



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA
SARANCE

47-2021

47



REVISTA SARANCE N° 47
Diciembre 2021-Mayo 2022 - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasarance.2021.047

© Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Marcelo Valdospinos Rubio
Hernán Jaramillo Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Vocales de Consejo Directivo IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

Patricio Guerra Guerra
Director Administrativo IOA

© Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Johanna Tambaco Tambaco
Asistente de editor

Tamia Vercoutère Quinche
Correctora de estilo

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Revisión textos en inglés

Jaime Villacis Ruales (N Translation)

Interpretación Kichwa Tsaywa Cañamar

Impresión: Editorial Pendoneros (IOA)

Fotografía de la cubierta: Tejeduría, Ilumán, Provincia de Imbabura (Julio de 1975)

Autor: José Peñin

Logotipo: Jorge Perugachi

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología
www.ioaotavalo.com.ec
Cdda. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendoneros
Otavalo - Ecuador
Email: ioa@uotavalo.edu.ec
revistasarance@uotavalo.edu.ec

Revista de debate y difusión científica en ciencias sociales y humanidades, ingresada en la base de datos Latindex.



©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Índice

Editorial

- 1.- Estudio introductorio para analizar procesos de hibridación identitaria en la conservación protestante de los Kichwas-Otavalo en Otavalo 7

Tamia Vercoutere
(IOA/UO)
- 2.- La etnia Chimbo desde tiempos prehispánicos hasta el terremoto de 1674 27

Fernando Jurado
(IOA)
- 3.- Multiculturalismo y la subordinación de justicia indígena en Ecuador: el discurso seductor del otro. 40

Jorge Trujillo
(PUCE)
Roberto Narváez Collaguazo
(Universidad Andina Simón Bolívar)
- 4.- Enseñanza de la gralla en tres modelos distintos de enseñanza/aprendizaje de Barcelona. Espacios de la música, formación, tradición e identidad 64

Jordi Barbet
Paola Salazar
Gregorio Mandinagoitia
Diego Rodríguez
Francisco Pérez
(Universitat Autònoma de Barcelona)
- 5.- El danzante barroco andino en la Real Audiencia de Quito. Aproximaciones históricas, sociológicas y antropológicas 72

Santiago Yépez
(Universidad de Sevilla)

6.- Interculturalidad, entre el provincialismo cultural y el cambio. 115

Kowi Inkarri
(Investigador independiente)

7.- La relación epistolar de Dolores Sucre y Zoila Ugarte de Landívar 136

Miriam Landívar
(Amigos de la Genealogía)

Sección Documentos:

8.- La Colección Pendoneros 154

Plutarco Cisneros Andrade
(Instituto Otavaleño de Antropología)

“El autómatas reproduce argumentos. El soldado los ejecuta. Las humanidades, una vez liberadas de la mera arqueología, son celebración y duda.” (Lladó, 2018, p. 109)

A menudo se habla del saber y del conocimiento en grandes discursos públicos. En esas arengas, la universidad es el eje de disertaciones elocuentes a las que deberíamos escuchar con extrañeza y sospecha. Diversos grupos humanos se adueñan y se autorizan a pontificar su significado, funcionamiento y misión. Lo hacen algunos autodenominados intelectuales que colocan el adjetivo de académico a cualquier trabajo, sea riguroso o no, bajo la ambición de enaltecer agendas personales. Lo hacen los burócratas culturales de turno o los estrategas de la gestión política local para justificar con tecnicismos las barbaries de su gestión. Lo hacen cada vez más los especialistas del marketing y de las ventas, para pensar en la educación con índices de eficiencia y de rentabilidad para predecir posibles clientes y generar estrategias de ventas.

Tratar con extrañeza estos usos o esferas apoderadas de la universidad nos invita a reflexionar sobre el papel de las instituciones porque, como dice Ortega y Gasset, una institución es una máquina y toda su estructura ha de ir prefijada por el servicio [*compromiso*]¹ que de ella se espera (1930, p.409). Por otra parte, en estos momentos esta revisión es más que necesaria, porque la crisis sanitaria global ha obligado a cambiar las maneras de aprender y de enseñar, y ha replanteado la espacialidad del saber que se debate entre: la presencia virtual (presencia-ausencia) y la presencia ante otro como agente del saber compartido.

Pero ¿cuál es la misión de la universidad como espacio que interpela los modos de relación con el saber? ¿No resulta acaso necesario repensar más allá del análisis de este proyecto, en cómo o qué promueve la universidad en la construcción de nuevas maneras de vivir a nivel individual y colectivo?

La universidad, más allá de ser un gestor de información específica para desarrollar destrezas específicas para una carrera o disciplina, es un espacio de construcción de vínculos. Un vínculo es bidireccional, es complejo, es dinámico, necesita de un otro reconocido como tal para accionar y obliga a mutar contantemente nuestros límites de la identidad. Es por esto que surge la pregunta: ¿hasta qué punto, la “rentable virtualidad” de la actual educación es un promotor de vínculos y de pensamiento compartido?

¹ Prefiero reemplazar en la cita la palabra servicio por compromiso, porque justamente, la educación y la construcción de conocimiento es un pacto, una apuesta y un acto político ante la realidad.

Para Lladó “pensar es acercarse al territorio en el que los prejuicios caen, necesariamente, por el abismo que abre cada vínculo no dibujado” (2018, p.101). Es decir, en el encuentro con el otro, se redibujan y se rompen continuamente las fronteras del saber subjetivo y colectivo producto de la *intracción*² en los espacios más allá del aula.

Finalmente, queremos añadir que, en este número, algunos autores presentan trabajos en los cuales nuevamente se coloca sobre el debate el problema de la identidad, y el de la interculturalidad como proyecto problemático. Este último concepto se ha presentado desde varias perspectivas, pero resulta interesante resaltar que tanto en los artículos que se presentan en este número, como en los presentados en números anteriores, se pretende analizar críticamente la polisemia de este concepto que genera profundas problemáticas en su conceptualización y, sobre todo, pretenden analizar las consecuencias reales que tienen su apropiación funcional y su ejecución en prácticas fallidas de carácter político, cultural, educativo y social en nuestras sociedades.

Diego Rodríguez Estrada
Editor General

2 La *intracción* es un concepto tomado por Josep Martí (2015) de Karen Barad (2007) y se refiere a la bidireccionalidad de una relación humana (e inter-especies) y de la mutua constitución de agencias que emergen de esa relación. (Barad 2007: 33) Ese vínculo o intercambio no solo es material sino que está atravesado por un cuerpo y por una subjetividad (INTRA) que continuamente cambia, se altera y se resignifica con el otro. Ver: Martí, J. (2015). No sense la meva música: la música com a fet social. *Perifèria. Revista d'investigació i Formació En Antropologia*, 20(2); Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press.



Sarance 47, publicación bianual, período diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 7 - 26. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción 06/06/2021; fecha de aceptación: 18/07/2021
DOI: 10.51306/foasarance.047.01

Estudio introductorio para analizar procesos de hibridación identitaria en la conversión protestante de los kichwa-otavalo en Otavalo

Otavalopi kallari maskaymi kan, rikunkapak imasha Otavalomanta protestante kichwa runakuna paykunapa ñnikunawan, paykunapa kikinyariy chapuchinakun

Introductory Study to Analyze Identity Hybridization Processes in the Protestant Conversion of the Kichwa-Otavalo People in Otavalo

Tamia Vercoutère Quinche
tamia.ver@gmail.com
ORCID:0000-0003-0356-6408
Instituto Otavaleño de Antropología;
Universidad de Otavalo (Otavalo-Ecuador)

Resumen

Desde inicios del siglo XX se observa en Otavalo el desarrollo de prácticas religiosas afines al protestantismo tanto en la población mestiza como en la población indígena. Este fenómeno participa de un movimiento mucho más amplio, a escala regional, de transformación del campo religioso. América latina, históricamente católica, estaría tornándose protestante, como exploran algunos autores como David Stoll (1991). Pero, ¿cómo, ese fenómeno de gran amplitud, toma forma en el contexto local? En Ecuador, la producción científica alrededor del tema es más bien escasa, exceptuando algunas contribuciones como la de Susana Andrade (2004), por mencionar uno de los trabajos más citados. Entonces, resulta interesante explorar el fenómeno de la adhesión de amplios sectores de la población indígena de la ciudad de Otavalo a nuevas creencias religiosas, en particular, aquellas promovidas por las llamadas “iglesias cristianas”. A partir de la década de 1970, cuando despunta la expansión de estas iglesias, se impone mayormente una lectura que enfatiza en la manipulación de la cual serían víctimas las personas conversas a manos de misioneros provenientes de los Estados Unidos y motivados por la agenda política del Gobierno de ese país. Por causa de esta postura, se invisibilizó la



agencia que demostraban los nuevos creyentes, mayoritariamente de sectores populares e indígenas, a la hora de adaptar la religión a sus necesidades e intereses. Precisamente, en esos procesos de reformulación religiosa se produjeron transformaciones identitarias que interesa estudiar. El presente artículo pretende situar el análisis del protestantismo indígena en Otavalo en la más amplia discusión acerca de la reconfiguración del campo religioso en América latina para, desde allí, plantear líneas de aproximación a la conversión religiosa de la población que interesa. El estudio de las mutaciones religiosas e identitarias permitirá reflexionar acerca de los procesos de hibridación identitarios que se desarrollan en Otavalo como una manifestación más del mestizaje que caracteriza a la sociedad andina y ecuatoriana.

Palabras clave: Otavalo; protestantismos indígenas; conversión; hibridación.

Tukuys huk

Ishkay chunka patsakwatamantami mishukunata, shinallata runakunatapash Otavalo llaktapika protestantismo nishka ñikunaman kimirishkata rikurishka kan. Kayka, mana kay llaktapilla rikurishkachu, ashtawankarin tukuy Apya Yalatami shina religion hawa ñina yuyaykunaka kallariushka kan. Shinami David Stoll (1991) shinallata ashtawan killkak runakunakapash nin; kay suyukunapika catolico runakunalla tiyashkamantaka ñami kipa watakunapika protestante ñikunapash tiyashkanka nin. Chaymantami yuyarina kan, imashatak kay religionmanta kawsaykunaka sinchiyarín Ecuador mamallaktapika. Kashna kawsaykunamantaka achkalla killkashka maskaykunaka mana tiyashkachu, shinapash Susana Andradepa (2004) killkashkallami kunankaman ashtawan rikurin. Chaymantami kay masykaypika alli kanka rikunkapak, imashalla Otavalomanta kichwa llakta runakuna mushuk religionpa ñikunawan watarishpa kallariushka. Chaypimi “cristiano apunchikwasikuna” imashalla sinchi ñawpaman apashkatapash maskana kan. Kay apunchikwasikunaka 1970 watakunamantami ashtawan mirariushka nin. Kaypimi, Estados Unidos mamallaktamanta misionta rurakkunapash, paykunapa gobierno ima ruranatapash shina apana nikpimi kayman shamushpaka kallarik ñikkunataka llaki apachishka. Shina kashpami, mushuk ñik kichwa runakunaka paykunapa kikin kawsayka chinkachishpa kallariushka, wakinpika kay ñikunata runa kawsaywan charyankapak munakpika mana yapa usharkachu. Chaymantami mushuk kikinyariyunapash kallariushkanka, chaykunataka alli maskanami kan. Shinami kay killkayka maskakrin, Otavalomanta protestante runakuna imasha kay ñiwan sinchiyarishka tukuy Apya Yalapash pakta kay religion kawsaywan sinchiyariyunkakaman. Chay kipa conversión religiosa, runa shimipi nishpaka apunchik wasiman tikrarishpa ñikkuna nishkamantapash asha asha alli yuyarishpa katinkapak. Kashna maskaykunami, imasha Otavalopi kikinyariy chapurishkata rikuchinka, imasha kunanpi kay antispi, Ecuadormanta runakunapi mestizaje kawsaykunapash tiyan, shinashnalla layami kanka.

Sinchilla shimikuna: Otavalo; protestante runakuna; apunchik wasiman tikrarishpa ñikkuna; chapurishka.



Abstract

Since the beginning of the 20th century, the development of religious practices related to Protestantism has been observed in Otavalo, both in the mestizo population and in the indigenous population. This phenomenon participates in a much broader movement, on a regional scale, of transformation of the religious field. Latin America, historically Catholic, is becoming Protestant, as some authors such as David Stoll (1991) explore. But how does this far-reaching phenomenon take shape in the local context? In Ecuador, scientific production around the subject is rather scarce, except for some contributions such as that of Susana Andrade (2004), to mention one of the most cited works. Therefore, it is interesting to explore the phenomenon of the adherence of broad sectors of the indigenous population of the city of Otavalo to new religious beliefs, particularly those promoted by the so-called “Christian churches”. Starting in the 1970s, when the expansion of these churches emerged, an interpretation became prevalent that emphasizes the manipulation of which converts would be victims at the hands of missionaries from the United States, motivated by the political agenda of said country’s government. Because of this position, the agency shown by the new believers, mostly from popular and indigenous sectors, when adapting religion to their needs and interests was made invisible. Precisely in these processes of religious reformulation, identity transformations were produced that we are interested in studying. This article aims to place the analysis of indigenous Protestantism in Otavalo within the broader discussion about the re-configuration of the religious field in Latin America, and from there to propose approaches to the religious conversion of the population of interest. The study of religious and identity mutations will allow us to reflect on the identity hybridization processes that take place in Otavalo as one more manifestation of the miscegenation that characterizes Andean and Ecuadorian society.

Keywords: Otavalo; indigenous protestantism; conversion; hybridization.



It is now widely accepted that religion is not just the opiate of the people but their hope for a better world, not just an impediment to social protest but a form of it¹. (Stoll, 1990)

En la ciudad de Otavalo conviven templos religiosos de épocas y filiaciones diferentes; en la arquitectura de la urbe se ha sedimentado la evolución de las prácticas religiosas de los otavaleños: católica, protestante y “ancestral”. Cercanas las unas de las otras se encuentran las tres iglesias católicas de la ciudad: San Francisco, San Luis y El Jordán² que fueron reconstruidas después del terremoto de 1868. Eran años de predominio de Gabriel García Moreno en la política nacional y, por supuesto y bajo sus auspicios, de gran influencia de la iglesia católica. Sin embargo, Otavalo – tanto como otras localidades – experimentaría, desde inicios del siglo XX, una adhesión muy importante de personas indígenas y mestizas a las llamadas “sectas”, iglesias evangélicas y, más recientemente, pentecostalismos e iglesias cristianas. Es así que, tanto dentro como en los alrededores de la ciudad, se han multiplicado los lugares de culto de estas nuevas religiones. No obstante, este fenómeno que participa de una reconfiguración del campo religioso se desarrolla en silencio. Poco se ha pensado y escrito alrededor de la adhesión de las poblaciones indígenas a las agrupaciones evangélicas. Desde las ciencias sociales se ha preferido estudiar la irrupción de los pueblos indígenas en la política nacional desde finales del siglo pasado, por ejemplo. Quizás también se ha minimizado el peso que estas agrupaciones podrían llegar a tener precisamente en la política nacional. Sin embargo, se empieza a dimensionar su importancia cuando los candidatos a la Presidencia de la República han procurado acercarse a la FEINE, organización que articula a las organizaciones de indígenas evangélicos a nivel nacional, para conseguir su apoyo para el balotaje de 2021.

La conversión religiosa interesa, evidentemente, por su relevancia en la política, pero, sobre todo, levanta algunas interrogantes importantes acerca de la relación entre identidad, en clave étnico-cultural, y religión. En otras palabras, ¿por qué la religión protestante y los pentecostalismos han encontrado terreno fértil para su expansión dentro de la población indígena? ¿qué elementos – si los hubiera –

1 *“Es ampliamente aceptado, actualmente, que la religión no es únicamente el opio del pueblo sino más bien su aspiración de un mundo mejor; no únicamente un obstáculo para la protesta social sino más bien una forma de protesta social”.* (Traducción de la autora)

2 Al respecto, se puede consultar la obra de Hernán Jaramillo Cisneros: “Las iglesias de Otavalo: San Luis, El Jordán y San Francisco” (2020, CCE).



propios de la población indígena han resonado con los ofrecimientos y dinámicas propias de las iglesias evangélicas? Estas preguntas no pueden ser abordadas desde la generalización sino más bien buscando entender la especificidad de la relación entre iglesias evangélicas y poblaciones indígenas en cada localidad. Dicho de otra manera, la relación entre la población indígena campesina del Chimborazo con las iglesias evangélicas (ver Andrade, 2004), por ejemplo, es sin duda alguna distinta de la relación entre éstas y la población indígena urbana de Otavalo. Bajo el genérico “indígena” existe una pluralidad de maneras de existir individual y colectivamente y es a partir del reconocimiento de esa pluralidad que es necesario estudiar las relaciones entre religión e identidad. En este primer trabajo, se propone una reflexión inicial alrededor de la historia del protestantismo en América latina, procurando destacar los principales enfoques desde los cuales se ha estudiado el tema. Luego, se estudia las transformaciones constatadas en décadas recientes en el campo religioso en la región y en Ecuador. Finalmente, se señalan algunos elementos que se quiere tomar como base para estudiar el protestantismo indígena en Otavalo, con un énfasis en las implicaciones que la conversión religiosa tiene para la identidad, en clave étnico-cultural, de los feligreses.

1. Los pentecostalismos, ¿nuevas formas de protestantismo?

Mientras que algunos estudiosos del protestantismo en la región latinoamericana establecen un claro cismo entre el protestantismo histórico, por un lado, y los “pentecostalismos” o “denominaciones no tradicionales”, por el otro (Bastian, 1986; Rohr, 1991); otros, como David Stoll, postulan una continuidad entre los primeros y los segundos e identifican cinco etapas en la historia de la expansión del protestantismo en la región. Pero mientras Stoll explora la idea de que América se está volviendo protestante³, Bastian afirma que las más recientes iglesias “protestantes” son más bien:

nuevos movimientos religiosos, sincréticos, que se inscriben en una estrategia de eficacia simbólica de resistencia y de sobrevivencia por parte de los sectores subalternos de la población, con un tipo de religiosidad que es más similar a un parche que a una tradición ligada a la reforma protestante del siglo XVI, por ejemplo. (Bastian, 2006, p. 51)

3 Revisar: Stoll, D. (1990), *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press.



Así, para Jean Pierre Bastian, profesor de sociología de las religiones en la Universidad de Estrasburgo (Francia), existe una clara distinción entre el protestantismo en América latina y los movimientos pentecostales más recientes (Bastian, 2006).

Los primeros (los protestantismos históricos) se habrían desarrollado de la mano con las reformas liberales decimonónicas ocurridas en la región. Bastian distingue 5 puntos centrales de esa relación: (1) el protestantismo vino de fuera pero fue posibilitado por las reformas legales que introducen ciertas medidas laicizadoras y secularizantes y se desarrolló luego en las asociaciones y minorías radicalizadas que buscaban subvertir el orden corporativo y colonial; (2) la expansión del protestantismo se hace a la par de la del liberalismo mientras que la iglesia católica se alía con regímenes liberales oligárquicos y regímenes conservadores en respuesta al radicalismo de mediados de siglo; (3) las sociedades protestantes se establecieron como espacios de radicalización religiosa pero también política desde donde se estaría gestando la modernidad liberal y democrática; (4) el protestantismo latinoamericano se comprometió con las luchas revolucionarias antioligárquicas, y (5) entre 1930 y 1950, el protestantismo es marginalizado por otros actores o desacreditados, ya en los años 50's el protestantismo es anecdótico, concierne solo al 1% de la población.

En síntesis, los protestantismos históricos latinoamericanos tuvieron algunas importantes consonancias con el liberalismo decimonónico. Ambos tuvieron vocaciones democratizantes y modernizadoras mientras se desarrollaron.

Por el contrario, los pentecostalismos o movimientos pentecostales tendrían un claro punto de partida: la Iglesia Metodista Episcopal Africana de California (EUA), en 1906. De los Estados Unidos de América se habrían expandido a la región latinoamericana. Hasta 1950, el movimiento pasaría prácticamente desapercibido, “quedando restringido a unas poblaciones marginadas y analfabetas, entre sectores sociales oprimidos y marginados, ignorados por las elites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes” (Bastian, 2006, p. 45). Según este autor, el crecimiento de los pentecostalismos se da en el contexto de una intensificación de la migración campo-ciudad que exige una reestructuración de los referentes comunitarios. Bastian sostiene que, a pesar de su origen norteamericano, este movimiento tiene un carácter endógeno pues sus prácticas no serían pentecostales sino propias de la religiosidad popular latinoamericana. De hecho, se habría desarrollado una “yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos



(glosolalia, taumaturgia, exorcismo), y a la vez extremadamente modernos, en particular con la apropiación de los medios modernos de la comunicación” (p. 46). Esa peculiaridad de los pentecostalismos explicaría, en parte, el éxito de su rápido crecimiento. De la misma manera, la lógica de mercado – que se habría impuesto sobre la lógica de articulación de actores religiosos disidentes con tradición liberal (los pentecostalismos históricos); pero también la creación de productos originales, híbridos que viabilizarían la adaptación de tradiciones populares endógenas. Finalmente, la expansión del pentecostalismo obedecería a una reacción contra la evolución centralizadora y vertical del catolicismo. Otros autores, como Stoll, lo han expresado de manera similar diciendo que: “*What has flung open Latin America to evangelical Protestantism (...) is the Catholic Church’s inability to decentralize its system of authority*” (1990, Preface).

En resumen, los pentecostalismos latinoamericanos serían, según Bastian, movimientos religiosos “fundamentalmente sincréticos” que responden eficazmente a realidades sociales cambiantes.

Autores como Pablo Semán, más recientemente (2019), diferencian estos pentecostalismos de ciertas “tendencias evangélicas” que habrían llegado de los Estados Unidos de América desde inicios del siglo XX, caracterizadas por un fuerte conservadurismo en su rechazo a la ciencia y a cualquier pretensión de pluralismo religioso. Algunas iglesias bautistas, presbiterianas y de los Hermanos libres formarían parte de esta tendencia. Los pentecostalistas, según Semán y en coincidencia con Bastian, serían quienes sostienen la actualidad de los dones del Espíritu Santo.

Este mismo autor proporciona interesantes elementos de contexto que permiten complejizar la comprensión del fenómeno de la expansión de los pentecostalismos en la región latinoamericana. Por ejemplo, indica que, a mediados del siglo, América latina era ya un “semillero” de líderes locales. Mediante una adaptación del pentecostalismo a los contextos endógenos, estos pastores fueron claves para el crecimiento del movimiento en décadas posteriores. También llama la atención sobre el hecho de que la victoria de la Revolución China, al cerrar la posibilidad de evangelización de la población, provocó un “redireccionamiento de las vocaciones y las políticas evangelizadoras hacia América latina” (p.31). En las décadas de 1960 y 1970, se desarrollarían los llamados “neopentecostalismos” e

4 “*Aquello que abrió de par en par América latina al Protestantismo evangélico es la incapacidad de la iglesia católica para descentralizar su sistema de autoridad*” (traducción de la autora).



iglesias autónomas. Estas nuevas formas estarían abiertas a innovaciones teológicas, litúrgicas y organizaciones. En particular, al acoger la prosperidad como don de dios (la “teología de la prosperidad”) y la doctrina de la guerra espiritual. Es en este contexto que aparece el dispositivo del “diezmo” que, según palabras del autor, sería muy poco comprendido:

El horror de analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al catolicismo (...), impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad (Semán, 2019, p. 32).

Por su parte, la doctrina de la guerra espiritual aparece como una posibilidad de extirpar las manifestaciones diabólicas en la medida que el diablo deja de ser una metáfora.

De los autores analizados rescatamos los siguientes postulados: existe una diferencia de naturaleza entre los protestantismos históricos y los pentecostalismos, tanto así que algunos autores prefieren limitar el uso del término “protestantismo” a aquellas formaciones religiosas que, en el contexto latinoamericano, se desarrollaron de la mano con las reformas liberales decimonónicas. Los pentecostalismos, a su vez, demuestran una vitalidad creciente que podemos atribuir tanto a factores históricos que han afectado al campo religioso en su totalidad como a la capacidad que han tenido estos movimientos religiosos para adaptarse a las necesidades y especificidades culturales y sociales de cada población y para combinarse eficazmente con ellas.

Estas aseveraciones merecen ser también interrogadas a la luz del análisis de una realidad que ninguno de los autores ha tomado en consideración para sus elaboraciones teóricas, la conversión de la población kichwa-otavalo urbana de la ciudad de Otavalo, en Ecuador, de la cual hablaremos más adelante.

2. Una región mayoritariamente católica que se evangeliza

2.1. Conversión religiosa en América latina

Resulta de extrema importancia esta advertencia que hace J. P. Bastian respecto del sinsentido que implica “ir estudiando los protestantismos solamente en sí y para sí, y menos de pensar poder explicar las mutaciones del campo religioso



latinoamericano actual limitándose a un solo movimiento religioso” (Bastian, 2006, p. 48). El autor sugiere adoptar una perspectiva comparativa dentro del análisis del campo religioso. Esto es particularmente válido a la hora de observar las cifras referentes a la tradicional adhesión de la población a la religión católica y las conversiones de franjas enteras de la población no solamente al protestantismo y al pentecostalismo sino a otras religiones. En efecto, los estudiosos del tema reconocen la dificultad para obtener cifras certeras. Pero, bajo una perspectiva comparativa, observar el retroceso de la religión católica es observar el campo que ganan otras religiones, en particular, la pentecostal. Así, y a pesar de que “basta tomar en cuenta la visibilidad social del fenómeno pentecostal para notar su importancia” (Bastian, 2006, p. 47), se presenta aquí algunos datos numéricos que permiten dimensionar el fenómeno históricamente.

Entre 1910 y 2014, los católicos pasaron de 94% a 69% de la población latinoamericana y los evangélicos, de 1% a 19%⁵ (Semán, 2019). Estas cifras corroboran la afirmación del autor según la cual: “el crecimiento del pentecostalismo en América latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos 100 años una inédita capacidad de globalización” (p. 30). Semán identifica, además, que el crecimiento de los pentecostalismos en la región latinoamericana ha sido especialmente acelerado a partir de los años 1970.

Para este autor, las razones por las cuales se ha producido este crecimiento están en (1) la conexión de la noción de actualidad de los dones del Espíritu Santo con la sensibilidad religiosa de gran parte de los sectores populares de la región latinoamericana, idea en la que coincide con Bastian, y (2), la universalidad del sacerdocio, que democratiza y facilita el surgimiento de líderes religiosos que luego adaptan el pentecostalismo a las especificidades locales. Semán cuestiona la idea de que el crecimiento de los pentecostalismos sea principalmente a través del uso de medios de difusión como los programas televisivos o el internet. Por el contrario, “los pentecostales crecen de boca en boca”, por cercanía, por redes (p. 38). En efecto, las iglesias evangélicas aparecen como portadoras de “armas para luchar contra el sufrimiento social y personal” (p. 38).

Elisabeth Rohr, de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, en un artículo publicado en 1990 en la Revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología, analiza el protestantismo en la región en estos términos. Señala que “no se puede hablar de un protestantismo latinoamericano aunado” pues “el protestantismo misionero es en sí un movimiento muy heterogéneo” (p. 28). De

5 Estos datos fueron obtenidos del Pew Research Center, corresponden a 18 países y el territorio de Puerto Rico.



hecho, Rohr señala que, desde los años 60, la región experimenta un crecimiento fabuloso del pentecostalismo, en particular, en Brasil. Sin embargo, anota la autora, “las iglesias pentecostales apenas si se han preocupado hasta ahora de pisar las tierras de los Andes” (p. 28). Por ejemplo, Rohr destaca la presencia y expansión de los Mormones en Ecuador.

Siguiendo la distinción que hace Bastian acerca de protestantismos históricos y pentecostalismos, la autora señala que los primeros se circunscribieron a colonias de extranjeros de los grandes países de inmigración como Brasil, Argentina y Chile, es decir, a una clase burguesa en surgimiento. La libertad religiosa que se estableció en los países no benefició a la mayor parte de la población campesino-indígena que “vivía en condiciones de dependencia cuasi feudales” (p. 29). Entonces, son los segundos (las denominaciones no tradicionales) que luego se difuminaron en los sectores más populares. En palabras de Rohr, el trabajo de estas iglesias:

se dirige preferentemente a los marginales, los grupos indígenas de la población de las tierras altas andinas y la región centroamericana, aunque también a los empobrecidos fugitivos del campo y los habitantes de los barrios bajos y no en última instancia a las clases con aspiraciones de ascenso social de la pequeña burquesía del campo y la ciudad. (p.30)

Resulta interesante ver que Elizabeth Rohr y David Stoll desarrollaron su trabajo de campo a inicios de la década de 1980 en dos comunidades kichwa del Ecuador⁶ y si bien la perspectiva de Rohr respecto del protestantismo como fenómeno histórico en América latina difiere de la de Stoll al marcar una ruptura clara entre protestantismos históricos y nuevos protestantismos, ambos coinciden en su observación prospectiva de un crecimiento decisivo de las iglesias pentecostales en la región, que no ha hecho más que confirmarse. Más adelante señalaremos algunos elementos de análisis de cada uno de estos autores que nos serán de utilidad para nuestro trabajo.

2.2. *La situación en Ecuador*

El Ecuador, a la vez que se adecúa al panorama general de la región, presenta sus particularidades.

6 David Stoll trabajó en Ambato (Tungurahua), estudiando las interacciones entre la iglesia World Vision y los kichwa de la zona mientras que Elizabeth Rohr trabajó en la zona de Otavalo (Imbabura) y estudió los conflictos intracomunitarios que producían la conversión de kichwas a la religión mormona.

El protestantismo, en sus formas históricas, se desarrolla en el país en el contexto del liberalismo del siglo XIX de la república naciente. El presidente liberal Vicente Rocafuerte (en el poder desde 1834 a 1839) solicita el reverendo Isaac Watts Wheelwright de la Sociedad Bíblica Americana y recién llegado a Guayaquil en 1835, su colaboración para el establecimiento de la educación pública. En el período garciano, que se extiende entre 1860 y 1875, la preeminencia de la iglesia católica en todas las áreas de la sociedad es incuestionable mientras que otros cultos son prohibidos a partir del Concordato de la República del Ecuador con el Vaticano. Desde finales de este período, sin embargo, hay una expansión del protestantismo de la mano con el liberalismo floreciente en la época. De hecho, la revolución alfarista de finales del siglo XIX contó con el apoyo de varios ministros de la iglesia evangélica “porque el liberalismo ofreció la libertad de cultos” (Jácome, 2005, p. 266). En 1897, cuando la Asamblea Nacional Constituyente declara por primera vez la libertad de conciencia en el país, varios misioneros de distintas ramas del protestantismo llegan a Ecuador, en parte a continuar el trabajo de los misioneros pioneros en Latinoamérica de principios de siglo, en parte a gestar sus propios núcleos. El Gobierno de Alfaro se apoya en varios pastores metodistas para fortalecer la educación, en particular, la de las escuelas normales. Con la consagración de la separación entre la iglesia y el Estado, en 1906, se establecen las condiciones durables dentro de las cuales van a desarrollarse inclusive los pentecostalismos actuales.

Mientras que, en algunos países de América latina, es posible diferenciar más claramente la presencia de protestantismos históricos de aquella de los pentecostalismos, en Ecuador es observable un solapamiento de las distintas tendencias. En medio de un arribo progresivo de distintas iglesias protestantes evangélicas, ya en la década de 1930 hace su aparición la radio HCJB “La Voz de los Andes” y en 1950, la radio Bahá'í.

Entre 1945 y 1962 llegan a Ecuador 23 iglesias y misiones. Entre otras: la Misión Unidad Andina Indígena, la Iglesia de los Hermanos, Alas para el Socorro, el controvertido Instituto Lingüístico de Verano, Asambleas de Dios, Iglesia del Pacto Evangélico, Iglesia Episcopal, Iglesia del Evangelio Cuadrangular y la Misión Luterana Sudamericana de Noruega. (Jácome, 2005)

Precisamente, la década de 1960 marca el inicio de la explosión pentecostal en el Ecuador, con una cada vez mayor aceptación popular de las incursiones



evangélicas. Entre 1963 y 1987 se establecen 43 nuevas misiones e iglesias⁷. La presencia de estas agrupaciones religiosas no deja de crecer en los años siguientes.

Como se señaló con anterioridad, en América latina es observable un descenso en los adeptos a la religión católica entre 1910 y 1970 y una aceleración de esta tendencia a partir de 1970. Por el contrario, en Ecuador (pero también en Colombia y en menor medida en Perú, Venezuela, Panamá...), el catolicismo gana seguidores hasta 1970. En ese año, 95% de la población ecuatoriana es católica (versus 88% 60 años antes). No obstante, para 2014, tan solo 79% de la población ecuatoriana pertenece a esta religión (Semán, retomando datos del Pew Research Center, 2019). Con lo cual, Ecuador se suma a una aparente descatalogización de la región. Cabe precisar que descatalogización, al menos en América latina y en contraste con otras regiones del mundo como Europa, no es sinónimo de secularización, sino que se traduce más bien por una recomposición del campo religioso.

2.3. Protestantismos indígenas

En Ecuador, como en todos los países de la región, la incursión pentecostal ha tenido especial éxito en las capas populares y, sobre todo, en la población indígena. Es importante recordar que, en el país, del 25% de la población en situación de pobreza en 2014, cerca del 64% es mestizo. Dado que 77,8% de la población total es mestiza, esto es coherente. Sin embargo, aunque los indígenas apenas representan el 7,8% de la población total, contribuyen con el 19,4% de la población en situación de pobreza (INEC, 2016, p. 131). En otras palabras, la pobreza tiene una fuerte incidencia en la población indígena. A pesar de que algunos trabajos recientes revelan el desarrollo importante del protestantismo y el pentecostalismo en la población indígena (Andrade, 2004; Chávez, 2006; Guamán, 2008; Sandoval, 2010) no existe una producción científica profusa ni profunda alrededor del tema. La tesis doctoral de Susana Andrade, titulada *Protestantismo indígena, Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo* (2004), sigue siendo quizás el aporte reciente más sólido a la reflexión sobre la materia. Andrade analiza tres comunidades indígenas de Chimborazo en su relación con la iglesia católica y los misioneros protestantes norteamericanos. Retomando el trabajo de Bastian, Andrade rompe con los enfoques que veían en el protestantismo una forma de imperialismo o de fenómeno de aculturación, enfoques que ocultaron procesos de modificación y reinterpretación religiosa por parte de los indígenas. Así, resalta en

⁷ Para mayor detalle sobre la llegada y expansión de las iglesias evangélicas y pentecostales, revisar el artículo de Julian Guamán que aparece en las referencias bibliográficas, así como los artículos de José Luis Jácome y Fermín Sandoval.



su trabajo la idea de una apropiación por parte de los indígenas de un protestantismo exógeno y, correlativamente, la redefinición de la etnicidad en el sentido de una adaptación a una modernidad que les ha sido impuesta. En palabras de Bastian, “lejos de ser la religión de la racionalidad económica y del despojo simbólico pietista que habrían deseado los misioneros, el protestantismo indígena se transforma en una religiosidad popular andina” (Andrade, 2006, Prólogo). La autora señala que, en un primer momento, las iglesias tuvieron mucha dificultad para penetrar en las comunidades indígenas debido a un enfoque equivocado: *una estrategia que no tomaba suficientemente en cuenta las particularidades socio-culturales de las poblaciones*. Solamente cuando el control real de las iglesias es entregado a los indígenas es que logran expandirse. Tan real resulta esta subversión de la iglesia por parte de los indígenas que, con el tiempo, van a incursionar en la vida política participando en las masivas marchas de inicios del siglo XXI y creando su propio partido, Amauta Katari, a pesar de que, inicialmente, el involucramiento en la política era prohibido pues era asociado con las “cosas del mundo” de la cual los fieles debían alejarse.

El trabajo de Fermín Sandoval, publicado en la Revista Sarance del Instituto Otavaleño de Antropología en 2010, arroja interesantes datos sobre la implantación de las iglesias protestantes en la población indígena en general y en la población kichwa otavalo, en particular. Sandoval retoma la clasificación en 5 momentos de la expansión del protestantismo de David Stoll como columna vertebral para su estudio introductorio que se interesa por las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo. Nos centraremos en el tercer momento, “el momento de las comunidades indígenas” que aporta interesantes datos para la comprensión de las relaciones entre protestantismo y población indígena. Sandoval sostiene que fue en Brasil en donde se hace un acercamiento temprano a los indígenas, a inicios del siglo XIX bajo concepciones racistas. Desde inicios del siglo XX los grupos evangélicos se interesan por las comunidades indígenas en la región a través de la iniciativa del anglicano Allen Francis Gardier que daría pie a la Sociedad Misionera Sur Americana. El trabajo lo continúa el Instituto Lingüístico de Verano, la Misión Evangélica de los Andes y los Adventistas del Séptimo Día. El proselitismo empieza en la amazonía ecuatoriana, a finales del siglo XIX; ya en 1954 se publica el Nuevo Testamento en quichua en la Amazonía. En 1956, 5 misioneros fueron abatidos por la tribu huaorani. Sandoval menciona a la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, fundada en 1964, que habría tenido un crecimiento geométrico en las comunidades indígenas entre 1965 y 1976. Luego, menciona a la Unión Misionera Evangélica (UME) que, después de 50 años de trabajo, contaría con unas 450 congregaciones de afiliados entre “los Quichua de las montañas del Ecuador” (p. 59).



En el caso particular que nos interesa, el de Otavalo, Sandoval subraya la llegada de protestantes a la comunidad de Agato, aledaña a la ciudad de Otavalo, a inicios del siglo XX. Con la compra de un terreno para la construcción de un templo y el establecimiento de una escuela es que inician las actividades protestantes en la zona. Sandoval señala el “celo inusitado de los católicos por la pretensión del pastor de establecer una escuela” (p. 58). La escuela no llega a fundarse pero sí lo hace la primera comunidad evangélica. Primero se habrían unido los indígenas y, luego, los mestizos. Manteniendo dos ramas étnicas, la iglesia se habría trasladado al centro de Otavalo. De esas dos ramas habrían nacido otras fracciones de la Iglesia Alianza y Misiones como es el caso de la Iglesia Génesis. A mediados de siglo, el grupo Bahá’i adquiere pro popularidad en Otavalo por su programa de radio; los adventistas, en la década de 1980 se establecen también en la zona haciéndose notar por su programa radial La Voz de la Esperanza y su propuesta de difusión social y de salud.

