

2

Ducato 5



J. London

**REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS
Y CIENCIAS DE LA EDUCACION**

UNIVERSIDAD DE CUENCA

SE AUTORIZA LA REPRODUCCION
DE LOS TRABAJOS AQUÍ PUBLICADOS,
DOS SIEMPRE QUE SE CITE LA
FUENTE.

DECANO: Dr. Francisco Olmedo Llorente
DIRECTOR DE LA REVISTA:
Dr. Mario Jaramillo Paredes

LA DIRECCION

PUCARA 5 1981

Editada por el Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca.

SE AUTORIZA LA REPRODUCCION DE LOS TRABAJOS AQUI PUBLICADOS, SIEMPRE QUE SE CITE LA FUENTE.

Casilla No. 1543

Cuenca - Ecuador

SE SOLICITA CANJE

Pedimos a nuestros lectores disculpas por las dificultades de lectura ocasionadas por errores dactilográficos imposibles de evitar en esta edición.

LA DIRECCION

**FUNDAMENTOS DOCUMENTALES
PARA UNA TEORIA POLITICA DE
ESPEJO**

MANUEL CARRASCO V. 5

PENSAMIENTO MITICO SHUAR

MARCELO RIVADENEIRA 31

**PENSAMIENTO INCAICO:
WIRACOCHA**

MA.LUISA RIVARA DE T. 49

**DERECHO A LAS TIERRAS EN
EL TAHUANTINSUYO**

JOHN VICTOR MURRA 73

EL SOLO DE LAS GUACAMAYAS

OSWALDO ENCALADA V. 95

PUCARA: INFORME ARQUEOLOGICO

NAPOLEON ALMEIDA D. 107
ANGEL MONTES DEL C.

**FUNDAMENTOS DOCUMENTALES
PARA UNA TEORIA POLITICA DE
ESPEJO**

MANUEL CARRASCO V.

1. Quien lea con un poco de atención las obras conocidas y publicadas del doctor Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo en búsqueda del ideario político precursor de la independencia, que generalmente y sin mayor reflexión, y fundamento documental, se le atribuye, posiblemente sufra una decepción:

En ninguna de ellas se refiere a la emancipación política de la Real Audiencia de Quito y el resto de colonias americanas, ni tácita, ni explícitamente.

Tampoco encontramos la más mínima alusión para que las colonias se constituyan en naciones cuya forma de gobierno sea la republicana-democrática. Nada en torno a un gobierno nacional sobre bases igualitarias entre todos los ciudadanos. En suma, ninguna expresión sobre la cual se pueda fundamentar o de la que se pueda deducir una teoría independentista y republicana.

Leyéndole, a veces, hemos tenido la impresión de enfren

tarnos con el pensamiento de un entusiasta monárquico que cree y confía ciegamente en el sistema despótico ilustrado.

En este sentido compartimos la opinión de Carlos Paladines E., quien nos dice:

"Parecería más bien que Espejo estaba convencido de que vivía bajo una monarquía progresista y que no perdía la fe en un monarca libre de prejuicios, capaz de comprender la asfixiante situación de la Audiencia y administrar las medidas convenientes para salir de tal (sic) dramática situación. En la primera y segunda etapa intelectual de Espejo el rey continuó siendo el "verdadero padre de los pueblos" a quien adornaban notables atributos: clemencia, laboriosidad..." (1).

La verdad, cuando se quiere juzgar sin apasionamiento: al médico-duende quiteño, cuando se enfoca su personalidad en base de sus obras y de los documentos de los que se han dispuesto hasta el presente, es esa.

A su luz, Espejo difícilmente puede ser considerado como un precursor de las ideas políticas emancipadoras, fundamentadas teóricamente, pese a todo lo que se ha dicho y escrito con abundancia. Ni sus obras, ni las fuentes documentales estudiadas y dadas a conocer nos proporcionan un asidero definitivo para ello.

En este sentido afirmamos nuestra opinión en concordancia con la del autor anteriormente citado, quien manifiesta:

"En cuanto a teoría política, por lo menos en las obras y documentos de que se dispone hasta el presente no se desprende que Espejo haya sido tan osado e imaginativo como lo manifestó en otros campos: medicina, ciencias, filosofía, ya sea que las condiciones políticas, en las cuales le tocó vivir y a las cuales se ha tratado de

conferir toda su importancia no le permitieron ir más allá, ya sea porque el tino político así lo demandaba" (2).

Tampoco creemos mucho en su labor de zapa subterránea. Estamos más bien de acuerdo con lo que señala Paladines E.: hay que distinguir por lo menos tres etapas en la evolución del pensamiento de Espejo. Para efectos de nuestro estudio nos interesa la tercera, en la cual:

"... se generó, según nuestro criterio, una aguda crisis en sus concepciones y se dieron los pasos definitivos hacia una posición antirealista" (3).

Las causas para la radicalización política de Espejo, que, parte precisamente de un cuestionamiento a la situación económica, social y cultural, a las circunstancias coetáneas de la Real Audiencia, serían en resumen las siguientes:

- El cambio de rumbos en la monarquía española que, con Carlos IV, inició un proceso de persecución a todo lo que estaba relacionado con la ilustración o tenía un ligero matiz de afrancesamiento. Proceso que se agudizó luego de la decapitación de Luis XVI.
- Una creciente erosión del prestigio de la monarquía española y la figura del rey entre los círculos progresistas de América.
- Endurecimiento de la mentalidad conservadora en los estratos reaccionarios quiteños y en consecuencia dialéctica, una activación en la teoría y en la práctica de los grupos de avanzada.

Estas motivaciones, unidas a circunstancias más personales de Espejo, que pueden ser sintetizadas en: el enfrentamiento con una sociedad anquilosada, en extremo prejuzgada, encabezada por una secular minoría dominante, produjeron hacia 1794, o quizá unos pocos años antes, un viaje en torno a sus concepciones sobre la monarquía espa-

ñola que gobernaba por esos años.

No es desechable, por otra parte, suponer que este cambio de mentalidad se haya producido también por la decepción en cuanto al gobierno al cual había manifestado su confianza y apoyo no supo recoger ninguna de sus insinuaciones que había manifestado a lo largo de sus escritos.

Por último, no podemos desdeñar la intensa propaganda francesa realizada durante esos años a fin de difundir el ideal revolucionario.

En todo caso, hacia 1794 es posible que Espejo se hubiese decidido por la lucha insurgente a fin de implantar nuevas condiciones políticas en la Real Audiencia y, sobre todo, procurar en sus coterráneos una reacción contra el gobierno de un borbón caduco y desorientado.

Quizás, dichas así, sin más, resulten un tanto temerarias nuestras afirmaciones o se enmarquen dentro de la tradición a la que se han acogido hasta ahora la mayoría de quienes se han ocupado de Espejo. Más, el material del cual disponemos que, por desgracia tampoco dimana directamente de su pluma, por una parte, y el cual ya ha sido estudiado e interpretado, aunque no exhaustivamente, por Federico González Suárez, por otra, nos permitirá deducir cuáles fueron los principios o fundamentos de una posible teoría política de Espejo y su generación.

Confiamos en que, con este modesto trabajo, podamos contribuir en algo al esclarecimiento de uno de los asuntos más imprecisos en el ámbito de la problemática que se ha planteado en derredor de la figura del doctor Espejo y su importancia en la historiografía nacional.

2. Los documentos a los que hacemos referencia y sobre los cuales habremos de fundamentar en lo sucesivo el presente estudio, fueron localizados por el autor en el Archivo General de Indias, insertos en el "expediente, en que Da. Francisca Navarrete, vecina de Quito, se queja de la opresión que padece de resultas de haber delatado

al Presbítero Dn. Juan Pablo Espejo por haber proferido - en su casa varias expresiones sediciosas contra la quietud del estado"(4).

En efecto, por Enero de 1795 el Presidente de la Real Audiencia de Quito recibió la denuncia de Fray Vicente Navarrete de haber el cura Juan Pablo Espejo, proferido - ciertas expresiones sediciosas en casa de su hermana Francisca. En consecuencia se ordenó la captura del sacerdote y de su hermano Eugenio, de quienes se decía: "ser bien conocidos sus genios turbulentos, especialmente el del médico Dn. Eugenio hermano de Dn. Juan Pablo, por las ruidosas causas que se han seguido, como destructor de la quietud pública y paz de los pueblos"(5).

Acusábaseles en definitiva de haber manifestado: "nada menos que su espíritu de rebelión declarada y un loco deseo de independenciam en este Reyno. Los designios que confidencialmente descubrió tenían él y su difunto hermano Eugenio Espejo, médico de profesión eran sublevarse contra el vasallaje debido a V. M. en estos Dominios: establecer en ellos un gobierno popular o democrático: desterrar a todos los españoles europeos: apoderarse en fin violentamente de todos sus bienes, comprendiendo en este robo los caudales mismos de la Real Hacienda"(6).

Sin embargo, el médico quiteño no estuvo implicado directamente, por lo menos así lo manifiesta Dn. Joaquín Laguna y Sierra, Promotor Fiscal de la causa seguida contra el clérigo Espejo: "Ni la Delatora, ni persona alguna depuso contra el primero; no obstante fue arrestado sólo por la relación de hermano". Y agrega: "Se buscaron descuidos pasados, de que había sido absuelto por el Virrey del Reyno y cuyo proceso mandó archivar vuestro Supremo Consejo de estos Dominios"(7).

Siguiéronseles las respectivas causas: el Presidente de la Real Audiencia al Dr. Francisco Eugenio. El Vicario Capitulante al sacerdote Juan Pablo. Cada una de ellas tuvo un distinto proceso y conclusión. Tres años más tarde fueron consideradas finalizadas por el monarca español, según lo expresado en Real Cédula, expedida en Madrid el 5

de julio de 1798: debido a la muerte del médico quiteño y de conformidad con la sentencia dictada por el Dean Capitul^{ar} contra el clérigo, en base de las informaciones proporcionadas por el Presidente de la Real Audiencia de Quito. En la referida Cédula, enviada por igual al Presidente de la Audiencia y al Obispo de Quito, el rey dispone: "conciliar los ánimos de los referidos quejosos y que se pongan fin a estos expedientes", puesto que se consideraba que: "todas las mencionadas especies son producidas de resentimientos y que es preciso disiparlas para la pública quietud de esos mis amados vasallos"(8).

No se dió o no se quiso dar mayor importancia a estas denuncias -sobre todo a las disputas y expedientes que - con tal motivo se levantaron y siguieron luego entre el Presidente, los abogados defensores, los Fiscales y otras personas implicadas de una u otra manera en el asunto- como consta de lo transcrito anteriormente.

Empero, para nuestros propósitos debemos recordar que, con carta de 21 de abril de 1795, la Navarrete remitió un "compendio de los puntos vertidos por el clérigo Juan Pablo Espejo en dos conversaciones tenidas en sus habitaciones"(9).

A nuestro entender, constituye este compendio lo más enjundioso e importante de toda la documentación que hace referencia a los Espejo, en cuanto nos puede proporcionar ciertas pistas en torno al pensamiento político del Dr. Francisco Eugenio.

En él, aunque no de forma directa, en lo que hace referencia a su persona, encontramos algunas de las que pudieron haber sido sus ideas fundamentales en lo que se relaciona con la independencia. Veámoslas:

Decisión de pedir y conseguir la libertad, incluso recurriendo al magnicidio. Si bien es verdad que esto en la práctica era imposible, se lo esgrimía como fundamento de una teoría política. Tal vez no interesaba mucho la propia persona del rey sino cuanto ella simbolizaba: "Produce en conversación, que había oído decir a un chiquillo

en la calle de noche, que si estubiere en España, pidiera licencia a los centinelas y lo matara al Rey con un Puñal: A que respondió Espejo que no era producción de chiquillo que eso lo habría oído en algunas casas, porque la mayor parte de la gente de esta Ciudad ya estaba determinada a pedir libertad".

Una clara distinción entre la libertad política y la libertad religiosa o de conciencia, al afirmar que: "la gente ignorante piensa que es herejía (la libertad): que una cosa es libertad de conciencia y otra cosa era libertad de sus personas, porque aquí estaban subornados con el gobierno del Rey, porque, quien duda que el Rey es nuestro padre; pero que este Rey no es Padre sino tirano, y pedir un hijo a su Padre la libertad no es pecado".

Conformación y fundamentación de un espíritu nacionalista, tal vez no tanto como se nos ha hecho creer y entender: el amor sublime a un ente abstracto que recibe el nombre de patria, sino como la captación de una realidad tangible, el proceso económico que había sido monopolizado por los peninsulares, pero que, a esas alturas la burguesía americana se sentía en capacidad de manejar y controlar: "nosotros somos hijos de la tierra, trabajamos, estamos sobornados y todo es para los chapetones; todo el caudal sale fuera, que no menos, que el otro día salió Don Agustín Martín de Blas sin ser situado, llevando muchos miles".

Y más adelante se agrega: "que sólo comercio no ha de haber ni habían de entrar ropas de España, nos vestiremos con lo que da la tierra: no tendremos que envidiarnos todos hemos de estar iguales".

Toma de conciencia también en el plano político-administrativo y evidencia del enfrentamiento social entre peninsulares y criollos al manifestar que: "había sujetos de mérito y no podían ascender a nada porque todo era para los Chapetones y en breve verás el gobierno mudado". Ahora bien, los Espejo se consideraban capaces y con derecho a ocupar una posición directiva ya sea en el estado monárquico o en el nuevo orden. A esto aspiraban: "porque

quanto ha mesmo pusimos nuestros papeles en España preten-
diendo para mí no menos que el Obispado de Quito y para
mi hermano una Garnacha".

Es evidente el deseo de mudar el gobierno y de asumir
la dirección de la sociedad. Pero, no se establece, como
generalmente se ha sostenido, las bases para un gobierno
republicano, democrático e igualitario. Con referencia a
este asunto se plantea: "Que no había de haber papel se-
llado, audiencia ni Escribanos; qué ahora el gobierno era
muy malo, que tenían los presos años enteros, matándolos
de hambre; que todas estas cosas se habían de quitar".

Ahora bien, lo que sí se precisa es la alternabilidad
en el poder y la capacidad de la comunidad para cambiar
a los malos gobernantes: "que se había de poner un Juez,
no con término señalado, porque viendo que gobernaba mal,
prontamente lo habrían de quitar y poner otro". No se lo-
graba, pues, establecer una clara diferencia entre las
funciones del estado y se confundía gobierno con adminis-
tración de justicia, lo cual nos hace suponer que, desde
un punto de vista político, no se pensaba republicanamen-
te, si cabe el término, al estilo o modelo de la repúbli-
ca que se estaba fraguando en Francia, sino que la estruc-
tura estatal era pensada aún a la forma y usansa de la mo-
narquía. Para comprender mejor lo que manifestamos, re-
cuérdese el complejo sistema administrativo-gubernamental
de las colonias de España en Indias.

Se rastrea, en cierta medida, algún afán por la igual-
dad económica y social de los hombres, aunque las ideas
al respecto no están muy claras: "por que no habrá pobres,
ni ociosos, por que tendrán todos en que ocuparse, y se
gobernará mejor la religión cristiana".

Si bien es cierto que se plantean principios igualita-
rios, en este y en otros fragmentos, también se piensa en
una sociedad de privilegios en la cual las diferencias so-
ciales son muy grandes y profundas: "no habría amanceba-
dos, por que a estos se les habrá de precisar que se ca-
sen, si decían que eran pobres y no tenían de a donde man-
tener la muger, y viendo en la realidad que sean verdade-

ramente pobres según la calidad de ellos, se les daría, si era persona noble dinero de la República y si era de bajo nacimiento un pedazo de tierras a que travaje, y ya que es te hubiese hecho algún principio, se le daría a otro más pobre, y con esto no habría tantos hijos de puta".

Igualdad, justicia y moralización. Para nadie es un secreto: las condiciones morales del Quito colonial eran de las más deplorables. El relajamiento había alcanzado a todas las esferas sociales. Incluso a la Iglesia. De ahí que se insistiera en este aspecto: el buen gobierno es justicia, rectificación de lo torcido" echa un hombre a perder a una doncella: van a dar parte a un Juez, pide este Juez información, testigos, y así hace saber a todos y se dilata la causa; Esto no ha de ser así; sino que allí prontamente si es persona decente, el que hubiese hecho este delito, y tu biese facultades, se manda según la calidad de ella, que le pague, y si fuese sujeto pobre, y de mal nacimiento se daría para remedio de esta, sacándola de la República y al hombre un castigo".

Es así mismo evidente que existe preocupación por mejorar las condiciones de una Iglesia, cuyos miembros, regulares y seculares, han caído muy bajo. Sus rentas se encuentran entre las más cuantiosas de la Audiencia, no cumple a cabalidad con sus labores evangélicas y misionales...: "A los frailes se les pondrá a que sigan la vida común, poniéndoles un administrador; si responden, que las rentas no alcanzan para la vida común, se les pondrá un número señalado, cosa que alcance a mantenerse, quando muere uno, entre en su lugar otro".

Bien, este programa teórico, cuyas ideas principales hemos resumido y comentado con cierta brevedad, estaba respaldado también por una estrategia que debía cumplirse de la siguiente manera:

Se aprovecharían las condiciones geográficas de la región: "porque nosotros estamos guardados en Quito, como en un Cajón, que en cerrando los caminos ya no tienen por donde entrar".

Esta manera de pensar era lógica si se tienen en cuenta las condiciones bélicas de la época y la estructura centralizada del poder: tomada la capital, el resto de provincias debían, por lo menos en teoría, adherirse a las nuevas condiciones creadas en el centro administrativo.

Superioridad numérica frente a la población española, a la que, además, se la expulsaría del país: "para los pocos Chapetones que hay, con hacer una noche que amanezcan seis soldados en la puerta de la calle de cada uno, a la misma hora se va entrando a donde todos, y se les pide, que manifiesten su caudal, y de ahí a cada uno se les da a mil pesos, para que vayan a sus tierras: Si son casados se pregunta a la mujer, si quiere seguir a su Marido: Si dice, que sí, se le da mil pesos más".

Una vez más nos volvemos a topar con la evidencia de una profunda conciencia nacional o americana, reflejada en la actitud frente a las mujeres que, se entiende, son quiteñas casadas con españoles. Y, sobre todo, cuando la Navarrete pregunta por los hijos: "esos no; se quedarán en Quito porque tienen derecho a la Patria por haber nacido aquí".

Habría de ser, según lo expresado por Juan Pablo Espejo, un movimiento incruento. Quizás por las condiciones dentro de las cuales se pensaba realizar la acción: escasez de la población española. "Preguntado por mí y la mismo tiempo por mi Madre: y las muertes o matanza que había de haber. Respondió Espejo, qué matanza?. Y reconvenido, que si los chapetones no se habían de defender y se habían de ir callados?, respondió, el que quisiere morir muera, que nosotros no hacemos la guerra".

Además, se vuelva a tomar en cuenta el nacionalismo, los lazos de parentesco, los sentimientos de solidaridad. ...: "Los soldados son de la Patria: todos tienen parientes, mugeres y hijos: precisamente se han de hacer a nosotros, y echándoles fuera a los chapetones, se cerraban los caminos y entonces se gobernaría bien".

En suma, la causa del malestar es la presencia de los

peninsulares, de aquellos funcionarios que, más que al servicio de la Corona estaban al de sus propios intereses.

Se cuenta también con el apoyo de la comunidad. Con el contingente que ésta puede y debe prestar al grupo dirigente: "... porque no digo a mí que soy sujeto notable, sino a cualquier mestizón, si se viera en algún trabajo, toda la gente lo favorecería, quanto más a mí que soy sujeto visible, pues menos, que antenoche vino un hombre y me dijo: Señor estamos bien tenemos cierto vario combocado y ciertos mozos...".

Finalmente, el movimiento no constituía una conspiración aislada. Se habían establecido ciertas conexiones con Bogotá y debía obrarse simultáneamente: "Que estaba temiendo que haya alguna resulta en el correo, por que tenemos puestas varias consultas en Santa Fe con un Caballero (que dio el nombre y no me acuerdo) que era el más rico del lugar".

Por otra parte, y a fin de contar con el apoyo popular se esperaba, quizás con experiencia de situaciones anteriores, alguna actuación gubernamental que produjera malestar y descontento: "... que había sido para formar la Junta para recoger la Cédula en que se mandaba estancar la sal: Que ojalá la hubieran publicado, que con eso tenían motibo".

Como se podrá observar en esta actitud se refleja una posición auténticamente revolucionaria: al aprovechamiento de una coyuntura, como se dice ahora, propicia a la actuación insurgente. En este sentido se comprendía que la minoría dirigente no puede estar divorciada de las masas y que era necesario actuar cuando las condiciones se habían vuelto propicias. La delación de la Navarrete, el celo de las autoridades españolas, que habían sido debidamente alertadas en consecuencia de la crítica situación que vivía Europa y la falta de decisión de los mentalizadores dieron al traste con la conspiración en ciernes.

3. Pensamos que se deben valorar las cosas y los perso

najes del pasado sólo en cuanto permiten reconocer su función en el proceso de estructuración económica, social y espiritual de la época (10). Porque el verdadero protagonista de la historia es la masa, el pueblo. Y, en el caso de la Real Audiencia de Quito y la América toda, en las postrimerías de la centuria décimo octava, criollos, mestizos e indios.

A nuestro entender, en el siglo XVIII la historia de Occidente sufrió uno de esos giros substanciales que obligó a una nueva estructuración al sistema: las condiciones creadas por las modificaciones en las fuerzas productivas. El creciente avance de la industrialización y las coyunturas económicas que de ella surgieron, determinaron un nuevo ordenamiento. Esta reestructuración afectó en especial al orden económico y a su más inmediato reflejo: el régimen del poder político.

