina: Cayambe, 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular-Cuaderno de Difusión Popular.
- Recio, Bernardo. 1948[1773]. *1948 Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogroviejo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca Misionaria Hispánica.
- Requena, Francisco. 1774. Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el Virreinato de Santa Fé, para acompañar el mapa general de su distrito e inmediaciones. En: M. L. Laviana Cuetos, *La descripción de Guayaquil por Francisco Requena* (vol. 26, pp. 3-134). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



- Sahlins, Marshall. 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. En: *Journal of Modern History*, (65): 1-25. University of Chicago.
- Salazar, Ernesto. 1988. *Mitos de nuestro pasado*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Silva, Erika. 1992. *Los mitos de la ecuatorianidad: ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Silverblatt, Irene. 1993. El arma de la hechicería. En: V. Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas, la sangre de la conquista de América* (pp. 121-170). Madrid: Cuadernos Inacabados; Horas.
- Stoehert, Karen. 1997. El arte de hilar el algodón, una tradición milenaria ecuatoriana. En: *Cultura Revista del Banco Central del Ecuador*, (2). Quito.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jívaro en las representaciones occidentales. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (pp. 75-707). Quito: FLACSO.
- Traverso Yépes, Martha. 1998. *La identidad nacional en Ecuador, un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Turner, Terence. 1996. El desafío de las imágenes: la apropiación Kayapó del video. En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 397-438). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Vargas, Iraida y Sanoja, Mario. 1993. *Historia, identidad y poder*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Vásquez, Teresa. 1992. *Artesanías de Manabí como mediadora de identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Volland, Martin y Lenz-Volland, Birgit. 1989. Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII (estudio preliminar). En: S. Moreno (comp), *Antropología del Ecuador*, memorias del I Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya-Yala.
- Whetten, Norman Jr. 1984[1977]. Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena, resurgencia amazónica ante la colonización andina. En: M. Naranjo, J. Pereira y N. Witthen Jr. (eds.), *Temas de continuidad y adaptación cultural ecuatoriana* (pp. 169-212). Quito: Universidad Católica del Ecuador.
- Worsley, Peter. 1978. *El Tercer Mundo*. México: Siglo XXI.
- Zeidler, James. 1986. El intercambio primitivo, el comercio prehistórico y el problema de una conexión Mesoamericana Sudamericana. En: J. Marcos (ed.), *Arqueología de la Costa Ecuatoriana* (pp. 131-163). Nuevos Enfoques.