Amerita señalar que en la comunidad de Agato, en 1970, Evelina Ruchner introduce el uso de música autóctona con temas propios del grupo y una repertorio de himnos en lengua kichwa. Por su parte, desde 1985, el grupo Alianza forma 17 centros a partir del trabajo de misioneros como Marjorie Miller y Marcelo Endara que se habían involucrado en la enseñanza del inglés en la urbe y el apoyo médico en Agato.

Finalmente, es relevante la entrada de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días a Ecuador, en los años sesenta-setenta y su crecimiento inclusive en la zona de Otavalo donde, a través de acuerdos con el sector público, instala un subcentro de salud en la comunidad de La Compañía, en 1984, donde adquiere notabilidad tanto en el sector mestizo como indígena.

En síntesis, llama la atención que las iglesias evangélicas que se asentaron en la zona de Otavalo lo hubieran hecho a partir del ofrecimiento de ciertos beneficios educativos y de salud, que se entiende que el Estado era incapaz de dar. También resulta particularmente interesante los intentos bastante tempranos, de adaptar los contenidos y enfoques desde la religión a las especificidades culturales de los grupos indígenas que se quería convertir.

3. Un enfoque para estudiar los protestantismos indígenas en Otavalo

De la revisión de los escritos sobre protestantismo y comunidades indígenas, amerita señalar al menos los siguientes planteamientos como guías para cualquier

trabajo alrededor de las relaciones entre protestantismos (pentecostalismos) en la comunidad kichwa-otavalo de la zona de Otavalo.

3.1. Recuperar la agencia

En primer lugar, resulta fundamental la ruptura que varios autores emprenden respecto de interpretaciones que, por insistir en las dimensiones geopolítica, neocolonial y/o manipulativa de las incursiones protestantes en la región latinoamericana, han restado importancia o anulado la agencia de las poblaciones receptoras. Conviene hacer ciertas precisiones: es innegable que, en determinados contextos históricos como aquel de la Guerra Fría, el Gobierno de los Estados Unidos de América:

certificó y patrocinó la intervención de las iglesias y misiones protestantes en América latina, como aliados en la lucha anticomunista, revelada en el reporte Rockefeller en 1969 y en el documento de Santa Fe en 1980 y más tarde creando el Instituto sobre Religión y Democracia. De acuerdo con el análisis de estos documentos (...) se desprende que la penetración de las sectas constituyó un instrumento directo de la política estadounidense de control de la población. (Andrade, 2004, p. 159)

En otro registro, el cineasta boliviano, Jorge Sanjinés, produjo en los años 1970 una película titulada *Llukshi Kaimanta* (1977) que retrata precisamente cómo una secta religiosa estadounidense, al servicio de los intereses de una empresa extranjera, divide a una comunidad en cuya tierra los misioneros encuentran oro y la expone a los abusos del Gobierno de turno que pretendía defender los intereses extractivos de la multinacional.

En otras palabras, es preciso reconocer esta dimensión geopolítica subyacente a las misiones evangélicas en América latina. Sin embargo, como lo señala Stoll (1990):

evangelical Protestantism should not be reduced to a political instrument for dominant interests. This is important because, under the influence of Catholic and Marxist thinking, many observers have come to assume that evangelical religion has easily predictable political implications (...) But blaming evangelical growth on the United States suggests a deep distrust of the poor, an unwillingness



to accept the possibility that they could turn an imported religion to their own purposes⁸. (Preface)

Jean Pierre Bastian también es muy claro en este sentido al afirmar que los nuevos protestantismos serían “dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumentos de transformación” (Bastian, 1986, en Andrade, 2004, p. 215). Inclusive Elizabeth Rohr (1991), que tiende a hacer aseveraciones un tanto infantilizantes de los pueblos indígenas al sugerir que estos son fácilmente manipulables o que resulta “sorprendente” que los indígenas sean capaces de desarrollar una interpretación de las escrituras bíblicas distinta a las hechas por los misioneros (p. 55), rescata en su trabajo el hecho de que, a nivel subjetivo, “la conversión, más allá de las dificultades, permitió al converso la superación de viejos opuestos, aquí la cultura blanca, allá la indígena, abrió las posibilidades para una praxis transformadora hacia nuevos esquemas de vida” (p. 55).

Precisamente, recuperar la capacidad de agencia de los sectores populares y, más aún, de las personas indígenas es romper con los rezagos de racismo solapado que en cierta academia puede subsistir, bajo la forma de una mirada paternalista o condescendiente que perpetúa la imagen del “buen salvaje” renacentista. El corolario sería que, en el estudio de las iglesias protestantes con fuerte o exclusiva presencia indígena, es necesario salir de una visión victimizante de quienes las componen y, por el contrario, abrirse a la posibilidad de estudiar al fenómeno religioso como lo que es, un fenómeno social, y a quienes participan de él como sujetos volubles y actuantes, con intereses, contradicciones, afectos y afinidades políticas y de otro orden.

3.2. Aculturación, reapropiación, hibridación

Es notorio que varios autores, al estudiar la relación entre protestantismo y comunidades indígenas, expresen una inquietud alrededor de la “aculturación” que afectaría a los indígenas conversos. Escribe Elisabeth Rohr:

aunque la alfabetización llevada a cabo por las sectas permite una apropiación de las facultades civilizadoras y, con ello, la integración

⁸ “El protestantismo indígena no debería ser reducido a una instrumento político al servicio de intereses de dominación. Esto es importante porque, bajo la influencia del pensamiento católico y marxista, muchos observadores asumieron que la religión evangélica tenía implicaciones políticas fácilmente previsibles (...). Sin embargo, culpar a los Estados Unidos por el crecimiento evangélico implica una profunda desconfianza hacia los pobres, la incapacidad para aceptar la posibilidad de que estos puedan transformar una religión importada en función de sus propios intereses”. (Traducción de la autora)

deseada por muchos en la sociedad moderna, esto está empero ligado a un proceso de enajenación y desenraizamiento, de forma tal que la tradición oral, los ritos tradicionales, costumbres y usos se pierden irremediamente. (Rohr, 1991, p. 43)

Junto a esto, está presente una mirada negativa de la religión y su carácter “antiemancipatorio” en la medida que se quiere convencer a los conversos de la “inutilidad de una transformación política y en su lugar propagarles el anhelo de ascenso social” (Rohr, 1991, p. 31). Esto último no es contradictorio con una revalorización cultural, al usar por ejemplo las lenguas autóctonas para la transmisión de contenidos y la educación. Por un lado, en esta lectura parece tener mayor peso la lectura que hace la autora de los propósitos de los misioneros, pero no tanto la visión que los conversos tienen de ella ni, precisamente, cómo la religión puede ser subvertida por ellos y en esa medida, adquirir justamente una dimensión emancipatoria.

En este sentido, resulta interesante la reflexión de Andrade (2004) alrededor de que, en la colonia, las poblaciones locales llevaron a cabo un “proceso de reinterpretación y apropiación de las concepciones y comportamientos españoles según las categorías culturales aborígenes”, práctica que, según la autora, es propia del proceso de occidentalización que aún está en curso hoy en día y que “se expresa claramente en el catolicismo popular y la pentecostalización de las iglesias quichuas” (p. 112). En otras palabras, a la idea según la cual existe una “pérdida irremediable” de ciertas prácticas culturales concebidas entonces con cierta mirada que las fija en el tiempo y las despoja de su fluidez, preferimos la propuesta que postula la reinterpretación y apropiación de prácticas ajenas en conjunto con prácticas propias para, en esa reconstrucción, afirmar una identidad étnica propia y, sobre todo, cambiante. Dicho de otra forma, no se trata de una “enajenación” o una “alienación” identitarias, en palabras de Rohr, sino más bien una reconstitución y reafirmación identitarias. De hecho, Bastian (2006) usa precisamente el concepto de “hibridez” al referirse a la “yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos y extremadamente modernos” (p. 46).

Amerita en este punto traer a colación el planteamiento de Néstor García Canclini (2010) alrededor de la noción de “hibridación”. Escribe el autor, “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (p. 14). Interesa particularmente su posicionamiento respecto de una tendencia, dentro de la academia, a estudiar las identidades como objeto de



investigación. Para él, enfatizar en la hibridación clausura la pretensión de establecer identidades “puras” o “auténticas” y pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas y que se postulen en oposición a la sociedad nacional o a la globalización. Siguiendo a García Canclini, el concepto de hibridación resulta útil tanto para describir y problematizar la combinación de prácticas religiosas, como para pensar el mestizaje cultural, aunque estas no son más que dos de todas las mezclas y “reconversiones” que los individuos y los colectivos llevan a cabo en aras de negociar con la modernidad, apartarse de lo que les perjudica, apropiarse de sus beneficios. Y, finalmente, interesa la idea que García Canclini coloca acerca del carácter transitorio y provisional de la hibridación. El autor fundamenta que, en la medida que las mezclas interculturales (las hibridaciones) son contradictorias, que muchas veces suponen conflictos debido a que elementos permanecen incompatibles o inconciliables, es útil pensar que, así como se puede entrar y salir de la modernidad, se puede entrar y salir de la hibridación. Son precisamente esas las estrategias que individuos y colectivos movilizan en su intento de reestructurar el mundo transformado por los cambios de la modernidad (Bastian, 2006).

Ahora bien, ¿por qué interesa el concepto de hibridación a la hora de estudiar los protestantismos en la comunidad kichwa otavalo en Otavalo? El pueblo urbano kichwa Otavalo se demarca del resto de los pueblos indígenas del Ecuador al haber adquirido, tanto dentro de la población indígena como fuera de ella, un cierto nivel de poder económico y político que las poblaciones campesinas indígenas desconocían (sin olvidar que los grandes levantamientos indígenas de cambios del siglo fueron ejecutados por estos, evidenciando una agencia política que ningún otro actor social tiene). El prestigio y poder de los que goza tienen que ver con su pronta vinculación al mercado internacional a través de las actividades comerciales de sus *mindalae*⁹. A la vez, las actividades económicas que mantiene colocan al pueblo kichwa de Otavalo en un lugar de contacto privilegiado con la modernidad. El capital económico y político ganado ha permitido un proceso de reafirmación identitaria más aún en un contexto de “competencia” con la población mestiza que vive en la urbe. Al mismo tiempo, Otavalo se ha convertido en un lugar donde opera gran cantidad de iglesias evangélicas y pentecostales con una participación importante de la población indígena no sólo de estratos populares sino también de familias acaudaladas. Esto último resultaría particularmente interesante de estudiar

⁹ Los *mindalae* son personas indígenas que, desde el último tercio del siglo pasado, han desarrollado actividades económicas en el extranjero. Primero, en países latinoamericanos vecinos al Ecuador y, luego, Estados Unidos y países europeos. Las actividades consistían en la venta de artesanías y otros productos y, más tarde, la realización de conciertos callejeros en los que se recibían las donaciones de los pasantes y se vendía el producto musical.



porque no existen reflexiones, a nivel nacional ni regional, acerca de las razones por las cuales el protestantismo se desarrolla o se mantiene en poblaciones con un cierto nivel económico y político. Además, Bastian, Andrade, Stoll, han centrado sus análisis en procesos de protestantismo rurales mientras que, en el caso de este trabajo, interesa mirar el fenómeno en un contexto urbano.

Así, el concepto de hibridación permitiría estudiar, por un lado, la conversión religiosa de una población que hereda tanto de una tradición católica como de ciertos rasgos o rezagos de prácticas religiosas de carácter ancestral¹⁰. Por otro lado, permitiría explorar cómo, al incorporarse a una comunidad religiosa evangélica o pentecostal, se producen procesos de hibridación cultural. Interesa particularmente estudiar cómo dialoga la identidad étnica con la identidad religiosa. Y, siguiendo a García Canclini, estas recombinaciones serían estrategias para negociar con la modernidad. A partir de aquí se espera también obtener elementos para disputar el discurso de ciertos actores, sobre todo políticos, que insisten en definir la identidad cultural en términos predominante étnicos y, sobre todo, excluyentes en función de ciertos purismos culturales.

Con la formación de los Estados republicanos en la América latina decimonónica y, posteriormente, de la mano de los intentos de modernización del Estado, se creyó asistir a una secularización de las sociedades latinoamericanas a la imagen de Europa. Allí, la secularización de las estructuras estatales y de la sociedad supuso que el elemento cohesionador del colectivo dejara de ser la religión y pasara a ser la nación (Pérez-Agote, 2016). Por el contrario, en América latina, las reformas liberales no acompañaron una secularización de las sociedades sino que apenas consiguieron dar espacio para el desarrollo de otro tipo de religiosidades, en desmedro de la católica. Esa ventana de oportunidad abierta por las reformas liberales fue la que permitió la posterior penetración y expansión de las iglesias pentecostales. El hecho de que cada iglesia se adapte a las características endógenas de cada comunidad levanta interrogantes acerca de cómo las conversiones religiosas implican otro tipo de “conversiones”, en particular, conversiones de la identidad étnica, reconfiguraciones de las prácticas y las autodefiniciones que convendría explorar preferiblemente bajo el concepto de procesos de hibridación (García Canclini, 2010).

10 La noción de “ancestralidad” merece una discusión a parte debido a su problematicidad. Muy utilizada en los discursos políticos, no necesariamente tiene un asidero real en las prácticas de las poblaciones indígenas o, a la vez, da lugar a una visión de los pueblos indígenas estereotipada y fija en el tiempo con la que precisamente interesa dialogar (y disputar).



Referencias Bibliográficas

- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena: Procesos de conversión en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Abya Yala, FLACSO Ecuador, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bastian, J. P. (1986). *Breve historia del protestantismo en América Latina*. CUPSA.
- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 16, 38-54.
- García Canclini, N. (2010). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Guamán, J. (2008). *Panorama de la Iglesia Evangélica en el Ecuador*. Quito.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2016). *Reporte de pobreza por consumo Ecuador 2006-2014*. INEC.
- Jácome, J. L. (2005). La cooperación de las iglesias norteamericanas. En J. Ponce Leiva (Ed.), *Las relaciones Ecuador-Estados Unidos en 25 años de democracia (1979-2004)*. FLACSO-Abya Yala.
- Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: Las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CIEC: International Journal on Collective Identity Research*, 1, 1-29.
- Rohr, E. (1991). El sueño de volar. *Revista Sarance*, 15, 27-60. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sandoval, F. (2010). Las nuevas creencias religiosas y los nuevos creyentes en Otavalo: Introducción para un estudio. *Revista Sarance*, 26, 55-67. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sanjinés, J. (Director). (1977). ¡Fuera de aquí! (*Llukshi kaimanta*) [Película]. Grupo Ukamau.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, 280, 1-15.
- Stoll, D. (1991). *Is Latin America turning Protestant? The politics of evangelical growth*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520911956>



Sarance 47, publicación bianual, período diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 27 - 39. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción 16/07/2021; fecha de aceptación: 20/08/2021
DOI: 10.51306/iosarance.047.02

La etnia Chimbo desde tiempos prehispánicos hasta el terremoto de 1674

*Chimpu runakunamanta rimashpa: ñawpapachakunamanta,
allpa mama kuyurishka 1674 watakunakaman kikin kaywsaymanta*

*The Chimbo Ethnic Group From pre-Hispanic
Times to the Earthquake of 1674*

Fernando Jurado Noboa
fernandojuradonoboa@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3629-0102
Instituto Otavaleño de Antropología(Otavalo-Ecuador)
Sociedad Amigos de la Genealogía(Quito-Ecuador)

Resumen

En base a un amplio análisis de los escritos de los estudiosos de las sociedades prehispánicas de la sierra centro del Ecuador, se reconstruyen las características de lo que fueran los ayllus libres de la etnia Chimbo, unificados por los incas, quienes los habrían usado políticamente. La importancia otorgada por los incas a los territorios de Chimbo atestigua de su relevancia económica, militar y política. Esa misma valoración es la que prevalece con la llegada de los españoles, que establecerán su dominio político-administrativo en el lugar. La documentación recogida y estudiada permite reconstruir la evolución, en términos demográficos y políticos, así como también proporcionar algunos elementos de orden económico y militar.

Palabras clave: Chimbo; Chimborazo; Ecuador; incas; conquista.



Tukuys huk

Kay killkayta Chimpu ayllukunamanta alli yuyarinkapakmi kan, chaypami Ecuador mamallaktapa, antis chawpi suyukunamanta punta killkaykunata alli maskashpa katischka kan, imashalla Chimpu runakunapa ayllukuna kawsashkata yachankapak. Paykunaka paykunapantin tantanakushpa kawsanakupimi Inka runakunaka shamushpa shuklla shina tantachishka kashka. Hatun sumak tantanakuy tikrankapakmi shinaman yuyarishka nin. Chay tantarishka kipaka Inkakunaka ashtakatami kay Chimpu runakunapa allpakunataka kuyan kashka, chaymantami kullkikamaypash, awka tantanakuypash, aylluta apana yuyay tantanakuypash sinchi kakta rikurin. Shinami, kipaman Españamanta mishukuna shamukpipash, kay Chimpumanta runakunaka sinchipacha tantanakuyta ñawpaman pak, kamak runakuna kashka. Chaypami kay maskaypika puntamanta tawka killkaykunata tantachishpa imashalla pay runakuna chay allpakunapi kawsashkata, imashalla kipaman tantanakushkata rikuchun sakin, shinallata paykunapa kullkikamay yachaytapash, awka tantanakuy yachaytapash riksichun sakin.

Sinchilla shimikuna: Chimpu; Chimborazo marka; Ecuador mamallakta; Inkakuna; mishukuna shamushka pachakuna.

Abstract

Based on an extensive analysis of the writings of the scholars of the pre-Hispanic societies of the central highlands of Ecuador, the characteristics of what were the free ayllus of the Chimbo ethnic group are reconstructed, who were united by the Incas, who would have used them politically. The importance given by the Incas to the Chimbo territories testifies to their economic, military and political relevance. That same assessment is the one that prevails with the arrival of the Spaniards, who will establish their political-administrative dominance in the area. The documentation collected and studied allows us to reconstruct this evolution, in demographic and political terms, as well as to provide some elements of an economic and military nature.

Keywords: Chimbo; Chimborazo; Ecuador; incas; conquest.

1. El Chimbo prehispánico: la visión etnográfica

“Está (este pueblo) al pie del volcán Chimborazo que quiere decir en lengua del Inga “cerro nevado de Chimbo”.

Relaciones Geográficas de Indias, vol. II, p. 261, colección de Autores españoles.

Hay dos versiones sobre el origen de la palabra *chimbo*: una, la que hemos citado, otra, la traen cotizados especialistas y gentes que dominan el quechua- tal Francisco Yánez Quirola- que afirman que *chimbo* es una palabra puruhá¹ y que *chimba* es la palabra quechua que significa -al frente- (Yánez, p. 9). Sin embargo, cabría también pensar que si *razo* es monte nevado, Chimborazo significaría “monte nevado de Chimbo”. Por otro lado, varios autores están conformes en decir que los indios chimbeños y de los pueblos de su comarca, son totalmente puruhaes unidos con los de Riobamba (Yánez, s.f.). Por su parte, Jacinto Jijón afirma que los de Chimbo son panzaleos, criterio que se ha puesto en discusión (Jijón, 2010).

Estudiosos modernos afirman que en el llamado período de los Estados (del 500 D.C. al 1500 D.C.) Chimbo fue parte del Estado Puruhá, un Estado más bien pequeño que habría ocupado Cotopaxi actual, Tungurahua occidental, el norte de Chimborazo y la provincia de Bolívar. Este Estado tenía al Estado Caranqui por el norte, al Cañari por el sur, al Cosanga Pillaro al oriente y al enorme Estado Chono al oeste. Fue este Estado el que encontraron los Incas a su llegada al actual país.

¿Qué caracterizaba a estos Estados?

Quienes han estudiado estos Estados sostienen que en ellos se dio un gran desarrollo agrícola, de canales de irrigación, de vías bien diseñadas, desarrollo urbano, diferenciación de clases sociales, presencia de colinas artificiales y pirámides, comercio desarrollado, así como asuntos de metalurgia y textilera. Mauricio Naranjo, en su trabajo *Ecuador primer polo civilizador de América* (Quito, 1996) trae un magnífico resumen de este proceso. Muchos de estos datos, en el caso Chimbo, los corrobora Waldemar Espinosa Soriano en sus trabajos.

1 Se conoce que la lengua Puruhá fue la principal lengua que se hablaba en el territorio que conocemos como la Provincia de Chimborazo. Actualmente está extinta y los descendientes de quienes la hablaron hablan kichwa.



No se puede saber mayor cosa absolutamente probada antes de la llegada de los Incas a nuestro territorio (entre 1425 y 1450). De allí en adelante constan muchísimas cosas en documentos de primera mano de 1532 en adelante. A través de estos últimos documentos, se podría reconstruir la vida de estos pueblos entre 1450 y la llegada de los españoles. Lo único que quizás puede asentarse para el período anterior a estos años es la versión del gran historiador guayaquileño Gabriel Pino Roca, quien afirma que desde 1350 más o menos, los indios Chimbos vivían en permanente pelea con los Huancavilcas y que fueron siempre vencidos, sin duda por la fortaleza y armas de estos últimos.

Según Alfredo Costales (1993), sin duda el padre de la antropología ecuatoriana, Chimbo, en el siglo XV, tuvo 13 pueblos, 82 *bulus* y 61 señores naturales. Además, sostiene Costales, que el cerro Susanga de 2500 metros fue un pucará, es decir, un sitio de defensa militar.

Según el cacique historiador y cronista Leandro Sefla y Oro, quien fuera entrevistado por Humboldt, en 1450 el cacique de Chimbo se llamaba Charco-Chimbo y estaba casado con la hija de Abumatia, el gran cacique de Licán y de Chimborazo. Fue justamente ese cacique Chimbo el que esperó al Inca Tupac Yupanqui en el páramo del Azuay durante nueve meses, impidiéndole el avance hacia más adentro de la sierra ecuatorial (Moreno, 2002).

Por su parte, Waldemar Espinoza Soriano (1990) el mayor estudioso de los Chimbos, sostiene que: los Chimbos no constituyeron un estado, sino ayllus libres. Los incas unificaron políticamente a estos ayllus, dándoles un jefe por orden de Tupac Yupanqui, el caudillo *mitimae*² o extraño fue Guamarica. Este sistema vivió de 1450 a 1561, cuando los caciques autóctonos quisieron recuperar su autonomía, pero fue demasiado tarde.

De acuerdo al cronista Pedro Cabello Balboa, que editó su obra en 1586 en España, fue Tupac Yupanqui el conquistador de los chimbos, trayendo al 20 % de pobladores *mitimaes*. Fue también este Inca quien trajo el nombre de Yanayaco a Chimbo y a la actual provincia de Tungurahua, tomándolo por 1460 del pueblo peruano donde él decretó la muerte de 6000 indios porque planificaban un acto de traición. Su esposa le habría convencido de que habiendo muerto ya mil, se perdonara al resto. El Inca aceptó, el indulto se llamó *yanayaco* y a sus pobladores se

2 *Mitimae*: (del quechua *mitmaq*, "colono", "advenedizo": miembro de un grupo de pobladores que durante el predominio de los incas era llevado a una región distinta de su zona de origen con fines políticos y administrativos (RAE).

les destinó a sirvientes y manejadores de haciendas. De allí es que puede presumirse que a Chimbo y su zona llegaron muchos mitimaes peruanos, para servir de sirvientes o de cargueros (Angles, 1992).

El Inca Huayna Cápac, a partir de 1500, tuvo gran interés en la conquista de la sal, por eso el ojo puesto en Tomabela, y en el mar. Él trajo al 80 % de mitimaes restantes, que procedían del Cuzco, Cajamarca, etc. Para 1501 trajo a los Guamarica, que eran sus parientes, que dominaron la vida de la provincia durante casi un siglo o quizás más. Estos eran del pueblo peruano de Cajas. Las zonas preferidas por los incas fueron Asancoto y San Lorenzo, en cambio, Santiago y Yacoto (hoy, San Simón) no fueron tocadas. El Inca trajo además a su pariente Mateo Yupanqui, quien se radicó en Asancoto y fue padre de Francisco Titu Yupanqui.

Huayna Cápac quitó las tierras de Tacalo en Chimbo a los Longomate de Cumbibamba (hoy, Santiago) y las entregó en usufructo a Guamarica. Eran 36 kilómetros cuadrados, es decir a 6 kilómetros o 60 cuadras por lado “cerca al río y una legua del camino” y “camino al Embarcadero”, según consta en el juicio hecho unos ochenta años después y que se conserva. De tal manera que todo lo que se sitúa a la salida sur-oriental de Chimbo, bordeando al viejo camino de San Miguel, era el territorio entregado.

En época de los incas, había dos grupos de caciques: los naturales o *llactayos* que mandaban a sus propios indios y los mitimaes a los de su grupo. Lo que el Inca hizo fue nombrarles un gobernador que los unificara y ese fue Yupanqui o Guamarica. San Lorenzo se llamaba “Provincia de Guamarrica” porque estaba bajo el mando de estos caciques así apellidados y tenía una importante extensión territorial, que penosamente no podemos ubicarla (Espinoza, 1990, p. 184).

Se conoce además que Huayna Capac iba de Tomebamba hasta la isla Puná por el desfiladero de Chimbo, zona pues muy conocida para él (Pino, 1939). Hoy se sabe, de manera probada, que entre 1503 y 1505 el Inca bajó a la costa con unos 5000 hombres, pasando obviamente por Chimbo y allí conquistó a los indios Chonanas en Daule, a los Colonches en la Península y a los Yaguachis (Jurado, 2010). Y fueron justamente los Chimbus- debido a esa enemistad tanto del Inca como de ellos frente a los Huancavilcas- quienes acompañaron a ese Inca para atacar a los Huancavilcas y luego construir la famosa Calzada de Huayna Cápac, nombre que sobrevivió por siglos en Guayaquil y que corresponde a la actual calle de La Merced. De la costa pasó al Cusco, aunque no conocemos la ruta exacta.



Parece que Guamarica acompañó en sus campañas a Atahualpa, esto explicaría que para 1530 le nombró cacique y señor principal de Chimbo (Espinoza, 1990, p. 182). Se sabe de hecho que Atahualpa también conoció Chimbo, pues por esa vía llegó en 1531 a la isla Puná (Pino, 1939). Por otro lado, en un juicio posterior, los Longomate acusaron a sus enemigos los Guamarica, de que estos últimos en 1533 se habían apropiado de las tierras de Tacaló, antes de la llegada de los españoles.

Es importante saber que, en el sitio de El Guabo, al oriente totalmente de la población, existió un tambo -de seguro indígena- a siete kilómetros del centro de Chimbo (Espinoza, 1990).

Los Chimbos tenían idioma propio, del que, penosamente, muy poco o nada sabemos. A raíz de la conquista inca, se fue deteriorando su uso, sin embargo, este pueblo tan libre y apegado a lo suyo lo siguió hablando más de un siglo posterior. Sólo en 1594, se conoce que estaba totalmente extinguido (Bermeo, s/f.).

Aquiles Pérez, gran estudioso filológico de la zona, asienta que apenas dos pueblos preincas fueron importantes cerca de Chimbo: Caligues y Sana, como también que Chimbo y su zona fueron el sector más apetecido por los incas, pues venía a ser la zona de control de entrada a la costa. De ahí que Asancoto fue como una capital de la zona, a lo que habría que añadir a Chapacoto (hoy, La Magdalena) que equivale a sitio de vigilancia; y al Chimbo urbano, donde el Inca levantó su propio palacio. Además, uno de los parientes más cercanos del Inca, Mateo Titu Yupanqui, quedó de gobernador de Chimbo (Lockart, 1987).

Alfredo Costales identifica a la provincia actual como uno sitio riquísimo en Tolas: 15 en Tariragua (jurisdicción de Caluma), 12 en Pacay, 5 en Quinuacorral y Espino (cerca de Guanujo) y dos en Telimbela, es decir 34 en total, además como zona de tenaz resistencia contra los Incas, da fe de ello la presencia de algunos Pucarás de gran importancia: Puruguay-Quilaco en Guanujo, el cerro Puruhuay-Quilaco en la misma zona de Guanujo, el cerro pucará de Sinchig en igual circunscripción, el monte pucará de Susanga en las alturas de Chimbo (el que se hundió en el terremoto de la segunda mitad del siglo XVII), otro llamado Etnia Puruguay-Quilaco cerca de Chimbo, y el monte pucará de Chillanes, totalmente al sur de la actual provincia (Municipio de Quito, 1935, 106).

2. Una visión documental sobre el viejo y primer Chimbo, entre 1535 y 1674, fecha de su primera destrucción

Chimbo existió como población indígena desde hace milenios, de ello no cabe la menor duda, de tal manera que, cuando llegaron los españoles, ella existía. La fundación española que ha sido polémica, está hoy totalmente aclarada. Si bien es verdad que González Suárez fue el primero en decir que Chimbo fue fundado por Benalcázar en 1535, fue un error del insigne prelado, al que le han seguido varios investigadores, entre ellos el Padre José María Vargas, a pesar de la malquerencia que le tenía al primero.

Dice Espinosa Soriano que en 1534, al parecer, el único cacique de Chimbo era Guamarica -sin bautismo- el cual murió en 1548. Un año después, en 1535, aparece el cacique Longomate. El historiador Julio Pimentel Carbo (1985, p. 5) recuerda que fue justamente un cacique cañari quien dio a Benalcázar a principios de 1534 el croquis del camino que debía seguir para llegar hasta Quito, primer elemento en donde el conquistador hispano debe haberse enterado de la presencia de Chimbo.

¿Cómo era Chimbo a la llegada de los primeros hispanos?

Chimbo parece haber sido un pueblo pequeño, de mil habitantes y con no más de 20 manzanas, así se deduce de los magníficos estudios de Espinoza Soriano.

El primer dato documentado sobre Chimbo aparece en 1535 cuando Sebastián de Benalcázar, señaló desde Quito y en calidad de depósito, una gran faja de tierras al conquistador Hernán Sánchez Morillo que había estado en Cajamarca en la prisión del Inca. Esa faja iba “por el camino real de Chimbo al Pacífico hasta Chinitano”, pueblo que luego se llamó La Cruz. Y eso significa, ante todo, que un Camino de los Reyes Incas iba desde Chimbo al mar, aparte del que unía Quito con el Cusco.

Pero, a más, se conoce otro dato: el cacique Guamarica ordenó a su subordinado el cacique Longomate el que diera cargando maíz y socorriera a Benalcázar en una de sus correrías por Chimbo. Así lo declara Juan Vilcatanta en agosto de 1565 en Quito (Espinosa, 1988, p. 185)

Hernando de la Parra, uno de los primeros valientes y, a veces, sádico conquistador, declaró que él vio cómo, en 1534, el Estado inca tenía puestas



guarniciones militares en Latacunga, Panzaleo (Machachi), Mocha, Riobamba y Chimbo, pero siempre mandadas por mitimaes (Espinoza, 1988, p. 186). El mismo año 1534, Francisco Ruiz dice que Chimbo era una aldea, que Guamarica andaba en andas y era el señor principal, su casa era la mejor del poblado (Espinoza, 1988, p. 194), por entonces el pueblo más importante era Cumbibamba, luego llamado Santiago.

En 1536 la primera estancia urbana en Chimbo la regaló el cabildo de Quito a Juan de Sandoval.

Para 1539, Francisco Pizarro, en Lima, tenía informes muy completos de la zona y de su población indígena, él sabía que los cuatro centros más poblados de esa zona eran Pallatanga, Guamarica -luego llamado San Lorenzo- Las Salinas de Tomabela y Chimbo. Pero, ¿a qué llamaban exactamente Chimbo? Quizás a una faja que iba justamente desde Las Salinas hasta Pallatanga, sin tocarle a San Lorenzo. Se sabe que había 1500 indios tributarios en esta faja, es decir que podían pagar impuesto o tributo, de tal manera que la población de lo que se llamaba Chimbo era de unas 7500 personas, pues se calcula que de cada tributario dependían 5 personas y cifra que debía incluir la actual población y seguramente Guanujo, San Miguel, Chillanes, Santiago, Asancoto, Chapacoto y San Antonio. Chimbo urbano- si podemos emplear este término pues los indios preferían vivir en los alrededores pues el centro era exclusivamente del Inca- debía tener no más de 3000 habitantes, incluidos los actuales San Sebastián, Pacatón, Lambasá y Susanga. El centro no pasaría de las 1500 personas. Eso significa que cada una de estas cuatro aldeas tendría alrededor de 400 habitantes indios y aquellos siete pueblos que rodeaban a Chimbo debían tener cada uno unos 500 habitantes, decimos esto en época de Pizarro.

En todo caso, lo probado es que Pizarro dio Chimbo en encomienda a dos conquistadores afamados:

- Juan de Larrea Ortuño, vascongado, quien poseía mil tributarios y 2250 pesos de renta, era pues una encomienda de 2° orden, es decir no de las más ricas de lo que entonces era el país. Recibió todos los mitimaes.
- Hernando de Gamarra, a quien se le dio la mitad de los llactayos o indios auténticos (Espinoza, 1988, p. 194). Este murió por 1541 y sus indios pasaron al capitán Rodrigo de Salazar y Contreras, nacido en Valdemoro, cerca de Madrid, alias el Corcovado, recibió 500 tributarios y 1000 pesos de renta.

Hay que aclarar que estos dos encomenderos no tenían la propiedad, sino sólo “la encomienda de la tierra” es decir la tributación, iban a su encomienda no más de dos o tres veces al año. En 1542, Cristóbal Vaca de Castro desde Lima confirmó en su encomienda a Rodrigo de Salazar.

Para 1540 figuran en Chimbo dos caciques subalternos y ya bautizados por los españoles: Martín Chimin y Juan Longomate, este quizás hijo del cacique de 1535.

Para la misma época, el cacique *mitimae* Guamarica sembró las primeras semillas entregadas por sus amigos los españoles en sus amplísimas tierras del camino de San Miguel, según los documentos publicados por Waldemar Espinosa. Es decir, en las tierras de Tacaló.

Para este año de 1540 por lo menos dos caciques de Chimbo: Guamarica (de unos 35 años) y Pilamonga, se educaron en el colegio de San Andrés en Quito, allí aprendieron a leer y escribir (Archivo Moreno Proaño). Dice Mons. Antonio Bermeo que los franciscanos llegaron a Chimbo en 1544 y que ellos establecieron formalmente las cuatro doctrinas franciscanas de Asancoto, Chapacoto, Guanujo y San Lorenzo. Como veremos más adelante, existieron algunos de estos sacerdotes, pero, al parecer, sin convento alguno, quizás no más de una habitación, como sucedió con los agustinos en Ambato.

El año de 1547 fue muy importante para Chimbo: obviamente era el sitio de parada de los viajeros que iban o venían de Guayaquil y Lima, aunque había la obra vía Quito-Riobamba-Loja-Lima para el caso del Perú. Pero, era además la vía de unión más importante entre Guayaquil y Riobamba. En ese año Chimbo ya tenía una modesta casa parroquial, siendo su párroco el padre Gómez de Tapia, nacido en Arévalo de Extremadura. En este año el famoso cronista de sangre semita, Pedro Cieza de León, visitó Chimbo. Dice él que vio aún pie el “aposento para el Inga”, el cual seguramente estuvo en la plaza de Abajo, donde hoy es el Colegio de las Marianas.

Cuando el alzamiento de Pedro de Puelles en contra de la corona, Chimbo fue un centro importante: el pizarrista o gonzalista Cristóbal de Lunar, vecino de Quito, tenía una línea de 30 hombres de avanzada y se detuvo en Chimbo, mientras llegaban atrás y desde Quito, otros cien hombres desleales a la Corona. Esta demora perjudicó mucho a las tropas pizarristas o revolucionarias de Pedro de Puelles y a su



causa, que finalmente murió asesinado en Quito a manos de Rodrigo de Salazar el encomendero de Chimbo. Lo importante es anotar que si Chimbo podía alojar a 150 soldados, debe haber habido unas 150 casas indígenas por lo menos, corroborando nuestro criterio de que debió haber unas 1500 personas, todas indias.

El 31 de octubre de ese mismo año (1547), el padre Juan Rodríguez fue nombrado cura doctrinero de Chimbo y de Indosal. Ignoramos dónde estaba este último lugar. Hay que aclarar que muchos pueblos recién en ese año recibieron a sus primeros párrocos. Parece que estuvo poco tiempo y que le sucedió el cura extremeño Gómez de Tapia, recién venido de Pasto. En 1547, Chimbo era un Tambo, por entonces se sembraron las primeras semillas españolas en la zona (Espinoza, 1988, p. 197)

Se sabe que en 1548 los citados Larrea y Salazar eran los dos únicos encomenderos de Chimbo. Salazar, en ese año, recibió la de Otavalo que era riquísima, de tal manera que dejó libres a los caciques Guamarica y Pilamunga.

Para 1548, de acuerdo a los documentos publicados por Waldemar Espinoza, la zona tenía 12.000 habitantes y 14 pueblos; Chimbo debía de tener unos 1000 habitantes, repartidos en 100 casas, es decir en unas 20 manzanas.

En 1549 se dispuso que numerosos indios de Chimbo podían ser conducidos como obreros a las minas de Zaruma demostrando que había un excedente de población india.

En 1550 había tres caciques en Chimbo: Sancho Yanzaguano, Santiago Pilamunga y Lorenzo Guamarica, este heredero de su padre Guamarica que había muerto dos años antes. Los dos obviamente estaban bautizados por los españoles. De ellos sin duda se derivarán los nombres de dos pueblos: Santiago y San Lorenzo. El mismo año figura un tercer párroco, se llamaba Diego de Vera.

En este mismo año, cada arroba de carga pagaba un medio y un peso de oro entre Guayaquil y Chimbo, demostrando la importancia del poblado (Borrero, 1962).

El año de 1552 Chimbo pertenecía al partido de Riobamba, cosa que duró alrededor de 40 años, es decir hasta 1592³.

Hacia mayo de 1557, el gobernador de Quito Gil Ramírez Dávalos demoró

3 Datos más extensos en F. Jurado : Los Larrea, colección SAG, Quito 1986

un día en Riobamba oyendo las quejas de varios caciques. Cuatro, entre ellos del de Chimbo, sobre abusos e injusticias. Ofreció apoyarles y apenas llegado a Quito, nombró a Juan de Albarracín como protector de indios en esos cuatro pueblos, además señaló de salario para los franciscanos doctrineros 160 pesos al año (Jurado, 1982). Esto de los franciscanos demuestra su vinculación con la región ya segura en 1557, pero creemos que aún no había convento.