Frente al decadente e inoperante absolutismo monárquico, el ascenso de una burguesía que comenzaba a operar - más allá de los estrechos ámbitos nacionales y dinásticos, extendiendo su poder económico allende las fronteras político-administrativas, produjo el enfrentamiento con un sistema fundamentado en el monopolio dinástico-nacional. En consecuencia, la geo-política debía de ser reestructurada ante el surgimiento de nuevas potencias, ante la aparición de nuevas mentalidades.

Bien, la economía americana debió ser encauzada hacia nuevos fines. En esencia, los vastos campos tuvieron que convertirse en productores de materias primas, que debían satisfacer las necesidades de nuevas metrópolis económicas, y, sus millones de habitantes en consumidores de los productos elaborados por una industria en pleno proceso de crecimiento.

Los monarcas españoles de nuevo cuño, recuérdese que con la iniciación del siglo se produjo en España un cambio de dinastías, pudieron captar a medias los nuevos aires de la historia europea y americana. Emprendieron en reformas y modificaciones relacionadas en su mayoría con el aparato burocrático administrativo y las condiciones -

doctrinales del gobierno. Pero, no fueron reformas radicales y en consecuencia no permitieron la aceleración del proceso económico, porque monarcas al fin, representantes de un viejo régimen que se erosionaba, no estuvieron en capacidad de romper con un pasado al cual se sentían ligados mediante una serie de compromisos.

Las circunstancias exigían un paso adelante: los borbones, unos en mayor grado que otros, lo dieron a medias, Más, no pudieron reconquistar la hegemonía mundial de España, a la vez que, perdieron sus territorios coloniales.

En verdad, no fue únicamente la Corona hispánica. Fue toda una clase señorial la que no estuvo en capacidad de captar o no quiso entender los nuevos signos de los tiempos. Echaron por la borda todo un poderoso mundo colonial que significaba poder económico y, en consecuencia, dominio político y social.

Vista así la situación mundial, dentro de la cual está inscrito el marco de los acontecimientos americanos, y en este caso, el de la emancipación política, ésta no puede ni debe ser atribuida a la voluntad de unos cuantos próceres ni héroes. Es todo un pueblo que gira en torno a una ideología. A una nueva cosmovisión. Sólo así podremos comprender que las ideas y sentimientos humanos son auténticas realidades históricas. De aquí que el historiador deba estudiar el origen y desenvolvimiento de las diferentes ideologías, su pugna. Conocer su origen y su significado social es el fin de la historia, ya que, la ideología nace en la acción humana y al mismo tiempo guía a los hombres en su acción.

El siglo XVIII en la historia mundial y en la de la Real Audiencia de Quito es clave para comprender, en el campo de las ideologías, los acontecimientos históricos que en él se dieron, así como los que luego devendrían.

En esta centuria confluyen doctrinas añejas, fundamentadas entre los siglos XVI y XVII, llegan su plenitud e inmediata caducidad, para dar paso a nuevas concepciones, sirviéndolas de fundamento y fuente nutriente. Es la cul-

minación de un ciclo económico, social, político y cultural que se inició en el Renacimiento, pero, es a la vez - punto de partida de la modernidad.

Las acciones de sus hombres, por lo tanto, están encaminadas por estas corrientes tradicionales, al mismo tiempo que, las nuevas concepciones inquietan sus espíritus y les conducen a buscar inéditos ordenamientos.

De esta manera hemos visto y captado el ambiente ideológico en el cual se desarrolló el pensamiento político de Espejo: de esquemas considerados como válidos, manifestados a través de sus obras, su espíritu abierto hacia lo que signifique renovación y en especial, mejoramiento de las precarias condiciones que se habían presentado en Quito, devino hacia una actitud insurgente frente al antiguo régimen, cuando ha perdido la fe en una monarquía incapaz de dar soluciones a las acuciantes necesidades de la época.

Su pensamiento tuvo que forjarse al calor de determinadas realidades económicas y sociales. Sentidas por el pueblo, pero expresadas y canalizadas por una minoría -nueva clase señorial-, que aspiraba a la renovación y a la conducción de los destinos del país.

A manera de ejemplo señalamos dos de los síntomas que revelaban en la Audiencia la necesidad de este reajuste:

-La depresión económica que afectaba en especial a la región Norte de la Audiencia, como consecuencia de la decadencia en la industria obrajera. Decadencia que obedeció, a su vez, al descenso de la actividad minera en el Perú, y, a la fuerte competencia de las textiles de Castilla, amen del contrabando inglés y francés.

-Maduración del mestizaje racial en ciertos estratos - de la población, acompañado de una cimentación del proceso aculturativo que, junto con la captación del poder económico en determinadas esferas, especialmente la tenencia de la tierra, permitió la aparición de una nueva clase señorial-burguesa.

A estas situaciones internas deberá agregarse la reestructuración total del sistema, a la que ya hemos hecho breve referencia, y que fue el más poderoso impulso para las renovaciones ideológicas.

Por ello no es posible que: "... Espejo, un quiteño de fines del siglo décimo octavo, sin medios suficientes para ilustrarse, encerrado en la oscura y atrasada colonia, sin comunicación directa con ningún personaje poderoso ni de Europa ni de América, haya llegado a concebir el plan de la emancipación de todas las colonias hispano-americanas, como lo concibió nuestro compatriota, y como lo trazó de una manera previsiva y tan avanzada"(11).

Es decir, no es posible pensar únicamente en la genialidad de un hombre que, como por arte de magia saque de su manga ideas y razones para conformar un orden totalmente nuevo.

Su modo de pensar debió constituir el patrimonio ideológico de todo un grupo que, como él, se nutría intelectualmente de fórmulas consagradas, insertas en la antigua tradición castellana y en el pensamiento de Mariana, Suárez, Vitoria o Feijoo. Este último quizás más cercano a la ideología de la época.

En este sentido medítese, por ejemplo, en el tiranicidio expuesto por Juan Pablo Espejo, al decir de la Navarrete, pero sustentado como práctica y doctrina política mucho antes y llevado a las últimas consecuencias por ingleses en el siglo XVII y franceses en la época que examinamos.

Resulta difícil afirmar plenamente que la concepción política de esta élite quiteña haya obedecido única y esencialmente a las incitaciones de Norte América y a los planteamientos de la revolución francesa. Es verdad que son los acontecimientos más cercanos, pero, nos atreveríamos a pensar que sus raíces son mucho más antiguas.

Por otra parte, el mito y la leyenda con los cuales se

ha honrado la figura de Eugenio Espejo, su condición de mestizo no asumida por él frente a la sociedad en la que se desenvolvía, si no aliviada posteriormente por quienes sintieron el mestizaje étnico con orgullo y como justificación de un rompimiento ante el cual demostraban cierto complejo de culpa, nos han impedido hasta el presente examinar con un poco más de serenidad y justicia personalidades como las de su propio hermano o de otros que, al parecer, compartieron una manera de enfrentar el mundo cuyo principio apenas barruntamos.

Fue un ambiente ideológico ambiguo. Su dicotomía se establece entre las concepciones tradicionales y las nuevas formas que, soterradamente se filtraban desde la vieja Europa.

Sólo así talvez podamos entender a este escurridizo Eugenio Espejo: que escribe, en sus primeras etapas, en pro de la monarquía y a la postre, decepcionado, reflexivo e impaciente, se decide por la acción insurgente.

Otros de los conceptos que merece ser sometido a un severo enjuiciamiento es el de igualdad.

Por lo pronto, no creemos que se trate de una igualdad del ciudadano frente a la Ley, de la que pregonó el liberalismo decimonónico, si no más bien de aquella que surgió por incitación del despotismo ilustrado. La igualdad entre los hombres podía establecerse en base de las diferencias que entre ellos se señalaban. Puede esto sonar a paradoja, más, de qué otra manera se explican todas aquellas afirmaciones realizadas por Juan Pablo al referirse a la calidad de los hombres. De que si eran de alto o bajo nacimiento, etc. La igualdad es pues, para los diversos estratos sociales entre sí, para coadyuvar a la distinción de un estrato señorial que pugnaba por hacerse presente e imponer sus condiciones.

Ahora bien, hacia el siglo XVIII la estratificación social de América había sufrido una profunda transformación

Bien podríamos afirmar que asistíamos al advenimiento

de una nueva clase social que, desplazando a los rancios estamentos dominantes, forjados en las guerras de conquista, surgía hacia la captación de una posición señorial, cuyas bases estaban conformadas, como ya hemos dicho, por la tenencia de la tierra, la asimilación cultural y el mestizaje racial.

Había alcanzado cierto poder económico, le correspondía pugnar ahora por el dominio político. Iniciaba vacilante su escalada hacia el poder del Estado.

La formación económica social de la Real Audiencia de Quito se encontraba sometida a determinados reajustes en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción, lo cual determinaba la búsqueda de nuevos mecanismos para el dominio del estado, y, consecuentemente la conformación de una nueva ideología que permita la consecución de los fines propuestos.

La ideología de esta etapa crítica, es, por lo tanto, auroral, incierta y vacilante. Se han detectado los males, pero no se cuenta aún con el instrumental preciso para extirparlos.

Eugenio Espejo, su hermano Juan Pablo, los hombres que de una u otra manera los defendieron y protegieron son los representantes de esta ideología incipiente. En este sentido verdaderos precursores del nuevo régimen que se avecinaba al impulso de una transformación en las estructuras económicas, sociales y políticas.

Precursores en cuanto estuvieron en la capacidad y contaron con los medios, para captar una realidad económico-social en pleno proceso de transformación.

Para concluir, habremos de manifestar que la historiografía de nuestro país adolece de un grave vacío: el enjuiciamiento de las ideologías y su papel en la conformación de una cosmovisión en cada época y en relación con los ciclos generacionales.

De una historia meramente descriptiva, en la cual per-

sonalidades y acontecimientos han sido minuciosa y eruditamente tratados, hasta producir una verdadera hipertrofia en la captación del ente historiable: la ideología, y sobre todo, su interacción dialéctica, conformadora del ser social de los pueblos, hemos pasado al, así mismo, exhaustivo análisis económico. Quedándonos la mayoría de las veces en el primer nivel de una realidad mucho más compleja.

Espejo y sus contemporáneos vivieron una época de transición. Ideológicamente su mundo fue conformado por corrientes tradicionales, en función de ellas actuaron. Pero también pudieron intuir doctrinas en gestación.

Su gestión vital ha sido juzgada, justificada y especialmente, enaltecida, por las generaciones que creyeron y confiaron en el liberalismo económico y político. Que filosóficamente fueron configurados por la ideología cuyos albores oteamos en el siglo XVIII.

Generaciones que trataron de justificar ideológicamente un mundo que les había sido dado luego de una ruptura cruenta y desgarrante.

La epopeya independentista, salvando contadas excepciones, no tuvo épica. Esta insertóse en la historia y, surgieron los precursores, los héroes y los próceres. Más que con una definición histórica con una proyección literaria. Todo, o casi todo, fue magnificado, transformado por el mito de exaltación.

Sobre los personajes y los sucesos históricos se hizo literatura: se dejó volar la imaginación.

Desde un punto de vista ideológico nos encontramos superando el mundo que nos fue legado. La embriaguez del triunfo ha concluído. Los laureles se marchitan. Necesitamos analizar con verdadero rigor científico un pasado transformado en leyenda, que, en la actualidad muy poco nos sirve para explicarnos históricamente.

La categoría temporal de nuestro devenir histórico

bien podría ser abordada a través de estos tres grandes compartimientos ideológicos: el pensamiento anterior al siglo XVIII, la ideología dominante a partir de aquella centuria y, finalmente, la conceptualización del mundo y la historia a partir de la ideología actual.

Cuando logremos captar todo el proceso histórico y no únicamente aquellos puntitos luminosos, siguiendo la metáfora de Braudel, Espejo dejará de ser el médico-duende, el cristal indígenuo, la estrella gigante, etc., etc., para ser solamente un hombre consecuente con la época que le tocó vivir.

NOTAS

- (1) Paladines E. Carlos: El pensamiento económico, político y social, en: Espejo, conciencia crítica de su época. Quito. 1978.
- (2) Paladines E. Carlos: Op. Cit.
- (3) Paladines E. Carlos: Op. Cit.
- (4) Cartas y expedientes. 1798. A.G.I. Quito 363.
- (5) Resumen del Consejo de Indias. 1798. A.G.I. Quito 363.
- (6) Representación de Dn. Luis de Andramuño, Promotor - Fiscal de la Curia. Febrero 21 de 1797. A.G.I. Quito 363.
- (7) Representación de Dn. Joaquín Lagraña y Sierra. Riobamba, Abril 6 de 1796. A.G.I. Quito 363.
- (8) Real Cédula. Madrid, Abril 19 de 1798. A.G.I. Quito. 363.
- (9) Cartas y expedientes. 1798. A.G.I. Quito 363.
- (10) Lipschutz Alejandro: El problema racial en la conquista de América. México. 1975.
- (11) González Suárez Federico: Estudio biográfico y literario sobre Espejo y sus escritos, en: Escritos de Espejo. I. Quito, 1912.

Anexos.

COPIA de los originales que se encuentran en el Archivo de la Real Audiencia de Quito.

2.-Compendio de los puntos vertidos por el Presbítero Dn. Juan Pablo Espejo en dos conversaciones tenidas en la habitación de Da Francisca Navarrete, que van en los mismos términos, y voces, que las profirió según que así se halla sentado con juramento en el Gobierno de esta Real Audiencia.

Produje en conversación, que había oído decir a un Chiquillo en la calle de noche, que si estuviera en España, pidiera licencia a los centinelas y lo matara al Rey con un Puñal: A que respondió Espejo: que no era producción de chiquillo, que eso lo habría oído en algunas casas, porque la mayor parte de la gente de esta Ciudad ya estaba determinada a pedir libertad. Entonces respondí yo, que esto de la libertad, dicen, que es heregía: Y respondió Espejo, la gente ignorante piensa que es heregía: que una cosa era libertad de conciencia, y otra cosa era libertad de su persona, porque aquí estaban subornados con el Gobierno del Rey, porque quien duda, que el Rey es Nuestro Padre; pero que este Rey no es Padre, sino un tirano, y pedir un hijo a su Padre la libertad, no es pecado: nosotros somos hijos de la tierra, trabajamos estamos sobornados, y todo es para los Chapetones: todo el caudal sale fuera, que no menos, que el otro día salió Dn Agustín Martín de Blas sin ser situado llevando muchos miles: que había sugetos de mérito y no podían ascender a nada, porque todo era para los Chapetones, y en breve verás el gobierno mudado. Preguntado como así?. Respondió Espejo, porque nosotros estamos guardados en Quito, como en un Cajón, que en cerrando los caminos, ya no tienen por donde entrar, porque para los pocos Chapetones que hay, con hacer una noche, que amanezcan seis soldados en la puerta de calle de cada uno, a la misma hora se va entrando a donde todos, y se les pide, que manifiesten su caudal, y de ahí a cada uno se le da a mil pesos, para que vayan a sus tierras: Si son casados, se pregunta a la muger, si quiere seguir a su Marido; si dice que sí, se le da mil pesos más. Preguntado y los hijos?. Respondió, esos no; se quedarán en Quito, porque tienen derecho a la Patria por ha-

ber nadico aquí. Preguntado, por qué hiciera del Sr. Presidente y de la Sra. Presidenta: Respondió, que lo mismo. Preguntado por la niña, dijo, que la lleven, porque es muy tierna. Preguntado por mí y al mismo tiempo por mi Madre: y las muertes, o matanza que había de haber. Respondió Espejo: ¿qué matanza?. Y reconvenido, que si los Chapetones no se habían de defender, y se habían de ir callados?, respondió, el que quisiera morir muera, que nosotros no hacemos guerra. Que no había de haber papel sellado, audiencia ni Escribanos; que ahora era el gobierno muy malo, que tenían a los presos años enteros, matándolos de hambre; que todas estas cosas se habían de quitar; que se había de poner un Juez, no con término señalado, porque viendo que gobernaba mal, prontamente lo habían de quitar, y poner otro: v.g, para que mejor lo entiendas (dijo) echa un hombre a perder a una doncella: va a dar parte a un Juez, pide este Juez información, testigos y así hace saber a todos, y se dilata la causa: Esto no ha de ser así, sino que allí prontamente, si es persona decente, el que hubiese hecho este delito, y tubiese facultades, se manda según la calidad de ella, que le pague, y si fuese sugeto pobre, y de mal nacimiento se daría para remedio de esta, sacándola de la República, y al hombre un castigo; y así se determinarían todas las causas, y han de haber menos delitos, porque no habrá pobres, ni ociosos, porque tendrán todos en que ocuparse, y se gobernará mejor la Religión Cristiana. A los frailes se les pondrá a que sigan la vida común, poniéndoles un Administrador: si responden, que las rentas no alcanzan para la vida común, se les pondrá un número señalado, cosa que alcance a mantenerse, y quando muera uno, entre en su lugar otro. Los soldados son de la Patria: todos tienen parientes, mugeres, y hijos: precisamente se han de hacer a nosotros, y echándolos fuera a los chapetones, se encerraban los caminos y entonces se gobernaría bien: no habría amancebados, porque a estos se les había de precisar, que se casen, si decían, que eran pobres, y no tenían de adonde mantener la muger, viendo en la realidad que sean verdaderamente pobres según la calidad de ellos, se les daría, si era persona noble dinero de la República, y si era de bajo nacimiento un pedazo de tierras, a que trabaje, y ya que este hubiese algún principio, se le daría a otro más pobre, y con eso no habría tantos hi-

jos de puta. Preguntado por mí, que si así mismo había de haber Obispo, y había de haber todo?. Respondió Espejo, que todo así mismo había de ser; que sólo comercio no ha de haber ni habían de entrar ropas de España, nos vestiremos con lo que da la tierra: no tendremos, que envidiarnos: todos hemos de estar iguales. Que estaba temiendo - que haya alguna resulta en el correo, porque tenemos puestas varias consultas en Santa Fe con un Caballero, (que dió el nombre y no me acuerdo) que era el más rico del lugar, que tenía una hacienda en contorno, lo que tiene de aquí a Piura y que este nos llamaba con toda la familia, ofreciéndonos muchas conveniencias, porque podemos servir de muchos progresos allá; y nos hemos ido por estar alborotada la Ciudad; porque quanto ha mesmo pusimos nuestros papeles en España pretendiendo para mí no menos que el Obispado de Quito, y para mi hermano una Garnacha: y responde en tanto tiempo preguntándonos, que qué pretendíamos?. Y respondimos, que nada, porque aquí podemos ser - más grandes, porque así es, que a los hombres de mérito no le dan nada; aora que estamos en la Compañía, tenemos muchas proporciones.

Que al mes poco más o menos de dicha conversación vino a dicha habitación el citado Presbítero Espejo un día miércoles por la mañana 28 de Enero del corriente año, y después de la salutación urbana, y corriente, preguntó como con curiosidad, que qué novedades había?. Y respondí, que no sabía más que de unos Pasquines, que habían puesto al Padre Ontaneda, que no se sabía lo que contenían. A que dijo Espejo, que el Padre Ontaneda era un Fraile ignorante, que dicen que lo cogió al que puso el Pasquín, y no lo ha manifestado al Señor Presidente, porque en su ignorancia haría sus reflexiones, diciendo que era delito de lesa Magestad, y que le quitarían al que puso el Pasquín la vida, y que quedaría él irregular, y por esas reflexiones se quedaría callado; quando no es eso así; por eso fue aora a verlo, y decirle, que no se exponga a predicar tales Misiones, que no era de zelo de Dios, sino por adular al Presidente, porque lo menos, que le sucederá es morir apedreado, y no le he hallado. Entonces dixe yo, ay Jesús María, no diga Ud. así, que eso fuera ya hacerse he reges; y si lo halla al Padre Ontaneda, y esto sabiendo a

quello pasa a donde el Señor Presidente a participarlo, - no se viera Ud. en trabajos? Y que dixera?. Respondió, di xera entonces lo que hay en el caso, pues así como el Abg gadito Morales hizo un escrito a pedimento del Padre Mar tínez, lo llamó el Presidente, y dijo, que conozca si era suyo; fogó, y dijo, es firmado por mí, y preguntado, que quien lo había escrito, respondió, que no estaba obligado a decir quien; porque ya se hacía cargo, y después que se le preguntó bajo juramento dijo, que un Dn Fulano Zenon: así respondiera yo, dijo, y pensais vos, que había de ha ber nada?, porque el Presidente se esta cagando de miedo, que sino fuera por el Regente, que es de espíritu, ya es tubiera emparedado; porque no digo a mí, que soy sugeto notable, sino a qualquier mestizón, si se viera en algún trabajo, toda la gente le favorecería, quanto más a mi - que soy sugeto visible, pues no menos, que antenoche vino un hombre y me dijo: Señor estamos bien tenemos cierto va rio combocado, y ciertos mozos; y verás vos la que hay. La otra noche venimos de San Sebastián con el Regente, Zaldumbide, y la Fiscalita, y lo encontramos al Señor Qua drado y al Fiscal, que estaban saliendo de la casa, y se me hizo novedad el verlo, porque ya era hora, en que sue le estar recogido, y le dixé: Señor Vuestra Señoría a es ta hora en la calle? qué novedad es esta?. Y respondió el Didor entren Vuestras mercedes y entraron todos, y luego reparé a Ascaray, y revolví a lo de Zaldumbide, y le dixé hambre, aquí hay negocio: vamonos; y con esto se salieron y que había sido para formar la Junta para recoger la Cédula en que se mandaba estancar la sal: Que ojalá la hu bieran publicado, que con eso tenían motibo. Y dixé yo: Ay Jesús María, heregía se ha de volver, mejor fuera que me enterraran viva para no oír estas cosas, A que dijo Es pejo: vea que tonta; porque ha de ser heregía. Y díjele yo. Verá Vuestra merced, como no ha de haber nada, porque con el primer sermón ha de estar toda la gente comberti da. Y dijo Espejo, para que es el Fraile Majadero, que se ha metido a encajarnos diez días más estando la Quaresma cerca, pues las gentes con las siete semanas se incomoda tanto y dicen Señor, que Quaresma tan larga. Entonces di je yo: Esto se ha de volver como Francia, Hereges. Y res pondió Espejo: Y quien te ha dicho, que los Franceses son hereges?. Y dije yo, como no han de ser hereges, quando

a la Virgen le han puesto con un Fusil, y han hecho tantos excesos: Entonces dijo Espejo; que no por eso son hereges, pues entonces digamos, que también los Chapetones serán hereges, porque a la Virgen la sacan con vanderas, eso es haciéndola Protectora. Entonces repliqué yo, y dije, como no han de ser hereges, quando el Pontífice los ha excomulgado?. Y respondió Espejo: Esa es mentira, no están excomulgados, ¿quien te ha dicho que están excomulgados?, que esa era una voz, que han hechado. Y dije yo, como no había de excomulgar el Pontífice, si no obedecíamos al Rey?. Respondió Espejo, no seas tonta, no ha de haver nada: el otro día mesmo te impuse en todo, y aora sales con estas cosas, y por eso no me dan gana de decir nada por reconocer la beleidad de estas gentes. Quito 27 de Abril de 1795.-Da. Francisca Navarrete.-".