El año 1559, el encomendero Larrea había muerto en Quito y su viuda la criolla Da. Ana de Sandoval y Calderón, nacida en Anserma al sur de la Nueva Granada e hija del conquistador de Quito, Diego de Sandoval (Ortiz, 1984, p. 28), se casó para eso año con Miguel Hernández de Sandoval, panameño, quien pasó a ser el tercer dueño de la mitad del repartimiento, la renta seguía siendo de 2250 pesos anuales. Salazar seguía vivo en Quito (Espinoza, 1988).

Para 1558 (Espinoza, 1988) un español instaló un obraje en la Plaza del Pueblo y es la primera vez que aparece aquello de “Plaza”. En 1562 Juan Salazar de Villasante escribió que la primera fábrica textil, digna de tener tal nombre era la de San Miguel de Chimbo (Bermeo, s.f.), entendiendo que lo de San Miguel fue un lapsus, pues recién San Miguel fue fundada a la manera española en 1571 por el visitador Juan de Hinojosa (Vargas, 1962, p. 11). La Relación de 1568 dice a su vez que ese obraje ya tenía varios años funcionando en Chimbo (Estrada, 1974, p. 151). Ese técnico español parece sin duda que lo fue Andrés de Vallejera, como luego lo diremos. Los indios ganaban salario, pero éste se les iba casi íntegramente en pagar sus tributos a sus encomenderos. La capacidad era de 200 trabajadores según el archivo de Carlos Ortiz Arellano.

De lo que entendemos el primer obraje o batán se fundó en la plaza de Abajo muy cerca del río Yanayaco, cuando se amplió la antigua vía a San Miguel, al sur oriente de la población. Para entonces los pocos españoles estaban posesionados de la plaza de Arriba. Ese año de 1560, el párroco era Juan Sánchez Miño, natural de Llerena en Extremadura, y emparentado con gentes muy visibles de Quito ⁴.

En el año 1561 eran caciques principales del pueblo: Pedro Pongo, de origen quechua, y Francisco Yongo Pina, de origen colorado, nacido por 1510 pues fue soldado de Quisquis en época de Atahualpa, estuvo en Quito largos años y era afuereño a Chimbo, es decir cacique sin duda nombrado por los españoles, en base a méritos de colaboracionismo.

4 Más detalles sobre Puelles, en F. Jurado: Riobamba una ciudad de andaluces en América, Quito 2005.



En 1561 había cuatro caciques residentes en Chimbo, lo que podría significar que dado el crecimiento del pueblo, se trasladaron desde aldeas vecinas; o que llevaron a sus hombres como nuevos contingentes a la nueva pequeña ciudad española: eran don Juan Mavila, don Juan Chillán -lo era de los indios Chillanes- don Santiago Pilamunga, ya conocido, y don Juan Sayllo. Ya no figura Guamarica (Ortiz, 1994, p. 28).

En ese año de 1561 se rebelaron los caciques autóctonos de Chimbo con el objeto de retomar su poder. Inclusive un mitimae Carlos Mari Tupac Yupanqui Inga, nacido en el Cusco, declaró a favor de ellos, pues estaba resentido con los mitimaes. Pero fue tarde, pues el sistema colonialista español estaba totalmente en auge (Ponce, 1995).

Se puede decir que el primer auge o desarrollo de Chimbo se dio desde 1563 a 1674 en que el terremoto la afectó seriamente.

Juan Salazar de Villasante, quien pasó por Chimbo en 1562 partiendo desde Guayaquil y con destino a Quito de su cargo de Visitador, reportó en 1563 que ya había severas pendencies de los indios cargadores con los arrieros y carreteros procedentes de España (Pimentel Carbo, 1985, p. 23). Lo curioso es que, por entonces, el camino servía en los doce meses del año, más tarde se lo ocupaba sólo en verano.

En 1564, de manera probada, se sabe que Chimbo tenía mil habitantes, lo cual presupone, de acuerdo a José Antonio del Busto, la presencia de cien casas y quizás de unas 25 manzanas. En este año y en octubre, la Audiencia de Quito nombró un primer alcald, se trataba del sevillano Alonso de Marchena, con jurisdicción desde Panzaleo (hoy, Machachi) y Latacunga hasta Atun Cañar y Chimbo, es decir un alcaldazo.

En noviembre de 1564 se hace un contrato entre el famoso cacique Sancho Hacho de Velasco, el hombre más rico seguramente de Cotopaxi, y el maestro o jefe del obraje de Chimbo, Andrés de Vallejera para enseñar a hacer paños en Latacunga.

Referencias Bibliográficas

- Angles, V. (1992). *Los 18 Incas*. Universidad Nacional del Cusco.
- Borrero, M. (1962). *Orígenes cuencanos* (Tomo 2). Universidad de Cuenca.
- Bermeo, A. (s.f.). *Óbito y agonía*. Casa de la Cultura de Guaranda.
- Costales, A. (1993). *El Reyno de Quito*. CEDECO.
- Estrada, J. (1974). *La fundación de Guayaquil*. Archivo Histórico del Guayas.
- Espinoza, W. (1988). *La etnia Chimbo al oeste de Riobamba*. Museos del Banco Central del Ecuador.
- Jijón y Caamaño, J. (1941). *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Editorial Ecuatoriana.
- Jurado, F. (2010). *Calles, casas y gentes del Centro Histórico de Quito* (Tomo IX). Ediciones FONSA.
- Jurado, F. (1982). *Las Coyas y Pallas del Tahuantinsuyo*. Imprenta Xerox.
- Lockhart, J. (1987). *Los de Cajamarca: Un estudio social y biográfico* (Tomo I y II). Milla Batres.
- Moreno, S. (2012). *Humboldt y la emancipación de Hispanoamérica*. PUCE.
- Municipio de Quito. (1935). *Libro de cabildos de la Ciudad de Quito, 1573-1576*. Municipio de Quito
- Ortiz de la Tabla, J. (1993). *Los encomenderos de Quito, 1534-1660: Origen y evolución de una elite colonial*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Pino, G. (1939). *Leyendas, tradiciones y páginas de historia de Guayaquil*. Editorial Juvin.
- Pimentel, J. (1985). *Caminos y medios de transporte en nuestro primer siglo colonial*. Universidad de Guayaquil.
- Ponce, P. (1995). *Relaciones geográficas* (Tomo I). Abya Yala.
- Vargas, J. (1962). *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Español*. Editorial Santo Domingo.
- Yáñez, F. (s.f.). *Monografía del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Guano*. Edipcentro.



Sarance 47, publicación bianual, periodo diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 40 - 63. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
Fecha de recepción 09/06/2021; fecha de aceptación: 28/08/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.047.03

Multiculturalismo y la subordinación de justicia indígena en Ecuador: el discurso seductor del otro

*Ecuador mamallaktapi, tawka kawsay yuyaykunamanta, shinallata imashalla runakunapa
kuskachak uchillayay tukushkamanta;
chayshukyachishpa rimaypilla sakishkamantapash*

*Multiculturalism and the Subordination of Indigenous Justice in Ecuador:
the Seductive Discourse of the Other*

Patricio Trujillo Montalvo

pstrujillo@puce.edu.ec

ORCID: 0000-0003-2503-3047

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito-Ecuador)

Roberto Narváez Collaguazo

robertonarvaezc@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4605-105X

Universidad Andina Simón Bolívar (Quito-Ecuador)

Resumen

El multiculturalismo se convirtió en la base discursiva del colonialismo y por ende del capitalismo neoliberal. Con una propuesta seductora de creación de otros a quienes supuestamente respeta, pero los considera diferentes, exóticos, artefactos a ser civilizados, legítima la conquista, explotación, evangelización y la construcción de una hegemonía civilizatoria occidental, dentro de una frontera separada por el mundo moderno, global y desarrollado. En Ecuador, este concepto no está debatido en su totalidad, pero se lo contrapone con el de interculturalidad, el mismo que se asume en directa relación con lo ancestral o indígena. El artículo discute los aspectos conceptuales del multiculturalismo e interculturalidad, en donde se exponen varios eventos orgánicos del movimiento indígena y se los analiza desde una perspectiva etnográfica, encontrándose un estado de conveniencia de un ejercicio del multiculturalismo. Por otro lado, se desarrolla un análisis del encuentro entre la jurisdicción indígena frente a la justicia ordinaria, analizando la prevalencia que

existe de la última sobre la primera, y evidenciando la necesidad de un salto a un espacio intercultural. Así, el artículo devela una conveniencia del discurso multiculturalista, desde las élites dirigenciales del movimiento indígena, frente a una necesidad de ejercicio intercultural para las dinámicas propias de las bases de este actor social.

Palabras clave: multiculturalismo; interculturalidad; justicia indígena; poder colonial; jurisdicción

Tukuys huk

Takwalla kawsay nishka yuyaykunaka coloniamantami sinchiyarishpa shamun, caplitalismo neoliberal nishka yuyaykunapash shinallatami kashka. Kay rimaykunaka allishnalla uyarishpapash kikin kawsaykunatallami ashtawan uchillayachishpa sakinakushka, yankallami allishnalla kikin ñawipika rikurishka, kanchamanka shikanyachishpa, imapash kustanalla, imapash paykuna munashka ruranalla hillaytami rikun kashka, imapash mishukuna shamushpa runa llaktakunata llakiyachishkatapashmi hawalla rikun kashka, llakichishka, apunchikmanta rimashpa katina nishka, mishu yuyayta katina nishka, kay moderno, global, desarrollado nishka pachakunapa ukupi chariyashpa kanchamanta shuklla shina yuyaytallami tarpunkapak munashka. Kay yuyaykunamantaka, Ecuador mamallaktapika, mana yapata rimarishkachu kan, chaymantami kawsaypurachik yuyaykunataka chay tawkalla kawsay yuyaykunawanpash chimpapurachina rikurin. Shinallata kawsaypurachiktakarín runakunapallami nishpa, ñawpa kawsaypallami nishpa risin. Shinamantami kay killkayka tawkalla kawsay yachaytapash, kawsaypurachik yachaytapash hapishpa chimpapurachishpa kan, chaypaka runa hatarariykunapa wakin hatun rimaykunata rurashkata akllashpa etnografía nishka yachaykunawan alli yuyarishpami chay kipaka ashatwan tawkalla kawsaykunapa yuyaywanlla rurarishkami kan. Chay washami runakunapa kuskachakta alli rikushpa, imashalla mishukunapa kuskachakwan chimpapurachikpika, yapatami mishukunapa kuskachaktakalla hayunyachishka kan. Chaymipimi, kawsaypurachik yachaykuna ninan mutsurishkata rikurin. Shinallata ñawpaman runakunapa hatariyta apakkunapash imashalla tawkalla kawsay yuyaykunamantarak rimashpa sinchiyachishkakpi, ashtaka kawsaypurachik yachaykunamari runakunapa tantanakuywan sinchiyarichun mutsurik rikurin.

Sinchilla shimikuna: tawkalla kawsaykuna yachay; kawsaypurachik; runa kuskachak; colonia hatunyaríy yuyay; jurisdicción.

Abstract

Multiculturalism became the discursive basis of colonialism and therefore of neoliberal capitalism. With a seductive proposal for the creation of others whom it supposedly respects, but considers different, exotic, artifacts to be civilized, it legitimizes conquest, exploitation, evangelization and the construction of a western civilizing hegemony, within a border separated by the modern, global and developed world. In Ecuador, this concept is not debated in its entirety, but it is contrasted with the



concept of interculturality, which is assumed in direct relation to everything ancestral or indigenous. The article discusses the conceptual aspects of multiculturalism and interculturality, where various organic events of the indigenous movement are exposed and analyzed from an ethnographic perspective, finding a state of convenience of an exercise in multiculturalism. On the other hand, an analysis of the encounter between the indigenous jurisdiction versus ordinary justice is developed, analyzing the prevalence that exists of the latter over the former, and evidencing the need for a leap into an intercultural space. Thus, the article reveals a convenience of the multiculturalist discourse, from the leading elites of the indigenous movement, in the face of a need for intercultural exercise for the dynamics of the bases of this social actor.

Keywords: multiculturalism; interculturality; indigenous justice; colonial power; jurisdiction.

1. Multiculturalismo y el discurso del otro

“Cuando oigo la palabra ‘cultura’, abro mi chequera”¹

El objetivo principal de este artículo será debatir, desde una dimensión etnográfica, la relación entre el concepto multiculturalismo y la propuesta política de la interculturalidad en Ecuador, a partir de la contraposición de los discursos y ejercicio de las dirigencia indígena, en el marco del encuentro entre la justicia ordinaria y la justicia indígena. Zizek (1997), afirma que el multiculturalismo se convirtió en una expresión del racismo postmoderno contemporáneo y lo vincula a lo que denomina la propuesta civilizatoria del capitalismo neoliberal multiculturalista.

El multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’: ‘respeta’ la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad. (Zizek, 1997:139)

En Ecuador, existen varios ejemplos etnográficos para entender las múltiples dimensiones del multiculturalismo, relacionadas sobre todo con el movimiento indígena y su organización más mediática o representativa: la Confederación de Organizaciones y Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) a la que se la categoriza como intercultural (Altmann, 2012; Ospina, 2009; Maldonado, 2009; Simbaña, 2007; CONAIE, 1997), y en donde el ejercicio de varios de sus dirigentes ha tenido una plataforma hacia la representación política, de la mano de su brazo político electoral, el partido Pachakutik.

Así, la identidad política de ciertos líderes del movimiento indígena grafica una frontera difusa entre el discurso colonial, multiculturalista y seductor (Trujillo, 2018). Para explicar lo anterior, nos remitimos a un evento etnográfico

1 <https://abnoticias.wordpress.com/2009/06/20/el-fundamentalismo-multiculturalista/> (revisado 12 de agosto 2019)



sucedido en 2011, cuando la ex asambleísta Lourdes Tibán autoidentificada como indígena, miembro del movimiento indígena y en ejercicio de un cargo de elección popular por el partido político Pachakutik, insultaba en la calle a otro dirigente indígena, Pedro de la Cruz, diciéndole frente a cámaras de televisión de la forma más despectiva y humillante: “indio vendido, a vos te digo indio regalado²”. ¿Cómo entender entonces, que una persona autodefinida como indígena o india, insulte a otra persona de su mismo referente cultural utilizando una palabra que los identifica desde una dimensión intercultural?

Desde una lógica discursiva multicultural, al otro se lo traslada o construye como algo diferente, ajeno, por lo tanto, se lo niega como parte de un horizonte simbólico-cultural común. Esta forma difusa del discurso multiculturalista se resume o está en relación directa con un pasado o una identidad colonial seductora y difícil de borrar en la sociedad ecuatoriana.

Para Rodrigo Collahuazo³, también dirigente indígena, un discurso esencialmente multiculturalista sería la base de la propuesta étnico-política de una gran parte de líderes indígenas concentrados en la CONAIE, a los cuales en 2011 los denominó como la etnoderecha⁴. Sostiene que, desde 2006, existe un discurso incoherente frente a las demandas que fueron las aglutinadoras de las luchas reivindicativas de la CONAIE contra el Estado, lo que condujo a: a) confusión política ideológica, los grandes hitos que conformaron la agenda y el discurso político emblemático de la CONAIE, se desgastaron porque el Estado cubrió estas demandas, b) falta de un proyecto político junto a las bases, c) desgaste de las autoridades y líderes indígenas, lo que conllevó a la sensación de una organización dividida; y, d) acuerdos políticos con la derecha como parte de alianzas coyunturales, encabezados por varios de sus cuadros, algo impensable hace pocos años, pero que se expresó en 2013 cuando un ex alcalde indígena miembro de Pachakutik fue el binomio presidencial del banquero Guillermo Lasso⁵.

La contradicción del discurso de la CONAIE se da para Collahuazo, cuando el gobierno del ex presidente Rafael Correa (2006-2017) asume junto a

2 <https://www.alainet.org/es/active/47440> (consultado 12 de marzo 2021)

3 Dirigente indígena Kichwa de la Sierra vinculado al Seguro Social Campesino y CONFEUNASSC.

4 “Hay algunos sectores de la etnoderecha, que siendo indios defienden intereses de la derecha o tienen otros intereses más allá del movimiento indígena. Querían aprovecharse y abonar por otro lado un golpe de estado” http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818786229 (consultado 14 de marzo 2021)

5 En 2017 el dirigente indígena de la Ecuarrunari, filial de la CONAIE, manifestó su preferencia electoral por el banquero Lasso.



la propuesta constitucional de Montecristi 2008, las emblemáticas formas de lucha que los movimientos autodenominados como progresistas entre ellos los pueblos y nacionalidades, las canaliza como política pública y las convierte en el referente político del Gobierno con la instrumentalización de la constitución y la implementación del Plan del Buen Vivir (Trujillo, 2018a; Larrea. 2008).

A partir de la década de 1990, en Ecuador empieza a desarrollarse una propuesta impulsada desde el movimiento indígena, la cual planteó la necesidad del reconocimiento por parte del Estado a la diferencia cultural del país. La base teórica de las demandas planteadas por el movimiento indígena se sustentaba en la composición diversa de la población, en donde esta es heterogénea y su población “se distingue de acuerdo con ciertos atributos étnicos”(Stavenhagen, 2001, p. 14). Así, la exigencia hacia el Estado se encuadraba en principios de derechos humanos.

Esta base de lucha llega a cuajar, en cierta medida, en 1998, año en que la Constitución del Ecuador establece al Estado como pluricultural y multiétnico, y se empieza a garantizar a los pueblos y nacionalidades indígenas varios de sus derechos como colectivos humanos; esto es, se parte de la declaración de una diversidad que “aun formando parte de la sociedad política, son culturalmente diferentes a la mayoría” a la cual se le reconoce una diferencia, con una comprensión y visión del mundo particular, y sobre la cual se requiere una “protección jurídica diferenciada”. Si bien los alcances en derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Constitución de 1998 consideraron el reconocimiento explícito de la diversidad cultural, esta no llegó a institucionalizarse transversalmente en el Estado, sino más bien dio lugar al desarrollo de instituciones, en el ámbito de la salud, educación y desarrollo de proyectos, espacios que sirvieron para la cooptación de dirigentes indígenas, generando condiciones para un clientelismo desde las comunidades, comunas, pueblos y nacionalidades indígenas.

Dichas instituciones no permitieron un ejercicio de relacionamiento al interior de la estructura del Estado, funcionando de manera independiente, es decir, la estructura del Estado se mantuvo sin cambios profundos, sino solo una imagen con nulo o bajo impacto en el ejercicio de los derechos colectivos.

Con la Constitución de 2008, existe un avance en la deferencia sobre diversidad cultural, ya que esta no se limita a aspectos identitarios sino que incorpora deferencias de índole política al reconocer la plurinacionalidad; es decir, al ejercicio propio de su cultura y de sus instituciones, donde la diversidad



cultural es la consideración principal para el reconocimiento de sistemas diferentes de justicia, de instituciones propias de los pueblos indígenas, y cuestionando a los Estados construidos como mono étnicos, o Estados que consideraban un solo grupo socio cultural genérico , y era considerado y tomado en cuenta unitariamente en su participación en la vida nacional, limitando la participación de aquellas culturas diferentes que no se enmarcaban en las características de la denominada sociedad nacional.

La diversidad étnica ha coexistido históricamente en un espacio territorial y en una relación no equitativa, plural ni justa en América Latina, determinada por los actores hegemónicos, quienes desarrollaron el marco de ordenamiento jurídico y administrativo de la institucionalidad pública. Maldonado (1994) identifica las relaciones desiguales como de “sometimiento y asimilación” de las culturas indígenas, en donde la coexistencia antes señalada se ha limitado a compartir un espacio territorial, sin permitir canales y dinámicas para una interrelación de sus diversos actores.

El surgimiento de las identidades étnicas, como expresión de la diversidad, destapó la necesidad de reconocimiento por parte de los Estados, originando la interpretación conceptual a través del multiculturalismo y la interculturalidad. Velasco Gómez (2004) señala que el multiculturalismo emerge con una serie de demandas que se refieren principalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios, frente a una cultura dominante promovida e impuesta desde el Estado. El reconocimiento a esas diversidades culturales y el cuestionamiento a esos Estados monoculturales dieron lugar una serie de conflictos, que los Estados deben asumir y buscan resolver. En el caso ecuatoriano, la incorporación en la Constitución de 1998 del reconocimiento a la diversidad cultural, fue el inicio de discusiones que reafirmaban los derechos de la diversidad y que en la Constitución de 2008 se concretan con el enunciado de plurinacionalidad e interculturalidad.

Desde esta perspectiva, entendemos interculturalidad como el “proceso y proyecto políticos, sociales, epistémicos y éticos de relación y descolonización dentro de una sociedad plurinacional” (Walsh, 2009, p. 156). Es decir, la interculturalidad corresponde a la implementación del carácter diverso del Estado, rompiendo las relaciones hegemónicas, en una práctica que construya las relaciones y articulación en el seno de la diversidad cultural del país.

Por otra parte, la plurinacionalidad es el cuestionamiento “al carácter del Estado uninacional vigente, con una propuesta de modelo de organización política descolonizador”(Walsh, 2009, p. 154). Así, el carácter plurinacional e intercultural del Estado permite un ejercicio de la diversidad, reivindicando la autonomía y el ejercicio de los derechos colectivos; permitiendo fortalecer las relaciones entre distintos, fomentando un encuentro respetuoso, impulsando un Estado inclusivo que es lo más cercano a una concepción igualitaria de ciudadanía(Grijalva, 2008)”.

Si bien la plurinacionalidad plantea el reconocimiento de las nacionalidades y pueblos indígenas, no solo como actores y sujetos políticos, sino como parte constitutiva del Estado con sus propias instituciones y dinámicas organizativas y de autoridad, el ejercicio de este principio es limitado por las estructuras estatales. Walsh (2009) señala que el reconocimiento de la plurinacionalidad expresa un cuestionamiento al carácter uninacional y unicultural del Estado, planteando la necesidad de un modelo para la “reorganización política, que lleve a una descolonización, es decir, debe impulsarse la ruptura de las estructuras que han consolidado el modelo actual.

Díaz Polanco (2006, p.17) da ciertas líneas para el ejercicio real de la diversidad de nacionalidades al interior de un Estado al plantear que, para la coexistencia de sistemas culturales distintos, tienen que darse las “condiciones necesarias” para una “convivencia necesaria de varios enfoques doctrinales, de carácter comprensivo que permite a los individuos construir distintas visiones del mundo, de los fines de la existencia y concepciones de lo que para cada uno de ellos constituye una vida buena”.

En lo conceptual, la interculturalidad plantea aspectos más allá de la relación entre culturas diferentes, y tiene relación con la construcción de un Estado que refunde las instituciones y políticas de la sociedad, bajo criterios que reconozcan y confronten la colonialidad, el racismo y la racialización, la desigualdad y el carácter uninacional y monocultural del Estado, es decir, cambios profundos del modelo social y político del país y de sus instituciones. Walsh plantea la interculturalidad como “un proyecto que asume la decolonialidad como requisito obligatorio” de una manera activa y dinámica (Walsh, 2009, p. 173).

De esta manera, el ejercicio pleno de la plurinacionalidad y de la interculturalidad requiere un proceso de cambios en la estructura del Estado, pero también de cambios en el ejercicio de la dirigencia indígena y de la actuación política



de sus representantes. Por ello, los preceptos constitucionales no son el fin del camino, sino el inicio del mismo y no es solamente el Estado, sino también sus actores políticos y dirigenciales quienes tienen importante rol, y para lo cual se requiere de discusiones mucho más profundas que eviten la simple incorporación de “consideraciones étnicas”(Clavero, 2008) dentro del Estado, y tiendan a una transformación social (Walsh, 2009), con la construcción de un Estado que permita la convivencia en la diversidad y el ejercicio de los derechos de los colectivos sociales y culturales, rompiendo cualquier posibilidad de que esa convivencia se convierta en lo que Zizek denomina una “coexistencia híbrida y mutuamente intraducible”(Zizek, 1997, p. 24).

2. Organizaciones étnico-políticas ¿la propuesta intercultural?

Haciendo un análisis del proceso histórico de la CONAIE, como actor político, podemos decir que esta consolidó su proceso organizativo desde mediados de la década de los ochenta, el mismo que tiene su momento cumbre y fundacional en la década de los noventa con la realización del levantamiento indígena del Inti Raymi (Moreno y Figueroa, 1992; Maldonado, 2009; Barrera, 2001). Este momento histórico representa el nacimiento de un nuevo actor étnico que replantea el proceso anterior de campesinización proponiendo un salto cuantitativo al posicionar la construcción de una identidad plurinacional e intercultural.

El levantamiento indígena de 1990, sin duda implicó un cambio en el discurso y en la percepción sobre lo indígena y lo nacional, replanteando el discurso político con un nuevo lenguaje donde se incluía a los actores étnicos, se cuestionaba la identidad mononacional y sobre todo la necesidad de reconocer el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano (Trujillo, 2018a; Andolina, 1998; Santillana, 2007; Simbaña, 2006).

Es así que, durante más de cuatro décadas, la agenda política de la CONAIE es definida como uno de los proyectos sociales y políticos más importante en la historia de movimientos sociales y políticos en Latinoamérica (Andolina, 1998; Zamoc, 2005; Simbaña, 2007; Ospina, 2009; Maldonado, 2009; Becker, 2011; Trujillo, 2018). La CONAIE es la suma de una serie de organizaciones indígenas integradas en estructuras organizativas que comprenden desde los cabildos comunitarios, las organizaciones de segundo y tercer grado hasta organizaciones regionales de vinculación internacional. Esta alta densidad organizativa se manifiesta en la complejidad del proceso de toma de decisiones y en la legitimidad que existe en su dirigencia, que se denota, en la práctica, en el discurso político de la CONAIE

que se ha ido transformando desde un ámbito reivindicativo hacia la propuesta del modelo de interculturalidad y en la plurinacionalidad, pasando por un discurso de carácter más coyuntural y político, y que mantuvo cuatro ejes de reivindicación política, lingüística y cultural:

- Tierras y territorios
- Reconocimiento de la identidad intercultural, plurinacional y lingüística
- Gobernabilidad
- La Constitución de un Estado intercultural y plurinacional

En 1998, la Constitución de la República del Ecuador incluyó las consideraciones de pluriculturalidad y multiétnicidad, materializando varias de las reivindicaciones planteadas por el movimiento indígena. Si bien los alcances en derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Constitución de 1998 consideraron el reconocimiento explícito de la diversidad cultural, ésta no llegó a institucionalizarse transversalmente en el Estado, sino más bien dio lugar al desarrollo de instituciones, en el ámbito de la salud, educación y desarrollo de proyectos. Así, se establecieron entidades como el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negro (PRODEPINE), el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), el Instituto de Eco desarrollo para la Región amazónica (ECORAE), a más de Subsecretarías en distintos Ministerios para asumir el reto de la Educación y Salud Intercultural, que si bien tuvieron muchas limitaciones y en muchos casos fueron cuota política del movimiento indígena con los Gobiernos de turno, permitieron desarrollar propuestas de incorporación de exigencias desde las nacionalidades y pueblos indígenas, sin ejercer mayores cambios en la estructura del Estado.

Este discurso, hábilmente mediatizado por la dirigencia indígena, aglutinó sentidos políticos en otros movimientos sociales y ciudadanos, en especial de jóvenes, alrededor de la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad, pero sobre todo consolidó un discurso anti imperialista y anti globalización que los identificó a nivel nacional e internacional por décadas (Santillana, 2006; Baud, 2007).

Luis Macas, por ejemplo, al asumir su mandato como presidente de la CONAIE en 2002, expresaba la necesidad de fortalecer los siguientes puntos como articuladores de la lucha indígena a nivel nacional e internacional (CONAIE, 2007):

- a) Parlamentos indígenas-populares: que consiste en construir un poder autónomo conformando por parlamentos indígenas- populares, como una propuesta que haría la CONAIE para contrarrestar la crisis política del país.



- b) Continuar con la lucha contra el modelo neoliberal, contra el Tratado de Libre Comercio (TLC), el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el Plan Colombia.
- c) Seguir impulsando acciones que luchen contra las vulneraciones a los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Sin duda, el discurso de la CONAIE se convirtió en un referente de la lucha popular en el Ecuador, constituyéndose en un movimiento social, y ocupó en la década de los 90 del siglo pasado el espacio popular dejado por los movimientos sindicales. Sin embargo, su discurso agrario pasó rápidamente de uno reivindicativo étnico-cultural a uno mucho más político que a la vez se planteó como una alternativa política y electoral identificándose con otros sectores sociales, que se convirtieron en aliados estratégicos (Simbaña, 2007). Pasa de un actor étnico a uno político y este cambio radical se evidencia cuando surgen alianzas poco convencionales como: con taxistas y sectores del transporte en 1999, cuando se presenta como un espacio de crítica al incremento en los precios de los combustibles y sobre todo cuando genera alianzas con militares y otros grupos para tomar el poder por vías inconstitucionales (Trujillo, 2018, Arenas, 2012).

Esta metamorfosis proyectó a la CONAIE como un sujeto político que experimentó profundas transformaciones, puesto que no era un partido político. Sin embargo, su discurso se transformó en uno político-electoral tratando de convertirse en un portavoz de la sociedad desposeída. La elaboración de un discurso que replantea lo reivindicativo e intentó posibilitar una integración con las demandas de otros sectores, como por ejemplo los sindicatos petroleros, campesinos, sectores de las barriadas pobres de las grandes ciudades, feministas, ecologistas, etc., evidenciaba el hecho de que la CONAIE tuvo que cambiar internamente y que en su visión de futuro preferió posponer su proyecto político original, relacionado con la interculturalidad y plurinacionalidad, por las nuevas demandas de tipo más coyuntural, populista e inmediateista. Esto acarreó un riesgo en relación a la lejanía de su proyecto original, en su propuesta de construir un Estado plurinacional (Rivadeneira, 2013; Trujillo, 2018a).

3. Pureza étnica y ancestralidad intercultural

El multiculturalismo es una política de gobierno que promueve la tolerancia de la diversidad, la igual dignidad y los mismos derechos para todas las personas

que pertenecen a los diferentes grupos incluidos en un mismo Estado. Hay dos tipos de multiculturalismo; la versión de Canadá y EE. UU. que permite y respeta la diferencia, pero no la financia, y la versión británica que incluye el respaldo económico⁶.

Breton (2001) afirma que una de las características básicas del éxito del sistema colonial vigente en los Andes desde el siglo XVI hasta finales del XVIII fue la cooptación de la intelectualidad indígena. La Corona española respetó las prerrogativas económicas y sociales de los nobles incas como herramienta que garantizó la continuidad secular de la “pax hispana”. Considera que la respuesta del otro lado del poder, no se ha hecho esperar, puesto considera que el modo en que el régimen colonial encuadró a lo indígena dentro de su esquema de dominación, lo hace la poderosa maquinaria del entramado neoliberal vía el denominado neo-indigenismo, al que considera etnófago y lo ubica como la propuesta de la dirigencia indígena contemporánea. Guerrero (2000) señala, para el caso ecuatoriano, que el actor colonial fue una masa amorfa de “sujetos” a ser “administrados” por los ciudadanos. En ese nuevo marco de relaciones, la ventriloquía fue la forma institucionalizada de relación entre los pueblos indígenas y las diferentes instancias del aparato del Estado. En el mejor de los casos, fueron los indigenistas quienes, a menudo cargados de buenas intenciones, pero siempre desde la propia sociedad blanco-mestiza, interpretaron y defendieron puntualmente líneas de intervención política sobre los indios, pero sin contar con los indios, a modo del viejo despotismo ilustrado europeo. La conformación, durante la segunda mitad del siglo XX, de una nueva intelectualidad indígena capaz de articular en Ecuador un gran movimiento político de reivindicación étnica y social supone, en perspectiva histórica, un acontecimiento importante e impensable por casi dos siglos (Rivadeneira, 2013).

¿Pero son los indios los únicos referentes de la interculturalidad? Para ciertos intelectuales como Walsh (2006), Ospina (2006), Zamoc (2007) y Maldonado (2006) parecería serlo, al asumir un discurso multicultural y relacionar lo indígena con lo ancestral o lo original, alejando a otros grupos étnicos como negros, montubios y mestizos a quienes les invisibilizan en sus escritos y análisis.

En el multiculturalismo se devela un pretexto superficial no reconocido del eurocentrismo por el control de identidades y de las ciudadanías (Kymlicka, 1997). El concepto de identidad es diverso, amplio y controversial. Por un lado, se refiere al proceso simbólico y político de reconocimiento de un grupo social, a partir de su

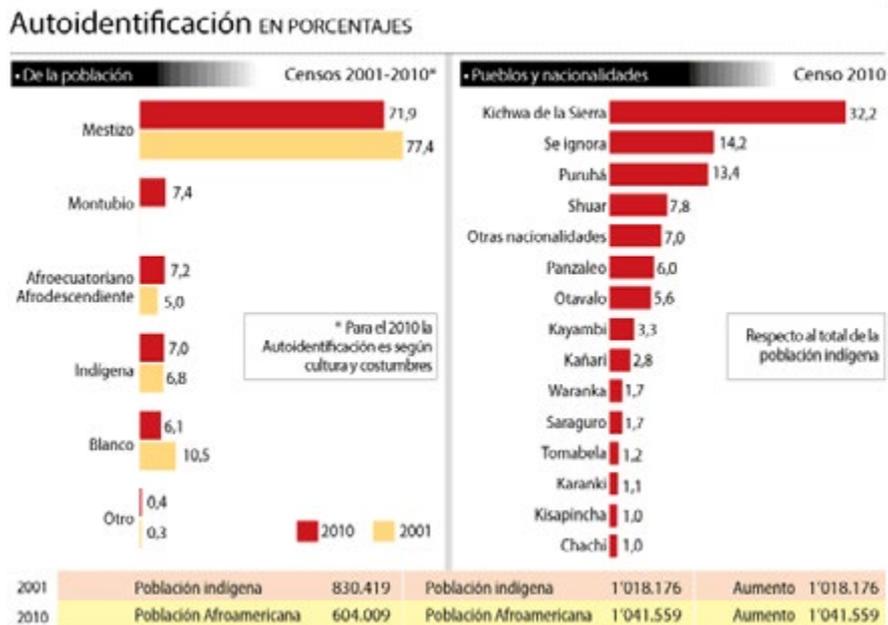
⁶ <https://nabarralde.eus/es/multiculturalismo-en-el-reino-unido/> (consultado, 10 marzo 2021)

participación en un hecho social específico que permite unirlos y diferenciarlos de otros grupos sociales.

En Ecuador, los resultados del censo de población del 2010 provocaron que un nuevo mapa étnico y político se concrete con la irrupción del pueblo montubio como un actor que fusionaba su identidad como pueblo a una identidad política que competía con el discurso que proponía la construcción de un país pluricultural únicamente canalizado desde las organizaciones indígenas, especialmente la CONAIE. El caso del pueblo montubio, en Ecuador es revelador, puesto que relacionan su identidad con imágenes creadas sobre ellos y que dan como manifiesto las peculiaridades de su cultura material e identidad (Trujillo, 2018, Rivadeneira, 2013; Ribadeneira, 2018).

Figura 1

Autoidentificación por etnia en Ecuador



Fuente: El Universo

El proceso de formación político y étnico en el Ecuador ha sido dinámico, evidenciando en poco tiempo la forma en que diferentes actores tanto étnicos como políticos y sociales han transformado su matriz política de representación inventando nuevas identidades (Hobsbawm, 1992). La presencia de los montubios en el último censo nacional reinventa un nuevo mapa étnico en el país y cuestiona el discurso hegemónico de carácter multicultural que ciertos líderes de la cúpula de la CONAIE habían implementado como la única forma de construcción de un país pluricultural. Luego del censo del 2010, como hemos señalado, los montubios se convierten en el nuevo actor étnico y político sobre todo en la región costa, con alta capacidad de movilización y legitimidad (Ribadeneira, 2018).

4. Poder y seducción colonial multicultural

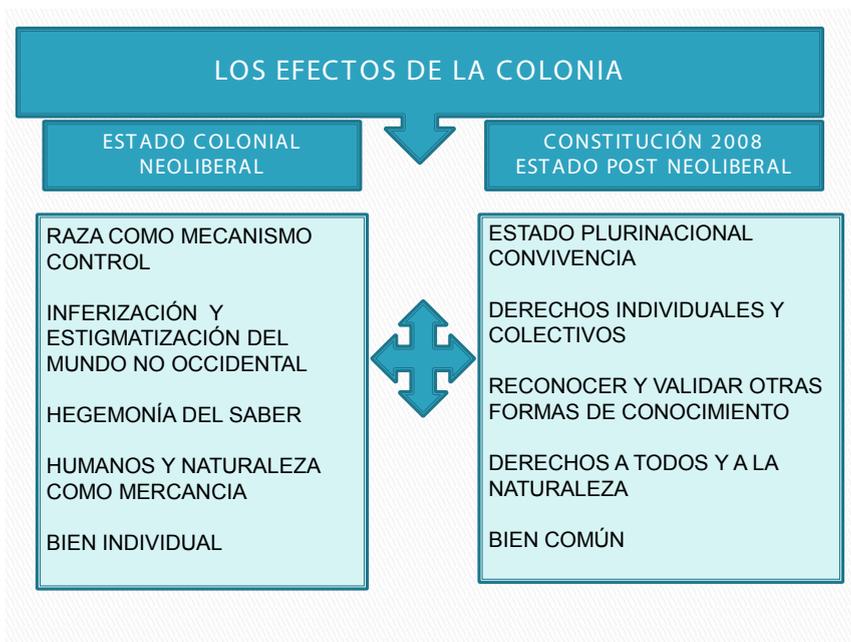
Para Quijano (2000), la colonialidad del poder se refiere al establecimiento de un sistema de clasificación social basado en una jerárquica sexual, pero sobre todo racial. Esta nueva formación socio cultural crea una lógica de distribución de identidades sociales que se representan desde el superior al inferior: blancos, mestizos, indios, negros. De esa forma, nace el concepto de “raza” como patrón multicultural de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta nuestros días ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco masculino en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas (Trujillo, 2018; Ribadeneira, 2001)

Este patrón de poder ha servido los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; por tanto, la racialización y la capitalización de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el eurocentrismo de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad, como país, nación y Estado (Ribadeneira, 2013; Ribadeneira 2018; Mignolo, 2006; Dussel, 2007; Walsh, 2008, Álvarez, 2014, Albo, 2014, Azurmendi, 2002).

Como vemos, los conceptos como poder, identidad y cultura están ligados a la construcción de un discurso multicultural, el mismo que estuvo históricamente atravesado por formas de categorizar al mundo y a las poblaciones, heredadas del Estado colonial, formas que han marcado el relacionamiento social, político y cultural del Ecuador y sus heterogéneas regiones.

Figura 2

Efectos de los Estados mono y plurinacional



Fuente: Trujillo, 2018.

Los efectos de la colonia se ven reflejados en la conformación de un Estado mononacional con un fuerte componente multicultural, en contraposición se plantean los Estados plurinacionales (Mayorga, 2007) que tienen como fundamento discursivo el concepto de interculturalidad.

En Ecuador, la Constitución de 2008 desarrolló una nueva forma de arquitectura de Estado al que denominó como plurinacional e intercultural. La Constitución promueve la construcción de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural, puesto que se considera que la implementación de la pluriculturalidad debería ser responsabilidad del Estado y que la interculturalidad debería ser de los individuos y de la sociedad. El concepto de “Estado plurinacional” se vincula a una propuesta política de la Constitución que en síntesis debía refundar uno nuevo, diferente al mononacional, superarlo al ser una propuesta de la colonia.

5. Multiculturalismo e interculturalidad: la disyuntiva del sistema de justicia ordinaria

Como se señaló en capítulos precedentes, el surgimiento de las identidades étnicas, como expresión de la diversidad, destapó la necesidad de reconocimiento por parte de los Estados, originando la interpretación conceptual a través del multiculturalismo y la interculturalidad. Velasco Gómez señala que el multiculturalismo emerge con una serie de demandas que se refieren principalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios, frente a una cultura dominante promovida e impuesta desde el Estado (Velasco Gómez, 2004).

El reconocimiento de la diversidad cultural y el cuestionamiento a esos Estados uniculturales, dio lugar a una serie de conflictos que los Estados deben asumir y buscar resolver. En el caso ecuatoriano, la incorporación, en la Constitución de 1998, de un reconocimiento a la diversidad cultural, fue el inicio de una serie de discusiones sobre posiciones que integraría, en la Constitución de 2008, principios de carácter intercultural (Narváez, 2016).

Los principios multiculturalistas se manifiestan en la Constitución de 1998 en el reconocimiento a la diversidad y las identidades inherentes a esa diversidad, a sus instituciones y derechos como colectivos sociales, en contraposición a una cultura nacional dominante y homogenizante. Estos principios se exponen en el primer artículo de la citada Constitución de 2008 en donde su enunciado textual señala:

Art. 1.- El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada. (Ecuador, 2008, Art. 1)

Adicionalmente, el capítulo quinto de la Constitución en mención desarrolla varios de los derechos colectivos establecidos por Convenios y Tratados Internacionales de Derechos Humanos, principalmente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Estados Independientes. Así, entre otros aspectos se establece en el artículo 83: “Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afro ecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único



e indivisible”, a quienes el Estado reconocerá y garantizará derechos colectivos en cuanto a: identidad y tradiciones, propiedad sobre el territorio ancestral, usufructo y conservación de los recursos de sus tierras, consulta, prácticas ambientales y tradicionales de orden social, propiedad intelectual, patrimonio cultural e histórico, educación intercultural, medicina intercultural, financiamiento de planes y programas prioritarios, uso de símbolos y emblemas. De esta manera, Ecuador hace una declaración de Estado pluricultural, eso es, expresando el carácter diverso, con la presencia de varias culturas en su territorio; mientras que el carácter multiétnico desarrolla la composición identitaria relacionada a esas particularidades culturales.

A pesar del reconocimiento constitucional de la diversidad, no se asumieron sus principios de diversidad cultural y étnica, ni se crearon mecanismos para la integración de esa diversidad en las instituciones del Estado. En todo este marco se producen discusiones y planteamientos políticos desde el movimiento indígena, quienes apelando a la Constitución, identifican el marco jurídico para realizar una serie de propuestas para abrir espacio al reconocimiento real de la persistencia de valores y reglas de cada cultura, de carácter consuetudinario, que regulan las relaciones económicas, sociales y políticas al interior de los distintos grupos sociales reconocidos como colectivos, en sí, estas naciones, nacionalidades y pueblos indígenas.

Es importante discutir si existió un reconocimiento de la diversidad cultural en el país o, como lo señala Clavero (2008), solamente se incorporó la “dimensión étnica” dentro del Estado. En efecto, se puede afirmar que las instituciones no construyeron un Estado multicultural, por ello, los avances en el ejercicio de la multiculturalidad se limitaron a declaraciones constitucionales que no llegaron a implementarse en la realidad.

Con la incorporación de la visión multiculturalista en la Constitución, la lucha del movimiento indígena se proyectó a la construcción política de los grupos étnicos como pueblos y nacionalidades, cuyos planteamientos posteriores fueron una búsqueda progresiva de derechos, entre ellos el de la autodeterminación. A pesar de lo anterior, el reconocimiento constitucional no abarcó el ámbito de la justicia, por lo cual esta no fue considerada ni como un elemento constitutivo del orden social de la diversidad étnica del país ni como procedimientos de los mencionados órdenes. Así, la Constitución se limitaba a reconocer las distintas prácticas de justicia vigentes en los pueblos indígenas, sin que sus elementos culturales constitutivos y de saber consuetudinario alimenten al sistema nacional de justicia. En este sentido,

se consolidó un vacío en los procedimientos para que, en casos relacionados con pueblos indígenas, la justicia sea efectiva y se logre desarrollar un proceso judicial que respete los derechos colectivos, sobre todo los establecidos en el Convenio 169 de la OIT, que señalan consideraciones a las costumbres o derecho consuetudinario, reconocimiento a sus autoridades, a sus características económicas, sociales y culturales, y sanciones diferenciadas a la prisión, entre otras.

De esta manera, como lo señala Cervone (2009) y Sánchez Botero(2010), los sistemas de derecho consuetudinario no han tenido un pleno reconocimiento, y su ejercicio solo ha sido posible en casos en los cuales no se oponen a los principios del sistema nacional de justicia, con lo cual persiste la jerarquía donde prevalece el derecho positivista del sistema judicial ordinario sobre los sistemas de justicia indígena (Narváez, 2016).

En efecto, cuando diferentes actores como las organizaciones indígenas plantean un relativismo cultural, bajo el precepto de que no existen criterios universales para juzgar acciones particulares de un pueblo, se recoge de manera intencionada ciertos preceptos del multiculturalismo, que, como lo expone Velasco Gómez (2004): “representa un riesgo porque nos ubica en un relativismo extremo cercano a un paternalismo e incluso a un etnocentrismo” (ibídem).

Una expresión de lo anterior es la Sentencia de la Corte Constitucional del Ecuador a la Acción Extraordinaria de Protección en el caso conocido como La Cocha (Ecuador, Corte Constitucional, 2014), donde el análisis jurídico realizado por la Corte Constitucional limitó la acción de lo resuelto por la Asamblea General Comunitaria del pueblo kichwa Panzaleo, a través de un análisis de los efectos sociales y culturales de una muerte que fue ocasionada por algunos de sus miembros contra otro individuo de la comunidad, considerando que dicha sentencia comunitaria no “resolvió respecto de la protección del bien jurídico vida como fin en sí mismo” (Narváez, 2016). Adicionalmente, la misma sentencia señala que “el ministerio público y la justicia penal ordinaria actuaron bajo la obligación constitucional y legal de investigar y juzgar, respectivamente, la responsabilidad individual de los presuntos implicados en la muerte, por lo que esta Corte declara que no se ha configurado el non bis in idem o doble juzgamiento” (ibídem). Es decir prevaleció el sistema de justicia positivista y limitó el ámbito de la justicia indígena y de sus autoridades.

La Sentencia antes enunciada, estableció las normas de aplicación obligatoria a las autoridades indígenas, administrativas y jurisdiccionales, al señalar:



La jurisdicción y competencia para conocer, resolver y sancionar los casos que atenten contra la vida de toda persona, es facultad exclusiva y excluyente del Sistema de Derecho Penal Ordinario, aún en los casos en que los presuntos involucrados y los presuntos responsables sean ciudadanos pertenecientes a comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, así los hechos ocurran dentro del ámbito territorial de una comunidad, pueblo o nacionalidad indígena. La administración de justicia indígena conserva su jurisdicción para conocer y dar solución a los conflictos internos que se producen entre sus miembros dentro de su ámbito territorial y que afecten sus valores comunitarios (Ecuador: 2014, Sentencia caso La Cocha).

Así, a pesar de los avances en el desarrollo constitucional en el Estado predomina la visión unicultural en el ámbito de la justicia, donde las autoridades jurisdiccionales de los pueblos y nacionalidades no tienen la capacidad de sancionar un hecho cometido por indígenas, imposibilitando el ejercicio de un pluralismo jurídico real. Al no existir jurisprudencia no hay un avance en los derechos y no se desarrollan los instrumentos para que pueda existir una construcción de un Estado plural e intercultural real.

El camino que plantea la interculturalidad es el de confrontar para transformar las relaciones y estructuras de poder, extendiendo estos debates al sistema y estructura jurídicas (Walsh, 2012) que son el resultado de la colonialidad de poder y la racionalidad occidental de un estado unicultural. Es decir, se requieren cambios profundos en las estructuras, caso contrario el reconocimiento a la diversidad de sistemas jurídicos consuetudinarios incorporará solamente elementos que no cuestionen ni amenacen las dinámicas del estado unicultural.

Por ello, Walsh⁷ plantea que la Sentencia No. 004-14-SCN-CC. Caso No. 0072-14-CN debe apoyar a la construcción de un modelo intercultural en la justicia, rompiendo con cualquier jerarquía de un sistema de justicia sobre otro, evitando así que la interculturalidad se remita a un ámbito funcional. En la realidad, la incorporación de elementos de la justicia indígena en el sistema ordinario no responde a una posición intercultural, ya que esos elementos incorporados serán solamente aquellos que no afecten al esquema constituido de derecho positivo. Es por ello que los sistemas de justicia consuetudinarios deben ser ejercidos desde el territorio, dentro de una lógica particular de ese territorio.

7 Entrevista realizada en 2015.



En otros términos, el ejercicio pleno de la plurinacionalidad y de la interculturalidad requiere un proceso de cambios en la estructura del Estado. Por ello, tanto la Constitución de 1998 como la vigente, no son el fin del camino sino el inicio del mismo, para lo cual se requiere de discusiones mucho más profundas que eviten la simple incorporación de “consideraciones étnicas” dentro del Estado (Clavero, 2008), y tiendan a una transformación social (Walsh, 2009), con la construcción de un Estado que permita la convivencia en la diversidad y el ejercicio de los derechos de los colectivos sociales y culturales originarios, rompiendo cualquier posibilidad de que esa convivencia se convierta en una “coexistencia híbrida y mutuamente intraducible” (Zizek, 1997, p. 24).

6. Conclusiones: multiculturalismo vs interculturalidad

El multiculturalismo se convirtió en la base discursiva del colonialismo y por ende del capitalismo neoliberal con una propuesta seductora de creación de otros a quienes supuestamente respeta, pero los considera diferentes, exóticos, artefactos a ser civilizados, legitimando la conquista, explotación, evangelización y la construcción de una hegemonía civilizatoria occidental, dentro de una frontera separada por el mundo moderno, global y desarrollado. En Ecuador, este concepto no está debatido en su totalidad, pero se lo contrapone con el de interculturalidad, el mismo que se asume en directa relación con lo ancestral o indígena (Trujillo, 2017).

¿Cómo entender la interculturalidad, cuando esta es considerada como una herramienta para la construcción de una nueva forma de poder dentro del Estado, como un significante al que se debe llenar de sentidos (Laclau, 2007)? Se convierte, en una propuesta política de ciertos Estados que miran la interculturalidad como un instrumento de decolonialidad.

La interculturalidad, entonces, no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad multicultural; alienta a pensar un proceso y proyecto social político diferente y dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas.

Para Boaventura de Sousa Santos (2009), la importancia de la plurinacionalidad e interculturalidad sería en su re-pensar y re-fundar lo uninacional, colonial y excluyente dentro de un proyecto de Estado y sociedad hacia uno que se construye desde la pluralidad y desde las diferencias.



Construir un Estado plurinacional e intercultural es un reto enorme, puesto va más allá de la coyuntura de un gobierno, se convierte quizá en la propuesta política de una generación articulada a un proyecto de cambio por un nuevo modelo civilizatorio donde no sea el otro sino el prójimo el sujeto intercultural.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (2014). Bolivia. Plurinacional e intercultural. En A. Barabas (Coord.), *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina* (pp. 107–136). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Álvarez, G. (2014). Indios, negros y ciudadanos: Luchas multiculturales por el reconocimiento (Brasil). En A. Barabas (Coord.), *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. INAH.
- Andolina, R. (1998). El proyecto político de la CONAIE como lucha anticolonial: Una (otra) reconsideración de nación y ciudadanía en el Ecuador. En I. Almeida y N. Arrobo (Eds.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado* (pp. 55-74). Abya-Yala.
- Altmann, P. (2012). Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales: Colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador. En H. Cairo et al. (Coords.), *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles* (pp. 131-138). Trama Editorial.
- Arenas, N. (2012). Post-neoliberalismo en América Latina: En busca del paradigma perdido. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana*, 18(27), 22-49.
- Azurmendi, M. (2002, 18 de marzo). La invención del multiculturalismo. *Diario ABC*. https://www.abc.es/opinion/abci-invencion-multiculturalismo-200203180300-85611_noticia.html
- Barabas, A. (2014). *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. INAH.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Little Brown and Co.
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política: El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. OSAL / CLACSO, Centro de Investigaciones Ciudad y Abya-Yala.
- Baud, M. (2007). Indigenous politics and the state: The Andean highlands in the nineteenth and twentieth centuries. *Social Analysis*, 51(2), 19-42.

- Becker, M. (2011). *¡Pachakutik! Indigenous movements and electoral politics in Ecuador*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bretón Solo de Zaldivar, V. (2001). *Capital social, etnicidad y desarrollo: Algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos*. Universidad de Lleida.
- Cervone, E. (2009). Los desafíos del multiculturalismo. En C. Martínez Novo (Coord.), *Repensando los movimientos indígenas* (pp. 199-214). FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura Ecuador.
- Clavero, B. (2008). *Geografía jurídica de América Latina: Pueblos indígenas y constituciones mestizas*. Siglo XXI Editores.
- CONAIE. (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. CONAIE.
- CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador*. CONAIE.
- Constitución de la República del Ecuador. (2008, 20 de octubre). *Registro Oficial No. 449*.
- Corte Constitucional del Ecuador. (2014, 30 de julio). *Sentencia 113-14-SEP-CC. Juicio 0731-10-EP*
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO y Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro Derecho*, 28, 59-84.
- Díaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores.
- Guerrero, A. (1998). Ciudadanía, frontera étnica y construcción binaria. *Revista Iconos*, 4, 112-124.
- Grijalva, A. (2008). El Estado plurinacional e intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008. *Revista Ecuador Debate*, 75, 49-62.
- Hobsbawm, E. (1988, 31 de marzo). Inventando tradiciones (J. E. Aceves Lozano Trad.). En *Historias*, 19, 3-15. Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/14933>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós.



- Laclau, E. (2003). Identidad y hegemonía: El rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (Eds.), *Contingencia, hegemonía y universalidad: Diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 49-95). Fondo de Cultura Económica.
- Laarra, A. (2008). La plurinacionalidad: Iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay. *Revista del Grupo Democracia y Desarrollo Local*, 15, 15-25.
- Maldonado, S. (1994). El derecho a las diferencias de las identidades étnicas y el Estado nacional. *Revista Alteridades*, 7, 45-57.
- Maldonado Ruiz, L. (2009). El país ya es de todos, menos de los indios. *Boletín Digital ILAWI*. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador / ESGOPP. <https://www.llacta.org/notic/2009/not0019.html>
- Mayorga, F. (2011). Movimientos sociales y participación política en Bolivia. En I. Cheresky (Comp.), *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina* (pp. 19-41). Prometeo
- Mignolo, W. (2006). The de-colonial option and the meaning of identity in politics. En H. Magalhães (Ed.), *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: La Nación en el Mundo Andino* (pp. 119-156). Academia de la Latinidad.
- Moreno, S., y José F. (1992). *El levantamiento indígena del Inti Raymi 1990*. Abya Yala.
- Narváez, R. (2016). ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Antropologías del Sur*, 3(6), 163-179.
- Ospina, P. (2009). Nos vino un huracán político: La crisis de la CONAIE. En P. Ospina, O. Kaltmeier & M. Büschges (Eds.), *Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (pp. 123-146). Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 75-99). CLACSO.
- Ribadeneira, C. (2001). *El racismo en el Ecuador contemporáneo: Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico, el discurso del otro*. Abya Yala y FIAAM.
- Ribadeneira, C. (2013). *Los montubios: Sujetos étnicos en construcción* (Tesis de maestría). FLACSO.
- Ribadeneira, C. (2018). Identidades construidas: Os montubios do Ecuador. *Tempo exterior*, 37(19), 60-73.
- Sánchez Botero, E. (2010). *Justicia y pueblos indígenas*. Universidad Nacional de Colombia.

- Santillana, A. (2006). Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik. En P. Ospina (Ed.), *Las fisuras del poder: Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (pp. 215-265). Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Simbaña, F. (2007). El movimiento indígena y el actual proceso de transición. *América Latina en movimiento*, 423, 21-24.
- Stavenhagen, R. (2001). Conflictos étnicos y Estado: Conclusiones de un análisis comparativo nacional. *Estudios Sociológicos*, 19(1), 3-25.
- Trujillo, P. (2011). *Etnografía del Pueblo Sueco*. FIAAM.
- Trujillo, P. (2012). *Montubios, un pueblo en construcción*. Secretaria de Pueblos.
- Trujillo, P. (2018a). *Los operadores políticos de la Revolución Ciudadana* (Tesis Doctoral). FLACSO.
- Trujillo, P. (2018b). Movimientos étnicos en Ecuador: 30 años de disputa pelo reconocimiento político. *Tempo exterior*, 37(19), 49-60.
- Trujillo, P. (2018c). Los Shuar y el impacto del proyecto multicultural en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Peruana de Antropología*, 3(4).
- Velasco Gómez, A. (2004). Multiculturalismo, nación y federalismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 47(191), 68-85.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala.
- Zamosc, L. (2005). El movimiento indígena ecuatoriano: De la política de la influencia a la política del poder. En P. Van Cott (Ed.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina* (pp. 193-228). Abya Yala.
- Zamosc, L. (2007). The Indian movement and political democracy in Ecuador. *Latin American Politics and Society*, 49(3), 1-34.
- Zizek, S., & Jameson, F. (Eds.). (1998). *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En S. Zizek & F. Jameson (Eds.), *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Paidós.



Sarance 47, publicación bianual, periodo diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 64 - 71. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718
Fecha de recepción 26/10/2021; fecha de aceptación: 23/11/2021
DOI: 10.51306/iosarance.047.04

Enseñanza de la gralla en tres modelos distintos de enseñanza/aprendizaje en Barcelona. Espacios de la música, formación, tradición e identidad

*Barcelonapi, gralla kipata kimsa laya yachachina/yachakunamanta.
Takiymanta yachakushpa, ñawpa kawsayta yuyarishpa, kikinyariyshpa yachakuna kuska*

*Teaching of the Gralla in Three Different Models of Teaching / Learning in Barcelona.
Spaces of Music, Training, Tradition and Identity*

Diego Rodríguez Estrada
drodriguez@uotavalo.edu.ec
ORCID: 0000-0001-8896-6771

Paola Salazar Gutiérrez
paolasg8@gmail.com

Gregorio Mandinagoitia
gregoriomandinagoitia@gmail.com

Francisco Pérez Bustamante Salazar
franciscohperez@gmail.com

Jordi Barbet i Toribio
mamutcoix@hotmail.com

Departamento de Musicología, Universitat Autònoma de Barcelona,
(Barcelona-España)



Escanear.

1 Para acceder al artículo audiovisual de este trabajo multiformato (texto y registro audiovisual) escanear el código QR con una aplicación específica para su lectura o hacer click en su versión PDF en el siguiente vínculo: <https://vimeo.com/170324634>

Resumen

La gralla es un instrumento de viento tradicional de Cataluña, España, hace parte de la identidad catalana y ocupa un lugar muy importante en diferentes expresiones culturales actuales. Este instrumento fue rescatado al finalizar la dictadura de Franco, al igual que diferentes expresiones culturales tradicionales, y mediante diferentes estrategias y propuestas pedagógicas populares y académicas fue reincorporado a la cultura de la región. En la actualidad, podemos encontrar la gralla en las fiestas callejeras y en las escuelas de música, interpretando diferentes repertorios, tanto tradicionales como populares y académicos. En la ciudad de Barcelona se ha podido constatar en esta primera etapa de este trabajo, que existen tres diferentes contextos en donde este instrumento es interpretado y enseñado: el contexto formal (institucionalización oficial), el contexto informal (academias particulares o populares) y el contexto no formal (autoconvocatoria y autoformación). El objetivo del presente artículo es indagar, a través de entrevistas semiestructuradas, como se desarrolla el proceso de la enseñanza/aprendizaje de la gralla dentro de estos tres tipos de contextos y como sus características influyen en su interpretación y difusión.

Palabras clave: enseñanza y aprendizaje; instrumentos tradicionales; aprendizaje tradicional; aprendizaje formal; tradiciones culturales; gralla; música tradicional; identidad catalana.

Tukuyshuk

Grallami shuk ñawpa pukuna kipa Cataluña markamanta, España mamallaktamantapash kan. Kay kipaka Cataluña runakunapa kikinyariytami rikuchin, shinallata kunankamanmi tawka hatun raymikunapipash paywan takin. Kay kipataka Francopa dictadura tukurikukpimi hapishpa alliman chariyarka, shinallata wakin Cataluña runakunapa kawsaytapash sinchiyachishpa ashatawan kaykunamanta shuk shuk yachana kuskakunapi yachachinatapash yuyarishka kan, shinashpa kunanka paykunapa kawsaymi nishpa tukuy suyupi yuyarishpa charin. Kunanpika, kay gralla kipataka ñanpi rurashka raymikunapipash, takimanta yachana wasikunapipashmi tarita usharin, chaypika sumak punta takikunatapash, kunan yachakushka takikunatapash, shuk shuk takikunatapashmi uyay usharin. Shinami Barcelonapika gralla kipata takinkapakpash, yachakunapakpash munashpaka kimsa layakuna tiyan; shukka kanmi yachana kuskakunaman yaykushpa, shukka kanmi kullki hawa yachana wasikunaman yaykushpa, shukka kuti yanka kumpitarishpa, tantanakushpa yachakushpa. Kay killkaypa munayka kanmi wakin tapuykunata rurashpa, imashalla grallata yachakuna/yachina kay kuskakunapi kashka, imashallata kaykunapi yachakushpaka shukta shukta takishpa, sinchiyachiktapash rikunkapak.

Sinchilla shimikuna: yachachina/yachakuna; ñawpa kipakuna; takimanta yachachina; ñawpamanta takikuna; gralla; catalan ñawpa takikuna; takiy kuska



Abstract

The gralla is a traditional wind instrument from Catalonia, Spain, it is part of the Catalan identity and occupies a very important place in different current cultural expressions. This instrument was rescued at the end of the Franco dictatorship, as well as different traditional cultural expressions, and through various popular and academic pedagogical strategies and proposals it was reincorporated into the culture of the region. At present, we can find the gralla in street parties and in music schools, with performances of different repertoires, both traditional-popular and academic. In the city of Barcelona it has been possible to verify in this first stage of this work, that there are three different contexts in which this instrument is interpreted and taught: the formal context (official institutionalization), the informal context (private or popular academies) and the non-formal context (self-convocation and self-training). The objective of this article is to investigate, through semi-structured interviews, how the teaching / learning process of gralla develops within these three types of contexts and how its characteristics influence its interpretation and dissemination.

Keywords: teaching and learning; traditional instruments; musical pedagogy; musical traditions; gralla, traditional Catalan music; music spaces.

El presente trabajo tiene como objeto de estudio la enseñanza/aprendizaje de la gralla en la ciudad de Barcelona. La gralla es un instrumento tradicional catalán emparentado con otros similares, como la dulzaina navarra o la *dolçaina* valenciana, y cuyo origen resulta difícil registrar pero su presencia se encuentra documentada a partir del siglo XVIII.

Vinculada inicialmente a un contexto rural, pasó por una época de esplendor entre 1875 y 1915, la llamada *època d'or* de la gralla. Durante el siglo XX pasó por una etapa de decadencia a raíz no solo de los cambios de costumbre, sino también de la Guerra Civil y la etapa franquista, sin embargo, a partir de la década de los 50 empezó a recuperarse. Pero no fue hasta el fin de la dictadura que, con el interés por el restablecimiento de ciertas manifestaciones culturales, la gralla se convirtió en uno de los acompañantes indiscutibles de estas prácticas (Jordà, 2015, p.25-29).

Por ser un instrumento tradicional actualmente muy extendido, hasta el punto de obtener su profesionalización en el mundo académico, nos preguntamos sobre si diferentes contextos conllevan métodos de enseñanza distintos, diferentes objetivos y diferentes motivaciones de los aprendices.

La perspectiva que tomamos en este trabajo es interpretativa, sincrónica y en su primera instancia cualitativa, debido a que nuestro trabajo se basa en la recolección de datos por medio de entrevistas semiestructuradas y posterior análisis para obtener una primera visión del panorama de la enseñanza/aprendizaje de la gralla en la ciudad de Barcelona.

Para responder a estas preguntas, hemos elegido tres contextos distintos que corresponden a procesos diferentes de enseñanza y aprendizaje: formal, no formal e informal.

Para el contexto informal se ha contactado con los grallers de los Castellars de la Sagrada Família, que optan por un sistema de tutorización rotativa de las nuevas incorporaciones, por el aprendizaje en grupo y por un sistema basado esencialmente en la transmisión oral y la imitación. Para el contexto no formal nos hemos desplazado hasta el Centre Artesà Tradicionàrius (CAT), equipamiento municipal gestionado por la Associació Cultural Tram y dedicado a las músicas y



danzas tradicionales catalanas, y en que se ofrecen talleres regulares de gralla en grupo e individuales, sin una trayectoria académica ni un proyecto curricular prefijado. El contexto formal lo hemos encontrado en la Escola Superior de Música de Catalunya (Esmuc), único lugar donde actualmente es posible cursar el Grado Superior de Gralla, que ya dispone de una ordenación curricular propia, lo que supone un contexto académico con un grado máximo de formalidad.

1. Enseñanza formal, no formal, informal

En Cataluña, a partir de la mitad del siglo XX se toma conciencia de la pérdida de las sonoridades tradicionales y se comienza a enfatizar en la enseñanza/aprendizaje de las diferentes músicas tradicionales. Se comienza desde el ámbito informal, pero de poco a poco se llega al ámbito formal y académico (Pujol i Subirà, Gustems-Carnicer y Calderón-Garrido, 2015, p.70), como es el caso de la enseñanza de la gralla.

En Barcelona, actualmente confluyen tres tipos de enseñanza/aprendizaje de este instrumento, el formal, el no formal y el informal. Se considera enseñanza/aprendizaje formal a aquella que se realiza dentro de un marco académico, con una estructura jerárquica y del cual se obtiene un título oficial académico homologable. La enseñanza/aprendizaje no formal se entiende por aquella actividad educativa organizada fuera del contexto académico y que se centra en aprendizajes concretos. La enseñanza/aprendizaje informal es aquella que se produce a través de las experiencias diarias y el contacto con el contexto cultural y social.

En el caso de la gralla en Barcelona, el contexto formal lo encontramos en la Escuela Superior de Música de Catalunya, ESMUC. El contexto no formal lo encontramos en el Centre Artesà Tradicionàrius (CAT), y el contexto informal lo encontramos en los grallers de los Castellars de la Sagrada Família.

2. Aprendizaje cooperativo

Hemos visto como en el contexto de aprendizaje/enseñanza informal que hemos elegido, se opta por un aprendizaje en grupo en el que los miembros más experimentados ayudan al resto y en el que todo el mundo, por poca experiencia que tenga, tiene posibilidad de aportar conocimientos a uno u otro nivel. El método, pues, representa un sistema de aprendizaje cooperativo o entre iguales, una elección que encuentra sus resultados, como apunta uno de los entrevistados, en “un ambiente muy familiar”. Tal como señala Suárez (2010, p.75), el aprendizaje cooperativo

estimula la inteligencia interpersonal, ayudando a concebir al otro como alguien con quien es preciso colaborar y entenderse en vez de hacerlo como negación del desarrollo propio, dado que el proceso muestra como correctas, actitudes como la confianza, la empatía, etc. Si los resultados en un contexto escolar son positivos, no es extraño que este método sea utilizado con éxito por un colectivo que tiene como meta tocar más tarde juntos en la calle, contexto en el que la cohesión entre individuos será elemento imprescindible.

3. Folklorismo

El cambio en las intencionalidades de los grallers hoy se asocia al concepto de folklorismo, como “la existencia de una conciencia de la tradición, su valoración positiva a priori y una intencionalidad concreta en cuanto al uso que se le quiere dar a esta tradición” (Martí, 1996, p.19), manifestándose en las diversas mutaciones del instrumento, como en una reactivación de la actividad grallera en los últimos años.

Desde su resurgimiento, a partir de los años 50', el instrumento ha cambiado su morfología, en virtud del logro de una mayor extensión de tesitura y precisión en la afinación, lo que ha devenido en un mayor interés técnico, por sobre la mantención de la tradición: un ejemplo de esto es su formalización en la enseñanza profesional. De esta manera, el repertorio asociado a la gralla se ha ampliado desde el tradicional toc de castells hasta música de películas. Por otra parte, la motivación de los participantes se ha desplazado desde la mantención de la de la tradición, causa eminentemente comunitaria, hacia finalidades más personales (terapia, distracción del mundo laboral). En este sentido, asistimos a un proceso de folklorización, entendido como “consecuencia entre el choque de diferentes ambientes culturales: entre aquel que ofrece un producto legado por la tradición y aquel que lo asume pero que lo modifica con tal de adaptarlo a su propia realidad” (Martí, 1996, p.83).

Conclusiones

- La motivación que tienen hoy los estudiantes de gralla va más allá del querer mantener una tradición. Ahora se acercan al instrumento por cuestiones personales como rehabilitación física y manejo del estrés. Así mismo, los estudiantes escogen tocar gralla porque la consideran como un instrumento más, como una guitarra o una trompeta.
- La enseñanza de la gralla es diferente a la de hace cuarenta años atrás ya que en aquella época se buscaba recuperar las sonoridades y los instrumentos



tradicionales y las personas aprendían de forma autodidacta. Ahora hay varios grupos y programas en donde se enseña, con diferentes métodos, en donde cada quien escoge la forma que más se adapta a sus necesidades.

- La gralla sigue ligada a los castells y a las festividades tradicionales callejeras pero ha encontrado lugar con otros grupos musicales y con otro repertorio más actual. Esto la ha acercado también a las generaciones más jóvenes.
- La evolución de la práctica de la gralla es muy evidente. Después del franquismo estuvo a punto de perderse, hasta hace 15 años se percibía como un instrumento que no era necesario estudiarse y en el cual se aceptaba el error. Ahora la tendencia se inclina hacia la profesionalización, cada vez se toca con más calidad y desarrollo técnico.
- Si bien las relaciones sociales y la cohesión social a partir de la construcción de una realidad cultural alternativa son una función clara de las músicas y danzas tradicionales en Cataluña (Ayats, 2004), se hace necesario apuntar que un sistema de aprendizaje cooperativo colabora también a mejorar cualitativamente estas relaciones.
- Se evidencia la diferencia entre los tres diferentes contextos en donde se enseña/aprende la gralla.
- En el contexto formal (ESMUC): la enseñanza no se enfoca solo en la práctica grupal de los grallers sino que se inclina en formar mejores intérpretes y que la gralla se integre y/o se relacione con otras músicas. La enseñanza es dirigida por un profesor y el repertorio ya se tiene especificado, aunque depende del nivel del estudiante se van incorporando nuevos temas de mayor complejidad.
- En el contexto no formal (CAT): la enseñanza no se condiciona por programas jerárquicos ni por el tiempo, va al paso de cada estudiante y de las necesidades de cada cual, que son muy diferentes. El repertorio que se maneja de la misma manera.
- En el contexto informal (Castellers de la Sagrada familia): la enseñanza se produce en colectivo, por medio de la escucha y la práctica constante. Se puede decir que se aprende dentro del contexto cultural en el que se mueve

tradicionalmente el instrumento. El repertorio se aprende sobre la marcha y cada uno es libre de incorporar nuevos temas musicales al grupo.

- La gralla se ha expandido mucho en los últimos años debido a los diferentes contextos en donde se enseña y en donde se interpreta, sin ser esto un impedimento para conservar la tradición, la cual es muy importante para cada intérprete.

Bibliografía

- Ayats, J. (2004). Los grupos de música tradicional en Catalunya o la construcción de una realidad alternativa. *TRANS*, 8. <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/196/los-grupos-de-musica-tradicional-en-catalunya-o-la-construccion-de-una-identidad-alternativa>
- Díaz, M., & Ibarretxe, G. (2008). Aprendizaje musical en sistemas educativos diversificados. *Revista de Psicodidáctica*, 24, 97-110.
- Jordà, I. (2015). *Fitxa tècnica de la gralla: Per conèixer i entendre l'instrument*. Pasión por los libros.
- Martí, J. (1996). *El folklorismo: Uso y abuso de la tradición*. Editorial Ronsel.
- Pujol i Subirà, M., Gustems-Carnicer, J., y Calderón-Garrido, C. (2015). L'ensenyament de la música tradicional i popular: Una proposta multidisciplinària per al seu estudi. *Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport*, 33(1), 69-78.
- Suárez, C. (2010). Cooperación como condición social de aprendizaje. *Colección Educación y Sociedad Red*. UOC.
- Vidal, J., Duran, D., & Vilar, M. (2010). Aprendizaje musical con métodos de aprendizaje cooperativo. *Cultura y Educación*, 22(3), 363-378.



Sarance 47, publicación bianual, periodo diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 72 - 114. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718.
fecha de recepción 09/09/2021; fecha de aceptación: 22/10/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.047.05

El danzante barroco andino en la Real Audiencia de Quito. Aproximaciones históricas, sociológicas y antropológicas ¹

Real Audiencia de Quitopi, antismanta barroco tushuk runamanta: paymanta maskankapak wakin kawsaywiñaywan, sociologia yachaywan, antropologia yachaywanpash kimichishpa

The Baroque Andean Danzante in the Royal Audience of Quito. Historical, Sociological and Anthropological Approaches

Santiago Paúl Yépez Suárez
spyepzs@uce.edu.ec

ORCID: 000-0001-6855-9589

Docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas,
Universidad Central del Ecuador (Quito-Ecuador).

Resumen

El presente estudio analiza el origen del danzante barroco andino en el espacio territorial de la Real Audiencia de Quito, acudiendo a determinados cronistas que expresaron una definida visión europea, indígena y mestiza en sus descripciones. Por otra parte, se evidencia el ritual político de legitimación de poder, a través del análisis pormenorizado de distintas danzas que protagonizaban los indios, a fin de determinar el grado de apropiación del espacio y la cultura material barroca-festiva del Antiguo Régimen. Finalmente, se discute el barroquismo simbólico en el atuendo del danzante y su relación con la cultura material festiva del siglo XIX.

1 Dentro del segundo apartado de la presente investigación, así como en el análisis de algunas imágenes, ha colaborado el señor Esteban Sebastián Loachamin Espinosa, estudiante de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, de la Universidad Central del Ecuador. Además, debo un especial agradecimiento a la colaboración del fotógrafo Tonny Lee Chang Álvarez por el trabajo fotográfico que ha colaborado en el presente estudio.

Palabras clave: Danzante andino; Cultura inca; Sincretismo; Barroco; Fiesta barroca.

Tukuys huk

Kay killkayka willachinmi imashatak kallari shka antismanta barroco tushuk runa chay Real Audiencia de Quito allpakunapi. Chayta rurankapakka chay pachakunamanta tawka killkakkunapa killkayta maskashpa, paykunapa yuyaykunata hapishpa, wakinkunaka kanchamanta yuyaykunawanlla killkashkata rikushpa, shukkunaka runa kawsaytapash asha killkashkata tarishpa, shinallata shukkunaka mishu yuyaykunata killkashkata maskashpa alli maskankapakmi kan. Chay maskaykunapimi rikurishka imasha kay tushukkunaka sinchi ushayta charin kashka tukuy hatun tantanakuypi, raymikunapi. Kaytaka killkaykunapimi shina yacharishka kan, chaypimi rikurishka imasha punta tushuk runakunaka tawka laya tushuykunata ñawpaman apan kashka kan. Chaypimi rikurishka imashallatak chay tushukkuna kuskakunapi tushun kashkanka, shinallata runa kawsaykunapa barroco nishka raymikunawanpash shuklla shina punta allpakunapi tukushkata rikunkapak. Puchukaypika, tushukpa churakunatami, barroquismo simbólico nishkata alli maskan shinashpa XIX patsakwatapa raymipi cultura material nishkapipash rikunkapak maskashka kan.

Sinchilla shimikuna: antismanta tushuk; Inka kawsay; chapurishka; Barroco; barroco raymi.

Abstract

This study analyzes the origin of the Andean baroque danzante in the territorial space of the Royal Audience of Quito, turning to certain chroniclers who expressed a definite European, indigenous and mestizo vision in their descriptions. On the other hand, the political ritual of legitimation of power is evidenced, through the detailed analysis of different dances performed by the "Indians", in order to determine the degree of appropriation of the space and the baroque-festive material culture of the Old Regime. Finally, the symbolic baroque characteristics in the danzante's attire and its relationship with the festive material culture of the 19th century are discussed.

Keywords: Andean danzante; Inca Culture; Sincretism; Baroque; Baroque festivity.



1. Introducción

Tanto en la península ibérica como en todos los territorios incorporados a la Monarquía hispánico-católica se practicaron las danzas festivas, con un distinto matiz en la cultura material y las expresiones simbólicas, pero al unísono de un mismo aparato de representación que respondía al culto religioso católico, y más aún en el barroquismo como actitud mental dominante desde el siglo XVII.

En el primer apartado de la presente investigación se describen, relacionan y analizan los orígenes del danzante andino en los albores de la conquista, a través de la división conceptual entre la visión occidental, indígena y mestiza de los cronistas estudiados. Éstos evidencian la presencia de los danzantes enmascarados que interpretaban bailes rituales-festivos conocidos como llamallama, cachaua, taquies y tinkus. Asimismo, se ubica el elemento sonoro musical en flautas, tamboriles, pincullos, quenás, atambores, antaras, entre otros instrumentos.