Tal es el caso de la cultura Shuar que ha logrado sobrevivir exitosamente miles de años en la difícil selva ecuatoriana, sorteando sus peligros permanentes y generando un saludable sentido de autoestima. Marcela Rivero, dirigente de la ciudad de Macas y que desde su primera infancia estuvo en contacto con el mundo Shuar el cual inicialmente ignoró y menospreció, trabajó su tesis doctoral para la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Cuenca sobre el tema "Pensamientos míticos Shuar" en la que demuestra con claridad como los mitos y leyendas de este pueblo, carentes de significado y sentido para los "apach" (extranjeros a su cultura) constituyen un sistema organizador de su cosmovisión, de sus leyes, valores y de la cultura material, de su sistema de producción agrícola de lo no perceptible, y sus normas de comportamiento.

El capítulo cuarto "La Mitología como sistema de organización individual y Social del Shuar" es una brillante muestra de la autora como se ilustra a continuación el trabajo desarrollado.

Cristina María Martínez

A diferencia de la concepción antigua de las mitologías de pueblos con culturas poco evolucionadas que consideraban a este sistema de creencias como "supersticiones" producto de espíritus infantiles y alejados de la civilización y del progreso, la antropología contemporánea encuentra en los mitos y las leyendas cosmovisiones que fundamentan una concepción del universo y sirven de directrices para organizar la conducta individual y social en medios físicos duros y hostiles.

Tal es el caso de la cultura Shuar que ha logrado sobrevivir exitosamente miles de años en la difícil selva amazónica, sortear sus peligros permanentes y generar un saludable sentido de autoestima. Marcelo Rivadeneira, oriundo de la ciudad de Macas y que desde su primera infancia estuvo en contacto con el mundo Shuar al que quizás inicialmente ignoró y menospreció, trabajó su tesis doctoral para la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca sobre el tema "Pensamiento Mítico Shuar" en la que demuestra con claridad como los mitos y leyendas de este pueblo, carentes de significado y sentido para los "apach" (extraños a su cultura) constituyen sistemas organizadores de su cosmovisión, de sus concepciones sobre la cultura material, de su sistema de creencias acerca de lo no perceptible, y sus normas de comportamiento.

El Capítulo cuarto "La Mitología como Norma de Conducta Individual y Social del Shuar" es una valiosa muestra de la manera como se llevó a cabo el trabajo mencionado.

Claudio Malo González

PENSAMIENTO MITICO SHUAR

MARCELO RIVADENEIRA

Se parte del hecho de que "El hombre se rige según sus convicciones". El niño Shuar es educado por medio del mito; a todos se les inculca, se les corrige con el mito, creando de esta manera una mentalidad que guía todas sus acciones, como un imperativo categórico para todos y cada uno de los Shuar.

A. PRESUPUESTOS GENERALES.- Claro está que el mito no surge ni surgirá con un deseo de entretener, interesar cuando más al que lo escucha, o al que hoy lo lee, cuando este hecho se produce dentro de la misma cultura, dentro del mismo sistema; hemos analizado en las hojas que anteceden, que la base es la experiencia del grupo humano shuar, que al situarse en esta naturaleza propia del suelo y ecología Oriental, le ha dado golpes duros pero ha sabido salir adelante; debemos considerar que el mito no viene a ser una simple historia o referencia a esas experiencias asimiladas a su ser y hacer continuo; debemos considerar por otra parte que, si es la reflexión religiosa sobre esa misma experiencia, la que le da caracteres divinos, sagrados, puede verse y estudiarse de la misma manera un objetivo mediato o inmediato en la subjetividad del que lo narra o de quien escucha la narración del mito; pero en el fondo, pese a cualquier subjetividad en la vida del shuar, verdadero, se convier-

te en una norma de comportamiento individual y lo que es más, es o se vuelve norma de su comportamiento social.

En efecto, el mito para los shuar, es un hecho y por tanto no es susceptible ser expresado o analizado en términos de explicación, del por qué aparece el mito o para qué nace el mito, esto está en el fondo de lo que se narra y según la importancia que se le da al mito narrado en torno a una situación concreta.

Antes de pasar al análisis real y concreto de los que los mitos inculcan a los shuar para convertirse en normas de conducta individual o social; en los mitos antes analizados como fondo de experiencias, es necesario reflexionar que cualquier hombre, de cualquier cultura y cualquiera sea el grado de civilización o estudio y en cualquier tipo de sociedad, se rige, encamina su hacer de acuerdo a sus convicciones, a sus ideas, a sus principios; si esto lo vemos en todos los individuos o grupos de acuerdo a la personalidad social, debemos afirmar con todo derecho que los shuar se rigen a sí mismo por sus convicciones; convicciones e ideas que no flotan en el aire, en la subjetividad, sino que han tomado objetividad y se han hecho realidad en su experiencia, la misma que expresan en los mitos, aún en su forma externa y con mayor profundidad y sentido en su contenido interno; y este aspecto es muy importante dentro de la educación del niño shuar, del hombre shuar, pues, desde pequeño es educado, formado por medio del mito, en el intento y realización de formar un hombre de principios que contribuyan a su grupo y no a una educación alienante como quizá hemos recibido nosotros y le queremos educar al shuar fuera de su contexto cultural; es por eso que, la educación de los shuar, es una educación de valores, porque así es su cultura, en contraposición a la nuestra que es una educación a base de conocimientos, muchas veces sin sentido en la vida, que en lugar de hacerle sujeto del propio destino, le convierte en objeto de manipulación, cosa no sucedida entre los shuar pues, al ser educado por medio de valores, actuará de acuerdo a sus convicciones que se los inculca en el mito.

Los mitos, como lo vamos a analizar en adelante crean en el pueblo shuar una mentalidad firme que guía todas las acciones, o en lo que se hace o en lo que no se hace porque no se debe hacer; de esta manera la vida de los shuar está regulada por normas individuales o colectivas.

A menudo los shuar, no toman conciencia de que todo lo que hacen, realizan, ha sido enseñado o está inculcando en la mitología y esto porque en realidad todo el grupo lo hace porque simple y sencillamente así hay que hacer, y nada más, esto aclara la no explicación de los shuar sobre el mito, ya, que han hecho todos desde la antigüedad, es el mito el que ha ido creando a través de los tiempos y de las generaciones esta especie de imperativo categórico: el deber hacer.

B. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE NUNKUI. - Así en el análisis de la mitología vemos como el mito de Nunkui convence al shuar de que la horticultura es una función femenina y no masculina, y por este hecho juzgan al shuar de ocioso, explotador, opresor de su mujer, esto es no conocer su cultura, no conocer sus convicciones por las cuales actúan y viven los shuar; porque está en la conciencia y en la convicción del shuar que es humillante para el hombre, al igual que hacer chicha o confeccionar las ollas; ya que es el mito de Nunkui el que establece que esos trabajos, ocupaciones, es propio de la mujer, estableciendo de esta manera una división del trabajo y no dos clases sociales, para el cumplimiento individual y social del grupo.

El mito de Katip señala el cuidado de los niños a la mujer, en el mito de la arcilla atribuye a las mujeres la alfarería; se comprende de esta manera la resistencia del hombre shuar para dedicarse a la agricultura, y es el mito el que los ha infundido ese comportamiento individual que peculiariza una forma de comportamiento colectivo, la experiencia es la base, la reflexión religiosa lo diviniza y se proyecta con firmeza y seguridad para la realización futura.

La mujer debe conocer y obedecer lo que dice y lo que prohíbe Nunkui, porque la producción no depende de la técnica sino de lo que Nunkui permite. Para agradar a Nunkui se debe tener las huertas completamente limpias, defecar en la huerta es peligroso porque trae las maldiciones de Nunkui. De aquí la dificultad de convencer al shuar sobre el uso de abonos químicos o naturales, ellos están convencidos que la fuerza de la productividad está en Nunkui. Esta creencia de que los animales y la vida vienen de Nunkui que vive metido en la tierra, ha llevado a los shuar a algunas prácticas que se observan aún en nuestros días.

Así en la casa shuar no se conoce ni se come sobre una mesa, se tiende las hojas en el suelo y allí se ponen las comidas para indicar que la comida viene de Nunkui.

La mujer da a luz en la huerta sobre unas hojas tendidas en el suelo y, para indicar que el nuevo ser viene de Nunkui; al morir se entierra en el suelo para que Nunkui le haga nacer de nuevo, como nace la semilla, de la destrucción viene la nueva planta. El mito de Taakent prohíbe la ligereza, el juego en la huerta que es el templo de Nunkui, porque de lo contrario Nunkui castigará.

El mito de la arcilla inculca el mismo respeto a la mina de barro que es la morada de Nunkui.

El mito de Katipo considera atrevimiento dar órdenes al marido, pues todos deben estar bajo la autoridad del dueño de la casa. El mito de Chuchunk reprocha a la desobediencia y la ociosidad, prohíbe a las mujeres sentarse en el suelo.

El mito de Maá detecta el incesto y la fornicación.

El mito de Kaarep considera malo la masturbación y la bestialidad.

El mito de Katip enseña también que se debe sembrar más de lo necesario como previsión a las plagas, invasiones de ratas u otros animales.

En estos mitos de Nunkui donde la base es la experiencia de los shuar en torno a la tierra, a la agricultura, se dejan normas que por el respeto y continuidad de los mitos, se convirtieron en normas, en patrones de comportamiento individual y social del grupo shuar. Así esta cultura se ha mantenido única e idéntica en todo el tiempo y en todas las partes donde habitan pese a las dificultades de comunicación. Nunkui al ser el arquetipo de la mujer shuar es el modelo de lo que deberá hacer y ser la mujer shuar para ser apreciada en el grupo.

C. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE UWISHIN.- Va- mos

analizar en qué forma en los mitos en torno al UWISHIN, se pueden apreciar el valor del mito al convertirse en -
mando de conducta individual y social; si bien como habíamos dicho antes, el Uwishin es el que cura los males dentro del grupo shuar, es en efecto el que inculcado por el mito y donado de poderes de Tsunki quien está en condiciones de curar; lo que hace ver que en realidad el enfermo, los familiares del enfermo deben recurrir en busca de Chaman; el Chaman no se hace así porque así, sino que tiene una preparación larga consistente en un proceso largo de iniciación, período en el cual se prohíben las relaciones sexuales, se realizan 5 sesiones de 6 días cada una - cuando el principiante es un amigo y cuando es familiar, se hacen 10 sesiones así mismo de 6 días, es decir, un - proceso largo de privaciones donde se adquiere un dominio de sí mismo para de esta manera poder dominar los espíritus de los demás, este hecho tanto para el maestro como para el principiante quienes deben someterse a una serie de normas individuales, que al ser realizados por todos - los maestros y por los posibles aspirantes, el mito alcanza un valor colectivo, una norma para el comportamiento de los shuar. Los mitos en cada una de las sesiones son - normas de comportamiento, por otra parte ante el influjo del natem o maitina, el mismo chaman confiesa haber visto al brujo embrujador, entonces el mismo chaman es el culpable de la gravedad o aún la muerte del brujo maléfico, - sin tener culpa alguna; toda vez que entre los shuar la muerte no es un fenómeno natural, sino que es producido -

por otro, por medio de un mal hecho, esto es lo que siendo convicción en la vida de los shuar, los hizo enfermar y morir a muchos de ellos; podemos ver con claridad que así como el mito procura el mantenimiento del sistema, ha provocado también las pérdidas de vidas humanas llevados siempre por el afán de actuar todo y siempre cumpliendo con las convicciones que norman y regulan su hacer ante esta experiencia que es la lucha entre la vida y la muerte.

D. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE IWIANCH'.- Los mitos de IWIANCH', como todos los mitos que analizaremos - lleva una fuerza interna que lleva al shuar y al grupo en general al cumplimiento de ciertas normas, y a evitar otros aspectos que definitivamente constituyen la personalidad del grupo shuar, propia e inconfundible por lo propio inconfundible de sus ideas y convicciones.

Si bien, los IWIANCH' son productos de la experiencia interna de los shuar, ante el influjo poderoso de los narcóticos, que actúan con mayores efectos en una persona física y mentalmente cansados, entonces, estos mitos en los que sueño y realidad significan por igual, sin embargo, - el poder determinante en la conducta de los shuar es de mucha importancia, toda vez que casi todos los mitos de IWIANCH tienen un fondo moralizador, disciplinador y un buen material didáctico en la vida y formación del verdadero shuar; es decir, si en los otros mitos con mayor explicación se dice lo que se debe hacer para ser un verdadero y auténtico shuar, en los mitos de Iwianch vamos a encontrar las cosas que se les prohíbe y las que deben poner en práctica para ser un verdadero shuar.

Así por ejemplo, el Iwianch AMPUSH enseña a los shuar los ANENT = cantos para la tsantsea y para el amor, como también la manera de adornarse y de vestirse, este aspecto bastaría para concluir que es el mito el que hace que el shuar se comporte de tal manera, para que el grupo mantenga su fisonomía en lo externo, en lo material y en lo

espiritual, al igual el mito de IWIANCHA NUKA, inculca el uso de la calabaza para cargar agua y educar el comportamiento que debe tener un shuar cuando va a entrar en las cuevas o los huecos de los grandes árboles, cosa que lo vienen realizando los shuar aún en nuestros días ya que es una norma práctica para una realidad concreta.

En el mito de UJEA, se cuenta y se inculca que la casa debe estar bien cerrada por la noche y no debe faltar la lanza en la mano para defenderse de los peligros, esto es el resultado de una experiencia, síntesis de la vida llevada y que por mito deja constancia de la riqueza experiencias, vivencial de los primeros shuar con el fin de que en lo posterior todos sigan cumpliendo, haciendo como lo hicieron los personajes del mito, o contando lo que no hicieron los personajes del mito, para la seguridad personal de la familia y en general del grupo para su continuidad.

El no dejar solos a los niños, el que a los niños se les indicará que no se alejen de la casa, la necesidad de dejar señales en el monte, por donde pasan, romper ramitas, son normas de comportamiento inculcados en el mito de IWIANCH KUNTUPI = el brazo del espíritu, donde se condena la masturbación, es una norma de comportamiento para el individuo en particular y al ser conocido y evitado por el grupo hace que la personalidad del mismo se refuerce.

Hay ciertos mitos como el de JURIJRI, que tiene una finalidad práctica, como en este caso de conservar la cacería de ciertos sectores donde se cuenta el mito, sólo este hecho hace ver la finalidad del mito como es moderar el comportamiento de los Shuar frente a la cacería, la misma que se debe precautelar, para asegurar la permanencia del grupo en ese grupo y favorecer a la subsistencia de las familias.

Los Shuar hasta en nuestros días cuidan de que los niños no lloren por la noche, para que todos puedan dormir sin perturbaciones y descansen; insistiendo en que este trabajo, ésta responsabilidad corresponde a la mujer, es

un mito disciplinador y podemos decir favorecedor de tranquilidad psicológica y física de los Shuar luego de un día de trajín y como preparador del ánimo para el día siguiente, porque no hacerlo traería consecuencias desagradables al grupo.

En el mito de WIKINA, dice textualmente: "Hay también Shuar que se preparan para la guerra, antiguamente nuestros mayores aconsejaban no hablar absolutamente durante la noche de sus planes de guerra, pues el espíritu de Wikina con solo responder puede producir la muerte de los guerreros, es un espíritu para la muerte, por esta razón también los ancianos de hoy suelen recomendar que no conversen en la noche para que Wikina no tenga oportunidad de contestar, porque, cuando contesta empieza a podrirse el corazón y el hígado como los árboles podridos; Wikina vive en las ramas como el mono perezoso. Wikina no contesta que los que van a vivir largo, sino^a los que van a morir, es una persona, se le puede encontrar y si uno quiere puede matarlo también.

Hoy se le encuentra a ese zorrillo blanquecino llamado Wikina, se debe matarlo sin dejarlo decir una palabra, pues aunque muera y contesta el que lo mató morirá con el corazón negro como se pone el interior de los plátanos que han recibido el mal agüero del águila IKIANCHIM, esos frutos no son de comer. Yo os aviso esto en honor a la verdad".

Este como toda la mitología shuar, a más de expresar la experiencia humana vivida en relación con la naturaleza ecológica y bélica, el mito es un disciplinador individual y social ya que para la seguridad personal de la familia y consecuentemente del grupo, es necesario hacer silencio en la noche para descansar y tener la absoluta seguridad de que nadie conoce los planes sobre la guerra u otras actividades, porque si alguien oyera sus planes de guerra, les costaría la vida, se busca la subsistencia del grupo y éste es un comportamiento que se conserva aún por la efectividad y valor de tal enseñanza.

El mito de TUWA, termina diciendo: "por esta razón los

viejos recomendaban que nunca un hermano debe tener malos pensamientos con su hermano ni cópulas con su propia madre, ni con las mujeres que suelen llamar madre. Nadie debe pensar en matrimonios con los propios sobrinos. Los QUE ASI HAGAN se transformarán en terrible TUWA = oso homígrafo".

Vemos con claridad que se trata de un mito que inculca un comportamiento moral de los miembros de una familia, para no transformarse en TUWA; aquí se ve la función del mito, educar al grupo dentro de los valores que deben practicarse y evitar los antivalores, los cuales han traído y pueden seguir trayendo males al grupo. Lo importante del mito es conservar el sistema de vida para procurar la continuidad del grupo.

Algo parecido inculca el mito de AKINTINA e INISHA, cuando el narrador termina diciendo: "Por esta razón no DEBEMOS fornicar con las personas que llamamos hermanos o madre, ni con ningún pariente prohibido para el matrimonio, debemos casarnos con una mujer querida que no sea pariente, no debemos casarnos sin conocer primero el grado de parentesco, cosa que lo practican todos los días los shuar.

El mito de Chinkiúrkaka, inculca que el shuar no debe ponerse en camino sin la lanza, es decir, salir siempre armado para poder defenderse de cualquier peligro que pudiera presentarse: el cumplimiento de esta norma de comportamiento lo vemos hasta en nuestros días, incluso con los ya aculturados, pues si hoy no es la lanza, es la escopeta o la carabina, el contexto cultural no ha cambiado aún que el uso sí, esto porque la situación ecológica aún persiste y los peligros son iguales.

En el mito REPROCHE DE UN MUERTO que dice textualmente "Un enfermo mandó llamar a un hermano suyo, pero el hermano no vino enseguida, el hermano que fue llamado llegó después que había muerto, pasó la noche en una casa solitaria velando al muerto; poco después el cadáver empezó a hechar saliva por la boca, luego empezó a toser, el hermano vencido por el sueño se durmió, apenas se durmió

gritó el muerto: "Antes te llamé con mucha insistencia- se asustó el hermano, pero se cansó nuevamente y se quedó dormido; el muerto seguía reprochándole por no haber venido a su llamado. Así conversaban los que habían llegado después de la muerte de un hermano. Por eso inculcan que cuando llama un pariente enfermo se debe acudir inmediatamente para conocer sus últimas palabras, esto lo dicen para que no se presenten en sueños trayendo desgracias". Como puede verse; los shuar inculcados por el mito siguen poniendo en práctica esta enseñanza de acudir inmediatamente al llamado de un pariente enfermo, se ve así como el mito se constituye para cada aspecto o circunstancia de la vida en una norma de conducta individual y colectiva.

E. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE ARUTAM.- En los mitos de Arútam, es decir de los espíritus protectores, podemos descubrir este mismo fenómeno, donde cada uno de ellos deja normas de realización práctica por parte de los shuar para mantener la identidad del grupo shuar, tal es el caso del ayuno que realizan y que es inculcado en el mito de SUMPÁ Y CHIACHIA = del Camaleón y la cigarra, es una práctica que lo siguen realizando antes de tomar el Natem, para fortalecer el espíritu, y ser merecedores del poder, de Arútam.

El mito del ZORRO Y JAPAPIUNCH, ha hecho que los shuar, luego de que haya sido muerto un pariente, no se queden tranquilos, en casa, sino que van a los caminos aditorios de la selva, ayunando, bañándose en las cascadas sagradas muchas veces, toman sumo de Maikina=(floripondio) hasta que Arútam por compasión entregue la fuerza para que pueda vengarse o defenderse y esto se prolonga a través de las generaciones en la vida práctica, aunque muchos no conozcan el mito, lo hacen porque esa es la forma cómo lo realizan los demás quienes si fueron educados por el mito, y la naturaleza, la costumbre se convirtió en Ley para el grupo Shuar.