Dentro del segundo apartado se han estudiado no pocas fuentes documentales provenientes de cronistas, viajeros y relaciones de cabildo, a fin de discutir la relación entre las danzas de indios y el ritual político. Para este cometido ha sido necesario realizar un análisis desde la historia y la sociología en cuanto al fenómeno danzante como un aparato audiovisual en que las culturas precolombinas andinas introdujeron su acervo simbólico y festivo en el Corpus Christi y otras celebraciones oficiales.

En efecto, se describen elementos coreográficos y escenográficos del indio danzante durante la fiesta barroca, así como los atributos simbólico-estéticos, con el objeto de teorizar las analogías del danzante barroco dentro de los elementos sonoros y la cultura material de los danzantes actuales del Ecuador. Para tal fin, se han estudiado las danzas ceremoniales de bienvenida, simulación bélica, de conquistas y aquellas que incorporaban elementos faunísticos relacionados al simbolismo andino y al arte barroco efímero.

Finalmente, ha sido posible aproximarnos a las representaciones simbólicas en el atuendo del danzante barroco de la Real Audiencia de Quito y su continuidad en las expresiones barrocas de la primera mitad del siglo XIX, en personajes danzantes como el Sacha Runa, los diablitos, las almas santas, los indios ángeles, y los indios danzantes de Quito, Riobamba, Latacunga, Baños, Ambato y Pujilí, quienes combinan elementos barrocos del período virreinal y los introducidos o modificados en los albores de la República.

2. Orígenes del danzante andino en los albores de la conquista

*Dennos lecenia señores
Supuesto ques nochebuena
Para cantar y baylar
Al uso de nuestra tierra
Quillalla quillalla quillalla,²*

La *Nueva Crónica y Buen Gobierno* nos ofrece un pasaje muy peculiar sobre los danzantes enmascarados, quienes divertían y estaban al servicio del Inca en su palacio: “También había farsantes (les llamaban *llamallama*, *hayachuco*), que eran indios *yungas*, *chocarreros* (*saucachicoc*, *acichicoc*, *poquis colla millma rinri*). Estos hacían farsas y fiestas”.³

Guamán Poma de Ayala explica que los *llamallama hayachuco* eran personajes burlescos, enmascarados y alegres, que realizaban danzas con un disfraz cómico, bailes del *llamallama* que practicaban los indios en el temprano Corpus Christi con el advenimiento de las fiestas hispano-católicas⁴. Asimismo, en la crónica del jesuita José de Acosta es posible observar el uso de las máscaras en las danzas incásicas: “Otras danzas había de enmascarados, que llaman *guacones*, y las máscaras y su gesto eran del puro demonio. También danzaban unos hombres sobre los hombros de los otros [...]”.⁵

De esta manera, tenemos indicios del fenómeno del enmascaramiento durante los bailes, así como el acompañamiento de instrumentos de viento y percusión como atributos propios del dramatismo festivo del Inti Raymi, tal como nos cuenta Inca Garcilaso de la Vega:

Otros traían máscaras hechas aposta de las más abominables figuras que pueden hacer, y éstos son los yuncas. Entraban en las fiestas haciendo ademanes y visajes de locos, tontos y simples. Para lo cual traían en las manos instrumentos apropiados, como flautas, tamboriles mal concertados, pedazos de pellejos, con que se ayudaban para hacer sus tonterías.⁶

2 Martínez Compañón, Baltasar Jaime. (1782–1785). *Códice Trujillo del Perú*. Madrid: Real Biblioteca de Madrid. “Alegro Cachua a voz y Bajo al Nacimiento de Christo Nuestro Señor”, Estampa N° 177 [Partitura].

3 Garcilaso de la Vega, Inca. (1976) [1609]. *Comentarios reales* [Ed. Aurelio Miró Quesada]. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 123.

4 Guamán Poma de Ayala, Felipe. (2015) [1615?]. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 737.

5 Acosta, Josef de. (2008) [1589]. *Historia Natural y Moral de las Indias* [Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 227.

6 Garcilaso de la Vega, Inca, óp. cit., 47.

Aquella escena recogida por el Inca Garcilaso nos remite a una plena similitud con las fiestas traídas por los ibéricos, como el carnaval y el Corpus Christi, pero que se la debe tomar con recelo dado el grado de occidentalización del pensamiento del escritor mestizo, susceptible a cavilaciones propias del relato maravilloso de los cronistas de la época, o invenciones no ausentes en la nueva configuración mental menos apegada a la ritualidad inca, rasgos propios del contexto socio-político que vivió y se formó el Inca Garcilaso.

La presencia de las danzas, especialmente las *taquies* y otras conocidas como *sainatas* y *cachaua*, habían sido frecuentes en las celebraciones generales de los incas en fiestas regionales como de los *andesuyos*, los *collasuyos* y los *condesuyos* (Guamán Poma de Ayala, 1615: 118-790) (figura 1). Sobre la primera danza, el historiador Estenssoro nos aclara que “*Taki* parece ser un baile cantado vinculado mayormente a las elites y, por extensión, la ocasión en que se lleva a cabo. Esta última se asocia con borrachera [...]”⁷

Figura 1

Fiesta de los antisuyos *caya caya huarmi auca*

Fuente: Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615). Nueva crónica y buen gobierno. [Manuscrito original].



Acosta cita que en la fiesta del Inti Raymi del mes de junio los incas cuzqueños practicaban la danza del *cáyo*, mientras que danzas como la de *llamallama* y la de *guacón*, tomadas de la fiesta incásica del *Itu*, habían sido trasladadas a la representación festivo-danzante del Corpus (Acosta, 1589: 193-194).

7 Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, vol. 10, n° 2, 355.



Asimismo, en el calendario oficial festivo de los incas, la danza del Inca en la plaza pública era practicada en el mes de abril durante la fiesta del *Inca raimi quilla*, y en noviembre, durante la *Aya marcay quilla*, fiesta de los difuntos, donde los incas cantaban y danzaban con sus momias ricamente vestidas, en medio de la procesión de casa en casa y por las calles y las plazas (Guamán Poma de Ayala, 1615: 90-93) (figura 2).



Figura 2

Abril cámay inca raimi

Fuente: Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615). Nueva crónica y buen gobierno. [Manuscrito original].

Por otra parte, el cronista mestizo nos habla de las plazas como lugares simbólico-festivos. En el caso del Inti Raymi, se celebraba en el *Haucaypata*, plaza principal del Cusco, mientras que otras fiestas, en las que los bailes rituales tenían un patrón predominantemente escenográfico, eran practicadas en el *Cusipata*, plaza aleña al *Coricancha*, arquitectura festiva replicada en todos los territorios del Tahuantinsuyo (Garcilaso de la Vega, 1609: 167).

Las plazas ceremoniales simbolizaban tanto el recinto religioso para la escenificación de fiestas, así como el espacio palaciego de la residencia del Inca y la nobleza y, por lo tanto, la relación de poder entre éste con la comunidad y con los extranjeros que residían en edificios conocidos como *callancas* (Morris, 2016: 235-236). De esta manera, las plazas constituían centros del poder religioso, imbricado en las atribuciones políticas, administrativas y económicas que poseía la autoridad.



La costumbre de engalanar el traje festivo con oro y plata no fue exclusiva de las celebraciones barrocas, sino que, en el caso inca, tiene su origen en las referidas danzas *taquies* en las que los indios iban vestidos con aquellos metales preciosos (Guamán Poma de Ayala, 1615: 137). Parece ser que el uso simbólico-festivo de los metales preciosos ya había sido instaurado antes del proceso de conquista hispánico, exhibido en la fiesta del Inti: “Los curacas venían con todas sus mayores galas e invenciones que podían haber: unos traían los vestidos chapados de oro y plata, y guirnaldas de lo mismo en las cabezas, sobre sus tocados”.⁸

Tales elementos no tenían el mismo significado material-económico que las sociedades virreinales que luego se instituirían en América; incluso, el carácter económico para las celebraciones, independientemente de su lugar de representación, era figurado puesto que “la fiesta es esencialmente una manifestación de riqueza, no precisamente de dinero, sino de riqueza existencial”.⁹

Existe un pasaje de la fiesta del Inti Raymi que la podemos asociar con el carácter político de aquella celebración:

Hallábanse a ella todos los capitanes principales de guerra ya jubilados [...] y todos los curacas, señores de vasallos, de todo el Imperio; no por precepto que les obligase a ir a ella, sino porque ellos holgaban de hallarse en la solemnidad de tan gran fiesta.¹⁰

Esta descripción nos remite a plantear el ritual político de la fiesta del Inti, por medio de la cual se reafirmaba la autoridad del Inca en todos sus dominios, personificados en todos los curacas “invitados” que acudían a aquella fiesta, a fin de demostrar públicamente la sumisión ante el dominio imperial, así como la fidelidad hacia la autoridad que les había otorgado el Inca en sus territorios anteriormente conquistados.

De los instrumentos de viento festivos en las danzas incas, se citan frecuentemente a los *pipos* y los *pincullos* (Guamán Poma de Ayala, 1615: 121-668). En cuanto a la musicalidad incásica, ésta tenía un carácter historicista de plena exaltación a sus hazañas y conquistas, aparte de sus fiestas principales, como una actitud mental de preservar su memoria colectiva. Además, la musicalidad incásica evidenció una melancólica alegría representada en las composiciones musicales a

8 Garcilaso de la Vega, Inca, *óp. cit.*, 47.

9 Pieper, Josef. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 21.

10 Garcilaso de la Vega, Inca, *óp. cit.*, 46.

base de instrumentos aerófonos como la *quena*, la *antara* o el *pincullo*. Inca Garcilaso recoge un verso amoroso interpretado con aquellos instrumentos:

**Caylla llapi
Puñunqui
Chauptuta
Samúsac.**¹¹

Acosta menciona un pasaje con respecto a los instrumentos de viento y percusión de los incas: “Tañen diversos instrumentos para estas danzas: unas como flautillas o cañutillos, otros como atambores, otros como caracoles”.¹² Refiriéndose a la ñusta Chimpu Urma, el fraile vasco Martín de Murúa recogía algunas cuestiones relacionadas a la danza y la musicalidad incásica que se asimilarían más tarde en las celebraciones barrocas (figura 3).

Y los instrumentos con que a esta reina y señora Chimpu Urma daban música y bailes eran flautas de huesos de venados y flautones de caramillos de palo [...] Bailaban con caracoles y conchas en las piernas, que suenan como cascabeles. Salían en las fiestas muy galanes, tiznados de mil colores, danzaban y bailaban sin descansar [...]”¹³.

Figura 3
Chimpo Urma coya



Fuente: Murua, Martín de. (1590). *Historia del origen y genealogía real de los reyes yngas del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno.* [Manuscrito Getty].

11 Al cántico / Dormirás / Media noche / Yo vendré. Garcilaso de la Vega, Inca, óp. cit., 115.

12 Acosta, Josef de, óp. cit., 227.

13 Murua, Martín de. (1590). *Historia del origen y genealogía real de los reyes yngas del Piru. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno.* Manuscrito Galvin, f. 26r.

Guamán Poma, refiriéndose a Rahua Ocllo -quien reinaría en territorios de Quito, Cayambe y de los cañaris-, le otorga atributos de discreción, caridad, trabajo y de habilidades políticas, aplicada a mandar a realizar muchas fiestas, puesto que contaba con “mil indios regocijadores: unos danzaban, otros bailaban, otros cantaban con tambores y músicas, flautas y *pincullus* y tenía cantoras *harahui* en su casa y fuera de ella [...]”.¹⁴

La ritualidad festiva de las culturas precolombinas conquistadas por los incas se expresaba a través del rito danzante, tal como lo refiere el Inca Garcilaso en una crónica que recoge los sucesos de recibimiento y aceptación del nuevo dominio incásico impuesto a los indios de Chayanta, personificado en el Inca Cápac Yupanqui y su príncipe heredero:

sacaron grandes danzas y bailes a la usanza de ellos, nuevos para los Incas. Salieron con muchas galas y arreos y cantares compuestos en loor del Sol y de los Incas y de sus buenas leyes y gobierno, y los festejaron y sirvieron con toda la ostentación [...].¹⁵

El Códice Murúa apenas presenta pasajes sobre el mundo festivo incásico, pero con mayor objetividad que otros escritores peninsulares. En uno de estos, Murúa realiza una breve descripción de Inca Yupanqui:

“el qual salia en las fiestas grandes que ellos tenian muy galan y ricamente vestido con la corona o mascapaicha puesta en señal de Rey y señor, con muchas flores y con patenas de plata y de oro. Tiznabase conforme la fiesta o tiempo que era, y llevaba mucha multitud de gente, tambien tiznados de mil colores y figuras, danzando y bailando sin descansar, cantando unos, respondiendo otros, trocando las palabras y diciendo las historias, sucesos y hazañas de este dicho Ynga [...]”¹⁶.

Además, en relación con el carácter faunístico-festivo en el que no tan sólo se personificaba a determinados animales por medio de la vestimenta, sino que se emulaba su comportamiento a través de la danza teatralizada, Inca Garcilaso nos ha dejado la siguiente escena que la podemos observar en uno de las ilustraciones de Guamán Poma en cuanto a una vestimenta festiva de los incas a base de plumas (figura 4):

14 Guamán Poma de Ayala, Felipe, óp. cit., 62.

15 Garcilaso de la Vega, Inca, óp. cit., 154.

16 Murua, Martín de, óp. cit., f. 18r.



Otros venían ni más ni menos que pintan a Hércules, vestida la piel de león y la cabeza encajada en la del indio, porque se precian los tales descender de un león. Otros venían de la manera que pintan los ángeles, con grandes alas de un ave que llaman *cúntur*. Son blancas y negras, y tan grandes que muchas han muerto los españoles de catorce y quince pies de punta a punta de los vuelos; porque se jactan descender y haber sido su origen de un *cúntur*.¹⁷.

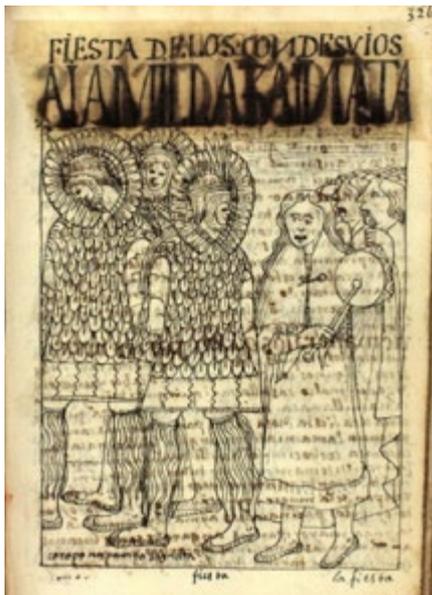


Figura 4

Fiesta de los condesuyos ayamilla sainata

Fuente: Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615). *Nueva crónica y buen gobierno*. [Manuscrito original].

De esta manera, en la fiesta del Inti Raymi se manifestaba el carácter-religioso por medio estos atributos en la vestimenta, en plena escenificación de las danzas con motivos faunísticos, provenientes, a su vez, del culto a dioses en forma de animales, puesto que el hecho de personificar a los animales durante el ritual festivo, respondía a “instrumentos que activaban los poderes de un cuerpo diferente y que, por consiguiente, podrían estar relacionados con conocimientos chamánicos [...]”.¹⁸

17 Garcilaso de la Vega, Inca, óp. cit., 47.

18 Zapata Esguerra, Olga Lucía. (2017). *Hibridación y mestizaje festivo en las procesiones del Corpus Christi, practicadas en el Nuevo Reino de Granada. Una aproximación al legado indígena prehispanico, en las festividades religiosas de los Siglos XVI, XVII y XVIII*. [Trabajo de Grado de Maestría]. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorte Tadeo Lozano, 88.



Las danzas de carácter bélico, inherentes a la representación festiva de varias civilizaciones, simbolizaban los atributos de benignidad y de violencia de las divinidades que se personificaban en la ritualidad de los grupos humanos, y la justificación de la fuerza hacia los pueblos enemigos o los conquistados, puesto que “el juego de la violencia; si acaba por simbolizar la guerra extranjera, es porque ésta no es más que una forma especial de la violencia sacrificial”.¹⁹

En efecto, este tipo de danzas son posibles de documentarlas a través del cronista José de Acosta, a partir de su visión occidental y provista de censuras hacia los indios del Nuevo Mundo. En este sentido, el jesuita castellano, evidenciando no pocas observaciones que hoy podríamos catalogar dentro de la antropología cultural, refiere que en el Perú existía “un género de pelea hecha en juego, que se encendía con tanta porfía de los bandos que venía a ser bien peligrosa su *puclla*, que así la llamaban”.²⁰

Adentrándonos a la trasmutación de las manifestaciones festivas de origen incásico durante el dominio hispánico, Guamán Poma mencionaba algunas ordenanzas a cumplir por parte de los caciques y sus ayllus hacia el siglo XVII, en cuanto a la obligación impuesta de danzar durante el tiempo festivo:

Que los caciques principales y sus indios o indias, sus propios hijos legítimos dancen y hagan *taquies* [...] Han de danzar delante del santísimo sacramento y delante de la virgen María y de los santos en las fiestas y pascuas y fiestas de las iglesias, de otras fiestas que manda la santa madre iglesia romana cada año. No lo haciendo, sean castigados [...].²¹

Al respecto, se justificaba que el propio Rey David danzaba ante el arca sagrada en el camino a Jerusalén, tal como se relata en la cita del Antiguo Testamento (Samuel 6. 1-15). La *Historia moral y natural de las Indias* recoge con precisión la similitud entre el Inti Raymi y el Corpus Christi que rápidamente se hibridó desde las primeras décadas de la conquista hispánica:

Háse de advertir que esta fiesta cae casi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza: como es en las danzas o representaciones o cantares. Y, por esta causa, ha habido y hay hoy

19 Girard, René. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 261.

20 Acosta, Josef de, óp. cit., 227.

21 Guamán Poma de Ayala, Felipe, óp. cit., 347.



día entre los indios que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi²²

Es preciso analizar que, en primer lugar, Acosta daba un carácter simple y ordinario al modo de bailar de los indios, relacionando aquellas danzas con el mal de la idolatría y la superstición, aunque toleradas, debido a que aquellas manifestaciones festivas expresaban nada más que recreación entre las comunidades autóctonas (figura 5).

Figura 5
Ángel Músico

Fuente: Anónimo, siglo XIX, coroso/policromía, Colección del Museo de Arte Colonial de Quito (MUSAC). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



En segundo lugar, las distintas órdenes religiosas que llegaron a América, especialmente los jesuitas, asimilaron las coincidencias tanto cronológicas como aquellas que se asemejaban al culto occidental, útiles para el proceso de adoctrinamiento y evangelización de los indios, a fin de que “la deidad solar andina se reconvirtiera al monoteísmo, variante que convenía a los intereses católicos en su necesidad de equiparar un dios andino creador con el Dios cristiano”.²³

Es preciso señalar que Guamán Poma de Ayala presenta su *Nueva Crónica* como una verdadera memoria histórica-visual de los orígenes de los Incas, su expansión y todos los patrones culturales-identitarios de aquella civilización andina, no descuida hacer de su crónica un potente alegato de denuncia hacia el maltrato de los indios por parte de los europeos desde la conquista.

22 Acosta, Josef de, óp. cit., 193.

23 Fiorani, Agustina y Franco, Francisco. (2016). Una aproximación teórica a la dominación simbólica a partir del Corpus Christi colonial cuzqueño (Siglo XVII). (2016). *Artifícios. Revista colombiana de estudiantes de historia*, n° 5, 107.

Murúa, por su parte, en su *Historia del origen, y genealogía real de los reyes Ingas del Pirú*, y la *Historia General del Piru*, obras escritas entre 1590 y 1615 a las cuales se les ha denominado como “Códice Murua”, más que tratarse de una obra en conjunto con intencionalidades de protesta hacia los reyes de la Monarquía hispánica, como en el caso de Guamán, refleja un interés más bien publicista (Pillsbury, 2019: 13-15).

Sin embargo, la importancia de la obra de Murua radica en el potencial artístico de las ilustraciones en acuarela, al reconstruir una historia visual de los Incas desde la visión de los escritores que vivieron en América y que, por lo tanto, comparándolas con las láminas de la Nueva Crónica, las de Murua tienen un carácter “armonioso” a diferencia del autor indígena quien habría ridiculizado a Murua en algunas ocasiones dentro de su obra (Cummins, 2019: 17-26) (figura 6).



Figura 6

Truhan del inga quellma

Fuente: Murua, Martín de. (1590). *Historia del origen y genealogía real de los reyes yngas del Piru*. De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno. [Manuscrito Galvin].

Hacia el tardío siglo XVIII, el jesuita quiteño Juan de Velasco, en un apartado sobre los meses y fiestas de los incas, calificó al Inti Raymi como “mes del baile solemne”, incluyendo otros bailes como la *citua* o los *tushuy*. Si bien el cronista quiteño refleja aquel imaginario hacia los indios, tan propio del racionalismo determinista del siglo XVIII, cuyas innatas características estarían constituidas por el baile y la embriaguez, se refiere a las fiestas del *Anta-Citua* y del *Capac-Citua* en que se realizaban los bailes más solemnes de los guerreros en los meses de julio y agosto, cuya continuidad estaba presente en la Real Audiencia de Quito con una peculiar vestimenta de los danzantes:



adornan los morriones dorados con plumas de avestruz. joyas y muchos pendientes de monedas de oro y plata, y llevan las armas lustrosas, no ya de cobre, sino de acero, o de madera dorada. Por tales bailes llaman los españoles a estos dos meses, los meses de los danzantes.²⁴

La danza era quizás el aparato simbólico de representación más potente por el cual se identificaron las culturas precolombinas hacia el Corpus y otras festividades hispánicas, dado su identificación y resignificación como un hecho social corporal, audiovisual y, sobre todo, de congregación ritual en el cristianismo (Fiorani y Franco, 2016: 109). En efecto, “las danzas en especial, producen en ciertos espectadores curiosas asociaciones cuando los compartan con algo que les parece semejante en países lejanos y en relación con cultos no cristianos”.²⁵

3. Danzas, mascaradas y ritual político

Las representaciones festivas se superponen e intercambian unas a otras, dependiendo el grado de aculturación, hegemonía y de sincretismo. En este sentido, resultan insuficientes determinadas posturas antropológicas por usar términos como “exterminio” o “resistencia cultural” milenaria, sin antes matizar, no generalizar y objetivar los hechos históricos y el proceso de adoctrinamiento religioso.²⁶

Para lograr este último cometido, precisamente la fiesta, y particularmente las danzas, poseían una estrategia para afianzar el poder monárquico en una permanente adaptación y permisión de esta adaptación en ciertos patrones culturales y emblemas simbólicos de las culturas autóctonas en el territorio andino, y no tan sólo por una mera casualidad en el calendario religioso de los incas y los reinos hispánicos, reforzando aquel “pacto de lealtad al rey y a las autoridades locales”.²⁷

Es posible aproximarnos sobre los aspectos coreográficos y sonoros del danzante quitense a través de algunas relaciones de los viajeros que recorrieron y vivieron por los territorios de la Audiencia de Quito, dado su interés por el “exotismo” que les resultaban los compartimientos festivos, particularmente de los indios. Al respecto, en el recibimiento del Corregidor de Guaranda a los viajeros de la Misión Geodésica franco-hispana, Juan y Ulloa, éstos concluían que el fenómeno

24 Velasco, Juan de. (1946) [1789]. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Quito: Empresa Editora “El Comercio”, 59.

25 Baroja, Julio Caro. (1984). *El estío festivo: fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus, 63.

26 Véase al respecto de las citadas posturas: Botero, Luis Fernando. “La Fiesta Andina. Memoria y Resistencia”. En Botero, Luis Fernando [comp.]. (1991). *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, 11-32. Quito: Ediciones Abya-Yala.

27 Quispe Escobar, Alber. (2013). Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX). *Estudios Bolivianos* [online], n° 19, 78.

del recibimiento no tenía que ver con una fiesta en particular, sino tan sólo como un agasajo improvisado por los indios para celebrar su bienvenida:

formando dos, o tres Compañías, y una especie de Danza a su estilo, iban delante gritando, y prorrumpiendo en algunas palabras en su Idioma, que según nos explicaron, significaban la expresión de dar la bienvenida, y el contento, que en ella recibían [...].²⁸

Podemos corroborar que, dentro de las fiestas de recibimiento a autoridades y personajes importantes, los danzantes tenían una participación similar al de las máximas celebraciones religiosas como el Corpus o la Semana Mayor. Así observamos, por una parte, que las cuadrillas o “compañías” se distribuían en el escenario danzante “a su estilo”, que daba comienzo a una breve procesión de acompañamiento, cantando y exclamando loas en castellano y quechua hasta llegar a la plaza mayor con un potente repertorio musical de campanas, cornetas, tamboriles y pifanos, éstos últimos citados en reiteradas ocasiones por viajeros y cronistas que referían tales instrumentos como propios del indio danzante durante las celebraciones.

La sonoridad festiva, inherente al indio danzante de la Real Audiencia de Quito, persiste hasta el día de hoy en las festividades indígenas, y se puede realizar una breve analogía recogiendo los datos que nos proporciona el historiador José María Vargas quien ha citado a instrumentos como el tamboril, los cascabeles, el pingullo, el pifano, la bocina, la quipa y el churu (Vargas, 1980: 44) (figura 7).

Figura 7

Tambor festivo

Fuente: Anónimo, ca. 1990, Tigua. Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado, Quito, Ecuador. [Exposición temporal]. Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



28 Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de. (1748). *Relación histórica del viage hecho de orden de S. Mag. a la América Meridional*. Madrid: Impreso por Antonio Marin, 293.



Los misioneros jesuitas eran también partícipes de recibimientos danzados y cantados por parte de los indios. El jesuita Mario Cicala nos habla del recibimiento que el y su comitiva fueron parte en la llegada a la hacienda de San Pablo, donde alrededor de cien indios les ofrecieron una afectuosa bienvenida, primero cantando el credo del Santísimo Sacramento que recitaban los indios en el ingreso de los templos y capillas, para luego realizar el siguiente acto sonoro:

Un conjunto de arpas y violines, tocaba armoniosamente y un coro de algunos muchachos indios cada uno con su papel de música en la mano y con voces verdaderamente angélicas y dulcísimas melodías, cantaban letras castellanas compuestas a propósito para nuestra llegada feliz a la Provincia [...].²⁹

Aquellas ceremonias de bienvenida, protagonizadas por los indios danzantes, tenían una relación con las habituales fiestas de recibimiento a autoridades locales y peninsulares, fenómeno que se extendió a los viajeros y sujetos importantes. Además, la cuestión festiva del barroco rebasaba los propios límites temporales puesto que, como refiere Pieper, “la fiesta auténtica no se deja ceñir a un determinado ámbito particular de la vida, ni al religioso, e incluso litúrgico, ni a ningún otro, pues abarca e inunda todas las dimensiones de la existencia humana”.³⁰

Hacia el siglo XVIII había sido oficializada la participación de los indios danzantes, tanto a nivel estético visual (vestuario y máscaras), como en sus expresiones artísticas sonoras (pífanos, tamboriles, cascabeles). En efecto, en las Actas del Cabildo de la ciudad de Quito podemos corroborar esta cuestión cuando en mayo de 1788, en ausencia del Alférez Real, se proponía al Mayordomo de Propios costear los ropones de bayeta, los clarines y los tambores que habían de ser preparados para la fiesta de la Pascua del Espíritu Santo, día que coincidía con la celebración de la conquista de Quito: “se ha dificultado quien deberá costear los citados clarineros y tambores, habiéndose igualmente advertido que faltan los ropones de bayeta que suelen vestir los indios que tocan los instrumentos [...]”.³¹

Un autor anónimo inglés, traducido al italiano en los volúmenes del *Il Gazzetiere Americano*, publicado en Livorno en 1767 por Marco Coltellini, en donde se recogían descripciones geográficas, costumbristas y económicas de varias ciudades del Nuevo

29 Cicala, Mario. (1994) [1771]. *Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Quito: Instituto Geográfico Militar, fs. 126-127.

30 Pieper, Josef. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 36.

31 “En que se acordó que de cuenta de los propios se actúe el costo de ropones de bayeta y gasto de clarines y tambores, para la celebridad de la fiesta del Real Estandarte”. Quito, 6 de mayo de 1788. Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q), Fondo *Actas del Cabildo de Quito*, f. 61v.

Mundo desde una mirada eurocéntrica y exotista, presenta una interesante descripción de los indios danzantes de Quito durante las celebraciones del Corpus Christi:

Estos principian inmediatamente a ensayar aquellos bailes que acostumbran antes de su conversión al cristianismo. Su música consiste en una zampoña y un pito, y el baile, en movimientos extravagantes y en alguna cabriola desgraciada, pero el conjunto es en efecto imposible que pueda gustar a un europeo [...].³²

Vale advertir que este tipo de relaciones conservan aquel imaginario europeo que refleja varios estereotipos al esbozar conceptos peyorativos hacia todos los grupos sociales hispanoamericanos. Es así que resultaban insuficientes las danzas autóctonas para divertir al “gusto europeo”, danzas ya mestizadas y con distinta representación simbólica.

En todo caso, desde las relaciones de Juan y Ulloa, y como la de aquel anónimo inglés incorporado al *Gazzetieri Americano*, los indios danzantes quiteños recobraron una fama publicista desde mediados del siglo XVIII, sino por lo menos un reconocimiento al exotismo de la otredad americana para los ojos de los lectores que vivían en el Viejo Mundo.

En Riobamba, durante los actos de divertimento dentro de la misma festividad del Corpus, Juan de Santa Gertrudis, misionero franciscano, -quien con un estilo simple pero cargado de impresiones anecdóticas y costumbristas-, da cuenta de algunos aspectos importantes sobre los indios danzantes que merecen ser analizados:

Ellos entran a danzar su danza, según la antelación que tiene un pueblo al otro, y en esto suele haber entre ellos varias disensiones, y en acabando la procesión, arman sus chamusquinas y peleas, y como se dan palos con las porras, suelen muchos salir con la cabeza descalabrada [...] en Riobamba habría más de doscientos danzantes y matachines, y éstos iban entremetidos en el cuerpo de la procesión, danzando siempre todos sin parar, y dando la vuelta, remudándose de puesto unos con otros. Con tanta flauta, tamboril y cascabel con el bullicio de la danza, nada se oía del himno que se cantaba, ni casi de los villancicos.³³

El fraile franciscano da a entender que el tipo de danzas variaba de acuerdo a cada pueblo y parroquia que se concentraba en el corazón de la urbe -la plaza

32 Coltellini, Marco, (1763). *Il gazzetiere americano*. Livorno: Impreso por Marco Coltellini, 113-114.

33 Santa Gertrudis Serra, Juan de. (1956) [1771-1799]. *Las Maravillas de la Naturaleza*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Dirigida por Jorge Luis Arango, 311.



mayor- para participar en la sacra festividad. Además, se observa que la manera de danzar de los cientos de indios era más bien una suerte de ritual sin un estructurado compás occidental, dando vueltas en sí y pasándose de un lugar a otro en medio del camino procesional.

En cuanto a los instrumentos festivos, va al mismo tono que los relatos de la mayor parte de cronistas analizados. Merece una especial atención el grado de violencia o simulación bélica que ejercían los danzantes o *matachines*, aquellas “chamusquinas y peleas” usando palazos a modo de arma.

La presencia teatral y luego festiva del danzante matachín había sido popularizada hacia el siglo XVII en los territorios de España, Francia e Italia, compartiendo una relativa similitud en la cultura material de su traje que incluía “máscaras con morrión de papel dorado, coseletes, musleras, cascabeles en las piernas, espada en una mano y escudo al brazo izquierdo”.³⁴ Estos atributos nos recuerdan parte de la indumentaria del danzante de la ciudad andina de La Plata del siglo XVIII y al de Quito de los siglos XVIII y XIX (figura 8).

Figura 8

Trajes de los indios danzantes en las fiestas de Corpus y otras de la Ciudad de La Plata

Fuente: Anónimo, 1750/1830, óleo sobre lienzo, Museo Soumaya. Fundación Carlos Slim, Ciudad de México, México. Crédito fotográfico: ARCA arte colonial.



Estas características eran una herencia del colorido *matachín* europeo y particularmente del matachín hispánico más parecido al arlequín. En efecto, los danzantes matachines de México y la generalidad de la América Hispánica eran “danzantes burlescos, y así como la palabra llegó a América por vía española también

34 Baroja, Julio Caro, óp. cit., 140.



llegaron elementos del atuendo, según se puede apreciar comparando fotos de aquellos con las de danzantes populares ibéricos”.³⁵

Por otra parte, cuando Santa Gertrudis habla de las peleas efectuadas por los matachines luego de las procesiones del Corpus, se está refiriendo a lo que Medina y Cohen llaman “violencia ritualizada”, tan presente en los bailes del tinku que actualmente se practican en el pueblo de Macha al norte de Potosí, en donde, a modo de ofrenda a la Pachamama, se sacrifican llamas luego del baile, para dar paso a la pelea cuerpo a cuerpo por parte de los representantes de los ayllus, conocidos como “los de arriba” y “los de abajo” (Medina y Cohen, 2008: 1-17).

Tales singularidades las podemos rastrear históricamente en aquella tradición festiva precolombina que se mantuvo en la época virreinal y que, como en el caso de Macha en Bolivia, también guardan aquel simbolismo ritual las comunidades indígenas de cantón Cotacachi en el Ecuador, durante la emulación bélica-danzante de la toma de la plaza en la fiesta del *Inti Raymi*, en la que los barrios, en momentáneo conflicto, representan la dualidad *Hanan* y *Urin*.

Aquel carácter ritual belicista de la danza barroca en la época virreinal, también respondía a la legitimación pública de la autoridad monárquica por medio de una elaborada memoria histórica sobre las conquistas, cuestión que se rememoraba al triunfo del catolicismo sobre el islamismo, pero con elementos incorporados desde el proceso de conquista en América (Zapata, 2017: 86).

En 1631, Diego Rodríguez Urban de la Vega, escribano del Cabildo de Quito, escribió una preciosa relación acerca de los días de fiesta ocurridos en Quito en honor al nacimiento del príncipe heredero de todos los dominios hispánicos don Baltasar Carlos Domingo, príncipe de Asturias. Los datos recogidos por aquel cronista son de singular trascendencia para comprender la preponderancia que en el siglo XVII poseía el teatro barroco y las danzas bélicas de los indios. El 27 de febrero de 1631, la ciudad de Quito presencié las siguientes escenas dignas de destacar y analizarlas minuciosamente:

no solamente hubo corrida de toros y caballos, sino entradas de indios y representaciones de algunos sucesos relativos a la historia del país, como la conquista de Huaynacpac y el castigo de los indios rebeldes en Quijos.

Entraron en la plaza los ejércitos de la última Reina de Quito y del

35 Ibid.



Inca. Los de la primera estaban compuestos de compañías de las ocho naciones llamadas, *quillai-singas*, *jivaros*, *cofanos*, *litas*, *quijos*, *yungas*, *niguas* y *mangayes*, en número de más de cuatro mil armados a su usanza, de hondas, chusos, dardos, porras, hachuelas, *chuquis*, *macanas*, y los instrumentos de ellos, a saber, *pifanos*, *fortutos*, *huailacos*, *angaras*, *atambores*, etc. El Inca traía consigo cuarenta mujeres, con sus *orejeras*, *llautos*, *patenas* de plata y brazaletes. Al fin venía un carro, en el cual estaba un monte espeso, artificiosamente compuesto con mucha caza de todos animales, y, en seguida, otro carro, donde se representaba el castigo que se dio a los caciques *Pende* y *Jumando*, rebelados en la provincia de los Quijos. Ambos ejércitos marchaban con sus bagajes de chicha, ají, coca, etc., que venían en una multitud de *llamas* [...] En la plaza representaron el combate, al son de sus instrumentos bélicos y de la algazara de la muchedumbre, con tanta naturalidad, que no había diferencia con lo que realmente acostumbraban los indios en sus guerras. Terminó la escena con la muerte de la Reina ele Cochasquí y el remedo del modo con que los indios cantaban la victoria.³⁶

Al respecto, cabe recalcar que, durante la época de los Austrias, se daba una continuidad aparente y simbólica del Imperio incásico “cedido” a la Monarquía Hispánica, a través de la conservación y nueva estructuración de mercedes, títulos nobiliarios y autoridad cacical a la descendencia inca y a los curacas de las distintas comunidades indígenas que apoyaron al proceso de conquista hispánico (Kennedy, 1996: 142).

Por ejemplo, desde los inicios del siglo XVII se ha documentado que en la parcialidad de los incas del Hospital de Naturales en el Cuzco se representaba el “alarde y baile de *Tomibamba*”, danza alegórica al triunfo de las conquistas de Huayna Cápac sobre los pueblos dominados, en este caso, los cañaris (Gonzales, 2017: 58-335). Mientras que así sucedía en el Virreinato del Perú, la fiesta barroca en Nueva España se escenificaba mediante las danzas de Moctezuma (Sigaut, 2007: 127). De esta manera, la memoria histórica sobre las conquistas que se representaban durante las fiestas, era extendida a las glorias incas sobre los pueblos sometidos.

La representación teatral de los ejércitos incas y de las “naciones” conquistadas posee atributos audiovisuales en cuanto a la vestimenta, las armas y los instrumentos musicales que desfilaban durante la fiesta, interpretado por los indios danzantes. Aquella escenificación de la batalla en la plaza y la muerte de la reina de Cochasquí, con tanta “naturalidad” como si se tratase de una verdadera guerra, corrobora el hecho

36 “Relación de las célebres y famosas fiestas, alegrías y demostraciones que hizo la Muy Noble y Muy Leal ciudad de San Francisco de Quito, en el Perú, al dichosísimo y feliz nacimiento del Príncipe de España, Don Baltasar Carlos Domingo, nuestro señor, por principio del año de 1631”. En Antología de prosistas ecuatorianos. (1895). Quito: Imprenta del Gobierno, 126.



de que en el trasfondo de la fiesta barroca estaba muy presente el carácter ritual-belicista, además de reafirmar una determinada memoria histórica en que la victoria de los Incas a los pueblos autóctonos sometidos no era más que la transfiguración del triunfo de la conquista hispánica sobre éstos. La fiesta, pues, legitimaba el poder real.

Tales características no desaparecieron del todo en las celebraciones oficiales del siglo XVIII. Durante las fiestas reales efectuadas en Quito en 1789, en honor a la entronización de Carlos IV, uno de los carros alegóricos representaba a América, junto con “un capitán general indio, vestido en todo rigor de mayno, o a lo salvaje, pero muy guarnecido de plumas y piedras preciosas [...]”.³⁷ En el mismo carro alegórico, los jeroglíficos y la literatura alusiva a América y el general indio, manifestaban los siguientes versos:

Dijistes bien, que aunque yo
soy un rústico indio necio
que habitador de los bosques,
solo vivo en los desiertos,
a nombre de mi nación,
de quien los poderes tengo,
juro fiel reconocerle
por mi único Rey y dueño.
No ha habido nación alguna
que viese con más respeto,
y reverencia a sus reyes,
que la mía, esto supuesto
si a idólatras soberanos,
amamos tanto ¿Qué haremos
con católicos monarcas?
A cuya piedad y celo
Debemos la introducción
del sacro santo Evangelio
de Cristo, que quiso darnos
por nuestras tierras, el cielo?.³⁸

De esta manera, el general indio ataviado de *mayno* (elemento belicista) otorgaba públicamente, y mediante un acto teatralizado con un profundo contenido audiovisual y efímero (carro alegórico, jeroglíficos, versos), la gloria de la monarquía decretada por los cielos para la salvación de las almas. El arte efímero del barroco,

37 “Relación de las Fiestas Reales que celebró la Ciudad de Quito en la proclamación del Rey don Carlos Cuarto, el 21 de septiembre del año pasado de 1789”. Quito, Libro de actas del año de 1790. Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q), Fondo *Actas del Cabildo de Quito*, f. 158v.

38 *Ibid.*, f. 160.

expuesto en su máxima expresión dentro del fenómeno festivo, se trasmutaba hacia el agasajo de la vida efímera y aquella cierta indiferencia por la muerte a través del festejo momentáneo como condición mental propia del barroco (Gisbert, 2007: 35).

El arte emblemático había pasado a América desde los procesos de conquista para ser representado en arcos triunfales o carros alegóricos durante las fiestas, cuya finalidad era crear en el espectador una potente impresión visual de interés didáctico y político, a través de símbolos mitológicos, alegorías, historia prehispánica o la exaltación literaria de los atributos naturales -flora, fauna, recursos- del Nuevo Mundo (Mínguez, Rodríguez, González & Chiva, 2012: 107-112).

Retomando la crónica del escribano Rodríguez Urban de la Vega, los elementos faunísticos-rituales y gastronómicos de la danza también son posibles de asimilarlos cuando se relata que los ejércitos venían en una multitud de llamas provistos de chicha, ají y coca; y que uno de los carros triunfales traía un “monte espeso, artificiosamente compuesto con mucha caza de todos animales”.

Éste era uno de los atributos tan cotidianos de la cultura material efímera de las fiestas barrocas, con la diferencia de que en la América virreinal se incorporaron significados simbólicos que hacían referencia al sacrificio y las ofrendas a las deidades propias de su cosmovisión, puesto que, como lo asevera Caillois: “los indígenas ven en ellos la condición de la eficacia mágica de sus fiestas: son quienes aseguran por anticipado el buen éxito de los ritos, prometiendo así, indirectamente, mujeres fecundas, ricas cosechas, guerreros valientes, caza abundante y una pesca fructífera”.³⁹

Estas características estuvieron aún muy presentes en el siglo XIX, cuestión que la podemos reforzar con el relato de Gaetano Osculati, naturalista lombardo quien residió en Quito antes de emprender una expedición al Napo, al referirse que los indios danzantes en las octavas del Corpus se abastecían y consumían de una gran cantidad de chicha antes y durante las procesiones en Tumbaco y sus inmediaciones, así como varios elementos faunísticos que se representaban en la plaza:

La plaza estaba toda adornada con arcos triunfales con flores, mirtos y pitos de todo tipo, entre los que se veían colgados animales vivos blandos, como conejos, cabritos que se exponían bárbaramente a un sol abrasador, atados con cuerdas a los costados y a los postes. envió gritos de lamento [...].⁴⁰

39 Caillois, Roger. (1942). *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 114.

40 Osculati, Gaetano. (1854). *Esplorazione delle regione equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milán: Fratelli Centenari e comp, 71.

Hacia la primera mitad del siglo XIX se habían conservado las formas teatrales de carácter belicista de la danza. Siguiendo al naturalista italiano que había visitado la temprana república del Ecuador, refiere que durante la procesión del viernes santo “lo que despierta aún más el asombro del viajero, son unos indios enmascarados en forma de diablitos y sacha-runas (hechiceros), que preceden a la procesión ahuyentando a los muchachos con látigos y dejando espacio para los transeúntes”.⁴¹ (figuras 9 y 10).

Figura 9

Iglesia de Grenobles [detalle de mono o diablito de fiestas]

Fuente: Anónimo, siglo XIX, óleo sobre lienzo, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



Figura 10

El Sacharruna

Fuente: Álbum de costumbres ecuatorianas, anónimo ecuatoriano, Juan Agustín Guerrero y Ramón Salas, siglo XIX, dibujos/acuarelas, Biblioteca Nacional de España. Crédito: Colección de los fondos del Catálogo [digital].



41 Ibid., 56.

Es preciso señalar que, tanto los elementos indumentarios como la presencia del indio danzante, no se limitaba a la fiesta del Corpus Christi ni tan sólo a las festividades de carácter religioso, sino también las de orden civil y mundano como nos referían Juan y Ulloa que “el mismo Traje se visten, cuando hay otras Procesiones; y este sacan en las Fiestas de Toros: ocasiones muy estimadas para ellos [...]”.⁴²

Stevenson, viajero inglés que había vivido en Quito durante los procesos autonomistas de la primera década del siglo XIX desempeñado algunos cargos, ofrece varias descripciones sobre las mascaradas durante las corridas de toros:

Sobre las dos de la tarde, hora en la que generalmente comienza la pelea, todas las galerías están abarrotadas, y de tres a cuatro mil hombres comienzan a desfilan el circo, a la espera de las entradas, o entrada de las máscaras [...] y con frecuencia entran más de dos mil personas, acompañadas de bandas de música, serpentinas y fuegos artificiales. Primero desfilan por el circo en procesión, luego se dividen en grupos y deambulan de una galería a otra [...] Esta parte de la diversión suele durar más de una hora, y una vez concluido el conjunto, grupos de máscaras desfilan por la calle con música y antorchas [...] esto a menudo produce mucha alegría, porque el objetivo del enmascarado es reírse del desenmascarado, y el intento de descubrir a cualquier persona que esté así cubierta por la fuerza se considera extremadamente grosero y una violación del privilegio de la máscara. Si se intentaba en el circo, o en la calle, el asalto sería inmediatamente castigado por los monos, que azotarían al agresor con sus largas colas, los frailes golpearían con sus cuentas y los arrieros con sus látigos [...].⁴³

Tal descripción hace posible recrear la incorporación de elementos festivos del Corpus hacia otras celebraciones, en este caso la corrida de toros de carácter mundano, puesto que ésta representaba, como refiere Pieper, “un «hecho mundano», pero es la «corrida del Corpus». Dondequiera que la fiesta derrame incontenible todas sus posibilidades, allí se produce un acontecimiento que no deja zona alguna de la vida sin afectar, sea mundana o religiosa”.⁴⁴

Allí los grupos de enmascarados abrían la fiesta por medio de un desfile con un considerable contenido audiovisual en la música, los fuegos artificiales y las

42 Juan, Jorge y Ulloa, Antonio, óp. cit., 361-362.

43 Stevenson, William Bennet. (1825). *A historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America*. Londres: Hurst, Robinson & Co, 307-308.

44 Pieper, Josef, óp. cit., 37.

antorchas. Además, se conservaba aquel elemento belicista-burlesco proveniente de las danzas teatralizadas, protagonizado por los azotes ejercidos por los “monos” que probablemente se trate más bien de los diablitos danzantes. A la par, los danzantes enmascarados también intervenían con un eminente protagonismo en el carnaval y los Santos Inocentes, como así lo refería el mismo Stevenson.

Precisamente, por el tono burlesco y satírico que simbolizaban las máscaras y los atuendos, aquel acto de “reírse del desenmascarado” como lo refería el viajero Stevenson, fueron elementos que nacieron en el Corpus Christi hispánico como una mofa hacia la autoridad -espacio único del cambio momentáneo de roles en la sociedad-, fueron prohibidas algunas danzas desde la península ibérica hasta los virreinos americanos por alterar el buen orden sacro-festivo, como consta en algunos sínodos y demás ordenanzas eclesiásticas.⁴⁵ (figura 11).

Figura 11

Iglesia de Grenoble [detalle indio danzante y músicos]

Fuente: Anónimo, siglo XIX, óleo sobre lienzo, Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA). Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.



El naturalista francés Alcide D'Orbigny realizó una interesante descripción de la Semana Mayor en su visita a Quito hacia 1840, en la que tenían una especial participación los personajes conocidos como *almas santas* quienes llevaban un bonete blanco de varios metros de alto provisto de cintas de colores, sobresaliendo del vestido igualmente de color blanco, símbolo de purificación. Con respecto a los indios danzantes y los enmascarados, el escritor francés manifestaba que:

⁴⁵ Baroja, Julio Caro, óp. cit., 113.



Al día siguiente, tuvo lugar una segunda procesión, pero menos brillante que el del día anterior; estaba compuesto enteramente de indios [...] Durante el día, apareció en mi casa un personaje completamente vestido púrpura de la cabeza a los pies, figura cubierta con máscara, y con una correa de cuero como cinturón [...].⁴⁶

Orbigy sostenía que los indios tuvieron una fuerte presencia en la realización de las ceremonias festivas, por lo que podemos conjeturar que los *almas santas* eran protagonizadas por los indios danzantes, así como también la relación de éstos con los indios vestidos de ángeles (figuras 12 y 13).

Figura 12

Alma Santa-Martes Santo. Patate

Fuente: Álbum de costumbres ecuatorianas, anónimo ecuatoriano, Juan Agustín Guerrero y Ramón Salas, siglo XIX, dibujos/acuarelas, Biblioteca Nacional de España. Crédito: Colección de los fondos del Catálogo [digital].



Figura 13

Indígenas vestidos de ángeles

Fuente: El arte ecuatoriano [José María Vargas], Joaquín Pinto, siglo XIX, acuarela. Colección de Eduardo Samaniego y Álvarez. Crédito: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

46 Orbigy, Alcide d'. (1841). *Voyage pittoresque dans les deux Amériques*. Paris: L. Tenré, Libraire-Éditeur & Henry Dupuy, 94.

En cuanto al enmascarado con vestido y máscara de color púrpura, se trataba del cucurucho de viernes santo, antecedente del actual cucurucho de la procesión de Jesús del Gran Poder en Quito durante la Semana Santa.

4. Representaciones simbólicas en el atuendo del danzante barroco de la Real Audiencia de Quito

Es preciso recalcar que ha habido endebles trabajos -normalmente influenciados por la escuela historiográfica anglosajona- que carecen de una postura objetiva en la ciencia histórica, y se han ligado más a un folklorismo sobre el danzante, reluciendo visiones no menos sentimentales que ahistóricas sobre este fenómeno, dándole un carácter simplista y reduciéndole a una mera “resistencia”. Así se observan posturas de dotar al danzante andino y, particularmente el ecuatoriano, de una supuesta y purista costumbre “milenaria”, provistas de invenciones utópicas en el que se reflejan los sesgos subjetivos propios de una corroída historiografía decimonónica que niega el proceso de mestizaje cultural y las marcadas movilidades sociales que se formaron en el Antiguo Régimen en todos sus territorios (Uslar, 1996: 252-262).

En la *Relación Histórica del viaje la América Meridional*, Juan y Ulloa ofrecen vívidos pasajes sobre el danzante andino de Quito y los demás territorios de la sierra para celebraciones como el Corpus Christi y otras fiestas menos solemnes. En este sentido, los curas párrocos nombraban con un mes de antelación a la fiesta del Santísimo a las cuadrillas de indios danzantes que iban a intervenir en ella. Ya en el momento festivo, la presencia del indio danzante evidenciaba un fuerte protagonismo audiovisual:

Desde algunos días antes se visten con un Ropaje a modo de Tonelete; una Camisa; y un Jubón de Mujer más o menos rico, según lo puede conseguir cada uno, y sobre las Medias ponen unos Botincillos picados; y sembrados con muchos Cascabeles gruesos: cubren la Cara, y Cabeza con una especie de Máscara, hecha de Cintas de varios colores [...].⁴⁷

Fray Juan de Santa Gertrudis, en un apartado sobre la fiesta del Corpus Christi en Riobamba, proporciona algunos datos muy similares a los de los ilustrados peninsulares en cuanto a la vestimenta del danzante matachín (figura 14):

Se visten sobre camisa fina un tonelito a modo de estafeta, y una chupa franjeada. Las piernas vestidas de borzaquín sembradas de cascabeles;

47 Juan, Jorge y Ulloa, Antonio, óp. cit., 361-362.



la cara con mascarilla, y la cabeza adornada de una montera con varios espejitos ensartados entre cintas y encajes fruncidos. Y detrás de la melena, colgadas hasta la pantorrilla varias cintas labradas y de tela de a tres o cuatro dedos de ancho, y en esto echan el mayor rumbo, y cada cual en la mano lleva un palo de a tres cuartas con una buena porra, todo labrado y sobredorado con panes de plata y oro entre diversos colores.⁴⁸

Figura 14

Indios danzantes



Fuente: [Bailarines], anónimo, siglo XVIII, madera tallada y policromada. Colección Nacional. MCYP, Quito, Ecuador. Crédito fotográfico: Colección Nacional. MCYP.

Como se ha señalado en el anterior capítulo, la presencia del indio danzante no era exclusiva de la fiesta del Corpus Christi, si bien es cierto que era la celebración en la que adquirieron un protagonismo singular por el grado de sincretismo simbólico-religioso. En efecto, el viajero italiano Gaetano Osculati, narra otro pasaje sobre los días festivos durante las procesiones de la Semana Mayor en Quito (figura 15):

los danzantes de Latacunga y Quito son adornados con personas hábiles y muy elegantes de gran valor, de las cuales cuelgan una

48 Santa Gertrudis, Juan de, óp. cit., 310.

cantidad de monedas de plata (pesos) a través de un pequeño orificio hecho específicamente allí. Estos fanáticos de alquilar una de estas decoraciones, que en su mayoría están bordadas con oro y plata, gastan todos los ahorros acumulados en un año en un día [...].⁴⁹

Figura 15

Danzante de Quito, danzante de Latacunga, Sacharuna



Fuente: Osculati, Gaetano. (1854). *Esplorazione delle regione equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milán: Fratelli Centenari e comp.

Osculati no hace más que recoger un fenómeno esencial de la fiesta barroca: el derroche. El hecho de gastar en un día todos los ahorros acumulados en un año en el atuendo y el arte efímero de las fiestas, era un reflejo de la barroquización de mentalidades que había tenido lugar desde el triunfo de la Contrarreforma en los territorios virreinales. Tenía sentido el exceso festivo puesto que contribuía a “renovar la sociedad o la naturaleza. Este parece ser realmente el fin de las fiestas”.⁵⁰

La vestimenta barroca del indio danzante de Quito, Riobamba, Latacunga y Baños tuvo una simetría uniforme en varios atributos simbólicos. El bonete, una

49 Osculati, Gaetano, óp. cit., 56-57.

50 Caillouis, Roger, óp. cit., 114.

especie de turbante corto en forma de cono, herencia de los tocados de los penitentes nazarenos, exhibe varias monedas de plata a su alrededor, las cuales se prolongan en la mantilla de tela engalanada con cintas circulares de encajes y cintas de varios colores hasta las pantorrillas, de las que nos hablaba Santa Gertrudis.

De acuerdo a las fuentes artístico-visuales, si observamos detenidamente las acuarelas de Charton, en la parte inferior del bonete circundante con la frente se encuentran enfiladas varias piedras preciosas de distinto color (figuras 16 y 17). Sin embargo, en el caso del danzante latacungueño y el de Baños, estos atributos son más simples en la parte frontal del bonete como lo refleja la acuarela de Pinto y en el anónimo Álbum de costumbres ecuatorianas.

En el caso del grabado de Osculati, el latacungueño está engalanado con plumas a modo de penacho, siendo la parte trasera del tocado el mismo diseño que las monedas de plata incrustadas como el quiteño (figura 15). En todo caso, la platería circular del tocado de aquellos danzantes es fiel a los pasajes descritos en los cronistas y viajeros, la cual no es más que un rasgo característico de la excesiva suntuosidad proveniente del barroco.

Si bien es cierto que en los danzantes andinos se incorporaron aspectos originales dentro del atuendo, respondían a un mismo patrón de identidad cultural colectiva, común a todos los súbditos de la Monarquía, que se había forjado en el dominio virreinal, especialmente durante el contexto de la Contrarreforma: el barroco mestizo y el barroquismo de mentalidades. Tales identidades culturales, de evidente relación con el catolicismo, no habían variado luego del nacimiento de las repúblicas latinoamericanas, sino tan sólo las identidades políticas (Guerra, 2003: 185-220).

Por lo tanto, resulta insuficiente afirmar que las monedas, espejos y las joyas brillantes simbolizaban supuestamente la “devoción” a la luz solar en relación con una sospechosa cripto-idolatría a los solsticios y las deidades precolombinas, como subjetivamente lo han pretendido aseverar determinados escritores foráneos.⁵¹

51 Véanse aquellas afirmaciones en el capítulo titulado “La presencia indígena en las celebraciones y días festivos” de la historiadora del arte Susan Verdi Webster, en dónde se tiende a afirmar un presunto “orgullo” de los indígenas por su atuendo festivo, sin corroborar ni relacionar objetivamente las fuentes.



Figura 16
Indio danzante

Fuente: Ernest Charton, siglo XIX, acuarela sobre papel. Colección Museo Nacional del Banco Central del Ecuador. Crédito: Museo Nacional del Banco Central del Ecuador.

Figura 17
Danzante de Corpus Christi

Fuente: Ernest Charton (a), siglo XIX, acuarela sobre papel. Colección Museo Nacional del Ministerio de Cultura. [CH/IMP]. Crédito: Museo Nacional del Ministerio de Cultura. [CH/IMP].





Por otra parte, la camisa de seda con anchas mangas de encajes y corbata del mismo material, el jubón o chupa y el faldellín provistos de listones de colores como el rojo y el verde oscuro, a su vez adornados de cintas con brocados florales de hilo de plata y oro, así como las medias de seda, son rasgos propios de la moda quitense del siglo XVIII, recurrentes en los registros visuales que nos hablan del indio danzante barroco de Quito, Riobamba, Latacunga y Baños con estos atributos de la indumentaria (figuras 16-19).



Figura 18
Danzante de Latacunga

Fuente: El arte ecuatoriano [José María Vargas], Joaquín Pinto, siglo XIX, acuarela. Colección de Eduardo Samaniego y Álvarez. Crédito: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Figura 19
Danzante de Baños

Fuente: Álbum de costumbres ecuatorianas, anónimo ecuatoriano, Juan Agustín Guerrero y Ramón Salas, siglo XIX, dibujos/acuarelas, Biblioteca Nacional de España. Crédito: Colección de los fondos del Catálogo [digital].



En cuanto a los cascabeles, se observa que rodeaban la parte baja de las pantorrillas, del jubón y del bonete, cuyos materiales eran el oro y la plata. La máscara, de color blanquecino, presenta bigotes, pómulos colorados y color amarillo en la zona mandibular, tal como se observa en varias fuentes visuales que hemos incorporado en la presente investigación. Como atributos secundarios de la indumentaria danzante tenemos los guantes de seda, el pañuelo y la espada serpenteada (figura 20).

Figura 20

Personajes festivos de Quito



Fuente: Lisboa, Manuel María. (1866). *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*. Bruselas: A. Lacroix, Verboeckhoven y Cía. Editores.

En relación con la espada, se puede observar indicios de la cultura material de la indumentaria de la *danza de las espadas*, de origen castellano, en donde existía el traje de lino blanco, los pañuelos de varios colores como tocado y la espada blanca, una danza de firme alegoría al rito agrícola como comunicación de la cotidianidad en el teatro festivo, de acuerdo a la literatura del Siglo de Oro y los diccionarios de la época (Baroja, 1984: 105-105). Existen varias acuarelas del *Códice Trujillo del Perú*, que datan del último cuarto del siglo XVIII, en donde se puede observar el sable y el pañuelo como atributos de la danza de las espadas (figura 21).



Figura 21

Bayle de espadas



Fuente: Martínez Compañón, Baltasar Jaime. (1782–1785). *Códice Trujillo del Perú*. Madrid: Real Biblioteca de Madrid. Crédito: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [Estampa 157].

Otros danzantes andinos, como el danzante de Pujilí o el de Ambato, si bien podemos realizar un análisis de su indumentaria desde el siglo XIX, por el momento se carece de fuentes documentales de la época virreinal que nos provean datos fehacientes sobre su indumentaria.

En efecto, su traje bien podría ser concebido como una representación deformada y al mismo tiempo con incorporaciones surgidas en la época republicana -cuestión que ha sido posible demostrarla en las ya anteriormente mencionadas variantes del tocado del danzante riobambeño, cuyo registro pictórico más antiguo data de 1870 en una obra atribuida a Rafael Troya-, o bien podría tratarse de una vestimenta original y diferenciada de todas las demás, ya existente desde el Antiguo Régimen (figura 22).

Figura 22

“Corpus”, indios bailando en Riobamba (según un cuadro de Rafael Troya)



Fuente: Troya, Rafael, 1870-1874. Biblioteca Geográfica Central del Instituto Leibniz de Geografía Regional (IfL). Créditos: Archivo Digital de la Biblioteca Geográfica Central del Instituto Leibniz de Geografía Regional.

Merece especial atención el tocado del danzante de estos dos espacios territoriales y de toda la sierra central, que varía en su estética al quiteño o latacungueño, aunque no en su representación simbólica como lo veremos en seguida.

En el caso del danzante ambateño el tocado abandona la forma cónica para transformarse en un penacho bastante alto con tres antenas de plumas tricolores sobresalientes (figura 23). El jubón, el faldellín y los cascabeles desaparecen, mientras que los diseños de brocado, cintas y listones son escasos, atributos dieciochescos que son remplazados por una especie de túnica fajada con una correa gruesa en la cintura sobre un pantalón blanco. En la parte trasera se observa una ancha capa cuadrangular tricolor. Llama la atención el sol dorado que está estampado en la zona del pecho como una alegoría sincrética similar al danzante barroco andino de La Plata (figura 8). Tampoco se mantienen los cascabeles, mientras que la espada se transforma en un pequeño bastón.



Figura 23

Danzante de Ambato

Fuente: El arte ecuatoriano [José María Vargas], Joaquín Pinto, siglo XIX, acuarela. Colección de Eduardo Samaniego y Álvarez. Crédito: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Aquellos rasgos de la vestimenta del danzante ambateño los podemos asimilar en una antigua fotografía del siglo XIX, incorporada en una edición de la obra titulada *Nach Ecuador* del viajero jesuita Joseph Kolberg, en donde observamos a un grupo de cuatro danzantes, entre los cuales se encuentra uno con una máscara blanca, todos portando un espléndido penacho y las características anteriormente mencionadas del resto del atuendo (figura 24).

Figura 24

Indios danzantes

Fuente: Kolberg, Joseph. (1897). *Nach Ecuador*. Múnich: Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung.



Bild 136. Tänzer im Jelschwald.

Tanto el tocado como el resto del atuendo corporal de este tipo de danzante se mantiene en las actuales representaciones festivo-religiosas del Ecuador y, desde el análisis de recursos fotográficos de la cultura material simbólica del danzante, nos es posible detallar las características del tocado barroquizado: las monedas de plata han desaparecido y son remplazadas por monedas comunes (antiguos sucres), y por una serie de espejos redondos cerca de la superficie frontal del tocado. Asimismo, se observan incrustaciones de amuletos y dijes de santos, escapularios, crucifijos y algunas joyas y pendientes envueltos de coloridos collares y brazaletes de piedras preciosas, uno de ellos emulando una forma eucarística-solar (figuras 25 y 26).

Figura 25

Tocado de danzante de la sierra central del Ecuador



Fuente: Anónimo, ca. 1990. Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado, Quito, Ecuador. [Exposición temporal]. Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

Figura 26

Tocado de danzante de la sierra central del Ecuador [detalle]



Fuente: Anónimo, ca. 1990. Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado, Quito, Ecuador. [Exposición temporal]. Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

El tocado del danzante de Pujilí varía del anterior en el sentido de que se trata de un penacho de nueve puntas triangulares tejidos con una cinta de hilo de oro mientras que, en su interior, se encuentran pocos espejos redondos alrededor de collares y riquísimas joyas circundantes a un círculo de espejos con rayos de oro, artilugio orfebre con plena similitud a la custodia de la Santa Eucaristía, pero con una simbólica representación solar.

El diseño de puntas triangulares podría relacionarse con el árbol en forma de diagrama genealógico del ayllu de los incas del Chinchaysuyo, como se lo ha propuesto en un reciente trabajo acerca de la nobleza incaica de Pujilí (Estupiñán, 2018: 65-66). Igualmente, la capa trasera del tocado posee varios diseños orfebres de oro y plata similares, mientras que a su alrededor impacta su aspecto por las dos franjas cuadrícula elaboradas con un finísimo tejido de mariposas de oro (figuras 27 y 28).



Figura 27

Tocado de danzante de Pujilí

Fuente: Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA) / Préstamo de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.

Figura 28

Tocado de danzante de Pujilí [detalle del espaldar]

Fuente: Colección del Museo Nacional del Ecuador (MUNA) / Préstamo de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Crédito fotográfico: Tonny Chang Álvarez.





5. Conclusiones

Es posible concluir que las danzas barrocas teatralizadas, protagonizadas comúnmente por los indios danzantes, eran de carácter historicista, faunístico y bélico, ésta última figuraba los atributos de fuerza, violencia y sacrificio ritual, a más de responder al interés de afianzar una determinada memoria histórica sobre las conquistas la cual otorgaba legitimidad pública al poder monárquico

De esta manera, la participación de los indios danzantes en las festividades civiles y religiosas reflejaba una estrategia de pacto del poder oficializado por determinadas autoridades, cuestión no carente del momentáneo cambio de roles y la breve ruptura del orden virreinal por medio de expresiones simbólicas como, por ejemplo, el tono burlesco de los danzantes enmascarados.

Se ha analizado la cultura material efímera del barroco festivo reflejada en el derroche y aquella suntuosidad barroca propia de la indumentaria del indio danzante. Tales fenómenos responden a una evidente apropiación de las expresiones festivas hispánicas de data medieval y barroca, así como la apropiación de la plaza y demás edificios como espacios públicos de representación social.

Por otra parte, se ha demostrado la progresiva trasmisión de la cultura material festiva del Corpus Christi en otras celebraciones, en las cuales se evidencia al barroquismo como una actitud mental predominante y que perduraría en los paralelismos entre el indio danzante de Quito, Riobamba, Latacunga y Baños, y su diferenciación estética con el danzante de Ambato y de Pujilí.

Negar la mutua incorporación de las nuevas ritualidades a los elementos simbólicos de las culturas precolombinas andinas, equivale a negar el mestizaje cultural creador. Tal negación ha sido muy frecuente en la historiografía ecuatoriana, fenómeno que ha desprestigiado las fuentes históricas documentales y las fuentes artísticas, dado que aquella postura historicista ha creado un falso sentimiento de ancestralidad, mal interpretando los documentos, tergiversándolos o interpretándolos en acomodo y conveniencia, quizá como un rezago decimonónico cuya intencionalidad respondía a crear una imaginaria identidad cultural en el proceso de construcción nacional republicano.

Para finalizar, es válido señalar que ha quedado pendiente discutir la cuestión punible sobre los indios danzantes, a través de toda la documentación judicial que



nos permita analizar los espacios de prohibición, relajamiento o resignificación de las danzas de indios, desde el periodo virreinal hasta el republicano, temática que se tratará de abordar ampliamente en un futuro estudio como consecuencia del presente.

Referencias

- Acosta, J. de. (2008) [1589]. *Historia natural y moral de las Indias*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Antología de prosistas ecuatorianos*. (1895). Imprenta del Gobierno.
- Archivo Metropolitano de Historia de Quito (AMH/Q). (s.f.) *Fondo Actas del Cabildo de Quito* [Manuscrito].
- Baroja, J. C. (1984). *El estío festivo: Fiestas populares del verano*. Taurus.
- Botero, L. F. (Comp.). (1991). *Compadres y priostes: La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Ediciones Abya-Yala.
- Caillois, R. (1942). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica.
- Cicala, M. (1994) [1771]. *Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Instituto Geográfico Militar.
- Coltellini, M. (1763). *Il gazzetiere americano*. Impreso por Marco Coltellini.
- Cummins, T., y Ossio, J. (2019). Vida y obra: Fray Martín de Murua. 12-15. Ernst & Young Perú.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, 10(2), 353-404.
- Estupiñán Viteri, T. (2018). El Puxili de los Yngas, el ayllu de la nobleza incaica que cuidó de los restos mortales de Atahuallpa Ticci Cápac. *Revista de Historia de América*, (154), 37-80.
- Fiorani, A., y Franco, F. (2016). Una aproximación teórica a la dominación simbólica a partir del Corpus Christi colonial cuzqueño (Siglo XVII). *Artifícios: Revista colombiana de estudiantes de historia*, 5, 90-124.
- Garcilaso de la Vega, I. (1976) [1609]. *Comentarios reales* (Aurelio Miró Quesada, Ed.). Fundación Biblioteca Ayacucho.



- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama.
- Gisbert, T. (2007). La fiesta en el tiempo. En T. Gisbert (Ed.), *La fiesta: Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco* (pp. 123–134). GRISO–Universidad de Navarra/Fundación Visión Cultural.
- Gonzales, D. A. (2017). *El estandarte real y la mascapaycha: Historia de una institución inca colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2015) [1615?]. *Nueva crónica y buen gobierno*. Biblioteca Nacional del Perú.
- Guerra, F.-X. (2003). Las mutaciones de la identidad en la América hispánica. En A. Annino von Dusek y F.-X. Guerra (Coords.), *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX* (pp. 185-220). Fondo de Cultura Económica.
- Juan, J., y Ulloa, A. de. (1748). *Relación histórica del viage hecho de orden de S. Mag. a la América Meridional*. Impreso por Antonio Marin.
- Kennedy Troya, A. (1996). La fiesta barroca en Quito. *Revista ecuatoriana de historia*, 9, 3-20.
- Kennedy Troya, A. (Coord.). (2002). *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX: Patronos, colaboradores y comunidades*. Editorial NEREA S.A.
- Martínez Compañón, B. J. (1782–1785). *Código Trujillo del Perú*. Real Biblioteca de Madrid.
- Medina Portilla, F., y Cohen, S. (2008). *El tinku: Escenario cultural de la violencia ritualizada. IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Mínguez, V., Rodríguez Moya, I., González Tornel, P., y Chiva, J. (2012). *La fiesta barroca: Los Virreinos Americanos (1560-1808)*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I y Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Morris, C. (2016). El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca. *Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial*.
- Murua, M. de. (1590). *Historia del origen y genealogía real de los reyes yngas del Piru: De sus hechos, costumbres, trajes, y manera de gobierno*. Manuscrito Galvin.
- Orbigny, A. d'. (1841). *Voyage pittoresque dans les deux Amériques*. L. Tenré.
- Osculati, G. (1854). *Esplorazione delle regione equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Fratelli Centenari e comp.



- Pieper, J. (1974). *Una teoría de la fiesta*. Ediciones Rialp, S. A.
- Quispe Escobar, A. (2013). Ritual político y cívico en la fiesta del Corpus Christi de Cochabamba (siglo XVII-XIX). *Estudios Bolivianos*, 19, 73-92.
- Santa Biblia* [Edición Reina Valera]. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Santa Gertrudis Serra, J. de. (1956) [1771-1799]. *Las maravillas de la naturaleza*. Biblioteca de la Presidencia de Colombia dirigida por Jorge Luis Arango.
- Sigaut, N. (2007). La fiesta del Corpus Christi y la formación de los sistemas visuales. En T. Gisbert (Ed.), *La fiesta: Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco* (pp. 123–134). GRISO–Universidad de Navarra/Fundación Visión Cultural.
- Stevenson, W. B. (1825). *A historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America*. Hurst, Robinson & Co.
- Uslar Pietri, A. (1996). *La invención de América mestiza*. Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, J. M. (1980). Música folklórica. En H. Crespo Toral, J. Salvador Lara, J. Jorge Villalba (Eds.), *Historia del Ecuador* (p. 44). Salvat Editores.
- Velasco, J. de. (1946) [1789]. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Empresa Editora “El Comercio”.
- Zapata Esguerra, O. L. (2017). *Hibridación y mestizaje festivo en las procesiones del Corpus Christi, practicadas en el Nuevo Reino de Granada: Una aproximación al legado indígena prehispánico en las festividades religiosas de los Siglos XVI, XVII y XVIII*. [Trabajo de Maestría]. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.



Sarance 47, publicación bianual, período diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 115 - 135. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
fecha de recepción 10/07/2021; fecha de aceptación: 20/08/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.047.06

Interculturalidad, entre el provincialismo cultural y el cambio

*Imasha kawsaypurachik rikurin; markakunamanta
kawsaypipash shinallata mushuk shamuk kawsaykunapipash*

Interculturality, Between Cultural Provincialism and Change

Inkarri Kowii Alta
walpaik@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0491-9658
Investigador independiente

Resumen:

El presente trabajo cuestiona las definiciones que existen de interculturalidad. Para ello, se plantea que es necesario empezar a relacionar cultura con economía, y encontrar en esta última una de las causas que explican los cambios que acontecen en las diferentes culturas del mundo. Es necesario entender las culturas y la interculturalidad a la luz del proceso de transferencia y acumulación de capital cultural necesario y eficaz para la producción de riqueza y bienestar, lo que demanda una predisposición al cambio y una apertura hacia otras culturas. Es necesario una cultura abierta, por lo tanto, es necesario pensar en una interculturalidad abierta, que recoja los procesos históricos de otras culturas del mundo y de las mismas experiencias locales.

Palabras clave: interculturalidad; cultura; tinkuy; plurinacionalidad; decolonialidad.

Tukuyshuk

Kay llamkayka kunanpi kawsaypurachikpa tiyashka yuyaykunatami kutintikrashpa rikunkapak munan. Chayta alli rurankapakmi kawsaytapash kullkikamaytapash shuklla shina yuyarina nin.



Chaypakka ninan mutsurin, kullkikamaypa yachaywan imashinataq kunanpi mushuk kawsaykuna tukuy tiksimuyupa kawsaykunapi imasha watarikukta rikuy ushankapak.

Kawsaytapash, kawsaypurachiktapash allimi ishkantinta hamutana kan. Paykuna imasha kawsayta kullkitashnalla mirachishpa, kuyuchishpa, kullkimanllata tikrarishpa kan, shinallata allikay yuyaytapash rikuchishpa kan. Shina kashpami ashatawan kawsayka mirarinalla yuyaytapash hapin, ashatawan shuk kawsaykunawanpash kimirinallami yuyaywanpash sinchiyarin. Chyamantami kawsayka maki paskashkashna kanata mutsurin, shinallata kawsaypurachikpash maki paskashkashna kana kan, shuk kawsaykunapa wiñaykawsayta tantachiy ushachun, shinallata ñukanchik kawsaypash kimirita ushachun.

Sinchilla shimikuna: *kawsaypurachik; kawsay; tinkuy; tawka sami kawsaykuna.*

Abstract

This work questions the existing definitions of interculturality. For this, it is proposed that it is necessary to begin to relate culture with economy, and to find in the latter one of the causes that explain the changes that occur in the different cultures of the world. It is necessary to understand cultures and interculturality in the light of the process of transfer and accumulation of cultural capital necessary and effective for the production of wealth and well-being, which requires a predisposition to change and an openness towards other cultures. An open culture is necessary. Therefore, it is necessary to think of an open interculturality, which includes the historical processes of other cultures in the world and of the same local experiences.

Keywords: *interculturality; culture; tinkuy; plurinationality; decoloniality.*

1. Introducción

La interculturalidad se ha convertido en uno de los conceptos claves incorporados, redefinidos y utilizados por las organizaciones sociales indígenas para la interpretación de la realidad y la articulación de sus demandas sociales y políticas. Al mismo tiempo, ha recibido gran atención de un sector de la academia en ciencias sociales y humanidades, que se ha encargado de ir ampliando su debate. Producto de la reflexión sobre interculturalidad se ha consolidado un discurso que produce un blindaje cultural ante la presencia e interrelación con otras culturas. Además, aunque la propuesta intercultural no excluye la idea de cambio, más bien propone una reflexión sobre el cambio hacia el exterior que se busca, mas no una consideración sobre los cambios internos. La interculturalidad se convierte en un recurso teórico y discursivo que produce el aislamiento de un determinado grupo cultural. Este trabajo se concentra en el debate alrededor de la interculturalidad producido en la academia ecuatoriana y, en particular, en la experiencia del pueblo kichwa-otavalo.

2. Cultura y economía

La relación entre economía y cultura que se desarrolla en este acápite tiene por objetivo explicar por qué y cómo las culturas cambian, y poner en evidencia las consecuencias de discursos que rechazan o se protegen de los cambios. Para esto, se recurre al trabajo del economista afro-estadounidense Thomas Sowell quien desarrolló una investigación de quince años sobre los resultados económicos que diferentes culturas obtuvieron en diferentes países y en distintos momentos de la historia, lo que le permite al investigador hacer conclusiones sobre la importancia de la cultura en la creación de riqueza y el aumento de la calidad de vida.

Antes de explicitar los hallazgos de Sowell, partiremos de definir cultura. Usualmente, se suele definir a la cultura a las creaciones o interacciones simbólicas de los grupos humanos; esa definición no basta para entenderla en su relación con la economía.

Se entiende a la cultura como un sistema de información que guía o gobierna la conducta, y se compone de una estructura de significaciones (Geertz, 2006). De acuerdo a Geertz, la cultura tiene expresiones concretas a través de las cuales puede ser estudiada y, en este caso, no solo se reduce al campo semiótico sino al obrar y comportamiento de los hombres en su conducta. De esta manera, las diferencias entre los grupos humanos pueden ser entendidas a través de los mecanismos que



cada uno de ellos elaboró para transformar las capacidades generales del ser humano en “realizaciones efectivas” (Geertz, 2006). La cultura, a decir de Geertz, desde su aparición, le ha permitido al ser humano adaptarse al entorno. Es un acumulado de símbolos significativos que nos permite actuar respondiendo a los estímulos externos (Geertz, 2006). Las diferencias culturales es posible entenderlas como las potencialidades genéricas que poseemos en tanto *homo sapiens*, mismas que se transforman en acciones específicas. Por lo tanto, podemos concentrarnos en los resultados de estas acciones cuando se las aplica a la resolución de problemas. “La cultura es un sistema ordenado de significaciones y símbolos en virtud de los cuales los individuos definen su mundo” (Geertz, 2006, p. 70), pero no solo en tanto significados, ante todo permiten al individuo actuar en el mundo.