Al mito de Kujancham = zorro y Arútam, se convierte en norma de conducta individual y social, cuando obliga a los

Shuar a no robar a la mujer de otro y peor casarse con ella bajo de convertirse en zorro como sucedió en la mitología; claro está que como toda norma, generalmente no es cumplida o llevada a la práctica por todos, es decir, son infracciones a la norma, en este caso igualmente el mito procura, inculca y pone sobre aviso el castigo por una falta de esta naturaleza, esto manifiesta el valor formativo del mito en el grupo shuar.

Fundamentados por esta convicción que tienen los shuar se siguen realizando los ritos a orillas de un Gran Río, con el fin de purificarse cuando han cometido alguna falta, cosa similar sucede en el Rito de Una Enramada de la Selva" que se lo realiza para purificar a todo el grupo o defenderlo de una amenaza común. De la misma manera los shuar realizan el rito a la cascada de un Río, en los momentos difíciles de la vida, es un rito largo para lo cual llevan comida y fuego, se bañan, guarecer. En la noche canta una serie de cantos =Anént y golpeando con el bastón el suelo y lavándose con la mano izquierda se bañan en el río diciendo: "Tac - Tac - Tac ya llegó, ven a arreglarme y a fortalecerme Tac - Tac - Tac ven a lavarme, a limpiarme, a purificarme, ven a componerme a sanarme, etc etc...".

Aunque el (viento) mito de Arútam está en crisis, los Shuar practican con cierta preferencia, muchos lo realizan en secreto.

Los Padres de Familia Shuar han perdido cierta Autoridad porque no obligan a sus hijos a purificarse; los primeros Shuar no lo hacían como castigo como quizá lo hacen hoy; pues en tiempos pasados se lo hacía con más cariño, con más solidaridad, educando en el sacrificio, en la valentía y conservando conductas, productos de sus profundas convicciones.

F. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE SHAKAIM.- Así como los mitos de Nunkui, se convierten en normas de conducta para los Shuar en lo que a la agricultura, cerámica, el -

parto, etc. para la mujer shuar estableciendo una lógica - división de trabajo; de la misma manera los mitos de Sha_kaim vienen a complementar esas normas, al señalar las actividades que deben realizar el hombre y la manera de hacerlo; es decir, como los personajes míticos lo hicieron; en efecto los hombres shuar saben y lo practican el trabajo de roce, la tala de la selva, la siembra de maíz al voleo, la construcción de la vivienda, la confección del vestido, que debe usar el machete y el hacha, instrumentos, herramientas incorporadas a su cultura, reemplazando al hacha de piedra y a la estaca con lo cual sacaban las pequeñas raíces y troncos. Se complementa la división del trabajo por el sexo cuando estos mitos inculcan y así lo hacen las mujeres shuar de sembrar y cosechar los productos de la huerta, a más de que deben utilizar como en efecto lo utilizan el pincho de madera llamada WAI. Basados en su convicción los shuar en los trabajos invocan a Sha_kaim que tiene para ellas poderes divinos mediante cantos ANENT.

Estos mitos de Shakaim, además de las normas que establecen para el hombre u mujer shuar en cuanto a la división del trabajo y maneras de hacerlo, deja de carácter social-moral con la finalidad de que sean respetadas por el grupo para su mejor subsistencia y mayor seguridad en la continuidad del grupo, así se inculca que en el matrimonio la iniciativa la tome la mujer, se inculca como ya habíamos anotado en otro capítulo el no casarse con personas desconocidas, pues es mejor evitar que lamentar, porque, el no conocerlos es posible que a más de no entender se puedan causar daño, y es una norma que lo vemos en nuestros días, son raros y muy escasos los matrimonios con personas desconocidas o de otra cultura, se procura mantener la identidad del grupo a base de la identidad de los valores que constituyen su sistema de vida, así mismo estos mitos dejan como norma de comportamiento social el que el matrimonio debe escluirse entre las dos familias, pues es un asunto social donde debe intervenir el juicio de los mayores y no sólo la iniciativa privada de dos muchachos inexpertos, el hecho de que los shuar en nuestros días sigan poniendo en práctica el matrimonio matriarcal es una norma inculcada en los mitos de Shakaim, para evi-

tar al hombre caer en la tentación de hacer de la mujer una esclava. Se ponen los peligros como aspectos disciplinadores en el mito, para que de la misma manera los shuar se comporten de acuerdo a las normas que inculcan los mitos, ya sea porque así lo vienen haciendo desde las generaciones pasadas o por temor a los castigos o peligros que acarrearía el no cumplimiento de tales normas de vida individual y social.

En este aspecto es importante analizar con un poco de detenimiento la norma social de no casarse con personas de otra cultura que lo inculca el mito de KAUP SHUAR, pues el mito hace un reproche a todos los que buscan conyugue entre gente de otra cultura, pues no podrán congeniar en los gustos con personas que tiene costumbres distintas, cosa que si ha sucedido en un grupo shuar quienes al casarse con indígenas de la Sierra que habían penetrado al Oriente por el paso del Río Pastaza, fundieron sus culturas dando como resultado un mestizaje, cuyo resultado en el grupo alarma; con una mezcla de valores shuar y de la otra cultura tal es el caso del mismo idioma QUECHU. Este fenómeno no ha sucedido con los Shuar al margen del contacto con gentes de otra cultura, y a lo mejor fundamentados en los sufrimientos que tuvieron que pasar aquellos Shuar ubicados en el Pastaza que dieron origen al mito para evitar y como en efecto así lo han hecho, y lo hacen hasta nuestros días, pues los Shuar han sido y son muy sensibles a este particular, y para obviar los problemas matrimoniales y culturales que traen las diferencias de costumbres, los shuar como cumplimiento a esa norma - que traen las diferencias de costumbres, los shuar como cumplimiento a esa norma que inculpa el mito de Kaúp Shua introdujeron la costumbre de hacer vivir al niño en la casa de la futura esposa. Después de casados el hombre vivió en compañía de sus suegros, ayudando a trabajar, demostrando congeniar con la mujer. También entregaban a la niña a los adultos para prepararlas, no son consideradas esposas, pues habían tabúes sexuales con ellas, eran hechas amigas, se le enseñaban las costumbres del que iba a ser su marido, para que más tarde haya armonía en la vida matrimonial. Los Shuar siempre han condenado las relaciones sexuales prematuras, propendían a la coeducación como au-

técnica preparación para la vida futura.

Este mismo mito, inculca la norma para lograr y conservar el fuego, golpeando las piedras para el primer caso y en troncos grandes para el segundo caso. Lo que acabamos de expresar nos hará comprender cada vez más el valor y la función del mito dentro del grupo Shuar.

G. LA CONDUCTA DE LOS SHUAR Y LOS MITOS DE E TSA.- Analizaremos luego de que manera los mitos en torno a Etsa, se han convertido en normas individuales y sociales para el comportamiento que han tenido, tienen o deben tener los shuar, ya que los ancianos shuar hacen cumplir a sus esposas y a sus hijos todas las prescripciones de Etsa, para que no sean maldecidos por él, así por ejemplo en la vida diaria cuando se inicia a un hijo a la caza, se le hace tragar bastante humo de tabaco para que se acerque a Etsa y luego se cantan los "anent" de caza que cantaba Etsa.

Los Shuar actúan por sus convicciones, y éstas vienen de la mitología, que el propio pueblo ha creado en torno a los valores culturales que ha desarrollado, así los Shuar consideran a Etsa como verdadero Dios, dueño de las aves, por tanto, hay que implorarlo para que concedan los favores que de él provienen, los Shuar de la misma manera entretienen a los niños hasta los 9 años en la casa o en la huerta con el NANKU = canuto, que le hace el papá para matar moscas, mariposas y pajaritos, como hacía Etsa desde pequeño, como entrenamiento y preparación para la vida futura, y al igual que lo hizo Etsa, la lanza se lo utiliza sólo para la guerra y la cerbatana para la caza. De igual manera cuando el Shuar va a cazar se pinta la cara con achiote y lleva colores encendidos en su corona de plumas como llevaba Etsa. La casa shuar se construye como lo hizo Etsa, clavando primero el poste ritual. Para preparar las flechas se utiliza los 5 tipos de madera que utilizó Etsa, se acostumbra a hacer una repisa escondite para la caza, como lo hizo Etsa. Los ritos que los shuar realizan en torno al poste ritual central = PAU es un claro indicador de lo que son las convicciones para la deter

minación del comportamiento individual y social del grupo, pues el PAU es el camino de Dios que subiendo y bajando del interior ayuda y se manifiesta a los hombres, es el punto de apoyo por el cual Dios domina y gobierna el mundo. Los shuar son de una espiritualidad fuerte, recogida de la experiencia vivida, reflexionada en el interior buscando una explicación lógica, y en su búsqueda es la propia experiencia la que personificada en los seres de la naturaleza, consigue poderes sagrados, que los shuar lo cumplen con mucho respeto porque la divinidad (su propia experiencia) frente a una realidad de todos los días, así inculca, entonces así se debe hacer, así el grupo a de subsistir. Si analizáramos los mitos en torno al Ayumpum, a Tsunki, veríamos a la luz de la razón como hasta aquí estamos seguros de haber visto lo que valen los valores culturales de un grupo muchas veces por nosotros los llamados "civilizados" han sido rechazados, ridiculizados, basados en un complejo etnocentrista, sin darnos cuenta que quienes actúan por sus convicciones son hombres cabales, auténticos, mientras a lo mejor en nuestra vida no existen quizá ni valores ni convicciones.

Los shuar han creado un sistema de vida en su lucha con la naturaleza, por su existencia, por su continuidad en el tiempo, cosa que con evidencia lo constataríamos si venciendo prejuicios culturales asistiéramos a la celebración de la chonta, pues es su mundo espiritual, su concepción del mundo y de la vida lo que regula su comportamiento con los semejantes y con la naturaleza de la cual los Shuar forman parte, se comunican, se integran y juntos subsisten.

Podemos concluir esta parte recordando el principio: "El hombre se rige por sus convicciones" y las convicciones de los shuar están en su vida, inculcada, educada por su mitología, que es la expresión de la riqueza humana existencial y esencia de sus valores.

Los mitos son para el shuar así como un IMPERATIVO CATEGORICO, que todos deben cumplir, es lo que norma la vida de los shuar, es el sistema de vida que se le trasmite, ya que por medio de los mitos o porque los padres hacen cumplir a los niños aún sin contarles los mitos, pero ba-

sándose en ellos; cuando no se ha cumplido algo, se cuenta un mito para corregir la falta.

Jaime Marcelo Rivadeneira Polo

PENSAMIENTO INCAICO: WIRACOCHA

MA. LUISA RIVARA DE T.

Wiracocha o el poder y mando de todas las cosas

La crónica española nos proporciona abundante información acerca de Wiracocha, pero hasta el momento no se ha podido explicarlo convenientemente dentro de la estructura del pensamiento incaico. Así tenemos que el cronista atribuye al Perú primitivo el conocimiento de un ser supremo que identifica con ligereza con el Dios de los cristianos. Esta identificación porta en sí el primer problema para el estudio de Wiracocha; debemos por lo tanto despojarlo cuidadosamente, en la versión del cronista cristiano, del ropaje interpretativo ya que nuestro propósito está encaminado a desentrañar su sentido y significación en forma objetiva.

Wiracocha es así comunmente considerado como la entidad de máxima jerarquía en el mundo religioso pre-hispánico debido justamente a que el cronista, hombre perteneciente al mundo y la cultura occidental del siglo XVI, al convertirlo al signo cristiano le está otorgando su mayor sentido interpretativo. El hecho de que Wiracocha haya sido identificado con el Dios de los cristianos explica a su vez la continuidad de su ubicación como máxima entidad religiosa(1).

Wiracocha, entidad siempre presente, sea en la mitología, en el poema o en su versión cristianizada, ofrece -

una característica peculiar: se da temporalmente, es decir desenvolviéndose en el tiempo, nunca como algo acabado, fijo y conocido; sino más bien adquiriendo mayor riqueza y contenido de significación a través de su propio quehacer en el tiempo.

Esta primera característica explica que a la llegada de los españoles y en su indagación se recolectaron datos de diverso nivel racional: desde las formas mitológicas hasta las metafísicas, y explica a su vez algo peculiar y propio de la estructura de pensamiento en el antiguo Perú: el conocimiento adquirido se transmitía conservando al mismo tiempo la trayectoria de su propio proceso evolutivo-explicativo.

Desde esta perspectiva temporal nos es posible presentar a Wiracocha, con el testimonio que la crónica nos proporciona, en tres estratos diferentes y donde a través de su presencia es posible detectar tres niveles de respuesta racional a la problemática de todo lo existente. Así examinaremos primero la forma mitológica, luego la poética; nos ocuparemos igualmente de las diferentes modalidades de su significación en la traducción al código occidental, para llegar en última instancia a nuestra interpretación acerca de cual fue su sentido y significación.

Wiracocha es así comúnmente considerado como la entidad de máxima jerarquía en el mundo religioso prehispánico debido justamente a que el espíritu, nombre que pertenece al mundo y la cultura occidental del siglo XVI, al convertirse al signo cristiano la está otorgando su mayor sentido interpretativo. El hecho de que Wiracocha haya sido identificado con el Dios de los cristianos explica a su vez la continuidad de su ubicación como máxima entidad religiosa (1).

Wiracocha, entidad siempre presente, sea en la mitología, en el poema o en su versión cristianizada, ofrece

CAPITULO I

Wiracocha en el mito

Motivo de nuestro primer análisis es la presencia de Wiracocha en el mito, lo que prueba que Wiracocha está enraizado en el proceso de desenvolvimiento explicativo de todo lo existente y aún cuando irá adquiriendo mayor riqueza y contenido de significación ya se le atribuyen poderes que no solamente sirven para responder a las grandes problemáticas de tipo gnositivo sino que lo van delineando como entidad sui generis.

Las fuentes consultadas, que enuncian la presencia de Wiracocha como personaje mitológico, ofrecen matices y rasgos característicos peculiares de una forma de pensamiento que, aún cuando se ve conectada con las formas de pensamiento universal, nos permite afirmar que Wiracocha, es una respuesta peculiar surgida de una reflexión acorde con la cultura que iría gestándose en este espacio geográfico de nuestro continente. Esta respuesta no pudo haber sido inventada o adulterada por el cronista quien trató de conservarla en traducción al idioma español, justamente, por lo extraño de su contenido y por la admiración que experimentaba ante las formas explicativas que la cultura que trataba de penetrar y conocer había elaborado como verdades incommovibles.

Ilustra adecuadamente esta situación del cronista el hecho de atribuir al demonio el haberles introducido ilusiones, mentiras y fraudes "haciéndoles entender que él los había criado al principio..."(2) para luego agregar: "Y como por ventura antes tenían alguna notivia (...) de la verdad de lo pasado, y mezclándola con los cuentos del demonio y con otras cosas que ellos mudarían, comprendían y añadirían, como suele hacerse en todas naciones, hicieron una ensalada graciosa, aunque notable en algunas cosas para los curiosos que saben considerar y discurrir

por las cosas humanas"(3).

Para el cristiano el que dieran respuestas a las más trascendentales problemáticas de la humanidad, no puede ser atribuida sino a la inspiración del demonio; más aún se permite hacer un paralelo entre las verdades de las fábulas y las verdades de la fe cristiana cuando acota: "Una cosa se debe notar (...) que las cosas que aquí ven notadas por fábulas(...) ellos las tienen como verdades como nosotros las de fé"(4).

El mismo fenómeno se presenta cuando José de Acosta enuncia que "aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comunmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo"(5).

En Bernabé Cobo se dan consideraciones de mayor alcance y de un análisis más profundo cuando establece que la "forma de idolatría y falsa religión de los Incas era la más concertada y menos apartada de razón" que la de las otras naciones de indias. Por otro lado considera que quien conozca las verdades y desatinos que tuvieron las más nobles y sabias naciones de Europa, como fueron los egipcios, caldeos, griegos y romanos "echará de ver que muchos de aquellos, antiguos filósofos tuvieron algunas opiniones más fáciles y de menos fundamento que éstos" ya que "no es poco que ellos mismos se diesen a buscar la causa de cada cosa (...). Antes alcanzaron estos indios algunas cosas guiados por razón natural, en que pasaron a delante a muchos de los otros gentiles, como es en haber alcanzado a conocer que el verdadero Dios y primera causa era uno solo al cual, aunque confusamente, adoraban como Criador de todo.

Y no parando aquí, se dieron a buscar las razones que había para cada cosa y las causas de donde procedían, con que vinieron en conocimiento de muchas de las segundas causas que se podían ver por los efectos(...) como al sol, al agua, a la tierra..."(7).

Cuestión demoníaca, asomo de luz de verdad y de razón, e indagación acerca de la primera y segunda causas, lo esencial en el dato que nos proporciona el cronista es la presencia de un proceso racional que busca afanosamente - dar una explicación ordenada y coherente acerca de todo lo existente. Así los datos aparentemente arbitrarios que nos proporcionan los cronistas lo que revelan en última instancia son las estructuras profundas, inconcientes, - del espíritu humano que en el caso de la cultura incaica lo conducen a la postulación de una entidad, con caracteres propios, que es la que tiene en sí y por sí el poder y el mando de todas las cosas.

1) Wirachocha y la creación

Para los efectos de un adecuado análisis de la presencia de Wiracocha en el mito de creación hemos seleccionado cuatro versiones recogidas por cronistas españoles (y que incluimos en forma integral en este trabajo en los anexos al final del mismo). Las versiones recogidas corresponden a: Juan, de Betanzos(8); Pedro, Cieza de León (9); Cristóbal, de Molina el cuzqueño (10) y Pedro, Sarmiento de Gamboa (11).

Las cuatro versiones recogidas coinciden en el aspecto fundamental tratado en esta parte de nuestro trabajo, es decir que los naturales cuentan y explican cómo se produjo la creación atribuyéndosela a Wiracocha. Lo interesante y original en la versión mítica es lo que trataremos de analizar a continuación:

El agua como elemento primordial y su tránsito al elemento solar (fuego).

La aparición de Wiracocha, así como sus actos más importantes de creación han de localizarse con precisión en la gran laguna del Collao.

Juan de Betanzos al referirse a la aparición manifiesta "dicen que salió de una laguna que es en esta tierra -

del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un señor que llamaron Con Tici Viracocha (...). El cual (...) dicen haber salido otra vez antes de aquella..."(12).

Cieza, al referirse a la aparición del sol, igualmente alude a la gran laguna del Collao en los siguientes términos "salió de la isla de Titicaca, que está dentro de la gran laguna del Collao, el sol muy resplandeciente..."(13).

Hemos querido referirnos al elemento agua como elemento primordial porque se alude a ella en las dos apariciones del Wiracocha, pero si bien es cierto el lago sagrado es la única referencia en que podemos apoyarnos la secuencia lógica del mito, que se mueve en dos planos: oscuridad, claridad, indica a la etapa de oscuridad corresponde la importancia del agua, pero que luego ésta es reemplazada o eclipsada por la etapa de claridad, debido justamente a la segunda obra de creación, es decir astral, en la que el sol podría ser el símbolo del elemento fuego.

Al haber señalado en el mito dos planos: el de la oscuridad y el de la claridad, debemos adelantarnos a delinear una característica que le es peculiar, aunque poderoso como criador, actúa perfeccionado y rectificado su obra en el tiempo.

El mito, que fundamentalmente está encaminado a resaltar la etapa de claridad, a través de la cual ha de mejorarse la obra, no olvida referirse, justamente, para resaltar la segunda creación, a la primera creación, que aunque importante es insuficiente y defectuosa.

Primera creación por Wiracocha (En la oscuridad)

Aún cuando las versiones míticas recogidas por los cronistas que hemos señalado están referidas concretamente a una segunda y postrera aparición de Wiracocha, que destaca en punto a creación la importancia de su presencia, no omiten signar qué es lo que hizo en su primera

aparición.

A la obra de creación efectuada en su primera aparición es a lo que vamos a referirnos según lo expresan los cronistas. Betanzos reseña: "En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra o provincia del Perú oscura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era sujeta" (14). En este estado de cosas es que aparece Wirachocha, quien ya había aparecido en oportunidad anterior cuando "hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó oscuro y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez posterior y salió como antes había hecho (15), y a aquella gente primera y a su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hizoles que se tornasen piedra luego (16).

La versión de Cieza es escueta pero reafirma la etapa de oscuridad cuando consigna que "Antes que los Incas reinasen en estos reinos ni ellos fuesen conocidos, cuentan estos indios otra cosa muy mayor que todas las que ellos dicen, porque afirman que estuvieron mucho tiempo sin ver sol" (17).

En la versión de Cristóbal de Molina no se hace referencia a la etapa de oscuridad, se menciona "que al tiempo que el hacedor estaba en Tiahuanaco, porque dicen que aquel era su principal asiento (...), dicen que era de noche..." (18). Igualmente indica que hay en Tiahuanaco muchos bultos de piedra de hombres y mujeres que por no haber obedecido al mandato del hacedor dicen los indios que fueron convertidos en piedra (19).

Sarmiento de Gamboa expresa: "Dicen los naturales de esta tierra, que en el principio, o antes que el mundo fuese criado, hubo uno que llamaban Viracocha. El cual crió el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi" (20), agrega en su relato que creó un género de hombres que vivían en oscuridad y a quienes les dejó cierto pre-

cepto que trasgredieron, lo que produjo su eliminación por diferentes medios (21); algunos de ellos fueron convertidos en piedra.