Geertz amplía el campo de la cultura a la conducta del ser humano y por lo tanto, en las acciones que este decide realizar para su adaptación, al ambiente en el que se encuentra. La cultura es el sistema de información del que nos valemos para tomar decisiones, y ofrece guías al individuo para nuestro comportamiento en el medio.

Queda claro que cada cultura es un sistema de información de significaciones con efectos sobre nuestras acciones. Las culturas, sin embargo, no existen aisladas unas de otras, y cuando estas se encuentran, compiten. Toda cultura debe resolver el cómo satisfacer necesidades, entre las más básicas, la alimentación. Cada cultura a más de tener significaciones distintas sobre la alimentación o de cómo consumirlas tiene maneras distintas de producirlas u obtenerlas.

Debido a estas diferencias de producción, las diferentes culturas compiten de diferentes maneras: la guerra o el mercado, en campos como la producción de alimentos, el conocimiento, o tecnología (Sowell, 1996). Las diferencias en la producción de bienes y/o servicios está íntimamente ligada al capital cultural¹ de los individuos o naciones² (Sowell, 1998). Es producto de la acumulación de

1 Utilizamos el concepto de capital cultural estrictamente en el sentido y definición dada por Thomas Sowell. El espacio de este artículo no permite desarrollar una discusión con otras definiciones acerca del mismo, tampoco es el objetivo del texto exponer este debate, que deberá ser ampliado. Sowell entiende al capital cultural como la acumulación de los mecanismos de transmisión de conocimiento, la capacidad de reacción a los cambios, “cultures differ in the relative significance they attach to time, noise, safety, cleanliness, violence, thrift, intellect, sec and art” (Sowell 1996, 379), y además de valores, predisposiciones y métodos de resolver la vida diaria y de innovación de los mismos. En tanto capital, es una acumulación constante de habilidades, y significaciones que permiten mejorar la calidad de vida de los individuos pertenecientes a los determinados colectivos humanos. Estas diferencias tienen implicaciones en los resultados a largo plazo en las elecciones sociales, la eficiencia económica, y la estabilidad política (Sowell 1996). Sowell entiende además al capital cultural en tanto determinante de la capacidad de acumulación de capital humano.

2 Para Thomas Sowell la producción de riqueza no esta determinada únicamente al capital cultural. Entre

información, conocimiento, valores, educación y actitudes. Históricamente este no ha estado distribuido igualitariamente entre todas las culturas del mundo, y en su desarrollo y acumulación han intervenido factores geográficos, culturales y políticos (Sowell 1998). Sin embargo, a través de la investigación histórica de Sowell, se observa cómo se ha realizado la transferencia del capital cultural entre culturas: conquistas, migraciones y mercado (Sowell, 1996; Sowell, 1998).

Por lo tanto, la cultura puede ser entendida como un sistema de información y conocimiento acumulado que interviene en la producción de bienes, en tanto realización efectiva para la transformación del medio y realización del individuo, cuyas consecuencias se extrapolan a colectivos humanos. Acorde a la perspectiva de Sowell, las culturas se influyen mutuamente a través de diversos mecanismos, en definitiva, las culturas compiten. El economista señala:

a culture is not a symbolic pattern, preserved like a butterfly in amber. Its place is not in a museum but in the practical activities of daily life, where it evolves under the stress of competing goals and other competing cultures. Cultures do not exist as simply static “differences” to be celebrated but compete with one another as better and worse ways of getting things done -better and worse, not from the standpoint of some observer, but from the standpoint of the peoples themselves.³ (Sowell, 1996, p. 378)

Las culturas se diferencian las unas de las otras en tanto sistemas de información, unos más eficaces a la hora de resolver problemas y satisfacer necesidades, “cultures are particular ways of accomplishing the things that make life possible -the perpetuation of the species, the transmission of knowledge, and the absorption of the shocks of change and death, among other things”⁴ (Sowell, 1996, p. 379). La competencia por resolver las necesidades, los intercambios producidos por la guerra, la migración y el mercado explica los cambios al interior de las culturas.

otros factores podemos encontrar los arreglos institucionales y políticos de cada cultura o nación. Sin embargo, el lugar otorgado a la cultura por Sowell es primordial. Para ampliar este tema revisar *Race and Cultures, Conquest and Cultures, Migration and cultures* (1997).

- 3 Una cultura no es un motivo simbólico, preservado como una mariposa en ámbar. Su lugar no es el de un museo sino en las actividades prácticas de la vida diaria, donde evoluciona bajo la presión de objetivos competitivos y otras culturas competitivas. Las culturas no existen como simples diferencias “estáticas” a ser celebradas sino como elementos que compiten entre sí para conseguir hacer lo que precisan, bien o mal, no desde el punto de vista de un observador sino desde su propio punto de vista.
- 4 Las culturas son maneras particulares de cumplir aquello que hace la vida posible – la perpetuación de la especie, la transmisión del conocimiento, la asimilación de los golpes de la muerte, entre otras cosas.



Sowell pone especial acento en las actividades cotidianas que el individuo debe realizar para el sostenimiento de la vida. Si el individuo tiene la oportunidad de elegir entre varios sistemas de información, la evidencia histórica demuestra que el individuo elegirá los mecanismos que permitan una mayor eficiencia para la resolución de problemas y obtención de beneficios. La historia del desarrollo de diferentes culturas, en diferentes partes del mundo, en distintos momentos de la historia demuestra que la predisposición individual y colectiva a hacer uso de nuevos métodos y conocimientos, es decir, de nuevos sistemas de información, es fundamental a la hora de obtener mayor desarrollo, que se traduce en un mejor nivel de vida. Históricamente las culturas del mundo han tomado prestado el capital cultural de otros grupos humanos, muchas veces lo han copiado, lo que posteriormente ha permitido que realicen innovaciones. Esto no es un fenómeno nuevo o de la modernidad, es tan antiguo como la primera civilización del mundo (Sowell, 1994).

Sowell, en sus tres obras (1994; 1996; 1998) pone especial énfasis en lo que el denomina “*cultural receptivity*” [receptividad cultural]. En efecto, la apertura del sistema cultural o su predisposición para incorporar cambios es determinante a la hora de conseguir ciertos objetivos, los mismos que son elegidos por los individuos y que terminan transformando su sistema cultural. Son los individuos quienes eligen qué abandonar y qué preservar de su propia cultura, en base a la experiencia que cada uno debe afrontar (Sowell, 1998). La importancia de la predisposición al cambio es primordial y la investigación de Sowell lo confirma. Incluso se sobrepone a las limitaciones geográficas, naturales y políticas pues afirma: “*the receptivity of a given culture to take these advances and carry them further, has been crucial*” (Sowell, 1998, p. 361)⁵. No solo importa el acceso a conocimientos de otras culturas sino la decisión de hacer uso de ellos y desarrollarlos, lo cual depende de los incentivos (políticos y económicos) que el colectivo facilite para tener un uso efectivo de ellos (Sowell, 1994).

En contraposición, el relativismo cultural considera que las diferencias culturales no importan, postula que todas deberían tener los mismos resultados. Esta afirmación dice Sowell no tiene asiento histórico o evidencia empírica en donde asentarse (Sowell 1996). Las diferencias de las culturas se traducen en habilidades, actitudes y valores que producen distintos resultados. El capital cultural es de gran importancia para la producción de riqueza, por lo tanto, los resultados en este aspecto (calidad de vida y satisfacción de necesidades) depende de la receptividad y transferencias de capital humano entre culturas. Sowell enfatiza “*the a priori dogma*

5 *La receptividad de una cultura dada para adoptar estos avances y transmitirlos ha sido crucial.* (Trad. del autor)

*that all cultures are equal ignores the plain fact that cultures do not represent a static tableau of differences, but rather a dynamic process of competition”*⁶ (Sowell, 1994, p. 225). En este proceso de competición se realizan ensayos de prueba y error, de ir filtrando y resguardando los conocimientos útiles y eficaces para los individuos y colectivos.

En resumen, la relación entre cultura y economía se entiende cuando entendemos a la cultura como un proceso dinámico de acumulación de capital cultural y humano para la resolución eficaz de los problemas que conlleva la vida diaria.

Thomas Sowell plantea que así como existe un capital cultural positivo existe uno negativo, y lo identifica con aquella actitud que promueve una cultura cerrada frente a la de otros, y lo denomina como “cultural provincialism” [provincialismo cultural]. Al respecto señala:

*there is no need to encourage those who have progressed by cultural borrowings to retrogress by painting themselves into their own cultural corners and taking upon themselves the arduous burden of advancing solely by what their own subgroup can accomplish in isolation from the wider world which has long been the cultural resource of peoples, nations, and whole civilizations.*⁷ (Sowell, 1996, p. 385)

Se entiende que el provincialismo cultural es aquel que pone reparos, sospecha o condena al uso de los conocimientos de otras culturas. Un ejemplo es el reparo de ciertas teorías a la ciencia moderna, a la que se le ha catalogado como eurocéntrica. Para Sowell, tal afirmación desconoce la historia del movimiento y dinámica de transferencia de conocimientos y los aportes fundamentales de la cultura china, hindú, árabe, que fueron necesarios para desarrollar la ciencia moderna por parte de una región de Europa (Sowell 1994). Sowell señala que quienes promueven este cierre cultural son intelectuales formados en la tradición occidental, quienes promueven fundamentalismos o esencialismos culturales (Sowell, 1994; Sowell, 1996) que impiden que los cambios en la cultura ocurran. Sowell sostiene que la apertura cultural, en tanto actitud, ha demostrado ser un valor efectivo para mejorar la calidad de vida de sus integrantes, ya que promueve la adopción de conocimientos que la humanidad ha acumulado en un proceso de prueba y error durante milenios. Si bien los individuos pueden promover el afianzarse y hacer uso solo de sus conocimientos

⁶ *El dogma que postula que todas las culturas son iguales ignora el sencillo hecho de que las culturas no representan un cuadro estático de diferencias sino un proceso dinámico de competencia.* (Trad. del autor)

⁷ *No hay necesidad de promover el retroceso de quienes han progresado a través de préstamos culturales fijándolos a sus rincones culturales propios e imponiéndoles la ardua carga de progresar únicamente por sus propios medios, de forma aislada respecto del resto del mundo.* (Trad. del autor)



“tradicionales”, esto se transfiere en costos⁸, lo cual implica que sus integrantes carezcan de los conocimientos disponibles para la resolución de problemas y obtención de beneficios específicos, quedando relegadas frente a otras culturas.

3. Interculturalidad y cambio cultural

Definir la interculturalidad es una tarea ardua para un breve texto como el presente. Philipp Altmann por ejemplo, señala que es difícil abordar el tema ya que no existe definiciones claras, (Altmann, 2013). Afirma que ha sido vaciada de sentido, especialmente desde que el Estado ha empezado a hacer uso del término (Altmann, 2017; Cruz, 2017). La mayoría de autores y organizaciones sociales la comprenden como una herramienta política para la transformación del Estado y la sociedad (Inuca, 2017; Walsh, 2012; Walsh, 2002; CONAIE, 2001; Rendón, 2017). También se ha reflexionado la interculturalidad en el ámbito de la educación (Moya & Moya, 2004; Speiser, 1999; Kuper, 1999). Cada autor, desde diferentes aristas, ha tratado de delimitar o esclarecer la definición, y a la vez la ha complementado con sus propias reflexiones. Resumir el complejo debate sobre interculturalidad supera los objetivos del presente texto. En este trabajo se analiza las contribuciones de los autores mencionados ubicando la relación entre interculturalidad-cultura-cambio, sin desconocer que su reflexión implica otros campos como la política y la filosofía, pero que para efectos de este trabajo se centrará en la apertura y el provincialismo cultural.

La noción más elemental y, quizás, la primera acepción de interculturalidad que se empleó tuvo que ver con la comunicación entre culturas, y por lo tanto de sus relaciones (Moya & Moya, 2004; Altmann, 2017). Rendón por ejemplo lo plantea como un problema semiótico, es decir de los lenguajes (Rendón, 2017). Debido a los mecanismos de exclusión, explotación y racismo, que se mantenían en la época republicana desde la colonia, la interrelación entre culturas se presentaba como un problema. Las culturas presentes en un mismo territorio se desconocían, y debido al racismo, se depreciaban, así lo señala Cruz:

pasar de una situación de multiculturalidad, en la que los grupos socio-culturales coexisten, pero no se conocen ni interactúan, a otra de interculturalidad, en la que se promueve el contacto interétnico y se busca el conocimiento y reconocimiento entre los mismos desde un plano de igualdad. (Cruz, 2017, p. 83)

8 Thomas Sowell en su trabajo en el campo de la economía sostiene que toda decisión sobre el uso de recursos para determinado fin, significa elegir, sobre otros objetivos, mismos quedarán relegados y que nunca sucederán. Esto que no se ve, ya que no sucedió, son los costos en los que incurrimos al momento de tomar decisiones. Para ampliar este tema se puede revisar la obra Economía Básica.

El primer objetivo al momento de emerger la interculturalidad era buscar la manera de romper ese cerco que no permitía que las culturas interactuaran, para eliminar el racismo y la exclusión. En efecto, Letty Viteri, entrevistada por Walsh, señala: “la interculturalidad debe ser una obligación de todos, pero entendida como esta necesidad de saber, conocernos y respetarnos también” (Viteri en Walsh 2002, p. 11). Luis Maldonado menciona que la principal dificultad para obtener una efectiva inclusión es el desconocimiento (Maldonado en Walsh, 2002). Si este era el problema, entonces la solución la hallaron en la educación. De ahí que se creara la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que respondió además a una demanda por el acceso a la educación por parte de los pueblos indígenas (Altmann, 2013).

La interculturalidad entró en Latinoamérica ligada a la educación de la mano de agencias no gubernamentales extranjeras (Altmann, 2013; Walsh, 2012). La reflexión no solo se limitó a evidenciar el problema del acceso a la educación por parte de la población indígena sino de las limitantes a las que se enfrentaban, tales como: idioma, pedagogía y materiales (Kuper, 1999; Speiser, 1999). A la reflexión se sumó el hecho de que los pueblos indígenas no solo tenían derecho a la educación, sino que esta, además, debía enseñar y promover sus saberes y su cultura. Walsh lo resume de la siguiente manera: “por un lado hay el sentido político reivindicativo con bases en la lucha indígena y con designios para enfrentar la exclusión e impulsar y gestionar una educación comunitaria, propia, lingüísticamente y culturalmente apropiada” (Walsh 2012, p. 168). De esta manera, dentro del debate y propuesta de la interculturalidad, la identidad empieza a tener un espacio central. Se la empieza a entender como “un proceso que requiere el fortalecimiento de lo propio (la identidad, la autoestima, los conocimientos/saberes científico-culturales)” (Walsh, 2002, p. 14). Entonces, la EIB debía cuidar y promover aquella diferencia cultural que no había desaparecido, “eso propio”, la identidad indígena. Cruz señala lo siguiente sobre la EIB: “una educación que responda a la reproducción y conservación de su identidad étnica. [...] en la medida en que debe reproducir la afirmación cultural lingüística e identitaria de lo propio” (Cruz, 2017, p. 74). La EIB es el mecanismo que exige al Estado la protección de la cultura de los pueblos indígenas,

tiene como meta central responder a los proyectos de vida, esto es, a la protección de sus territorios, de sus autoridades tradicionales, de sus formas de vida, y de los modos en que promueven su propio desarrollo, en el marco de relaciones interculturales con la población no indígena (Moya & Moya 2004: 77)



Moya & Moya lo caracterizan como un proceso de “re-indianización”. Pero la interculturalidad no solo fue pensada para ser aplicada a los indígenas, sino que esto debía trascender al sistema “hispano”, ya que, recordemos, el principal fin era combatir el desconocimiento sobre las culturas indígenas.

En el discurso de la interculturalidad, el Estado deviene el actor fundamental para la protección de las culturas excluidas y discriminadas, es decir de las culturas indígenas. Debe asegurar que los diferentes pueblos se conozcan entre sí, y eliminar la desinformación sobre la diversidad cultural que exista en el territorio nacional. Se exaltan tres elementos: la identidad, lo “propio” y la diferencia cultural. A medida que se amplía la reflexión sobre la interculturalidad, estos tres elementos empiezan a constituirse como la base que dará paso a ideas más radicales, a su vez dando paso al relativismo cultural.

La cultura de los pueblos indígenas empieza a establecerse como una cruda oposición a la “cultura hegemónica” que toma forma en la modernidad y el capitalismo, “interculturality is understood as a contra-hegemonic process and praxis in relation to the mestizo culture and is thought to enforce alternative identities”⁹ (Altmann, 2013, p. 59). El movimiento indígena calificó a la educación del sistema nacional-público como un instrumento para perpetuar la dependencia al sistema económico, político- ideológico y cultural hegemónico (Altmann, 2012). Por lo tanto, la propuesta de los movimientos sociales indígenas, en especial de la CONAIE, entiende a las culturas indígenas en oposición a la cultura hegemónica.

Catherine Walsh es quién más ha desarrollado la reflexión sobre interculturalidad y quien le ha llevado a sus extremos, bajo el paraguas de la decolonialidad. Señala que la interculturalidad es oposicional “porque cuestiona, crítica y resiste a las estructuras y políticas del estado monocultural y excluyente como también sus significados de ciudadanía y democracia y proponiendo modelos y significados distintos” (Walsh, 2002, p. 3). Walsh distingue dos tipos de interculturalidad: la funcional y la crítica. La primera dice es funcional a las necesidades de las instituciones, apela a la inclusión y al reconocimiento de la diversidad, en concordancia con la perspectiva multicultural. Mientras que la crítica cuestiona las relaciones de poder coloniales basadas en estructuras racistas que perpetúan la desigualdad. Así la define Walsh:

9 La interculturalidad es entendida como un proceso y una práctica contrahegemónicas en relación con la cultura mestiza y se cree que se refuerza así identidades alternativas.

la interculturalidad crítica es implosionar desde la diferencia las estructuras coloniales del poder como resto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y refundar las estructuras sociales, epistémicas, y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa, lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh, 2012, p. 93)

La interculturalidad busca cuestionar e implosionar las instituciones sociales de la ilustración: democracia, economía de mercado y ciencia. A las cuales la corriente decolonial las califica de eurocéntricas, ya que a América llegaron y se implementaron a través de la conquista, las considera como estructuras de dominación continua, y las causantes de la desigualdad (Walsh, 2012). Otro argumento de la interculturalidad crítica es el relativismo cultural. Boaventura de Sousa Santos lo define muy bien, “en otras palabras, la diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que hay varias formas, todas igualmente legítimas, de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica” (Santos 2012). La celebración de la diferencia cultural paso a tener garantías constitucionales, el Estado debe asegurar que cada grupo pueda mantener, reproducir y proteger sus saberes, cultura e instituciones. Toda cultura y grupo humano genera sus propias reglas de convivencia y arreglos institucionales, poseen, además, metodologías para la obtención de conocimientos, y mecanismos para la satisfacción de sus necesidades (economía), entre otros elementos. Sin embargo, es cuestionable, desde el análisis de la dimensión económica del relativismo cultural, haciendo uso de las conclusiones de Thomas Sowell, quien señala que este no tiene asiento en la historia de las culturas del mundo. El capital cultural tiene repercusiones en los resultados de generación de riqueza para mejorar la calidad de vida de sus integrantes. Como señala el economista, es posible poner en la balanza y comparar los resultados de diversos sistemas culturales y determinar cuál es mejor o peor a la hora de obtener beneficios, realizar actividades, resolver problemas. La comparación no es en términos de validez o si poseen o no conocimientos o sistemas económicos, sino sobre la eficacia a la hora de conseguir resultados para la resolución de problemas¹⁰, donde objetivamente es posible determinar cual es mejor o peor.

10 Para los objetivos de este trabajo nos centramos a la crítica del relativismo cultural asociado a la idea de capital cultural y resultados económicas en términos de eficacia. Sin embargo, es posible también cuestionar el relativismo cultural en el campo de los arreglos institucionales y políticos, o de los regímenes de propiedad como dice Boaventura de Sousa Santos, igualmente en términos de eficacia y resultados. Para los cual se puede revisar la obra “En defensa de la Ilustración” y “Los ángeles que llevamos dentro” de Steven Pinker; “The victory of reason de Rodney Stark y “The rise of the western world: a new economic history” de Douglas C. North y Robert Paul Thomas. En el ámbito de sistemas religiosos o espirituales no se puede realizar un análisis en términos de eficacia.



La interculturalidad parece haber sido, al momento de su aparición, el recurso conceptual que permitía a las organizaciones indígenas entender y proponer cómo combatir la escisión socio-cultural del país y proponer alternativas al racismo. En efecto es constante encontrar, al momento de leer sobre interculturalidad, la demanda del respeto de las “diferencias culturales”. Esto se entiende debido a lo que autores decoloniales llaman la “des-humanización” del otro (Walsh, 2012), y que es imposible negar, pues empezó muy temprano en la colonia con representantes como Juan Ginés de Sepúlveda. Hoy en día, con el desarrollo de la teoría antropológica y cultural, resulta ilógico negar los sistemas económicos, políticos, y culturales que las diversas culturas del mundo han creado a lo largo de la historia de la humanidad.

La interculturalidad afirma que con la conquista se impusieron instituciones ajenas a las propias, mismas que han cambiado en el tiempo. Mutaron a razón de la irrupción de la ilustración y posteriormente el liberalismo, sin embargo, seguían siendo externas. Para las organizaciones sociales como la CONAIE, esto impide el libre desarrollo de las nacionalidades indígenas (CONAIE en Altmann, 2012). Luis Macas por ejemplo señala la necesidad de que “realmente haya la oportunidad de desarrollar todas las posibilidades y potencialidades que tenemos tanto indios, mestizos, negros” (Macas en Walsh 2002, p. 8). ¿la interculturalidad busca que el Estado proteja y dé garantías para que los pueblos indígenas puedan continuar su desarrollo sin la intervención o influencia de instituciones y culturas ajenas? Aparentemente, la respuesta es afirmativa. Lo que se busca es que el Estado asegure que sus instituciones prevalezcan al igual que las occidentales impuestas¹¹, que el sistema educativo reproduzca sus saberes, cultura y espiritualidades, pero también se inculque los saberes “occidentales”.

Aparentemente, la interculturalidad busca la autonomía de los saberes, instituciones y culturas de los indígenas. Dicha autonomía pretende garantizar su desarrollo sin el ejercicio de poder de instituciones coloniales, o más bien que no haya ejercicio de poder sobre ellas.

La interculturalidad se la debe entender en conjunción con la plurinacionalidad, aunque esto muchas veces oscurece su definición. Altmann señala que “este concepto (plurinacionalidad) se refiere a un cambio no sólo jurídico otorgando a las nacionalidades indígenas el control autónomo sobre sus territorios,

11 Es necesario cuestionar si es posible concebir que los mecanismos de organización actuales y utilizadas por las comunidades indígenas son las mismas que existían antes de la conquista o si son modelos que replicaron los modelos de organización política de los españoles de ese entonces. Resulta también sospechoso afirmar que las maneras de producción agrícola no hayan sido modificadas por los españoles. De ser así, entonces lo que se estaría pidiendo es que el Estado proteja las mismas formas impuestas.

sino también económico” (Altmann 2012, p. 132). La interculturalidad entiende que las culturas indígenas deben tener autonomía para desarrollar sus capacidades y el Estado debe asegurar esa autonomía, en “contacto” y “diálogo” con otras culturas, “la interculturalidad quiere hacer posible un diálogo entre los saberes y cosmologías andinas y occidentales” (Altmann 2012, p. 136). Cruz, por su parte, afirma lo siguiente: “(la interculturalidad) debe reproducir la afirmación cultural, lingüística e identitaria en lo propio, pero también debe incorporar los elementos de la cultura nacional” (Cruz, 2017, p. 71). De igual manera, “(la interculturalidad) busca el diálogo y la convivencia equilibrada entre los miembros de los distintos universos culturales desde un plano de igualdad” (Cruz, 2017, p. 74). ¿Cómo lidia con los cambios culturales la idea de desarrollo autónomo y diálogo, e incorporación de elementos externos? es una pregunta que parece no haber sido tomada en cuenta en la reflexión sobre la interculturalidad. A partir de las premisas y argumentos revisados se podría decir que si existe cambio, este solo puede suceder siempre y cuando sea producto de la evolución autónoma de la cultura y como autodeterminación del colectivo. Cabe interrogarse si esto es posible.

Hasta aquí, la interculturalidad ha apuntalado la demanda de que el Estado proteja las culturas indígenas, es decir que se ha diseñado un mecanismo de protección cultural frente a la influencia o el ejercicio de poder de otras culturas. Si bien apunta a tener el respaldo estatal, el discurso en sí mismo, ya es un dispositivo de blindaje frente a la influencia de otras culturas. Sin embargo, ninguna cultura o pueblo en el mundo se ha desarrollado aislada de otras. Las culturas han tomado prestado y han copiado las innovaciones, tecnología y conocimiento de otras desde la primera civilización del mundo. Este préstamo o copia que en Thomas Sowell es entendido como transferencia de capital cultural es un proceso que se lleva a cabo a través de la conquista, la migración y el mercado. También señala que no es una imposición de la modernidad que las culturas cambien por la fuerza o voluntariamente sino que esto ha sucedido a lo largo de la historia en diferentes partes del mundo. Incluso los europeos se han visto influenciados y transformados por culturas asiáticas, árabes y africanas, también a través de la conquista¹². Guillaume Boccara señala que mapuches y aztecas, antes de la conquista, atravesaron grandes procesos de cambios debido a dinámicas previas de conquista (Boccara, 2005).

Si las culturas compiten, tal como la investigación de Thomas Sowell lo confirma, entonces la interculturalidad, tal y como ha sido planteada, es apelar al Estado para que proteja a la cultura de esa competencia.

12 Un ejemplo es la ocupación árabe de España, que fue fundamental para que Europa vuelva a estudiar a los filósofos griegos.



Como vimos en el apartado anterior, el provincialismo cultural es negativo pues impide realizar las transformaciones o la adquisición del capital cultural necesario para mejorar la producción de riqueza y mejorar la calidad de vida. La interculturalidad no toma en consideración el elemento de la competencia y el que las culturas, para bien o para mal, se influyen y se transforman.

En el discurso de la interculturalidad está muy presente la idea de igualdad, aunque no se especifica en qué sentido o dimensión esta debe ser alcanzada. Si partimos de la idea original de la interculturalidad como dispositivo para que ninguna persona sea discriminada o excluida por sus prácticas culturales, es en la igualdad ante la ley que esta igualdad ha sido alcanzada. Por otro lado, algunas de las ideas alrededor de la interculturalidad y desigualdad señalan que la estructura social y económica impuesta es la causante de la desigualdad¹³, Thomas Sowell, reflexiona sobre esta, desde la economía. La CONAIE señala:

la construcción de un proyecto de país entre todas y todos que propugne el respeto y valoración de toda forma de expresión cultural, de conocimiento y espiritualidad que exige la unidad de los pueblos y nacionalidades y de la sociedad entera como condición básica para una democracia plurinacional y una economía justa y equitativa (CONAIE en Altmann 2012, p. 136)

La interculturalidad suma otro objetivo, alcanzar la equidad o igualdad en el ámbito económico. Los tres tomos en los que Thomas Sowell presenta su investigación dejan en claro que la producción de riqueza se mide en la cantidad de bienes producidos y que el capital cultural y humano es determinante a la hora de mejorar la producción y la calidad de vida. Si cada cultura tiene métodos distintos para la producción de riqueza, que unos son más eficaces que otros, y que cambian constantemente ¿cómo se puede esperar resultados iguales? Sowell registra cómo, a lo largo de la historia, las innovaciones para la creación de riqueza se han dado en diferentes lugares del mundo y en diferentes momentos de la historia, lo que ha permitido que ciertas culturas y naciones tomen ventaja frente a otras. Al existir una distribución desigual del capital cultural y humano, los medios de transferencia de este capital son de suma importancia. Sowell hace especial énfasis en lo que denomina

13 Thomas Sowell sigue la historia y movimientos humanos de culturas tan dispares como chinos, judíos, alemanes, italianos, quienes han obtenido resultados económicos similares en cualquier país en el que se han asentado, es decir han obtenido buenos resultados económicos independientemente del marco institucional, lo que le hace cuestionar la visión en la que prima lo estructural. Sowell si reconoce que hay arreglos institucionales que potencian los resultados, sin embargo es el capital humano y cultural el determinante.

“cultural receptivity”, que es la apertura hacia nuevos y mejores conocimientos para la generación de riqueza, para estudiarlos y desarrollarlos. Sowell también hace énfasis en que no solo importa el acceso, sino lo que se haga con ellos, lo cual está influenciado por los incentivos que se generen para su uso, ya que si la academia y las instituciones ponen límites para su adopción y uso, no sirve de nada que ese capital cultural este a la mano.

La interculturalidad habla de colectivos y no de individuos, por lo tanto, supone que los únicos cambios válidos son aquellos que se han decidido de forma colectiva. El trabajo de Sowell concluye que son los individuos, quienes a la luz de sus experiencias deciden qué mantener, qué dejar de su cultura y también qué incorporar, decisiones que se basan en objetivos y medios cambiantes. Es la suma de múltiples decisiones de individuos lo que va cambiando la cultura. No son los colectivos los que deciden cual es el mejor método para la producción de riqueza y satisfacción de sus necesidades, son los individuos.

La interculturalidad, tanto como proyecto político como en la educación, debe ser revisada bajo el paraguas de la efectividad de la transferencia de capital cultural para la producción de riqueza, y evitar que esta promueva medidas proteccionistas que impidan o desincentiven a los individuos de incorporar y aplicar los conocimientos que consideren necesarios para su bienestar.

4. La realidad: interculturalidad y cambio cultural en los kichwa-otavalo.

En 1997 aparece uno de los discos musicales más representativos y queridos por los kichwa-otavalo, “Cuatro Direcciones” del grupo Jailli, conformado por 4 cuatro músicos¹⁴, tres de ellos oriundos de Otavalo. Creo que es la muestra del producto cultural que ejemplifica lo que quisiera llamar *interculturalidad abierta*¹⁵. Su propuesta musical integra sonidos de la música kichwa con ritmos como el reggae, el blues, el rock. Utiliza el kichwa, el español e inglés. Todos sus miembros habitaban, en ese entonces, fuera del país en Barcelona, Bélgica y Montreal. Tres de ellos dedicados al comercio, producción textil y otros negocios desde temprana edad. El arte es quizás una muestra del kichwa moderno, no solo por sus estéticas, musicalidad, y discurso sino también por las experiencias de vida de cada uno de sus integrantes que está detrás de la producción de este disco de vanguardia.

14 Los integrantes de este grupo son Sayri Cotacachi, Maldí Gramal, Caracol Gramal y David West.

15 Este concepto se enuncia en este trabajo y el presente texto recolecta un conjunto de ideas y argumentos iniciales. Es necesario una mayor reflexión, sin embargo, se postula como una alternativa a la concepción de interculturalidad tanto de las organizaciones sociales como de la decolonialidad.



El trabajo de Thomas Sowell nos da pistas y señala una metodología para investigar la historia cultural del pueblo kichwa-otavalo. En su amplia investigación menciona la experiencia de chinos, italianos, judíos, alemanes en países como Argentina, Chile, Brasil, Perú y Bolivia. Sería necesario investigar la experiencia de los pueblos indígenas como el kichwa-otavalo en Europa o norteamérica, y observar en su comportamiento y conducta los resultados obtenidos, y poder identificar aquellos rasgos culturales que nos ha permitido a los kichwa-otavalo mejorar nuestra calidad de vida. Esto es una tarea que queda pendiente. Sin embargo, quiero abrir las puertas a esta idea incluyendo aquí algunos de los datos relevantes existentes.

Los kichwa-otavalo son conocidos por su éxito en el comercio, producción textil, y habilidad musical. Se conoce que la práctica textil y comercio están presente desde antes de la conquista Inka (Kowii, 2014). Desde ese entonces, ya se los conocía como *mindalaes*. Tristán Platt también señala que, antes de la llegada de los españoles, había un grupo en el norte de los Andes especializados en la transacción comercial, y así confirman la existencia de transacciones de mercado (Platt, 1989). Durante la colonia, su habilidad fue explotada en los obrajes (Kyle, 1999), sin embargo, la habilidad textil no nace en ese entonces. Por otro lado, a finales de la colonia e inicios de la república los indígenas estaban exentos de las tasas impuestas a la comercialización y al transporte (Fuentealba, 1990) por lo que los indígenas sostenían una ventaja comparativa frente a los mestizos, e incentivos para dedicarse a estas actividades. La habilidad textil ejemplifica bien la tesis de la acumulación de capital cultural en tanto habilidades, y a la vez la predisposición cultural al mercado en tanto comerciantes especializados. Desde inicios del siglo XIX algunas de las comunidades de Otavalo, a las que se les denominaba libres, entre ellas Peguche y Quinchuquí (puesto que no estaban obligadas a trabajar en una hacienda, y eran propietarios de sus tierras), empezaron a comerciar recorriendo las comunidades y ciudades cercanas (Kyle, 1999; Chávez, 1985; Meisch, 2002; Maldonado, 2004). David Kyle sobre los otavalos observa: “their economic and political marketability, within the ideological context of liberal democracy and laissez faire economics, that reinforced all the elements that went into their collective reputation”¹⁶ (Kyle 1999: 427). A decir de Chávez, desde 1920 se concreta un cambio cultural y productivo en el que las familias empiezan a rechazar el trabajo en la agricultura y a dedicarse al comercio, y abrir su actividad hacia el mercado no indígena (Chavez 1985: 165). Ya para 1940 los otavalos abrieron su red comercial al extranjero (Kyle, 1999). En 1972, se encontraban 235 talleres textiles que utilizaban métodos tradicionales de tejido, 35 empresas que utilizaban máquinas y fibras sintéticas y 5 fábricas (Meisch,

16 Su comerciabilidad económica y política, en el contexto ideológico de la democracia liberal y el laissez-faire económico, reforzaron todos los elementos que constituían su reputación colectiva.

2002). La productividad también era considerable, en 1986 un productor artesanal (que generalmente agrupaba a un núcleo familiar) podría exportar 30 mil unidades anuales de sacos y un industrial cerca de 1 millón de unidades de sacos. Para 1995, se calculaba una exportación cercana a las 1500 toneladas en artesanías (Meisch 2002). Esta actividad productiva se tradujo en beneficios y en el mejoramiento de la calidad de vida. Por ejemplo, la presencia indígena en la ciudad de Otavalo también incrementó, pasó de 20,4% en 1974 (Chavez, 1982) al 70% en 1995 (Meisch, 2002), los indios se apropiaron de la ciudad. Igualmente, la presencia indígena en centros educativos privados aumentó, pasó del 47% en 1991, al 70% en 1996 (Meisch, 2002), la capacidad adquisitiva, así como la reducción de la pobreza son evidentes.

En los otavalo podemos observar que no es la estructura o el sistema un determinante único para la pobreza o la desigualdad y, por otro lado, que no existe la necesidad de la protección del Estado ni de “implosionar” las instituciones modernas, para obtener resultados o proteger su cultura. Al contrario, es el abrirse y participar y hacer uso de ellas, con el propio capital cultural, lo que ha permitido a los kichwa-otavalo obtener resultados a la hora de mejorar su calidad de vida. Así mismo ni la inserción en la economía de mercado, ni las instituciones “coloniales” han eliminado nuestra cultura, sin duda han existido cambios, pero mantenemos nuestra diferencia cultural.

La experiencia de los kichwa-otavalo es remarcable, si tomamos en consideración que el *huasipungo* y, por lo tanto, la última forma de explotación, se eliminó en 1964, y que recién en 1979 se obtuvo el derecho al voto por parte de los indígenas, lo alcanzado y desarrollado por los otavalos desde 1920, es notable, y no solo eso, sino que pone en duda los argumentos tanto de las organizaciones sociales indígenas como de los académicos decoloniales.

Los kichwa-otavalo, haciendo uso de su capital cultural (habilidad comercial y textil), de su habilidad social (Latta, 2011), y ojo para detectar oportunidades, negocios y mercados, han logrado mejorar su calidad de vida. Además, esto deja ver la importancia de las motivaciones individuales, porque solo desde el individuo es posible entender que los primeros “viajeros” que abrieron mercado a países como Bogotá, Venezuela, Estado Unidos o Japón, lo hayan hecho solos, sin saber la lengua del país de llegada, sin dominar bien el español, sin contactos en el país al que se dirigían y cargados únicamente de su mercadería.

La experiencia de los otavalos es todo lo contrario a lo que se entiende por interculturalidad. Las instituciones de la modernidad no eliminaron la cultura



kichwa, no fueron impedimento para la acumulación de capital. La actitud, es decir, la “cultural perceptivity” de los kichwa-otavalos era abierta, dispuesta a arriesgarse a emprender, a tomar prestados conocimientos de otras culturas y a usarlo para conseguir sus objetivos individuales y familiares. La condición de libertad de las comunidades también jugó un papel importante como incentivo para el abandono de la actividad agrícola y buscar los mecanismos para la reproducción de la vida. Pero, ante todo, la decisión de participar en la economía de mercado y aprovecharla para sus objetivos, creo yo, es la principal característica que hay que rescatar, además de su autonomía, sin esperar la protección del Estado y su predisposición al cambio. A través de su actividad económica han difundido la cultura kichwa por el mundo, y como resultado, contamos con productos culturales como el disco de Jailli, donde ocurre un encuentro, integración y fusión sin necesidad de ningún mediador proteccionista, solo el mercado como espacio de encuentro, intercambio, fusión de conocimientos, estéticas y actitudes.

Por último, quiero brevemente mencionar una característica del sistema cultural kichwa otavalo que creo puede explicar su apertura. El *tinkuy* es un ritual practicado por los otavalo y los aymara¹⁷. En Otavalo se reproduce durante el *Inti Raymi*. El *tinkuy* es un mecanismo cultural que permite la filtración, selección, y abandono de elementos culturales propios y externos, es decir un dispositivo que activa la negociación (Kowii 2017). Tristan Platt, en su análisis del *tinkuy*, señala que es un mecanismo ritual para asegurar la negociación, mediante la cual se liman las diferencias y asimetrías de los opuestos (Platt, 1989). Verónica Cereceda plantea un análisis estético del *tinkuy*, que observa en los textiles aymara, y concluye que el *tinkuy* es el encuentro, una especie de negociación en el espacio a través del *degradé* de colores opuestos (Cereceda, 1989). Lo que está presente en el *tinkuy* es esta capacidad y voluntad de negociación, es decir: obtener el mayor beneficio posible, renunciando a algo que también se desea, que existe una contraparte que también busca un beneficio y que también esta dispuesta a dejar de lado algo para obtenerlo, dando como resultado un beneficio mutuo. Quizás esto, si lo entendemos como una parte del capital cultural de los kichwa-Otavalo, es lo que les ha permitido tener la predisposición para participar en la economía de mercado y mantener una postura abierta.