Lo que podemos extraer en forma concreta acerca de la primera creación efectuada por Wiracocha es que crea el cielo y la tierra y cierto género de hombres a quienes de-ja determinadas normas. El hecho de no haber cumplido esas normas parece ser motivo fundamental de su retorno imponiéndoles el castigo más drástico: los elimina convirtiéndolos en piedra (22), lo cual implica una rectificación dentro de lo creado, para proceder a mejorar su obra como veremos en lo que llamaremos la segunda creación de Wiracocha.

Segunda creación de Wiracocha (La claridad).

En sentido estricto los mitos y fábulas que hemos recogido a través de los cronistas se refieren a la segunda aparición de Wiracocha. Esta segunda venida tiene como objetivo el anular parte de la creación -a los hombres- y rectificar o mejorar lo efectuado, así pues el acento y realce que se da a esta segunda creación de Wiracocha se logra a través de la estructura lógica de la versión que es presentada en un fuerte contraste de un período de oscuridad frente al de otro donde la aparición de la luz es el elemento más significativo.

Pensaremos ahora a ocuparnos de la obra que realiza Wiracocha en su segunda aparición según las fuentes consultadas. Para Betanzos en los tiempos en que toda la tierra era noche apareció Wiracocha de la laguna del Collasuyo se dirigió a un pueblo llamado Tiahuanaco "y como allí (...) en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna" luego ha de hacer en piedra modelos de cierta gente que después habría de producir (23).

En la versión de Cieza se afirma que en los tiempos en

que estuvieron sin ver el sol "y quedando desta suerte - salió de la isla de Titicaca, quedá dentro de la gran laguna del Collao, el sol muy resplandeciente". Por el poder que los indios le reconocían, agrega Cieza, "llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del sol, porque, sin esto, dicen que hacía otras cosas mayores, porque dio ser a los hombres animales (...)" Y este tal, cuentan los indios que a mi me lo dixeron, - que oyeron a sus pasados, que ellos también oyeron en los cantares que ellos de lo muy antiguo tenfan...(24).

Cristóbal de Molina se refiere a que estando el "Hacedor"(25) en Tiahuanaco, que era su principal asiento(...) "dicen que era de noche y que allí hizo el Sol y la Luna y estrellas, y que mandó al Sol y Luna y estrellas fuese a la isla de Titicaca, que está allí cerca, y que desde allí subiesen al cielo(26).

En la versión de Sarmiento de Gamboa el criador de todas las cosas viendo que los hombres que vivían en la etapa de oscuridad habían generado vicios de soberbia y codicia, transpasando sus preceptos cayó en indignación los confundió y maldijo convirtiéndolos a algunos en piedra a otros en otras vormas pero sobre todo les envió el uno pachacuti (27) que quiere decir 'agua que trastornó la tierra' dejando señales de los que se convirtieron en piedra, para memoria del hecho y para ejemplo de los venideros en los edificios de Pucara, a sesenta leguas del Cuzco (28).

Los cuatro cronistas a que nos hemos remitido certifican una segunda creación de Wiracocha en términos de luminosidad a través de la creación de los astros. (...)

Sin embargo, los efectos de su poder no se limitan a este ordenamiento cosmológico, es decir más allá del mundo, sino que se proyectará en el mundo y en los hombres, cuestiones que analizaremos en la tercera y cuarta sección de este trabajo.

Vista la creación en sus aspectos fundamentales, conserva en la visión mítica, examinaremos ahora el poema a

Ticci Wiracocha transcritos en lengua quechua por el cronista indio Santa Cruz Pachacuti, Juan (29). (La versión integral del poema, se presenta en el anexo N° 5 (30).

2) Wiracocha en la poesía

(Poder de todo lo existente, modelador del universo y ordenador).

De este célebre poema, considerado como poesía religiosa inca, es posible extraer conceptos, que no solamente concuerdan con lo expresado en la tradición mítica sino delinear con más precisión su sentido intrínseco. Se le considera como el poder de todo lo existente, hacedor de la luz, y creador del hombre.

Se le atribuye un poder ordenador que permite que el sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno no están libres sino que a través de su ordenamiento lleguen a lo que se considera esté ya señalado y medido por él.

Los fragmentos del poema que alude a Wiracocha en los términos expresados arriba son:

!Ah Wiracocha(31), de todo lo existente
el poder!

(...)

Señor,

del universo

el modelador

(...)

Del mundo de arriba,

el mundo de abajo,

del oceano extendido,

el hacedor.

(...)

de toda la luz naciente

el hacedor

(...)

Pachachamac(32)

creador del hombre
(...)
El sol, la luna,
el día, la noche,
el verano, el invierno
no están libres
ordenados andan:
están señalados
y llegan
a lo ya medido.

Como es posible observar en estos pasajes del poema se sintetiza su definición en forma precisa, como algo que se da ya acabado y cumplido en el tiempo y en la realidad objetiva. En contraste se dan otros versos que revelan lo indefinible, lo insituable y la imposibilidad de acercamiento real, visual, a Wiracocha, cuando se le inquiriere:

¿Quién eres?
¿Dónde estás?
¿No podría verte?
¿En el mundo de arriba
o en el mundo de abajo
o a un lado del mundo
está tu poderoso trono?

Luego han de reiterarse las preguntas, con una variante de exigencia de comunicación a través del lenguaje:

¿Quién eres?
¿Dónde estás?
¿Qué arguyes?
¡Habla ya!

Se da en esta estructura del poema un contraste de mayor significación que la surgida en el mito. Si en el mito la primera creación es presentada en oscuridad y la segunda en claridad, en el poema el contraste se da a través de dos formas conceptuales. La primera es claramente definitoria cerrada a través de los atributos creativos que se le asignan, y que la vemos en el mito, pero la se-

gunda es todo lo contrario, implica desconocimiento de la cuestión para poderla cerrar en una definición, más aún vincula el quién eres y dónde estás a la respuesta hablada que pudiera proporcionar el ser a quién se invoca.

Queda así delineado un orden del preguntar que si responde al qué ha podido hacer Wiracocha, enajenando la respuesta en un crear efectivo, real o visible, pero que no acierta a contestar sobre quién es ni dónde está, cuestiones éstas que deben ser respondidas por el propio Wiracocha.

Esta ambigüedad, intrínseca del poema, que delinea la concepción misma de Wiracocha como entidad que se reconoce a través de su poder, pero que no es posible definir en forma precisa, explica el por qué de las variantes en contradas en los cronistas cuando en su indagación trataron siempre de encerrarlo en una definición precisa y concreta de acuerdo con las exigencias conceptuales escolásticas.

3) Las diferentes conceptualizaciones de Wiracocha.

El objeto de esta indagación es probar que a la venida de los españoles se daba en el imperio incaico un conocimiento generalizado acerca de una máxima entidad a quien se le reconocía, no en términos cerrados de definición sino, como concepción bipolar: cerrada y definida en cuanto se le adjudicaba lo creado en el universo y en el mundo, abierta e indefinida en cuanto entidad desconocida.

El mito presenta a Wiracocha en función de la creación realizada, el poema sintetiza, el poema sintetiza la concepción misma en sus términos bipolares. Veremos ahora cómo el cronista nos a proporcionar diferentes conceptualizaciones acerca de Wiracocha, que representan en última instancia un intento de definir esta entidad.

Los cronistas que traen información sobre este problema, receptionan en términos complejos, lingüísticos o

idiomáticos, que se prefieren a una entidad suprema. Casi siempre la fórmula expresiva incluye en su formación el vo cablo Wiracocha, o denominaciones en lengua quechua con i gual significación traductiva.

Lo interesante, a nuestro modo de ver, es que cada intento de cerrar en una definición a esta entidad suprema, procura hacernos inteligible su existencia.

Lo que hemos considerado pertinente, dado que no es posible unificar los criterios interpretativos proporcionados por los cronistas, es agrupar la información recogida en cuanto expresa términos afines o características semejantes.

Sea Hacedor o creador, incomprendible dios, movedor y causa de las demás causas, el principio entendido como luz eterna, el poder y mando de todo lo existente, lo que trata de demostrar el cronista, es la presencia, en el imperio incaico, de un ser que permitía explicar coherentemente la realidad y el orden del universo y el mundo.

Así pues conviene ahora presentar, bajo los diferentes rubros conceptuales enunciados arriba, la información recogida:

1) Como Hacedor y creador.

Este criterio está sustentado por Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, Cristóbal de Molina, Martín de Murúa, Pedro Sarmiento de Gamboa, José de Acosta y Ramón y Zamora.

A) Para Juan de Batanzos, Viracocha Pachayachachic era el hacedor o creador del mundo y dice así: "...ellos tienen que haya uno que es el Hacedor, a quien ellos llaman Viracocha Pachayachachic, que dice Hacedor del mundo, y ellos tienen que este hizo el sol y todo lo que es criado en el cielo y tierra...(33).

B) Manifiesta Pedro Cieza de León que, "Estos natura

les del Collao dicen lo que todos los más de la sierra que el hacedor de todas las cosas se llama Ticeviracocha(34).

C) Para Francisco López de Gómara, Pachacama "significa criador, y desterró a Con (...) crió él de nuevo los hombres y mujeres como son agora, y proveyóles de cuantas cosas tienen..."(35).

D) En Cristóbal de Molina se alude a "...al Hacedor a quien en lengua de éstos le llaman Pachá yachachi, y por otro nombre Tcsi Viracocha, que quiere decir incomprendible dios..."(36).

E) Martín de Murúa consigna, que es a "...Tiksi Viracocha, (...) a quien tenían por criador del mundo..."(37).

F) Pedro Sarmiento de Gamboa manifiesta "...Dicen los naturales desta tierra, que en el principio, o antes que el mundo fuese criado, hubo uno que llamaban Viracocha. El cual crió el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi, que quiere decir Criador de todas las cosas"(38).

G) José de Acosta dice al respecto "...comunmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es criador del cielo y la tierra, y Usupu, que es admirable, y otros semejantes..."(39).

H) por último, nos referiremos a Ramón y Zamora quien menciona a "...Conditi Baracocha, que en la lengua del Cuzco quiere decir Hacedor del mundo; (...) miraba y gobernaba todas las cosas y prevía el linaje humano..."(40).

Estos criterios que en lo esencial se refieren a un creador o hacedor, curiosamente han recogido diferentes vo-

cablos en quechua, o sea que si en la traducción al significado en español se da un criterio común, en cuanto a la denominación presentan expresiones idiomáticas diferentes. Esto en realidad no es alarmante ya que hemos encontrado en el mito y en el poema realizaciones de Wiracocha que explican esta insistencia del cronista sobre su acción creadora, y que es natural que tuvieran expresiones lingüísticas específicas, como cuando se le llama Pachacamac, que quiere decir "hacedor de la tierra", usando camac como hacedor o Pacha yachachi, usando yachachi que también significa hacedor.

En resumen, todos estos cronistas ponen énfasis en el aspecto creativo, que justamente corresponde a una de las polaridades que en nuestra interpretación ofrece esta entidad, y que es la más clara y definida.

Sin embargo llama la atención el hecho de que se da una fuente de información en la cual colateralmente a la adjudicación creativa, se le postula:

2) Como incomprensible Dios.

Para Cristóbal de Molina como ya hemos señalado "... el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pacha yachachi, y por otro nombre Ticsi Viracocha, quiere decir incomprensible dios..."(41).

Esta doble traducción de Molina de Hacedor, al mismo tiempo que incomprensible Dios, confirma en la crónica la doble vertiente que opera en la esencia explicativa de esta entidad, sin proporcionar aclaraciones sobre la doble significación que presenta. Esta referencia respalda nuestra tesis interpretativa en el sentido de que Viracocha como concepto definitorio es bipolar, una faceta conocida y otra desconocida, incomprensible, que la cautelosidad del pensar indígena no encierra en una definición.

Nos ocuparemos ahora de los cronistas que se refieren, bajo distintas conceptualizaciones a esta entidad:

como movedor y causa y como principio.

3) Movedor y causa de las demás causas.

Miguel Cabello de Balboa manifiesta que "...Viracocha entre los antiguos Yngas fue (y a sido) nombre de grandísima excelencia en tanto grado que quando se cayó en la cuenta de que auia en el Cielo un universal y todopoderoso movedor, y causa de las demás causas(...), por excelencia y grandeza y por no hallar nombre que significase mas magestad le llamaron Ticciviracocha"(42)

4) El principio.

Según Blas de Valera: "Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna fueron criados por otro mayor que ellos: a este llamaron Illa Tecce (el principio), que quiere decir Luz eterna. Los modernos añadieron otro nombre, que es Viracocha..."(43).

5) Como poder y mando de todo lo existente.

A) Lo traduce Polo de Ondegardo, llamándolo en lengua quechua Ticci Viracocha, y aclarando que "...a él le atribuyen principalmente el poder y mando de todo, y a las otras Huacas, como a los señores, o Dioses particulares cada uno en su casa y que eran intercesores para con el Ticci Viracocha"(44).

B) José de Acosta, en otro pasaje, desbordando su concepción de Hacedor que hemos presentado antes, manifiesta que a Ticciviracocha, se le "...atribufan principalmente el poder y mando de todo, y a los otros como dioses o señores particulares cada uno en su casa, y que eran intercesores para con el gran Ticciviracocha"(45) "...estando todo debajo de su poder...(46) y agregando que "...ningún otro Dios hay (...) sino uno; y que todo lo demás no tiene propio poder, ni propio ser, ni propia operación"(47).

Aparece así en las últimas concepciones anotadas una significación filosófica más compleja y unitaria y por esta razón hemos reservado el juicio que emite el Padre Bernabé Cobo, quien en última instancia sería el que habría calado con más sentido y profundidad en la existencia y el significado de Wiracocha. Bernabé Cobo no sólo confirma que a Viracocha se le atribuye "...el poder y mando de todo..."(48), sino que lo interpreta como "...la primera causa"...(49), a quien daban "...títulos y nombres de gran excelencia: lo más honroso y usados eran dos, ambos traslaticios y de grande énfasis: Viracocha el uno, y el otro, Pachayachachic; al primero solían anteponer o posponer algunas palabras, diciendo unas veces Ticciviracocha, y otras Viracochayachachic. El de Ticciviracocha era tenida por misterioso, el cual interpretado, significa 'fundamento divino'; el nombre de Pachayachachic quiere decir 'Criador del mundo'; y la misma significación tiene el de Viracochayachachic"(50).

Con esta última cita, la más importante por supuesto, creemos haber recorrido un camino que nos permita ahora delinear el verdadero sentido y significación que adjudicamos a lo que hemos venido llamando "entidad".

En primer lugar no podemos negar su existencia, que ha quedado probada a través de las reiteradas menciones de los cronistas y a lo largo de toda la exposición precedente. El que siempre se le haya considerado como entidad religiosa obedece fundamentalmente al hecho de que el cronista, al reconocerlo como la máxima entidad que explicaba todo lo existente realizó una transposición interpretativa inconsciente en términos de filosofía escolástica. Esto explica también la insistencia del cronista por encerrarlo en una definición, que casi siempre efectuó a partir de una traducción, de vocablos quechuas, cargada, igualmente, de sentido interpretativo escolástico.

La cautelosidad del pensar indígena no encierra a Wiracocha en una definición. Examinado como concepto definitorio aparece con una naturaleza bipolar, una faceta conocida y definida que resume todo lo creado como "e_

xistente actual" (pasado-presente), y otra desconocida in-
comprensible que apunte hacia todos sus poderes y posibili-
dades de realización (futuro). Por eso su actuar en el pa-
sado se ofrece imperfecto o defectuoso, y es sólo en cuan-
to que rectifica y perfecciona su creación, es decir su o-
bra, que adquiere la nota esencial más importante que es
la de Poder y mando de todo lo existente, constituyéndose
en explicación ontológica.

Este poder y mando atribuido a Wiracocha, por ser una
cualidad abstracta, revela no sólo lo indefinible, lo in-
situable, la imposibilidad de acercamiento real, sino lo
desconocido; es en última instancia el reconocimiento, a
través de la reflexión, de un poder que trascendiendo la
experiencia adquiere categoría de entidad ontológica.

NOTAS

- (1) "Pachacutec reconoció en sitio superior al sol a otra entidad divina que parece ser un dios antiguo que vuelve a ocupar el sitio más alto, el dios Wiracocha".
cf. Valcárcel, Luis E. Etnohistoria del Perú antiguo.
Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
7- Religión, p. 139.
- (2) Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia Indica (6) p.200.
- (3) Loc. cit.
- (4) Loc. cit.
- (5) Acosta, José de. Historia Natural y Moral de las Indias. Libro V, Cap. III, p. 141.
- (6) Cobo, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. Libro XIII, Cap. I, p. 146.
- (7) Cobo, Bernabé, Obra cit. Libro XIII, Cap. I, p. 147.
- (8) "lo que vemos y entendemos es que el Demonio tuvo poder grandísimo sobre estas gentes, permitiéndolo Dios".
- (9) Betanzos, Juan. Suma y Narración de los Incas. Cap. 1, "Que trata de Con tici Viracocha, que ellos tienen que fue el Hacedor, e de como hizo el cielo e tierra e las gentes indios destas provincias del Perú", p. 9.
- (10) Cieza de León, Pedro. Obra Cit. Cap. V, "De lo que dicen estos naturales de Ticiviracocha, y de la opinión que algunos tienen que atravesó un Apóstol por esta tierra, y del templo que hay en Cáchan y de lo que allí pasó", p. 8.
- (10) Molina, Cristóbal de. Mitos y Fábulas de los Incas I,

"Los orígenes y el diluvio", p. 9.

- (11) Sarmiento de Gamboa, Pedro. Obra cit. (6), "Fábulas del origen de estos bárbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas", p. 206.
- (12) Retanzos, Juan Obra cit. Cap. I, p. 9.
- (13) Cieza de León, Pedro. Obra cit. Cap. V, p. 9.
- (14) Betanzos, Juan. Obra cit. Cap. I, p. 9.
- (15) De la laguna situada en el Collasuyo.
- (16) Betanzos, Juan. Obra cit. Cap. I, p. 9.
- (17) Cieza de León, Pedro. Obra cit. Cap. V, p. 8.
- (18) Molina, Cristóbal de. Obra cit. I, p. 13.
- (19) Lec. cit.
- (20) Sarmiento de Gamboa, Pedro. Obra cit. (6); "...y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi, que quiere decir Criador de todas las cosas" p. 207.
- (21) Lec. cit.
- (22) Es conveniente anotar que se consignan otras modalidades de exterminio como el fuego, el tragárselos la tierra, el mar o el diluvio, pero la conversión en piedra parece ser la más significativa.
- (23) Betanzos, Juan. Obra cit. Cap. I, p. 9.
- (24) Cieza de León, Pedro. Obra cit. Cap. V, pp. 8-9.
- (25) Molina, Cristóbal de. Obra cit. I, "...el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pachayachachi, y por otro nombre Ticsi Viracocha, que quiere decir incomprendible dios..." p. 16.

- (26) Molina, Cristóbal de. Obra cit. I, p. 13.
- (27) Diluvio.
- (28) Sarmiento de Gamboa, Pedro. Obra cit. (7) "Fábula de la segunda edad y creación de estos bárbaros, según ellos los tienen". p. 208.
- (29) Santa Cruz Pachacuti, Juan. Relaciones de Antiguéda - des deste reyno del Perú. El poema está en las pági - nas sucesivas I p. 287, II p. 289, III p. 292, IV p. 294.
- (30) Este anexo contiene: los textos en quechua, enmenda - dos por Samuel Lafone Quevedo y P. Mossi, y los de - Santa Cruz Pachacuti. Igualmente la traducción de Jo - sé María Arguedas y lo efectuado por Samuel Lafone Quevedo y P. Mossi.
- (31) El traductor mantiene el vocablo Wiracocha sin tradu - cir.
- (32) Igualmente mantiene el vocablo Pachecamac sin tradu - cir. El que significa "Creador de la tierra" a fin de no confundir al lector en la lectura del verso siguién - te que alude a la creación del hombre.
- (33) Betanzos, Juan de. Obra cit. Cap. XI, p. 31.
- (34) Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Madrid, Edi - ciones Atlas, Historiadores Primitivos de Indias, 1947 Tomo II, Cap. CI, p. 444.
- (35) López de Gómara, Francisco. Historia de las Indias. Ma - drid, Ediciones Atlas, Historiadores Primitivos de In - dias, 1946, Tomo I, p. 233.
- (36) Molina, Cristóbal. Obra cit. I, p. 15.
- (37) Murúa, Martín. Historia del origen y genealogía real - de los reyes Incas del Perú. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Santo Tori -

- bio de Mogrovejo, 1946. Libro II, Cap. II, p. 109.
- (38) Sarmiento de Gamboa, Pedro. Obra cit. (6), p. 207.
- (39) Acosta, José de, Obra cit. Libro V, Cap. III, p. 141.
- (40) Ramón y Zamora. República de Indias. Madrid, Colección de libros raros, 1897. Tomo XIV, vol. I, Cap. I, pp. 65-66.
- (41) Molina, Cristóbal de. Obra cit. I, p. 16.
- (42) Cabello Balboa, Miguel. Miscelánea Antártica. Lima, publicado por el Instituto de Etnología, 1951. Cap. XIV, p. 297.
- (43) Blas de Valera. Relaciones de las costumbres antiguas de los naturales del Perú. Buenos Aires, Editorial Guarania, 1959, p. 135.
- (44) Polo de Ondegardo, Juan. Informaciones acerca del gobierno y religión de los Incas. Lima, Colección de libros de Historia del Perú, 1916, Tomo III, p. 6.
- (45) Acosta, José de. Obra cit. Libro V, Cap. IV, p. 144.
- (46) Idem. Libro VI, Cap. XXI, p. 200.
- (47) Idem. Libro V, Cap. III, p. 142.
- (48) Cobo, Bernabé. Obra cit. libro XII, Cap. IV, p. 155.
- (49) Loc. cit.
- (50) Cobo, Bernabé. Obra cit. Libro XIII, Cap. IV, p. 155.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de.
Historia Natural y Moral de los Indios. En Biblioteca de Autores Españoles (Nº 73). Obras del padre José de Acosta. Madrid, Ed. Atlas, 1954, 247 pp.
- BETANZOS, Juan de.
Suma y Narración de los Incas. En Biblioteca de Autores Españoles (Nº 209). Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid, Ed. Atlas, 1968, 56 pp.
- BLAS, Valera.
Relaciones de las costumbres antiguas de los naturales del Perú. Buenos Aires, Ed. Guaranía, 1959, - 134-203 pp.
- CABELLO BALBOA, Miguel.
Miscelánea Antártica. Lima, Universidad Nacional - Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, 1951, 545 pp.
- CIEZA DE LEON, Pedro.
El Señorío de los Incas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967, 264 pp.
- CIEZA DE LEON, Pedro.
La crónica del Perú. En Biblioteca de Autores Españoles (Nº 26) Historiadores primitivos de Indias. Madrid, Ed. Atlas, 1947, Tomo II, 349-458 pp.
- COBO, Bernabé.
Historia del nuevo mundo. En Biblioteca de Autores Españoles (Nº 92). Obras del padre Bernabé Cobo. - Madrid, Ed. Atlas, 1964, 275 pp.

- LOPEZ DE GOMARA, Francisco.
Historia de las Indias. En Biblioteca de autores Españoles (Nº 22). Historiadores primitivos de Indias. Madrid, Ed. Atlas, 1946, Tomo I, 155-455 pp.
- MOLINA, Cristóbal de.
Ritos y fábulas de los Incas. Lima, Ed. Futuro, 1959, 105 pp.
- MURUA, Martín.
Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1946.
- ONDEGARDO, Polo de.
Información acerca de la religión y gobierno de los Incas. Notas bibliográficas y concordancias de los textos por Horacio H. Urteaga. Lima, Imprenta Sanmartí, 1916-1917, tomos III y IV.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro.
Historia Indica. En Biblioteca de autores Españoles (Nº 135). Obras del Inca Garcilazo de la Vega. Madrid, Ed. Atlas, 1965, Apéndice, Tomo IV, 189-279 pp.
- ROMAN y Zamora.
República de Indias, idolatría y gobierno en México y Perú. Madrid, colección de libros raros, 1897, Tomo XIV, volumen 1.
- VALCARCEL, Luis E.
Etnohistoria del Perú antiguo. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del Libro Universitario, 1959, 202 pp.

DERECHO A LAS TIERRAS EN EL TAHUANTINSUYO

JOHN VICTOR MURRA

Universidad de Cornell, Ithaca

Instituto de Investigaciones
Andinas de Nueva York

Al preparar en 1975 una colección de mis artículos, indicaba en la introducción (1) uno de sus puntos débiles: faltaba un ensayo sistemático acerca de los derechos a las tierras. Para el estudio comparado de reinos pre-capitalistas es indispensable comprender como se reclamaban y se amparaban en los Andes los derechos a las tierras, tanto de campesinos como de señores, de pastores o viudas, soldados o sacerdotes. Ya que los accesos a pastos, terrazas de cultivo y aguas difieren tanto de una sociedad a otra, el tema sigue siendo de capital importancia. Es legítimo entonces preguntarse: ¿Por qué no alcanzamos todavía una comprensión mejor del acceso a tierras en el estado Inka?

En 1955, y otra vez en 1959, me había ocupado del tema, (1) indicando algunas de las dificultades con que troppezaban tales estudios. Por ejemplo, ya en 1955 indicaba mis dudas acerca de la clásica división tripartita de las tierras que nos han legado los cronistas europeos: el contraste entre chacras de los campesinos y las del culto solar, más las del Inka. Sugería entonces que las mismas fuentes que repetían el estereotipo tripartita ofrecían

también datos que nos permitían discernir bastantes variedades más.

En el cuadro adjunto que se repartió en 1959, en México, entre los participantes en el simposio sobre la "tenencia" de la tierra, (2) dejaba un espacio vacío en el centro, donde se podían ir añadiendo las variedades de derechos que todavía quedaban por descubrir. De hecho, como se verá, en los veinte años desde aquel simposio se ha hallado una que otra variedad más, pero tengo la impresión que el progreso ha sido demasiado lento y vacilante.

Al presentar ahora, fines de 1978, este informe en Madrid, en el seminario sobre economía y sociedad en los Andes y Meso-América, lo hago no tanto porque la información haya mejorado mucho desde la fecha en que se publicaron los materiales anteriores, sino porque considero el tema de alta prioridad si vamos a seguir con las comparaciones entre las altas civilizaciones americanas.

Se ha insistido y con razón, que en tales civilizaciones los derechos a la tierra estaban tan imbricados en la estructura política y social, que hablar de ellos en términos meramente económicos es ineficiente para la futura investigación. Es cierto que nadie podía comprar o vender pastos, chacras o aguas de riego. Un linaje, una etnia, los reyes o una mera unidad doméstica perdían o adquirían derechos según los más diversos criterios - el cuadro adjunto los refleja de manera muy parcial. (3)

Tomemos, por ejemplo, el caso de los yana. En 1955, el acceso de estos "criados perpetuos" a bienes tan estratégicos como las tierras, todavía no se podía afirmar con seguridad: en las pp. 232-46 de la versión impresa en castellano, (4) me ocupaba ya del tema, pero sin poder aclararlo. Unos años más tarde, cuando empiezan a estudiarse las visitas y comenzamos a tener una visión más pormenorizada de las variedades de yana (5) y de las limitaciones a su condición hereditaria, uno llegaba a sospechar que - la mayoría de los yana sí tenían acceso a unas tierras - aparte, para la subsistencia familiar.

Pero no fue sino cuando leímos la descripción de los cultivadores de coca estatal, ubicados en Sonqo, en los yunga de La Paz, (6) que obtuvimos la evidencia comprobante. Cada hogar de estos yana tenía sus tierras; las visitas ofrecen los nombres de sus chacras y especifican los cultivos. En tal situación podemos añadir una y hasta dos columnas al cuadro adjunto: la primera, al grupo de columnas étnicas, en su izquierda, ya que los yana de Sonqo eran criados de los señores étnicos. Es probable que futuras investigaciones permitirán otra columna más, añadida al grupo de tierras dibujadas del lado derecho del cuadro, donde se ubicarán las tierras de los yana reales, como los del valle de Yucay. (7)

Al otro extremo de la jerarquía Inka se ubican los datos publicados entre 1962 y 64 por María Rostworowski (8). Proceden de una serie de textos, protocolos de litigios, reclamos, pretensiones de tierras en los alrededores del Cuzco, involucrando los descendientes de los linajes reales. Ya en 1962, María Rostworowski no sólo separaba las tierras del Tawantinsuyu de las de los Inka, sino que sugería que el acceso del rey en el poder debería distinguirse del de los demás linajes reales. Si se aceptara la sugerencia, esto crearía una tercera columna del lado derecho del cuadro, antes de llegar a las extensiones dedicadas al culto solar.

El cuadro necesita otra enmienda más, que se perfilaba ya en 1955, pero que ha adquirido urgencia desde 1970, cuando María Rostworowski inició su estudio sistemático de la costa central andina (9). Antes, las fuentes primarias acerca del régimen de tierras de riego en la costa del Pacífico parecían contadísimas. Todos leíamos la relación del valle de Chíncha y muy temprano se notó un detalle único: los informantes de Castro y Ortega Morejón pretendían que había una tasa de enajenación estatal. Según ellos, cada mil unidades domésticas cedían una chacra de "diez hanegadas". (10) Hasta hoy no hay confirmación de que existiera tasa alguna. Pero aun sin esperar la investigación que lo confirme o enmiende, podemos preguntarnos si tal enajenación en tierras de riego, productoras de maíz, coca, ají, o fruta, no era más severa que

aquella afectando tierras de puna o sierra. (11) A éstas preguntas de índole económico, María Rostworowski ha añadido consideraciones políticas que intervenían en la percepción y definición por los Inka de los habitantes costeros como rebeldes. Tal percepción iba paralela con una enajenación más severa en la costa. El cuadro adjunto no refleja la probable diferenciación en los derechos a las tierras entre estas dos zonas, las más contrastantes del mundo andino.

Finalmente, hay otra mejora al cuadro que lo afecta en su totalidad y de manera tan profunda que uno se puede preguntar si no sería mejor abandonarlo y buscar alguna representación gráfica nueva.

Esta enmienda se suma a la anterior y tiene que ver con la complementariedad ecológica frecuente en la agricultura andina, tanto antes como durante la hegemonía del Tawantinsuyu. Si muchas de las etnias al sur de Cajamarca controlaban chacras, pastos y oasis en diversas ecozonas, tal distribución discontinua podía afectar los derechos de acceso. Aunque varias sembraduras así "salpicadas" (12) podían ser controladas por una misma etnia, no hay razón alguna para concluir que en todas ellas la gente se regía por un sistema uniforme de derechos. Ya en 1960, (13) era obvio que el maíz y los tubérculos andinos pertenecían a dos agriculturas distintas, tanto en su historia como en su papel social. En los dos sistemas de cultivo se usaban medidas y pesos distintos; se aprovechaban, también, dos calendarios rituales muy diferentes. Además, parece probable que los accesos a las tierras respectivas diferían también: el testamento de Paullo Thupa, uno de los hijos de Wayna Qhapaq, sugiere diferencias profundas entre como se heredaban las tierras de tubérculos en la puna de aquellas más bajas, en los valles maiceros (14). Se ha afirmado también que en las "islas periféricas" los únicos que allí tenían acceso eran los señores. Si en el futuro se elaborará una nueva representación gráfica, tendrá que tomar en cuenta tales consideraciones ecológicas, y más, sus manifestaciones estatales.

Es probable que el Cuzco enajenaba tierras en cada piso controlado por las etnias que iba incorporando el Ta wantinsuyu, pero la evidencia es todavía ténua. Es concebible que pequeñas extensiones, trabajadas por 5 a 15 unidades domésticas despachadas por sus parientes a aprovechar un mini-bolsón andino, no hayan atraído la atención de los administradores estatales. Pero si estudiamos el legajo Justicia 413, del Archivo General de Indias, vemos que en el cocal relativamente pequeño de Quivi, (15) la intervención Inka exacerbó antiguas tensiones y rivalidades entre los tres grupos étnicos que convivían en y a la vez competían por el oasis.

Las enmiendas ofrecidas arriba al cuadro de 1959 afectan principalmente las columnas de un solo lado -- aquellas que resumen los derechos de los linajes reales y del estado.

Pero también existen razones para quedar insatisfecho con las columnas del lado campesino del cuadro. Si empezamos con el asentamiento andino más local y más provinciano que se ha estudiado hasta ahora (16), los Q'eru de Chaupi Waranqa que antes de 1532 eran sólo unos 300 fuegos, veremos que sus reclamos a tierras se formulaban en términos de parentesco. En 1562, Xulca Condor, señor de los Q'eru, declaró que

"desde que Dios creó la tierra y sus antepasados les dió las chacaras que tienen y han su cedido en ellas los hijos a los padres y fal tando hijos los parientes más cercanos y así se a hecho y guardado hasta ahora y nunca - los ynga los quitaron de esta costumbre... y esto es lo que ha entendido de otros más vie jos que el..." (1562), 1967: p. 42).

Otros señores del Alto Huallaga confirmaron lo declarado por su colega. Xagua, "cacique principal", como lo describe el visitador, de todos los chupaychu, a quien la invasión europea había sorprendido cumpliendo con su mit'a en el Cuzco, sostuvo que

"en la sucesión de los bienes sucedían los pa-
dres a los hijos (sic) y estas chacaras se
las habían dado en la fundación de los pue-
blos y que las tierras nuevas que había las
repartían los curacas y que no teniendo hi-
jos sucedían los hermanos y parientes más
propincuos y no los teniendo sucedían las
mujeres..." (p. 25).

Coña Pariaguana, quien vivía en la banda del mismo río,
pero a cuyos antepasados el rey Thupa "saco de los yngas
del Cuzco" y "que no estaban allí para otra cosa más de -
para la guarda de estas fortalezas, "dijo que

"... en las tierras sucedían los hijos a los
padres y repartían entre sí los bienes y cha-
caras y que se lo repartían ellos mismos y
algunas veces los hermanos con los otros re-
ñían sobre partir los bienes ... y así han
sucedido hijos a padres de unos a otros..."
(1562), 1972: pp. 30-31).

Los notables aymarófonos de la parcialidad maasaa de
los lupaca, entrevistados cinco años más tarde en una zo-
na a dos meses de camino de Huánuco, confirmaron lo decla-
rado arriba en quechua:

"... las chacras que tienen son suyas y las
tienen conocidas y las hubieron de sus pa-
dres y abuelos y que cuando muere algún in-
dio los caciques dan las tierras a sus hi-
jos o mujer y si no las tienen las reparten
entre los indios que tienen... necesidad de
tierras". (Diez de San Miguel (1567), 1964;
p. 83).

Hay cierta monotonía en estas aseveraciones. Los info-
rantes insistían en su acceso genealógico al recurso es-
tratégico. La repetición se debe a la confusión que reve-
laban las averiguaciones de los visitantes:

"los yndios tienen sus tierras y chacaras señaladas y que el (Mallku) tiene cargo cada año de visitarlas para que ninguno se entre en la tierra del otro y que cuando acaece morir algún yndio que no deja hijos y deja muger da este que declara de las tierras a su muger y las demas reparte entre los yndios del ayllu donde era el yndio que fallecio..." (1964: p. 35).

"No entrarse uno en las tierras del otro" contestaba una pregunta simplista y no es sino una explicación parcial de lo que los señores hacían para defender un recurso amenazado, ya que los mallku sabían que si las tierras eran comunales eran "de nadie". El autor andino Waman Puma nos ofrece una explicación más minuciosa: cada año, después de la cosecha, en el octavo y frío mes andino que corresponde a julio-agosto, se procedía al chakra conacuy. En este período "bicitauan las dichas sembraderas y chacaras... y amojonan cada uno lo que es suyo desde sus pasados y de sus padres..." (1613), 1936: p. 249) (18).

¿Que es lo que se "bicitaua" y repartía? La versión más citada es la de Garcilaso: según él, cada pareja recibía un tupu, una parcela básica, suficiente para asegurar su subsistencia durante el año; por cada hijo varón se les asignaba un tupu más, por cada hija, medio. Cuando los hijos se casaban y establecían una nueva unidad doméstica, de censo y de subsistencia, la asignación básica se reducía correspondientemente (19). Los detalles cuantitativos de esta información han quedado sin confirmar por investigaciones ulteriores y probablemente son demasiado "exactos": en un ambiente geográfico y étnico tan variado es poco probable que hubo tanta uniformidad... Pero el hecho de tales "asignaciones" periódicas debe ser aceptado.

¿Quién hacía las asignaciones, y cuántas clases de tupu hubo para medirlas? Las fuentes indican que las autoridades participaban en la repartición, pero no es fácil distinguir si tenían poder de decisión en el asunto

o si su papel era convalidar, confirmar ceremonialmente lo ya decidido. Los mallku citados por Garci Diez insistían en las continuidades en la tenencia pero es probable que tal énfasis surge en función del peligro inmediato que vivían. Tengo la impresión que lo declarado por Kusi subestima su propio papel y el de sus etnias como colectividades.

Hay otra dimensión en el asunto: cuando se trata de grupos étnicos pequeños, como las cinco aldeas que conformaban una de las pachaka de Xulca Condor en Huánuco, éste conocía personalmente a todos "sus" adultos y las parcelas que ellos cultivaban en cada ambiente. Pero cuando escuchamos a Kusi o a su predecesor Kutimpu, ellos se referían a miles de unidades domésticas, y a una jerarquía socio-política de por lo menos cuatro niveles de tenencia:

- 1) los linajes o hatha
- 2) las mitades o saya
- 3) las "provincias" (Acora, Pomaata, etc)
- 4) el reino lupaca en su totalidad.

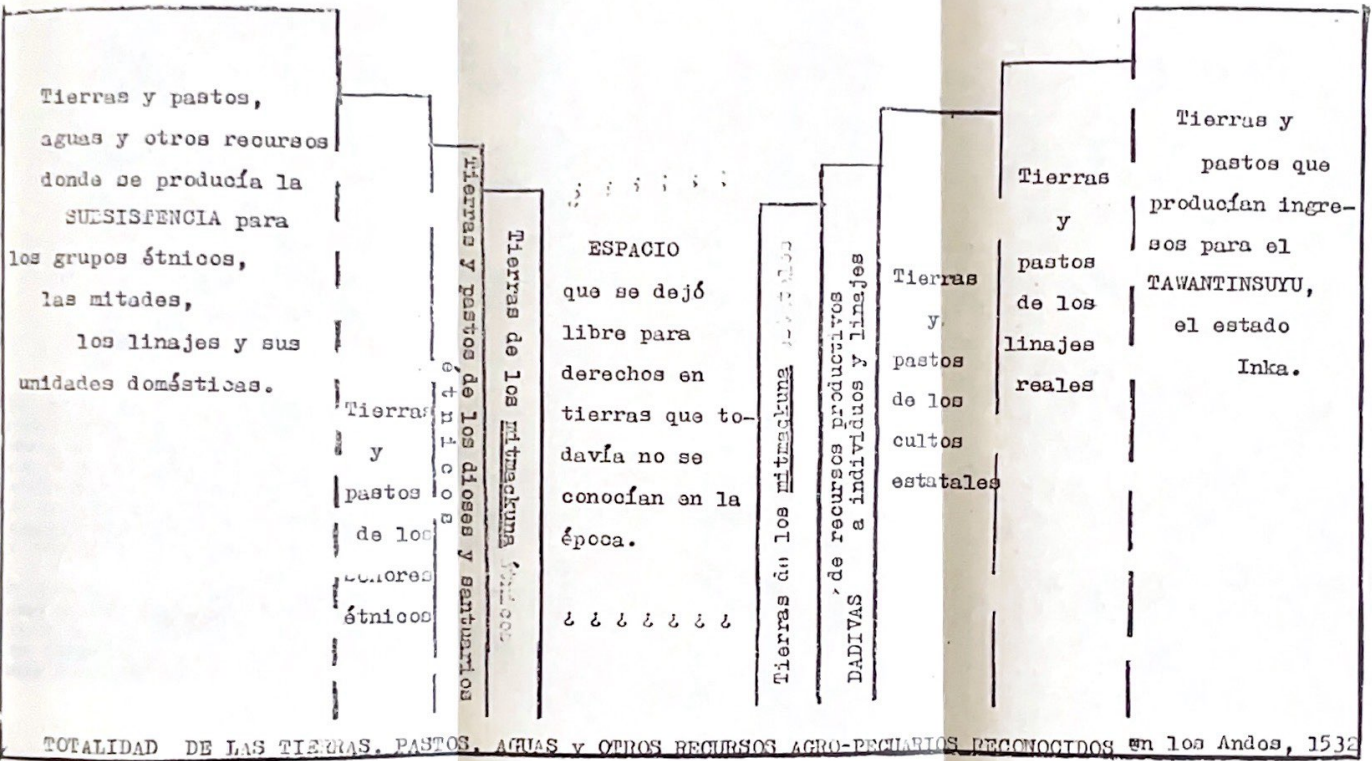
En cada uno de estos cuatro niveles es concebible encontrar tierras cuyo control estaba en manos de los señores respectivos, como ocurría con los rebaños, (20) pero los datos que tenemos en 1978 no permiten probarlo.

El estudio del tupu y de sus equivalencias quedaba en similar nebulosidad hasta 1964 ya que faltaban datos funcionales acerca de la utilización de esta medida en situaciones vividas. En aquella fecha María Rostworowski publicó el testimonio de un agrimensor cuzqueño cuyo nombre el escribano transcribe "don Guillermo Gato", cuyas declaraciones empiezan a clarificar el concepto. En 1713 le tocó a "Gato" explicar a las autoridades coloniales que en distintos pisos ecológicos se usaban diversas medidas, con criterio propio, las cuales no siempre se podían convertir una a la otra... Aun cuando el marqués de Valdelirios insistió que se "reduzca esta otra medida a la de las fanegas y topas que oí se usan...", el agrimensor resistió la invitación a conversiones fáciles y contestó con criterio andino:

Sumario sobre
 "Economía y sociedad en los
 Andes y Meso-América,"
 MADRID, 20 al 26 de Nov. 1978

JV Murra, de la Univ. de Cornell
 y el Instituto de
 Investigaciones Andinas
 de Nueva York.

Derechos a las tierras en los Andes
 como se percibían en 1955 y como se
 presentaron al simposio reunido en
 México a fines de 1959.



"una papacancha tiene 20 baras de ancho y 20 de larga y que solo esta medida se usa en tierra fria de papas donde a rreconocido que un topo que se reparte a un yndio se pone a ser por siete en tierras frias de los que se usan se reparten en tierras ca-
lientes y a ueces por seis y a ueces por diez. Y la razon de esto es que como las pa-
pas no se siembran cada año en un mismo pa-
raxe porque no lo permite la tierra sino al cauo de cinco años en tierras de papas algo templadas; al cauo de siete en tierras mas frigiditas y al cauo de nueve en las punas mas bravas

si se dieze solo un topo o dos o la cantidad que fuere a un yndio para su sustento anual ...solo en un año lo pudiera hacer porque los otros cinco siguientes no tubiera donde sembrar... Atento a lo cual se entiende que quando se le rreparte un topo se le reparten tierras hasta la cantidad de seis topos de ocho o de diez segun lo mas o menos frigido de los paraxes... asi son hechos los repar-
timientos antiguos de punas de los yndios... (1964: pp. 23-24; lo subrayado es mío). (nota 21).