5. Conclusión

Resulta particularmente interesante la manera de entender a la interculturalidad de Altmann (2017, 2013), quien la entiende como un dispositivo

17 Llama la atención que los aymara en los alrededores de La Paz también se dediquen al comercio.

conceptual-discursivo que responde a las necesidades políticas del momento, que se vacía constantemente y se vuelve a llenar de acuerdo a los nuevos aportes que se generan. La interculturalidad fundamentalmente ha pretendido romper con el racismo y el desconocimiento entre culturas. Posteriormente y en relación con la educación, devino en la propuesta que demandaba al Estado asegurar la autonomía para el desarrollo de la cultura, conocimientos e instituciones, con una idea confusa de diálogo e incorporación de elementos “occidentales”. Deviene entonces en mecanismo proteccionista y aislacionista al no comprender cómo históricamente se comportan los individuos y se transforman las culturas. Más aún, tal y como está definida la interculturalidad, se convierte en un capital cultural negativo pues limita la adquisición y uso de las habilidades, actitudes y conocimientos disponibles y eficaces para la creación de riqueza. Hoy en día, cuando la ciencia y la innovación provienen de diferentes culturas y naciones del mundo, mantener la tesis decolonial que acusa a la modernidad de eurocéntrica no tiene sentido. Si bien los individuos tienen el derecho a definir sus propios objetivos, no se puede en nombre del colectivo mantener un discurso que dificulta y desincentiva a sacar provecho de la transferencia de capital cultural. Más aún cuando ese discurso queda desacreditado frente la realidad de la historia de otras culturas del mundo, y de experiencias locales como la de los kichwa otavalo.

No se pretende desechar el concepto de interculturalidad, pero sí es preciso entender sus usos en el momento histórico y según los objetivos que perseguían. La reafirmación de la identidad aún es necesaria. Sin embargo, es preciso replantear su contenido a la luz de evidencia empírica y de acuerdo a las experiencias históricas de los pueblos indígenas y del mundo. Así, quizás se puede empezar a plantear una discusión alrededor del concepto de interculturalidad abierta.

Referencias bibliográficas

- Altmann, P. (2012). Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales. En *Colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador* (pp. 131-138). XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles.
- Altmann, P. (2013). El sumak kawsay en el discurso del indígena ecuatoriano. *Indiana*, 283-299.
- Altmann, P. (2013). Plurinationality and interculturality in Ecuador: The indigenous movement and the development of political concepts. *Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 43(1), 47-66.



- Altmann, P. (2017). La interculturalidad entre concepto político y one size fits all: Acercamiento a un punto nodal del discurso político ecuatoriano. En J. G. Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 13-36). Artes Ediciones.
- Boccara, G. (2005). *Antropología diacrónica: Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político*. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos.
- Cavaillet, C. (2000). *Etnias del norte: Etnohistoria e historia de Ecuador*. Abya Yala.
- CEPAL. (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala y la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Cereceda, V. (1989). Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al tinku. En T. Bouysee-Cassagne (Ed.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 133-226). Hisbol.
- Chavéz, L. (1985). To get ahead: The entrepreneurial ethic and political behavior among commercial weavers in Otavalo. En J. Ehrenreich (Ed.), *Political anthropology of Ecuador* (pp. 159-189). SLAA/CCLA.
- Cruz, M. R. (2017). Interculturalidad, plurinacionalidad y sumak kawsay: La construcción de un nuevo modelo de Estado a través de la educación intercultural bilingüe: Discurso y realidad. *Perfiles educativos*, 70-86.
- Fuentealba, G. (1990). La sociedad indígena en las primeras décadas de la república: Continuidades coloniales y cambios republicanos. En E. A. Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador* (pp. 45-78). Corporación Editora Nacional.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Inuca, B. (2017). Culturas, Kawsaypura yachay tinkuy: Convergencia y confrontación de saberes "entre". En J. G. Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 37-71). Uartes Ediciones.
- Kowii, I. (2014). *Nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*. La Tierra.
- Kowii, I. (2017). *El tinkuy kichwa: Violencia ritual y mecanismo cultural* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kuper, W. (1999). Interculturalidad y reforma educativa en tres países andinos. En R. Moya (Ed.), *Interculturalidad y educación: Diálogo para la democracia en América Latina* (pp. 77-84). Abya Yala.
- Kyle, D. (1999). The Otavalo trade diaspora: Social capital and transnational entrepreneurship. *Ethnic and Racial Studies*, 422-446.

- Latta, K. (2011). *Merchant moralities: Indigenous economy and ethical work in Otavalo*. UMI Dissertation Publishing.
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros: De la imagen "etnoarqueológica" de lo indígena al imaginario del kichwa universal*. Abya Yala.
- Meisch, L. (2002). *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena*. University of Texas.
- MINEDUC. (2007). *Análisis e interpretación de resultados de la evaluación de índices de calidad y logros de aprendizajes de la educación intercultural bilingüe*. MINEDUC.
- Moya, R., & Moya, A. (2004). *Derivas de la interculturalidad: Procesos y desafíos en América Latina*. CAFOLIS-FUNADES.
- North, D. C., y Thomas, R. P. (2009). *The rise of the western world*. Cambridge University Press.
- Pinker, S. (2018). *Los ángeles que llevamos dentro*. Paidós.
- Pinker, S. (2019). *En defensa de la Ilustración*. Paidós.
- Platt, T. (1989). Entre ch'uxwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysee-Cassagne (Ed.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 61-132). La Paz: Hisbol.
- Rendón, J. G. (2017). Aproximaciones semióticas a la interculturalidad. En J. G. Rendón (Ed.), *Repensar la interculturalidad* (pp. 109-157). UArtes.
- Santos, B. d. (2012). *Cuando los excluidos tienen derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. CLACSO.
- Sowell, T. (1994). *Race and cultures*. Basic Books.
- Sowell, T. (1996). *Migration and cultures*. Basic Books.
- Sowell, T. (1998). *Conquest and cultures*. Basic Books.
- Speiser, S. (1999). El para qué de la interculturalidad en la educación. En R. Moya (Ed.), *Interculturalidad y educación* (pp. 85-96). Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2002). (De)construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política* (pp. 1-23). Red de Apoyo a las Ciencias Sociales.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Abya Yala.



Sarance 47, publicación bianual, periodo diciembre 2021 - mayo 2022,
pp 136 - 153. ISSN: 1390-9207 ISSNE: e-2661-6718
fecha de recepción 01/11/2021; fecha de aceptación: 06/12/2021
DOI: 10.51306/ioasarance.047.07

La relación epistolar de Dolores Sucre y Zoila Ugarte de Landívar

*Imasha mama Dolores Sucre, mama Zoila Ugarte de
Landívar killkaykuna payypura killkarishkamanta*

*The Epistolary Relationship of Dolores Sucre
and Zoila Ugarte de Landívar*

Myriam Landívar Silvers
myriamlandivar@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-5007-2959
Sociedad amigos de la Genealogía (Quito-Ecuador)

*La lira de nuestra Musa tiene una nota dulce,
con la que siempre han resonado sus divinas cuerdas,
es la de la amistad (Ugarte, 1911).*

Resumen

Este artículo recoge algunos de los documentos escritos más relevantes del intercambio epistolar entre dos importantes referentes femeninos de las letras del Ecuador como son Dolores Sucre y Zoila Ugarte. Los documentos testifican de los lazos de proximidad entre dos familias de la época, finales del siglo XIX, principios del siglo XX. Además, rinden cuenta de la sensibilidad y los repertorios poéticos de ambas autoras.

Palabras clave: poetisas ecuatorianas; Dolores Sucre; Zoila Ugarte.

Tukuyshuk

Kay killkayka imasha ishkay killkak warmikuna paypura killkarishkatami tantachin. Paykuna imashalla killkarishkatami epsitola nishpa shutichin. Pay ishkay killkak warmikunaka Ecuador mamallaktapi achka riksirishkami kan. Ishkantinpa killkaykunapimi rikurin imasha tukuriy XIX pastakwatamanta, XX patsakwatakaman chay pachakunamanta ishkay ayllukuna imasha alli rimarishpa kawsashkamanta. Chaypimi rikurin ishkantin warmikunapa sumak killkashka arawikuna paykunapa sumak yaykunapash.

Sinchilla shimikuna: ecuatoriana warmi arawikkuna; Dolores Sucre; Zoila Ugarte; epistolata paypura killkarishkamanta.

Abstract

This article collects some of the most relevant written documents of the epistolary exchange between two important female protagonists of Ecuadorian literature such as Dolores Sucre and Zoila Ugarte. The documents testify to the close ties between two families of the time, the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. In addition, they tell of the sensitivity and poetic repertoires of both authors.

Keywords: Ecuadorian poets; Dolores Sucre; Zoila Ugarte; epistolary exchange.

1. Introducción

Este artículo pretende tocar la sensibilidad de dos personajes femeninos de fines del Siglo XIX y comienzos del Siglo XX, amigas fraternas según lo reflejan sus cartas y postales enviadas de Guayaquil a Quito. Desafortunadamente, los mensajes destinados a Dolores, por parte de Zoila, no han podido ser incluidos aquí pues su paradero sigue siendo desconocido.

2. Breves recuentos biográficos de las autoras

Figura 1

Dolores Sucre Lavayen



Fuente: Archivo de la autora

Dolores Sucre Lavayen nace en Guayaquil en 1837. Fueron sus padres el Coronel José Ramón Sucre y Alcalá y Mercedes Lavayen García. Dolores fue sobrina del General Antonio José de Sucre y prima de César Borja Lavayen, médico investigador.

Desde muy joven, Dolores se destacó por su interés hacia el cultivo de las letras y sobre todo la poesía, viajó a Lima donde conoció a personajes como Numa Pompilio Llona, Ricardo Palma y otras celebridades de la cultura limeña que

influyeron en su futuro literario. Colaboró en los periódicos "La Esperanza" y "Los Andes", más tarde lo haría en las revistas "El Álbum" y en la "Guirnalda Literaria", y publicaría también sus poemas en la "Semana Literaria" y en "El Crepúsculo".

Entre 1874 y 1880 fallecen sus padres, surgiendo la necesidad de sostenerse económicamente por sí misma; con sus hermanas Carmen y Obdulia empiezan a recibir alumnas en su casa, con tal éxito que crean la Escuela Sucre para niñas, que sería una de las mejores escuelas del Guayas.

Dolores, la excelsa poetisa guayaquileña, es condecorada el 9 de Diciembre de 1905 con la medalla de la "Lira de Oro" en el Teatro Olmedo de Guayaquil en reconocimiento a su trabajo literario publicado en revistas y órganos de la prensa nacional y extranjera.

Figura 2
Zoila Ugarte Zea



Fuente: Archivo de la autora



Zoila Ugarte Zea, nace en Machala, provincia de El Oro, en 1868. Sus padres fueron Juan de Dios Ugarte y Juana Zeas. Con suma dedicación su padre la inicia en las primeras letras, siendo muy duro para ella perderlo cuando aún era muy niña. Zoila queda al cuidado de su madre quien también fallece poco tiempo después por lo que se traslada a Guayaquil a casa de sus hermanas mayores quienes continúan con su educación.

Ya joven, en sus inicios literarios, escribió en las revistas femeninas de la época como “La Mujer”, “El Tesoro del Hogar”, “Revista Patria”, luego en el periódico liberal “La Prensa”, en “El Día”. La nombran Directora de la Biblioteca Nacional y, más tarde, Directora del Círculo de la Prensa. En 1923, el Gobierno le otorga el nombramiento de Maestra de Castellano y Literatura del Normal Manuela Cañizares, con el que pudo ejercer su gran vocación de educadora también en el Liceo Bolívar y Fernández Madrid.

En el gobierno de Federico Páez, y a petición de un sinnúmero de personas amigas e instituciones, Zoila es condecorada con la medalla al Mérito en el grado de Oficial en 1937. También recibe la “Pluma de Oro” otorgada por el Liceo Fernández Madrid y, más tarde, la medalla de “Honor al Mérito” entregada por el Gobierno de la Provincia de El Oro en 1961 en reconocimiento a su larga trayectoria al servicio del país en diferentes ámbitos literarios, del periodismo y de la educación. Después de una fructífera y productiva existencia, fallece en Quito en 1969.

3. La amistad fraterna

Dolores y Zoila, a pesar de su diferencia de edad (las separaban cerca de tres décadas), eran amigas cercanas. Los intereses comunes y la intelectualidad las unía, compartían sus experiencias dulces y amargas, expresando su pensamiento libre, Dolores con sus variados poemas y Zoila con sus polémicos y directos escritos. Así cultivaron su amistad, primero en Guayaquil, donde se conocieron, y luego, en la distancia, por medio de cartas, cuando Zoila se afincó en Quito.

La obra de Dolores Sucre fue objeto de reconocimiento social, como lo fuera también aquella de Numa Popilio Llona un año antes de la primera. En efecto, en 1904, Numa Pompilio Llona (Guayaquil, 1832-1907) es homenajeado por sus amigos en admiración y reconocimiento a su labor: el ilustre poeta fue ceremoniosamente condecorado en Guayaquil, el 10 de octubre de 1904 y fue competencia de la

honorable matrona y también poetisa guayaquileña doña Dolores Sucre, quien ceñiría en las sienes del admirado poeta una Corona de Laureles Dorado.

En aquella significativa ocasión, Dolores Sucre le dedica la siguiente poesía (Sucre 1914:14):

Al coronar a Llona

¡Has llegado a la cumbre de la Idea!..
¡Y en nombre de la Patria, ínclito Llona
vengo a ceñirte la triunfal corona
que juraste alcanzar en tu Odissea!

Alto su honor en tu victoria vea
el ilustre Ecuador que te blasona;
y ante ese lauro que su amor te abona,
¡del cisne el canto por la Patria sea!...

Que ya por ley inexorable, ¡oh vate!
¡el tiempo vencedor tu frente abate!..
Más tu Musa a la América ilumina
cual sol sin sombras que jamás declina;
y –eterna- en los espacios de la Gloria,
vibrar tu lira escuchará la Historia.

Al año siguiente, el 9 de diciembre de 1905, en el mismo Teatro Olmedo de Guayaquil, la homenajeada es Dolores Sucre, en una velada literaria y musical, organizada por miembros de la prensa y distinguidos literatos, que le obsequiarían la “Lira de Oro” con la siguiente leyenda: “A Dolores Sucre. El pueblo de Guayaquil”.

En esta magnífica velada, ella corresponde a los asistentes con un extenso poema de veinte y tres décimas del cual hemos reproducido solamente la última estrofa (Sucre 1914:200):

Mi gratitud

Compatriotas!...no la lira
que condecora mi pecho
me da a la gloria derecho;
mas mi musa no delira

si os jura que en esta lira
mi Patria con esplendor
me paga deudas de amor
al ver mi tumba cercana
dó –al caer- diré mañana:
¡Salve el Cielo al Ecuador!

Dolores alberga en su corazón la amistosa y entrañable relación que le prodigaba la familia Llona cada vez que ella viajaba a Lima, tanto así que le dedica al Poeta Numa, “Por el Soneto” (Sucre 1914:11) y “Homenaje a Numa P. Llona”. Posteriormente y a raíz de la muerte de Llona, Dolores escribe un poema en dos partes a Doña Lastenia L. de Llona. Ella, como poetisa que es, agradecida corresponde con unas hermosas quintillas escritas en el dorso de un retrato suyo desde Arequipa y Dolores le da su respuesta en un verso de cuatro estrofa. Tal es la admiración que por ellos siente, que dedica nuevos versos a Doña Lastenia, una vez fallecidos ella y su esposo y los compara con personajes de la Divina Comedia de Dante.

En 1865 se creó la tarjeta postal en Europa, que fue un nuevo medio de comunicación y que permitió expresar ideas cortas y concretas, también sentimientos de admiración y afecto entre las personas; en el álbum de tarjetas postales dedicadas a Zoila Ugarte guardadas por ella con mucho celo y cariño, he podido encontrar estas dos que Dolores Sucre dirigió a Zoila:



Figura 3

Postal con texto de Dolores Sucre

Fuente: Postal de Guayaquil, 1905 (Archivo de la autora)

*Desde la margen de mi patria río,
Aplauso, amor y admiración te envío,
En tanto con asombro te contemplo
Que edificando á todos con tu ejemplo,
Al impulso eficaz de tu albedrío,
Enseguida, subes de la gloria al templo.*

Dolores Sucre
Guayaquil, 1905



Figura 4

Postal con texto de Dolores Sucre

Fuente: Postal de Guayaquil, 1905 (Archivo de la autora)

Bien haces Zoila! Si en el alma sientes
Valor para cumplir altos designios,
-Sin demandarles su concurso estéril
á esos seres inútiles por tímidos
que, como yo infelices, pertenecen
á la inerme legión de los vencidos,-
sigue tenaz, luchando por tu sexo,
de redención y gloria tu camino
hasta que te proclame la justicia
heroína ejemplar del feminismo.

Dolores Sucre
Guayaquil, fro. de 1908

El contenido de las siguientes postales están reproducidas en la recopilación de “Poesías por Dolores Sucre”, libro de pequeño formato de más de 200 páginas publicado en Barcelona, en 1914, donde se compila la mayoría de su obra dedicada a diferentes personajes y situaciones de la vida cotidiana (Sucre 1914:183).

Guayaquil - 7 de Eno. de 1914
Querida D^{ca} Zoila Ugarte de Landívar
Quito.

Inolvidable queridísima Zoila:
Aunque la humanidad es egoísta, y cuando la abruman
propios y ajenos dolores no comparte
los ajenos, protesté a U. que la miseria
de su esposo ha estroncado mi enfermo
corazón. No pudiendo volver a estrechar
en mis brazos a mi illustre querida,
mi amiga, que mi primer impulso es
escribirle U. largo, muy largo por mi,
que las cartas de dicho Sr. impertinente
pretos y trayan caído en desuso. Hoy,
bien lo sabe U., basta con una tarjeta
que lleve a los dolientes una frase, un
o menos sincera, más o menos banal.
Pero entre nosotros!... Crea U. Zoila
que la quiero y la admiro como pocas
podrán quererla y admirarla en el
extenso círculo de sus relaciones.
Pero es el caso; oh irrisiones del destino!
no! que mi enfermedad sigue y sigue
--- Cada día estoy más convaleciente: la
parálisis se me viene--- ¿cuí será de
esta infeliz si mi existencia se prolonga?

Figura 5
Fragmento [p. 1 y 5] de carta de
Dolores Sucre

Fuente: Archivo de la autora

Siempre he deseado viajar pero
principiando por una excepción,
por los Andes. Ya todo acabó! mi si-
quiera, he conocido a esa hermosa
Quito.

Adios, adiós!

Dolores Sucre.

Barcelona, 1914

**Para el álbum de autógrafos
Obsequiado por sus numerosos admiradores a la distinguida
Sra. Doña Zoila Ugarte de Landívar**

Buscando la verdad desconocida,
cada paso te da nueva victoria;
y en tanto que la patria agradecida
cuenta al mundo los timbres de tu historia,
contemplas con el alma estremecida,
-al pisar la ardua cumbre de la gloria-
que un pedestal te erigen de laureles
por tu buril, tu pluma y tus pinceles.

En el anteriormente mencionado libro he encontrado la poesía que sigue, enviada a una sobrina de Zoila, Mercedes María Niemes Ugarte que me he permitido reproducir también (Sucre 1914:189).

**A Mercedes Niemes Ugarte
En su álbum.**

Quisiera, oh niña, para honrar tu nombre
en tu precioso libro de recuerdos,
grabar con hábil vigorosa mano
tan grande y luminoso un pensamiento
que deslumbrando tus fulgentes ojos
como el rayo que cruza el firmamento,
de admiración un ¡ay! estremecida
exhalaras del fondo de tu seno;
que es profano ensalzar, bella Mercedes,
en pobres rimas, con estultos versos,
a quien colmó natura de favores
con el aplauso y protección del cielo!

Dolores, no escatimó en guiar su poesía tanto a la patria, al amor, a personajes importantes de la intelectualidad, a la mujer, a la madre, a sus amigos, como al hombre del pueblo. Podríamos seguir nombrando cada título bien concebido de su



poesía referente a infinidad de personajes y situaciones cotidianas: una que mereció elogios es “Beltrán el carpintero”, larga poesía que tiene 89 estrofas; a los Bomberos del Guayas, al pobre, a la escoba. En fin, ella vivía la realidad de su ciudad y lo expresaba poéticamente.

Entre otros documentos guardados, está esta carta de pésame de Dolores Sucre a Zoila Ugarte de Landívar por el fallecimiento de su esposo el Coronel Julio Landívar Morán, en diciembre de 1913 (Archivo familia Landívar).

Guayaquil 7 de Enero de 1914
Señora Da.
Zoila Ugarte de Landívar
Quito

Inolvidable queridísima Zoila:

Aunque la humanidad es egoísta y cuando la abruman propios y acerbos dolores no comparte los ajenos, protesto a U. que la muerte de su esposo ha estremecido mi enfermo corazón. No pudiendo volar a estrechar en mis brazos a mi ilustre queridísima amiga, fue mi primer impulso escribir largo, muy largo por más que las cartas de duelo sean impertinentes y hayan caído en desuso. Hoy, bien lo sabe U. basta con una tarjeta que lleve a los dolientes una frase, más o menos sincera, más o menos banal.

Pero entre nosotras.....Crea U. Zoila que la quiero y la admiro como pocos podrán quererla y admirarla en el extenso círculo de sus relacionados.

Pero es el caso ¡Oh irrisiones del destino! Que mi enfermedad sigue y sigue.

Cada día estoy más convulsa: la parálisis se me viene.....Que será de esta infeliz si mi existencia se prolonga.

Todo se conspira contra mí!.. hasta los tinteros de la casa: unos blancos, otros vacíos...hasta luego.

Compro siempre la mejor tinta; pero hoy no hallo remedio... mis hermanas en la calle; y por eso me he valido de un paje que para continuar mi interrumpida carta me ha traído este adefesio. Dirá U. por qué tanta prisa?... porqué sólo por la mañana puedo escribir, cuando dejo atrás una noche menos tempestuosa que las de diario....Evito quejarme, no vaya la prensa a ocuparse de mí; pues ntros. periódicos circulan en París; y ese desgraciado que vive –en una casa de salud con su hija-se ha llevado más de un susto.....

No es, pues esta una carta sólo de pésame por el inmenso infortunio de U: es una carta fraternal en la que van mis lágrimas a unirse con las suyas.

Su preciosa sobrina, la espiritual Sta. Niemes llamó por teléfono –hace tres días para comunicarnos su viaje a Quito. La felicito Zoila mía. Su hermana Mercedes es todo una matrona; y Merceditas? ...un primor.

Me tiembla el pulso de modo inenarrable; más lo repito con mi genial veracidad: me siento mucho mejor; y ya estoy haciendo el papel de una bárbara ingrata y no debo desperdiciar estos momentos.

Desde la visita que hice a U. no he salido más que una o dos veces.

Jamás uso coche porque me estropea lastimosamente. Cuánto recuerdo la delicadeza con que Landívar me trajo!.... Los tranvías son más cómodos; pero no pasa ninguno por mi zaguán, y ha sido plena mi postración.

¡Qué necia soy! Tiene la naturaleza energías latentes que surgen en ntro. ser: acaso así sucederá... y aún me quedan algunos años de triste peregrinación; pero –hoy por hoy- me siento tan mal que debo aprovechar la galvanización producida por el afecto que le profeso: pues he dicho: hoy por hoy para significar: en ésta época del año, no en este día que me siento relativamente buena. ¿Sabe U.?...La última vez que nos vimos quedé triste, muy triste!...Imaginaba que U. ya no me quería; y aún estaba arrepentida de haber gastado en mi favor el fósforo de su privilegiado cerebro.

¿Qué es de Jorge? –mi pésame, mis recuerdos, mis bendiciones!...

Mis hermanas me encargaron desde que supimos la desgracia de U. mil y mil expresiones de profundo duelo.

Tanto, tanto y tanto que quisiera conversar con U!...

Supongo que Lastenia sostendrá correspondencia con U. Pobrecita! Con un talento superior!... y tan desgraciada.

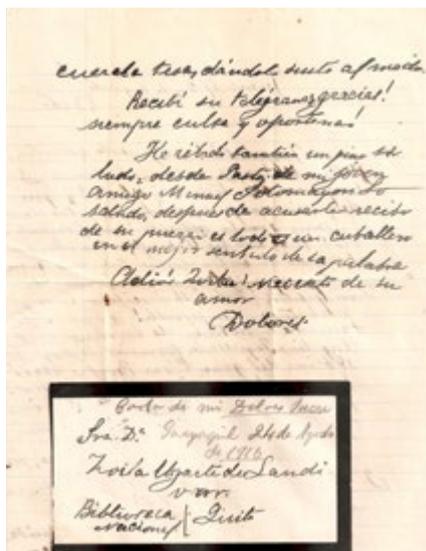
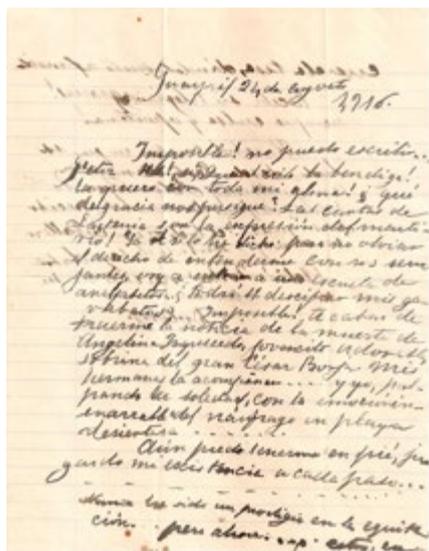
Adiós hermana mía! No me olvide.

Siempre he deseado viajar, pero principiando por una excursión por los Andes. Ya todo acabó y ni siquiera he conocido a esa hermosa Quito.

Adiós, adiós!

Dolores Sucre

Una nueva carta de Dolores Sucre a Zoila en 1916, un año antes de su fallecimiento, nos da la pauta de que ellas mantuvieron su amistad indeleble desde que se conocieron.



Guayaquil, 24 de Agosto de 1916

Imposible! No puedo escribir... está Ud.!, si que el cielo la bendiga! La quiero con toda mi alma! ¿Qué desgracia nos persigue? Las cuentas de Lastenia son la expresión del martirio! Ya se lo he dicho: para no olvidar el derecho de entenderme con mis semejantes, voy a entrar a una escuela de analfabetos.... ¿Podrá U. descifrar mis garabatos?... Imposible! Acaban de traerme la noticia de la muerte de Angelina Izquierdo, jovencita adorable, sobrina del gran César Borja. Mis hermanas la acompañan.... y yo, palpando la soledad, con la emoción inenarrable del náufrago en playa desierta.....

Aún puedo tenerme en pié, jugando mi existencia a cada paso..... Nunca he sido un prodigio en la equitación..., pero ahora... estoy en cuerda lisa, dándole susto al modo.

Recibí su telegrama, gracias! Siempre culta y oportuna!

He recibido también un fino saludo, desde Pasto de mi joven amigo Manuel Sotomayor L. saludo, después de acusarle recibo de su pmera. es todo un caballero en el mejor sentido de la palabra.

Adiós Zoila, necesito de su amor.

Dolores.

Cuando Dolores Sucre fallece en 1917, la “Revista Flora” recuerda en sus páginas el artículo de Zoila publicado ya en 1911, que transcribimos completo.

Figura 8

Imagen de Dolores Sucre en el artículo de la Revista Flora



Fuente: Revista Flora N° 17 (1917).



Señorita Doña Dolores Sucre L. Laureada Poetisa Guayaquileña 1

Estas mal pergeñadas líneas que publicamos hoy, sintetizan el afecto y admiración que sentimos por la Musa de los palmares, por la gentil poetisa, Señorita Dolores Sucre.

¡Pobre es la ofrenda! Quisiéramos para ella algo digno de quien ha levantado tan alto el nombre de la mujer ecuatoriana.

Desearíamos para la autora de “El Carpintero” una corona de laureles, hecha de diamantes deslumbradores como su genio; y si nos fuese dado contrariar las leyes de la naturaleza, daríamos a su cuerpo la vida inmortal de su alma para que cante hoy y siempre a la Patria.

Como esas agujas de granito, que atravesando las capas de la tierra, surgen a la superficie, donde firmes e inquebrantables brillan a la luz, resistiendo a los huracanes y a los embates de la tempestad sin conmovirse; así el genio, vence todas las resistencias, desafía la oposición sistemática, desdeña los prejuicios y ostenta su originalidad, imponiéndose con su grandeza.

Dolores Sucre no sólo tiene el mérito de su gran talento, sino el de haberlo cultivado en lucha abierta con legendarias preocupaciones, valla insuperable que sólo franquean los valientes.

Nacida en época en que la hostilidad sistemática echaba mano sin consideración ni reparo, de todos los medios que podía, para aniquilar a la mujer que pensaba, ella, erguida y noble, sabiendo cuanto valía el tesoro de su inspiración siguió a pesar de todo y de todos, por la senda luminosa, pero cubierta de espinas y guijarros, que su invencible vocación por la poesía le señalaba.

Sola, sin apoyo, envuelta en tempestad cerrada, sin más guía que su genio, llegó por sus propios esfuerzos a donde no han llegado muchos hombres que tuvieron igual empeño.

Sus pies sangraban y ella seguía adelante, con la fe de los iluminados, con la firme constancia de los héroes.

De las doradas cuerdas de la lira, brotaron cantos hermosos, sublimes y robustos como el bramido del viento, cuando se desencadena en las gargantas de nuestras montañas, como el del mar cuando impetuoso y grande se encrespa, azotando las rocas que gimen y crujen al empuje de las olas.

Hija de próceres, hay en sus venas sangre heroica; he aquí porqué, cuando canta a la Patria, o canta “A Sucre”, se enardece y halla pobres y poco expresivas las frases tiernas.

1 Publicado en la Revista Flora (1917), Número 17: Publicamos este magnífico artículo, escrito hace algún tiempo por la gran prosista nacional, Sra. Dña. Zoila Ugarte de Landívar, por ser casi una biografía de la poetisa fallecida.

Dolores Sucre, como Gertrudis Gómez de Avellaneda, ha comprobado que la mujer no sólo sabe desesperar y llorar, sino que su alma encierra un diapasón, que da todas las notas, desde la melancólica, que conmoviendo arranca lágrimas, hasta la vigorosa que hizo mortal a Tirteo.

Dolores no se inspira sino por rareza, en los temas fútiles, que por lo común inspiran a los poetas y sobre todo a las poetisas.

Sus concepciones son grandes como su alma, vividas de luz como su cerebro.

Sus imágenes brillantes, majestuosas, deslumbradoras, como el mar extenso, azulado, infinito, o como el cielo tachonado de mundos, en noche plácida y tibia.

Sus sonetos de corte clásico, tienen la belleza proporcionada, casta y desnuda, de las estatuas griegas.

Sus estrofas, magistralmente bellas, encierran la grandiosidad de un paisaje andino, con sus azules cordilleras, con sus siluetas enormes, con sus nevados blanquísimos, que dora un sol de fuego.

Dolores ha adivinado los rumores de las grandes cascadas, de los aludes de nieve cuando ruedan, de los astros cuando estallan y se desquician de sus órbitas.

La lira de nuestra Musa tiene una nota dulce, con la que siempre han resonado sus divinas cuerdas, es la de la amistad. Su alma delicada se revela en esa nota amante y tierna, ansiosa de nobles afectos, tesoro que es para ella, máspreciado que la gloria.

De su corazón, que las duras vicisitudes de la vida, han repletado de hiel, deja escapar alguna vez acentos amargos, pero no increpa, no maldice su dura suerte; se resigna como grande, sigue su camino con paso firme de diosa, y con sus bellos ojos de vidente fijos en el Ideal, avanza hacia la meta soñada.

La gloria que la seduce resplandece allí: ya esa gloria la nimba, la envuelve, la compenetra.

Ya no es una mujer, es la Musa de la Patria, para la que hemos levantado un altar.

Dolores Sucre heredó su egregio nombre, pero sus virtudes, su talento, su nobleza de alma, le pertenecen a ella sola: esas son flores que ha cultivado por su propia mano.

Hija de héroes, ha sido heroína en las luchas de la vida, y como los buenos ciudadanos griegos, merece “bien de la Patria”.

Pasó la noche, pasó la tempestad, fulge ya el día que ilumina esplendoroso el sol de la gloria: báñela su luz, caliéntese a sus rayos y siéntese al hogar como una reina.



Si el alma, si el cerebro, el corazón y la honradez valen algo, Dolores Sucre lo merece todo.

Para ella hemos tejido sus compatriotas, coronas apolíneas y hemos alfombrado el suelo de laureles; ella es la sacerdotisa inspirada, dueña del santuario al que acudimos reverentes, para escuchar de sus labios el oráculo divino.

La mujer ecuatoriana, de imaginación tan poética, siempre ha ocupado puesto distinguido en la literatura patria, con representantes como Dolores Veintimilla de Galindo, Ángela Caamaño de Vivero, Rita Lecumberry, Ángela P. Carbo de Maldonado, Carolina Febres Cordero de Arévalo, Marieta de Veintimilla, María Piedad Castillo, la dulcísima Mercedes G. de Moscoso, la incomparable Dolores Sucre y otras.

Este coro de Musas, es digno de hombrearse con la falange en que forman, Olmedo, Llona, Vázquez, Cordero, Arízagas, Crespo Toral, González, Juan León Mera, Gallegos, Moreno, Matovelle y tantos otros hijos de Apolo como tiene el Ecuador.

Roma laureo a Corina, vencedora tres veces de Pindaro, en su grado Capitolio, Grecia llamó al siglo de Pericles, el siglo de Aspasia; y ningún otro imperio de la tierra ha sido más poderoso que Roma, ni más noble que Grecia; y en Roma y Grecia dieron culto a la mujer, que fue admitida en el tempo venerado, en la palestra de los juegos públicos, en los concursos artísticos y literarios, donde no pocas veces, ganó el lauro del triunfo.

Nosotros hacemos lo mismo, y orgullosos de nuestras poetisas, las levantamos sobre un pedestal de afectos, de honores y de homenajes, para que las admire el mundo.

Dolores Sucre es águila caudal de nuestras patrias letras.

Para ella las coronas de laurel, los ramos frescos, los albos lirios y las azucenas blancas entre las que encontrará también flores silvestres como ésta, pero cuyo agreste perfume le lleva nuestra admiración y afecto.

*Zoila Ugarte de Landívar
Quito, Noviembre de 1911*

4. Conclusiones

A través de los documentos presentados, se puede avisar los perfiles intelectuales y afectivos de dos poetisas reconocidas del Ecuador de tal manera que se humanizan estos personajes más allá del reconocimiento que, como figuras públicas e intelectuales de la época han tenido. Amerita recordar que Dolores Sucre y Zoila Ugarte fueron críticas de una visión elitista de la cultura, promoviendo al contrario que la misma está al alcance de todos.

Referencias Bibliográficas

Archivo Familia Landívar. (1905–1916). *Cartas (1914, 1916) y postales (1905, 1908)* [Documentos personales]. Archivo Familia Landívar.

Pérez Pimentel, R. (2001). *Diccionario biográfico del Ecuador* (Tomo 4). Universidad de Guayaquil.

Revista Flora (1917), 17, Quito.

Sucre D. (1914). *Poesías por Dolores Sucre*. Imprenta Elzeviriana-Borrás.



La Colección Pendoneros¹

Plutarco Cisneros Andrade

Presidente y fundador, Instituto Otavaleño de Antropología

Palabras clave: colección Pendoneros; Instituto Otavaleño de Antropología; propiedad intelectual; Banco Central del Ecuador; publicaciones; investigación.

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

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

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

Analicemos también la inminente realización de dos sesquicentenarios. Uno, que recuerda la vida ciudadana de Otavalo y otro que alude al punto de partida para una nueva situación jurídica, cuando a un pueblo grande le dijeron que habían decidido hacerle República. A lo mejor por ello, hasta hoy, trascordado el segundo. O quizá por la innata

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



tentación de algunos de nuestros historiadores de recordarnos más las fechas de la conquista, concertaje y coloniaje que las de rebelión e independencia, tal vez porque en aquellas fueron protagonistas gentes cuyos nombres merecieron estar el libro del recuerdo escrito, mientras en estas otras, los anónimos, gentes del pueblo que, en el mejor de los casos, merecían constar en expedientes judiciales. [...] Si ambos acontecimientos van a servirnos para evaluar el camino andado y ayudar a perpetuarnos como pueblo, con compromisos ineludibles, bienvenidos los sesquicentenarios. Si, por lo contrario, los tornamos en celebración festiva intrascendente, no tienen sentido las recordaciones. Que sea un llamado para que todos los que puedan dar su aporte lo hagan.

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

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

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

El proyecto *Pendoneros* pudo, igualmente, llevarse a cabo por la ampliación de los resultados obtenidos en la investigación, fuera a través de su propio equipo o gracias a la coparticipación de investigadores asociados, y porque se consideró “

la necesidad de que otros estudios referentes al área geográfica o zonas geoculturales que sirvieron de relación estuvieran incluidos aun cuando hubiesen sido elaborados por otras instituciones o por otros investigadores”, puesto que “si buscábamos un conocimiento integral y sabíamos por relación bibliográfica de la existencia de varios estudios publicados en otros idiomas, era obligación científica el incorporarlos, pues, además, su difusión y conocimiento tenían que dar impulso a la continuación de los mismos”.

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

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

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

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

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

Ello motivó un airado reclamo, en nombre del IOA y en mi propio nombre, puesto que no le asistía razón alguna al Banco Central para hacer suya la propiedad intelectual de la Colección, desconociendo la participación de la Institución y la mía como coautor y director de ella, así como la de los miembros del Comité Editorial, que realizaron con calidad ese esfuerzo, especialmente en lo que concernía a Segundo Moreno Yáñez y a Juan Freile Granizo, entre otros. El trámite de reclamación sigue hasta hoy el curso pertinente.

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

Ortega y Gasset clarifica el concepto al afirmar:

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