Una vez que tales criterios de equivalencia, ligados a consideraciones de subsistencia y de ecología, entran en el debate los derechos a tierras andinas, espero que el estudio de litigios como aquel en el cual intervino Gato, nos ofrecerá mucha información nueva sobre las asignaciones de recursos agrarios. Entre tanto sugiero, a pesar de los peligros que ello implica, que aprovechemos algunos datos registrados en nuestros días por los etnólogos.

En Chinchero, Oscar Núñez del Prado halló no sólo continuidad de una generación a otra, sino también que hoy la tierra es un bien sujeto a transacciones comerciales, aun con forasteros. Sin embargo, anualmente, en el día de comadres, en carnavales, cada chacra se visita ceremonial

mente por las autoridades del pueblo y son recibidas con coca y aguardiente; todos juntos dan la vuelta a la parcela; el "dueño" pisa la tierra y su señora se sienta en ella. Si el poseedor se quedara sin herederos, la chacra revertirá a la comunidad, aunque los informantes no recordaban cuando había sucedido esto la última vez. La inspección anual se llama en aquella zona mañanakuy, del verbo mañay que según Lira se refiere a "lo que hay que prestar, aquello que se debe pedir" (22).

En Chaupiwara, en el alto Huallaga, manay no es sólo un verbo sino sustantivo también. Según César Fonseca, los manay son las tierras en las cuales se cultivan rotativamente los tubérculos andinos, las "tierras frías, de papas", de las cuales hablaba Gato. Cada año se barbecha una zona nueva, descansada, y en teoría cada unidad doméstica tiene parcelas no sólo en cada manay sino en subzonas de éste (23). Además todo hogar debería tener parcelas en la región debajo del pueblo, donde cada uno cultivaba maíz en tierras que no necesitan descanso. Donde en esta última zona la apropiación de las parcelas se acerca al modo occidental, en los manay de las mismas comunidades, al igual que en Chinchero o en los suyu de la isla de Taquile, todavía hay confirmación pública por parte de las autoridades étnicas de los derechos reclamados por el agricultor. Es muy tentador, a pesar de los siglos transcurridos, ver en esta ceremonia la expresión simbólica de los derechos remanentes que la etnia conserva en la parcela, sin importarle que ésta tenga título legal y sea objeto de compra-venta.

Es implícito en lo que acabo de describir en base de fuentes tan diversas, que todo hombre andino formulaba un reclamo a un mínimo de recursos agrícolas, basado no en méritos especiales sino en el haber nacido miembro de un grupo de parentesco, en tener una existencia socialmente reconocida. Cada miembro del grupo, incluso los ausentes y los inválidos, una vez casado, podía reclamar su parte del patrimonio indispensable en la cultura andina: las tierras, aguas, pastos.

Esto se ve con claridad en el protocolo de la visita

ocular que hizo Iñigo Ortiz: en la casa 258, del pueblo Zacxa, residía la viuda Xeque

"pobre y vieja y manca tiene chacara y no la siembra porque no puede y le da de comer su principal y le manda sembrar parte de su chacara para lo que ha menester..."(1562), 1972 p. 174).

El hecho que Xeque no podía cultivar no quiere decir que era exenta de sus obligaciones recíprocas: a pesar de faltarle el brazo izquierdo "da diez ovillos de hilo de algodón al cabo del año da algodón para las mantas de caballo... da una gallina cada año y no da ni tributa otra cosa..."

Otro caso de acceso a los servicios recíprocos: en Lloclo, casa 36, se inspeccionó la situación del suegro, ya "muy viejo", de don Domingo Vilca Chagua, principal de Rumar. El suegro "dijo llamarse Maquin que no es cristiano de edad de más de sesenta años..." y

"Dixo que tiene chacaras y que los yndios de este pueblo se las aran y siembran por mandado del dicho principal por ser pobre...

al dicho principal (su yerno) le sirve algunas veces en regarle su chacara y en le llevar algun maiz al pueblo hasta dos almudes... Da para el tributo (a los europeos) cada cuatro meses un ovillo de hilo de algodón... y otros se lo hilan por ruego... dixo que sirve en urdir alguna pierna de manta y algunas veces en teñirla y algunas veces da un pollito... y algunas veces riega la chacara de los frijoles para el tributo... y que no puede dar el dicho algodón que da porque no ve a hilar y es muy viejo..." (1562, 1967: p. 113).

En un artículo del año 1972 indicaba que una de las condiciones indispensables para el funcionamiento del -

llamado "archipiélago vertical" era que los mitmaq en las colonias periféricas guarden sus derechos a tierras y a las energías recíprocas para su cultivo en el núcleo. Los moradores de Quilcay, otro asentamiento en Huánuco, tenían destacado en Moyobamba y "cortando madera" a un Miguel Collana, de 30 años, "casado... no tienen hijos ni mas gente tiene madre el dicho yndio... y no da tributo... y la dicha madre le beneficia la chacara y los yndios se la labran". (1562, 1972: pp. 194-95).

Otro, originario de Chucchuco, casa 209, se dedicaba fuera de su pueblo al cuidado de animales foráneos a la zona de Huánuco:

"es guarda de los puercos de su encomendero... y ellos hacen al dicho yndio la chacara de sus comidas... el dicho yndio tiene chacaras aqui sembradas y suyas propias y casa en este pueblo..." (1972: p. 157).

Como vemos, todos tenían tierras y todos, válidos o desamparados, presentes o en servicio, usaban energías recíprocas sin los cuáles el acceso a recursos estratégicos sería un derecho formal, sin substancia. La reciprocidad tomaba múltiples formas y requería a nivel local, de subsistencia campesina, de una frondosa contabilidad, memorizada o registrada en kipu, para asegurar el cumplimiento de las obligaciones. En el modo de producción y la ideología andinas el acceso a las energías de los demás, "por sus turnos", era parte integrante de los derechos a las tierras.

Hemos visto que tanto del lado estatal, como del étnico-campesino, hemos obtenido en los últimos años mejores datos y cierta clarificación de cómo se ejercían los derechos y las tierras en los Andes. Pero sigue en pie la pregunta del primer párrafo de este trabajo: ¿por qué es tan lento el progreso?

No tengo una contestación tajante. Pero sí, quisiera -

sugerir una serie de tácticas en la investigación que podrían, quizás, ayudarnos entre tanto:

1. Aprovechar de manera más sistemática la información proporcionada por la etnología andina contemporánea. Es aventurado proyectar retrospectivamente hacia 1532, particularmente cuando los estudios de la agricultura colonial son tan escasos. Pero tan grave error me parece desaprovechar investigaciones como las ya citadas, de César Fonseca, las cuáles han demostrado que aún hoy, a pesar de los 450 años de cambios, de presiones europeizantes y de la pujanza de la economía de mercado, la tenencia (y, de paso, los rituales) sigue variando según el cultivo y el contexto ecológico. Lo mismo se puede decir de los derechos a pastos y rebaños de camélidos contemporáneos (1976, 1978) y Olivia Harris (1978a y b) han documentado la continuidad en algunos de los derechos a las tierras de grupos étnicos multicomunales que ya han desaparecido en los Andes centrales. Nathan Wachtel (1979) ha sugerido que los derechos a las "sobras" de tierras en una comunidad tan aislada como Chipaya, en la orilla del salar Coipasa, podían aclarar el acceso a tierras de subsistencia por los mit'ayuq que bajaban del altiplano a cultivar los maizales de Cochabamba antes de 1532.

2. Hay que tomar en cuenta los resultados de estudios etnográficos recientes, hechos en el terreno, de derechos a las tierras en economías comparables, de reinos pre-capitalistas en otros continentes.

3. Cambiar el énfasis en el estudio de los derechos a las tierras, concentrándonos en el acceso y a la reglamentación de las energías humanas que las ponían en valor. La rápida expansión del Tawantinsuyu, lograda en menos de un siglo, se debe según esta sugerencia a la búsqueda incesante por parte de la élite cuzqueña de nuevas fuerzas de trabajo y menos a una necesidad de adquirir nuevos territorios.

Es cierto que la incorporación en el Tawantinsuyu traía siempre una enajenación, en proporciones todavía desconocidas, de tierras étnicas, locales, que se conver-

tían en "haciendas" estatales. En casos extraordinarios como el de Cochabamba, las tierras fueron vaciadas parcial o completamente de sus habitantes, para convertirlas en majales del Cuzco (25).

Pero existía otra preocupación estatal que no siempre ha sido incluida en el examen de los derechos a la tierra. Dada la organización macro-económica del estado Inka, los gobernantes y sus administradores tratan de prevenir que los soldados u otros campesinos cumpliendo con sus prestaciones hacia el Cuzco coman "eternamente" a costa del estado. En campaña, o construyendo el qhapaq ñan, los depósitos estaban allí para aprovisionarlos -- pero tan pronto que posible, tanto los mitmaquna, los mit'ayuq o los yana recibían tierras para alimentarse a si mismos en el nuevo asentamiento (26).

Sólo en este contexto podemos comprender la tenacidad del principio andino "ningún tributo en especie". El campesino cumplía con infinidad de mit'a, prestaciones "por sus turnos" de todos los adultos casados, pero no debía nada de su cosecha doméstica. Al contrario, se trataba de asimilar a esta condición de productor directo aún a grupos tan desligados de su etnia como los yana. El estado podía asumir el riesgo de pérdidas en sus tierras debidas al granizo o las plagas, la sequía y las heladas, ya que sus depósitos en la zona siniestrada se podían llenar con la cosecha indemna de otra región. Mucho más difícil les parecía a los Inka procurarse la gente para tantas tareas estatales alejadas. Uno de los alicientos ideológicos que ofrecían era el derecho de guardar intocable para su subsistencia todo lo producido en sus propias parcelas. Como lo aclaraba Polo:

"todo quanto los yndios davan al señor soberano fueron seruvicios personales... al punto que hoy sienten mas tomalles vn celemin de papas de lo que cada vno obo de su trabajo que acudir quinza dias con la comunidad a qualquiera hazienda..." (nota 27).

Es en este sentido que podemos afirmar que aún cuando

patrocina innovaciones, como ocurre en Cochabamba, muchas veces los Inka no hacen sino transcribir a una escala nueva, sin precedente por su expansión, de macro-adaptaciones que surgen de la milenaria complementariedad ecológica andina. Obligadas a enviar cada año entre 13 y 14 mil mit'ayuq a Cochabamba, las etnias Aymara, del lago Titicaca hasta los oasis de Atacama, conocían ya desde siglos atrás esta zona maicera y otras semejantes, limítrofes(28) La multi-etnicidad en eco-zonas templadas, la co-existencia "salpicada" en los yunga de etnias que en la puna quedan separadas --- todo ello procede la expansión cuzqueña.

La extensión de estas prácticas a territorios mucho más alejados y con fines que no siempre son de carácter agrario es lo que da su colorido específico al Tawantinsuyu. En los últimos decenios antes de 1532 ocurren profundos cambios estructurales en el manejo de energías humanas: la expansión y las nuevas tareas de aqlla como de yana; la aparición de soldados "modernos", de mitmaquna o de mit'ayuq que se encuentran a miles de kilómetros de su etnia natal.

Cuando pensamos en cómo salir del callejón en que desde decenios parece encontrarse el estudio de las tierras, es útil recordar que no había en el Tawantinsuyu gente sin tierras. Todos los grupos sociales, de cualquier estatus, inclusive aquellos descritos por los europeos como "criados perpetuos", todos cultivaban "sus" tierras y en lo posible se nutrían a si mismos. Por esta razón, en el actual estado de los estudios Inka me parece tácticamente más urgente identificar y comprender la proporción en la población y el papel productivo -- ambos en pleno cambio de los grupos mencionados. La clasificación de sus tierras y la confección de un nuevo cuadro son tareas que temporalmente podemos posponer.

NOTAS

- (1) Murra (1955), 1978; 1959 (inédito).
- (2) Los participantes fueron Alfonso Caso, Paúl Kirchhoff, Paul Kosok (quien murió días antes del certamen), José Matos Mar, Murra y Alfonso Villa Rojas.
- (3) Comparese con otro cuadro, confeccionado en base de los mismos materiales, por Jan Szeminski (197).
- (4) Murra (1955), 1978.
- (5) Murra 1964 y 1975, artículo 8.
- (6) El texto, todavía inédito, ha sido estudiado por Waldemar Espinoza Soriano, Jürgen Golte y Rolando Mellafe. Agradezco a estos colegas el acceso a sus estudios del legajo Justicia 651, del Archivo General de Indias, en Sevilla.
- (7) Ver Wachtel 1979.
- (8) Rostworowski 1962, 1963, 1964.
- (9) Rostworowski 1977, 1978.
- (10) Las equivalencias de estas "hanegadas" europeas no se han establecido todavía. Ver detalles en Castro y Ortega Morejón (1558), 1974: p. 101.
- (11) Murra (1955), 1978, cap. II.
- (12) Uno de los primeros encomenderos utilizó esta descripción al tratar de explicar el fenómeno a las autoridades europeas. Agradezco el detalle a Patricia Netherly, en comunicación personal.
- (13) Murra 1960 - versión castellana en Murra 1975, art. 2.

- (14) Revista del Archivo del Cuzco.
- (15) Rostworowski 1967-68 y 1972, retomados en 1977.
- (16) Ortiz de Zúñiga (1562), 1967: ff. 15r-18v.
- (17) (1571), 1916: pp. 69-71 y 127-28.
- (18) Otras fuentes informan que en este período se limpiaban y reparaban las acequias y se ofrecían sacrificios para "purificar la tierra" lo que coincide con el calendario de Waman Puma. Pero éste es el único en referirse a chacra conacuy, el mes de rotar chacras. Ver cuadro comparativo de calendarios en Rostworowski 1953.
- (19) Garcilaso (1609), Lib. V, cap. ii; 1960: p. 48.
- (20) Murra 1964; reproducido en 1975, artículo 4.
- (21) Compárese con otros estudios del tupu como el de Mendizabal 1971.
- (22) 1944: p. 627. El diccionario antiguo de González Holguin (1608, 1952: p. 227) lo explica así: "Es so lo pedir por un rato prestado lo que se buelve luego lo mismo en numero porque no se enajena ni aqui se dice deudor ni acreedor".
- (23) Fonseca 1966; 1972.
- (24) He elaborado esta sugerencia en el último artículo de la colección de 1975.
- (25) Wachtel 1979.
- (26) Ver los detalles de tal política en el caso de los 200 mitmqkuna de Huánuco en el segundo tomo de la visita de Iñigo Ortiz.
- (27) Polo 1561, 1940: pp. 165, 169.

(28) Saignes 1978.

BIBLIOGRAFIA

Castro, Cristóbal y Diego Ortega Morejón
(1558), 1974 - "Relación y declaración del modo
que en este valle de Chincha..."
en Historia y Cultura, no. 8: pp.
91-104. Lima.

Diez de San Miguel, Garci
(1567), 1964 Visita hecha a la provincia de
Chucuito... Casa de la Cultura,
Lima.

Espinoza Soriano, Waldemar
1969 "El memorial de Charcas; crónica
inédita de 1582, "en Cantuta, re
vista de la Universidad Nacional
de Educación. Chosica, Perú.

Fonseca, César
1966 "La comunidad de Cauri y la que
brada de Chaupiwara", en Cua
dernos de Investigación, Univer
sidad de Huánuco. Huánuco, Perú.

1972 Sistemas económicos en las comu
nidades campesinas del Perú. Li
ma.

Garcilaso de la Vega
(1609), 1960 Primera parte de los Comentarios
Reales... Biblioteca de Autores
Españoles, t. 133.

González Holguín, Diego
(1608), 1952 Vocabulario de la lengua general
de todo el Perú... Universidad
de San Marcos, Lima.

Hadden, Gordon J.

1967

"Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco", en Ortiz de Zúñiga (1562), 1967: pp. 369-80. Huánuco.

Harris, Olivia

1978a

"Kinship and the Vertical Economy of the Laymi ayllu, Norte de Potosí", en Actes, XKII Congreso Internacional des Americanistes, t. IV (1976), Paris.

1978b

"De la symetrie au triangle: transformations symbolique au Nord de Potosí", Annales (SEC), nos. 5-6. Paris.

Huaman Poma

(1613), 1936

Nueva coronica y buen gobierno. Institut d'Ethnologie. Paris.

Lira, Jorge

1944

Diccionario Kechuwa-Español. Universidad Nacional. Tucumán.

Mendizabal, Emilio

1971

Estructura y función en la cultura andina: Fase I. Tesis doctoral, Universidad de San Marcos. Lima.

Murra, John Víctor

1959

"On Inca Land-tenure", leído en el simposio sobre tenencias de tierra, parte de la reunión anual de la Asociación Antropológica Norteamericana, México (mimeo).

1960

"Rite and Crop in the Inca State", en Culture and History, ensayos

en honor a Paul Radin, compilados por Stanley Diamond. New York. Versión castellana en Murr 1975, artículo 2.

1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima.

(1955), 1978a La organización económica del estado Inca. Versión castellana de tesis doctoral, Universidad de Chicago. México.

1978b "Guerre et rébellions dans l'expansion de l'état inca", en Annales (SEC), no. 5-6. París.

Netherly, Patricia
1977 Local level lords on the North Coast of Peru. Tesis doctoral, Cornell University. Ithaca.

Ortiz de Záñiga, Iñigo
(1562), 1967 y 1972 Visita de la provincia de Leon de Huanuco... 2 tomos, Universidad de Huánuco.

Platt, Tristan
1976 Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica Andina. Cuadernos de Investigación CIPCA. La Paz.

1978 "Mapas coloniales de la provincia de Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje," en Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L., pp. 101-18. La Paz.

Polo de Ondegardo, Juan
(1561), 1940 "Informe al licenciado Briviesca

- de Muñatones..." Revista Histórica, t. 13, pp. 125-96. Lima.
- Rostworowski de Diez, María
1953 Pachacutec Inca Yupanqui. Lima.
- 1962 "Nuevos datos sobre la tenencia de tierras en el incario", en Revista del Museo Nacional, t. XXXI, pp. 130-64. Lima.
- 1963 "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II: tierras personales de los incas y mitimaes" en Nueva Cronica, t. I: pp. 223-39. Lima.
- 1964 "Nuevos aportes para la medición de tierras en el virreinato e incario", en Revista del Archivo Nacional, t. 37. Lima.
- (1967-68), 1970 "Etnohistoria de un valle costero durante el Tahuantinsuyu", en Revista del Museo Nacional, t. XXXV, pp. 7-61. Lima.
- 1972 "Etnias Guancayo en el valle del Chillón", en Revista del Museo Nacional, t. XXXVIII, pp. 250-314. Lima.
- 1977 Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica. Lima.
- 1978 Señoríos étnicos de Lima y Canta. Lima.
- Saignes, Thierry Anuales 5-6. París.
- Wachtel, Nathan
1979 "Les mitimas de la vallée de Co-

chabamba: la politique de colo-
nization de Huayna Capac", en
American States and Indianist
Policies, Stanford University.

Revista Andina...
17, pp. 115-26. Lima.

Elaboracion del Inventario, Lima.

"Nuevos datos sobre la tenencia
de tierras en el interior", en
Revista del Museo Nacional, t.
XXXI, pp. 110-66. Lima.

"Los remanentes indios con su
cos sobre Muro II: tierras por
reunir de las zonas y mitas"
en Nueva Corónica, t. II, pp. 127-
39. Lima.

"Nuevos datos para la etnohistoria
de las zonas en el virreinato de
Cuzco", en Revista del Museo
Nacional, t. 27. Lima.

"Etnohistoria de un valle costero
de la zona del Tahuantinsuyu", en
Revista del Museo Nacional, t.
XXXI, pp. 7-61. Lima.

"El valle Huancayo en el valle
Chilón", en Revista del Museo
Nacional, t. XXXVIII, pp. 250-
314. Lima.

Estudio y etnohistoria: zonas
provinciales, Lima.

Estudio etnohistorico de las zonas
provinciales, Lima.

Analisis 3-6. Paris.

"Las mitas de la zona de Ca-

EL SOLO DE LAS GUACAMAYAS

OSWALDO ENCALADA V.

"Si esta experiencia contribuye a mostrar que también el campo del pensamiento mítico está rigurosamente estructurado, habrá alcanzado su objetivo".

La gesta de Asdiwal.
Lévi-Strauss

Antes de intentar el análisis del mito debemos hacer - necesariamente algunas consideraciones previas:

- Prácticamente es el único mito conocido que subsiste de las tribus que poblaron la sierra ecuatoriana, tiene - por tanto una situación privilegiada por su supervivencia y aislamiento (1). Los cañaris habitaban las actuales provincias de Azuay, Cañar y parte de Loja.
- Es un mito perteneciente a un pueblo exterminado culturalmente, primero por los incas conquistadores, por los españoles y luego por los criollos de la vida republicana.
- Las únicas fuentes que se disponen para su conocimiento son los libros de Historia o Prehistoria, donde cada - historiador dió su versión mejorada o cristianizada del mito, restándole seguramente muchos detalles provechosos, por ejemplo es lo que ocurre con la versión de Sarmiento de Gamboa (2) donde el mito es ya irreconocible debido a

la racionalización que ha impuesto el autor; este es el lugar también de recordar lo que dice Lévi-Strauss, que el valor mítico del mito se mantiene a través de la peor de las traducciones. Claro que en la versión de Sarmiento de Gamboa no se trata de traducción sino de destrucción racionalizada.

- Y finalmente que nuestro trabajo -como deben serlo todos en este campo- es puramente experimental, es como si nos lanzáramos a una excursión, no sabemos lo que vamos a encontrar, aunque sabemos lo que buscamos: La estructura que subyace a todo mito. Y también este es el lugar para una profesión de fe, esperamos que la armadura lógica del mito se haya mantenido a pesar de todos los avatares y de su empobrecimiento alarmante.

Vamos a usar las versiones complementarias - y hasta un poco contradictorias que nos da González Suárez en dos obras suyas (3) y referencias colaterales a otros autores (4).... "En tiempos muy antiguos habían perecido todos los hombres con una espantosa inundación, que cubrió toda la tierra. La provincia de Cañaribamba estaba ya poblada, pero todos sus habitantes se ahogaban, logrando salvarse solamente dos hermanos varones en la cumbre de un monte, el cual por eso se llamaba Huacay-Nan o camino del llanto. Conforme crecía la inundación, se levantaba también las aguas sobre este cerro: los antiguos moradores, que, huyendo de la inundación se habían subido a los otros montes, todos perecieron, porque las olas cubrieron todos los demás montes, dejándoles sumergidos completamente.

Los dos hermanos, únicos que habían quedado con vida después de la inundación, de la cueva en la que se habían guarecido, salieron a buscar alimento; más ¿Cuál no fue su sorpresa, cuando, volviendo a la cueva, encontraron en ella manjares listos y aparejados, sin que supieran quién los había preparado? esta escena se repitió por tres días, al cabo de los cuales, deseando descubrir quién era ese ser misterioso que les estaba proveyendo de alimento, determinaron los dos hermanos que el uno de ellos saliera en busca de comida, como en los días anteriores, y que el

otro se quedaría oculto en la misma cueva. Como lo pactaron, así lo pusieron por obra. Mas he aquí que, estando el mayor en acecho para descubrir el enigma entraron de repente a la cueva dos guacamayas con cara de mujer; quiere apoderarse de ellas el indio y salen huyendo. Esto mismo pasó el primero y el segundo día.

Al tercero, ya no se ocultó el hermano mayor sino el menor: este logró tomar a la guacamaya menor, se casó con ella y tuvo seis hijos, tres varones y tres hembras, los cuales fueron los padres y progenitores de la nación de los cañaris. La leyenda no dice nada respecto de la suerte del hermano mayor pero refiere varias particularidades relativas a las aves misteriosas: las guacamayas tenían el cabello largo y lo llevaban atado a usanza de las mujeres cañaris; las mismas aves fueron quienes les dieron la semilla a los dos hermanos, para que sembraran y cultivaran la tierra.

Estimulados por esta tradición religiosa, los cañaris adoraban como una divinidad particular al cerro de Guacay-Nan, y una laguna que se halla hacia los términos de la provincia... porque suponían que de allí habían salido sus progenitores,...

Tenemos, pues, aquí indicadas dos razas o parcialidades diversas: los unos que se creían descendientes de uno de los dos hermanos que sobrevivieron a la destrucción general de los pobladores de la tierra; los otros decían que sus progenitores habían salido o brotado de la laguna de Sigsig" González Suárez -1 p. 88-89.

La situación inicial que se plantea es la de una ruptura en la continuidad de la vida humana, puesto que los hombres existían desde antes, sin fecha de inicio para el pensamiento cañari, esa continuidad se rompe gracias al diluvio, ruptura efectiva puesto que los dos hermanos que sobreviven son del mismo sexo y por tanto están condenados (si no fuera por la aparición posterior de las guaca-

mayas) a ser los últimos descendientes de los hombres, con ellos se acabaría la vida humana. Ya que el diluvio viene a significar ruptura de la continuidad de la vida nos resulta sumamente fácil equipararlo a muerte.

Diluvio = muerte = discontinuidad

Mientras que el otro miembro tendría que ser necesariamente:

No diluvio = vida = continuidad

Luego del diluvio viene a reiniciarse un ciclo de vida humana del que descienden directamente los cañaris "actuales" (actuales para el tiempo del mito), podemos preguntarnos si los pobladores que existían antes ¿eran cañaris?, aunque no lo especifica nos parece correcto pensar que una de las funciones del mecanismo subyacente al mito es precisamente el de explicar el origen -diferenciación- del pueblo cañari, respecto de otros pueblos; a partir de esto se establecen dos ciclos de vida humana:

1a. humanidad = pueblo indiferenciado (el resto) = perece

2a. humanidad = pueblo diferenciado (cañari) =

ce con el diluvio

?

Lo que nos lleva a la premisa básica del estructuralismo: una estructura es un conjunto de elementos -por lo menos dos- donde lo que importa es la unidad de las diferencias, un elemento existe porque se opone, se diferencia y niega a otro; los elementos no diferenciados perecen con el sistema, "mueren", en este caso perecen los pueblos no diferenciados.

Entre la primera humanidad y la segunda, que es lo mismo que decir entre la continuidad del primer grupo y la del segundo debe establecerse una mediación, así también entre lo continuo y lo discontinuo: la mediación es por la presencia de los dos hermanos, ellos en principio significan la muerte por pertenecer al mismo sexo y por tanto incapaces de generar, son elementos marcados los dos con el mismo signo, significa la negación de la continuidad y al mismo tiempo son el tránsito, la posibilidad en el momento en que aparezcan seres marcados con el signo contrario. De modo que la estructura lógica del pensamiento mítico obliga a dada una premisa o un elemento de una ecuación, a que se presente el segundo. Dado un elemento con carga + debe existir, aparecer en el relato mítico su contrario.

El siguiente paso debe ser aclarar la función que tiene el agua, la causa para la extinción de la primera humanidad es el diluvio, es decir un agua incontrolada que proviene del cielo, agua celeste ubicada en lo alto, marcada con la connotación de la muerte y que se convierte al llegar a la tierra en su oposición, un agua terrestre, marcada con el mismo signo negativo y que por tanto también se vuelve mala:

+ agua celeste	(incontrolada)	(alto)	cielo	+
- agua ctónica	(desbordada)	(bajo)	tierra	-

Los términos mediadores tienen que ubicarse en el centro de las parejas como elementos ambiguos, así entre el agua celeste y el agua ctónica se sitúa la laguna, que no es propiamente agua ctónica puesto que al estar ubicada en la montaña de Huacay-Nan es un agua a medias celeste y a medias terrestre; este dato a pesar de que no contempla el mito, pertenece a él, hemos oído de los pobladores de la zona del Sigsig que en la cima del Huacay-Nan hay una laguna encantada.

Ubicada a medias entre el cielo y la tierra está la laguna, el monte, que no es ni bajo ni alto, se encuentra a

medio camino.

El diluvio es una situación particular, demasiado ocasional, nada tiene de perenne, de modo que pasado el tiempo de la precipitación el cielo volverá a tener significación benéfica. Pasado el diluvio, -que es también un mediador entre el cielo y la tierra, puesto que el agua proviene de arriba pero se ubica abajo, se niega- la situación vuelve a plantearse de esta manera: se ha logrado una mediación entre lo alto y lo bajo pero entre el hombre (ser terrestre por más que se ubique sobre una montaña) y los pobladores del cielo, no puede establecerse mediación posible, la ruptura es tajante, es en este contexto en donde se ubican las guacamayas. Ellas son seres del aire, pobladores del cielo que bajan hasta la tierra para ayudar a los hermanos. Aunque no se trate de un trabajo comparativo, anotamos que los Mayas adoraban también al sol y el papagayo era su intermediario (5).

Pero los guacamayos no tienen esta sola función, son intermediarios en otro nivel: como consecuencia de la destrucción causada por el diluvio el hombre ha quedado reducido a un estado natural, por ejemplo para sobrevivir tiene que salir a buscar alimento, a unos valles vecinos -según la una versión-, es decir en busca de alimentos no cultivados. El paso de la naturaleza a la cultura está posibilitado, mediado por la presencia de las guacamayas, son ellas las que han aparejado los manjares, alimentos que se ubican completamente dentro de la cultura, de lo coccido, la mediación se establece también porque son las guacamayas las que dan las semillas para que los hermanos sembraran y cultivaran la tierra, es decir que se marca también el paso de los grupos nómadas, recolectores y cazadores paleolíticos (salir a buscar comida en los valles) a los primeros asentamientos neolíticos (6), agricultores que se asimilan también a la oposición naturaleza-cultura aunque la oposición no sea tan marcada.

Finalmente nos quedan dos interrogantes con respecto a la función de las guacamayas, ellas son convertidas en mu

jeros, en madres, el mito especifica que las aves eran híbridas de mujer, tenían cara de mujer y el pelo largo a la usanza de las mujeres cañaris, ¿por qué las guacamayas?:

1º No sólo los cañaris tenían en mucho valor a estas aves, su aprecio era general en casi todos los pueblos de América, la razón está en que estas aves (no sólo las guacamayas sino todas las del género -razón por la cual el mismo González Suárez usa guacamayas en la una versión y papagayos en la otra) por su capacidad para reproducir sonidos del habla humana debieron llevar al pensamiento mítico indígena a ver en ellas seres a medio evolucionar, situados en la mitad entre el hombre y el animal, entre la naturaleza y la cultura, puesto que tienen forma de animal pero que hablan como el hombre. Esta situación ambigua no lo entendieron sólo los cañaris (7).

2º En González Suárez - 2: "Los jefes y sacerdotes cañaris usaban plumas de estas aves para sus adornos", de modo que se situaban cerca de la cultura, posibilitan (la cultura) la construcción de adornos.

La presencia de las guacamayas en la mitología americana desde el sur del río grande es abrumadora y debería plantear a los etnógrafos y a los historiadores problemas muy serios sobre este hecho.

Todavía nos quedan algunos hilos sueltos que atar, las oposiciones en forma binaria, explican que los hermanos salvados del diluvio sean dos, de ese modo se van a oponer, el menor resulta favorecido, captura a la menor de las aves, el mayor por su ineficacia está condenado a desaparecer tanto del relato mítico, como es el caso de las versiones de González Suárez, donde no vuelve a aparecer; como a desaparecer físicamente "por haberse ahogado en una laguna que allí cerca estaba" (Sarmiento de Gamboa).

Los descendientes del menor y de la guacamaya forman una parte del pueblo cañari, la otra parte eran descen-

dientes de hombres que habían brotado de la laguna - la misma en la que se había ahogado el hermano-. Resultando que la condición para que aparezca el segundo grupo es que el hermano muera para generar vida, se hunda en la laguna para que de ella broten descendientes.

De modo que en el pueblo cañari se podían encontrar dos grupos, los del HANANSAYA (bando de arriba) y el grupo de HURINSAYA (que significa el bando de abajo) lo que deductivamente puede significar que el pueblo no estaba formado por un solo grupo social o que su organización era en dos clanes, el clan que podría llamarse de la guacamaya y el clan de la laguna, que en el fondo viene a ser lo mismo que el clan de arriba (guacamaya = mediador proveniente del cielo, de lo alto) y el clan de abajo (laguna).

Por tanto se mantiene la estructura binaria: al clan de arriba pertenece el hermano menor, aliado social con la guacamaya ≠ clan de abajo = hermano mayor, aliado natural con la laguna. El hecho de que el hermano pase a pertenecer al signo marcado por la guacamaya podría significar un tipo de matrimonio matrilocal puesto que el hombre es asimilado al clan al que pertenece la mujer (cielo).

Según todo esto el mito cañari se ubica como un mito que explica el origen de cierta clase de hombres -los cañaris- y su organización social, el origen de la agricultura, el tránsito de una época a otra, nomadismo (paleolítico), sedentarismo (neolítico). El isomorfismo -sin ser binario- se manifiesta también en el hecho de la aparición del número tres; durante tres días los hermanos aceptan los alimentos sin mayor preocupación por saber el origen, luego de dos intentos, al tercero, que corresponde también a un día tercero se logra capturar a la guacamaya y de la pareja nacen tres hijos y tres hijas.

Unas últimas inquietudes marginales: ¿Cuál es el motivo que origina el diluvio -y con toda seguridad- que ser? ¿Qué relación puede existir entre este mito y los de los

pueblos amazónicos, de los jíbaros situados entre el Oriente Ecuatoriano actual por ejemplo, cuyos mitos guardan simetrías muy fuertes (8).

Los único que podemos hacer es lamentarnos que no se hayan conservado otros mitos del mismo pueblo, que nos permitan adentrarnos en su organización social y en su pensamiento, y reforzar, rechazar o modificar nuestras presunciones.

NOTAS

- (1) En González Suárez-1, se narra otro mito, perteneciente a los Quitus, que en mucho es similar al mito Cañari.
- (2) Pedro Sarmiento de Gamboa; Historia de los Incas. Emecé. Buenos Aires, 1942.
- (3) González Suárez, 1. Historia General de la República del Ecuador. Publicaciones Educativas Ariel. I tomo.
2. Estudio Histórico sobre los Cañaris pobladores de la antigua provincia del Azuay. Imprenta de la Universidad del Azuay. Cuenca. 1922.
- (4) Aquiles Pérez presenta una versión muy interesante del mito Cañari, en su obra: Los Cañaris. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1978.
- (5) "Los Mayas adoraban también al papagayo y al sol del cual era su intermediario" González Suárez -2. p. 18-19.
- (6) En América se usa la terminología: precerámico y formativo para el Paleolítico y el neolítico, respectivamente.
- (7) (Entre los Muisca de Cundinamarca) "eran sacrificadas al sol estas aves en vez de víctimas humanas, pa

ra lo cual primero se les enseñaba a hablar en su lengua, y cuando la hablaban muy bien, las juzgaban dignas del sacrificio" González Suárez -2. p. 19.

- (8) Un mito jíbaro cuenta que "un murato fue a pescar en la laguna del Pastaza. Un cocodrilito tragó el anzuelo y el cazador lo mató. La madre de los cocodrilos se enojó mucho y batió el agua con la cola de tal manera que inundó todos los alrededores de la laguna" Historia de América. Fernando Márquez Miranda. t.III p. 162.

BIBLIOGRAFIA

- Claude Lévis-Strauss -1. Mitológicas: Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura económica, México, 1968.
- 2. La Gesta de Asdiwal, in Estructuralismo, Mito y totemismo. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Inca Garcilaso de la Vega, Obras completas. Atlas, Madrid 1963.
- Federico González Suárez -1. Historia General de la República del Ecuador. Publicaciones educativas Ariel. t. I.
- 2. Estudio Histórico sobre los Cañaris pobladores de la antigua provincia del Azuay. Imprenta de la Universidad del Azuay. Cuenca, 1922.
- Fernando Márquez Miranda. Historia de América. W.M. Jackson Inc editores. Buenos Aires. 1947. t. III.
- Pedro Sarmiento de Gamboa. Historia de los Incas. Emecé.

Buenos Aires, 1942.

Juan de Velasco. Historia del Reino de Quito. Empresa editora El Comercio. Quito. 1946. t. I.

oswaldo encalada vásquez

BUSCARA INFORME ANGLICANOS

El libro de Velasco que, por una u otra razón, se ha convertido en un clásico de la literatura histórica ecuatoriana, es el resultado de la investigación de algunos de los protagonistas de la independencia ecuatoriana en la zona de Quito, en la época del rey, así como del evento histórico que se refiere a la guerra y a la proclama de la república.

El libro de Velasco realizó un trabajo importante a los diferentes sectores que conforman la historia ecuatoriana de Ecuador, que ha permitido así, por ejemplo, poder llegar a conocer sobre los sucesos históricos de algunas de las zonas más importantes (por ejemplo, en la zona de Quito) que se han desarrollado en la zona (ver Velasco, 1946) que se ha convertido en un clásico de la literatura histórica ecuatoriana. En el libro se ve que el informe sobre la independencia que se elaboró por los involucrados en el evento es un documento que, por una u otra razón, se ha convertido en un clásico de la literatura histórica ecuatoriana. En el libro se ve que el informe sobre la independencia que se elaboró por los involucrados en el evento es un documento que, por una u otra razón, se ha convertido en un clásico de la literatura histórica ecuatoriana.

PUCARA: INFORME ARQUEOLOGICO

NAPOLEON ALMEIDA D.

ANGEL MONTES DEL C.

El breve trabajo que, ponemos a consideración de los interesados en asuntos de prehistoria ecuatoriana es producto de la observación de algunos de los diferentes vestigios materiales localizados en la zona de Pucará, en la provincia del Azuay, así como del resumen bibliográfico pertinente a la pre y a la protohistoria de la región.

El hecho de haber realizado numerosas inspecciones a los diferentes sectores que conforman la parroquia eclesiástica de Pucará, nos ha permitido realizar someros análisis cerámicos sobre las muestras obtenidas en algunos de los sitios visitados (ver mapa, anexo uno). La manifiesta urgencia de trabajos en la zona (Alcina, 1.975) nos ha inducido a elaborar este trabajo introductorio cuyo propósito no es otro que el informar sobre lo interesantes que resultarán ser las implicaciones culturales del sitio en mención. Por otro lado, con anterioridad a la redacción de este informe, se había elaborado un proyecto general que se titula "Proyecto Museo Etnográfico Pucará". Este trabajo (Montes, 1.978) dirige la atención hacia la realización de trabajos arqueológicos y antropológicos y también de ma-

nera práctica, hacia la organización y funcionamiento del museo de Sitio.

Por último, este breve informe contempla tópicos que, eventualmente, pueden servir de referencia para los futuros trabajos en la zona:

- justificación del estudio;
- elaboración de un cuerpo teórico;
- formulación de algunas hipótesis preliminares para el análisis cerámico posterior; y,
- proposición de actividades pertinentes.

Hemos creído conveniente, tanto por cuestiones de metodología como por estrategia investigativa que, una realidad arqueológica como Pucará, inmersa en una realidad prehistórica más amplia, no sea tratada como una entidad aislada sino como una parte cuyas relaciones con el todo - coyuntural de la nación cañari resulten coincidentes en forma funcional y que adquieran el carácter de estructura cultural. El sentido que se dará a un estudio posterior sobre la zona no puede adquirir un carácter unilineal pues, deberá contener conceptos de multilinealidad capaces de explicar todos los posibles nexos con los diferentes complejos culturales coetáneos al asentamiento en estudio. Otro problema que acusa la investigación posterior es el plantearse espacialmente los asentamientos, esto es, el aprovechamiento del hábitat por culturas diferentes, cañari e incaica; un aprovechamiento basado en un sistema social tribal y un aprovechamiento intensivo de carácter imperial. Pero esta inquietud rebasa las finalidades de una introducción a la etapa prospectiva: vayamos a lo primero, esto es, a la amplia realidad en la que está inmerso el yacimiento de Pucará:

El historiador Velasco (1.971) al hacer referencia a las grandes naciones existentes hasta antes de la formación del Reino de Quito nombra a Cañar, "tan grande como Quito" con veintiún tribus, entre las que se encuentran Cañaribamba y Yunguilla. Otro investigador de nuestra historia (González, 1.971) señala los límites de asentamiento; es un territorio que va desde el nudo del Azuay hasta Saraguro y desde la Cordillera Oriental hasta el Golfo de Jambelí. Esta amplia zona geográfica, que ostenta tres grandes sistemas hidrográficos: Cañar, Paute y Jubones (Pérez, 1.978), es un espacio socializado y culturizado por lo menos desde la época de Narrío Temprano.

Partiendo de este supuesto, hay que inferir una serie de cuestiones que atañen al desenvolvimiento cultural de la nación cañari:

a) ¿Corresponde (el área de asentamiento) a un solo tipo -

- de poblamiento?
- b) ¿Cuáles son las corrientes migratorias que posibilitan el establecimiento de diferentes tribus más tarde integradas en una nación?
 - c) ¿Hay que asignar el nombre "Nación" a las beligerantes tribus cañaris?
 - d) ¿Cuáles son los elementos unificantes de esta heterogeneidad tribal que confieren a los cañaris prehistóricos el rango de Nación?
 - e) ¿Cuáles son los patrones institucionales que promueven el cambio del sistema social cañari durante la incursión incásica?

Estas son sólo las más relevantes de un sinnúmero de cuestiones que sugiere el estudio de la evolución cultural de los cañaris; un estudio arqueológico en el yacimiento Pucará, ayudará a arrojar luces sobre la problemática propuesta ya que se trata de una zona que abarca las dos realidades: pre y protohistórica.

Este suscinto informe, en base de lo expuesto, necesidad de tratar la connotación cultural de cada fase como integrante del gran sistema socioestructural cañari, tratará de resolver, provisionalmente, algunas de las cuestiones planteadas ya que, repetimos, un sitio como Pucará está in-ferido como paradigma investigativo de la cultura zonal desde sus orígenes hasta la culminación de una evolución multilínea interrumpida, momentáneamente, con la penetración incásica.

a.- Antes de tentar una aproximación interpretativa a cada una de las preguntas expuestas abordemos muy rápidamente una problemática importante:

Uno de los aspectos más interesantes dentro de los estudios arqueológicos en los sitios de ocupación cañari es el referente a la falta de coherencia en la nomenclatura usada. En efecto, desde el primer intento de clasificación tipológica de Narrío (Collier y Murra, 1.942) hasta categorizaciones cuantitativas de las lenguas que se aglutinan en la cañari (Pérez, 1.978), no existe un criterio que cohesionara en una sola secuencia los diferentes segmentos sincrónicos en el diacrón o devenir cultural de este pueblo conocido -

como cañari.

El panorama resulta anárquico y en vez de constituir una pauta de generalización, es más bien un serio impedimento de integración o desegmentación nomenclatural. Vis_ to así, es de urgencia resumir en un solo patrón los dife_ rentes nombres consignados a las fases de evolución cultu_ ral cañari.

La confusión surge por el establecimiento de nombres por parte de los diferentes autores, que consignan el nom_ bre de la fase que estudian, de acuerdo a la relación to_ pográfica en donde trabajan; así, la fase Tacalzhapa (Po_ rras, 1.975) es una fase que agrupa a Cashaloma de Max Uhle, Monjashuaico y Guangarcucho de Bennett, Cañari de Meggers, Tacalzhapa de Jijón y Caamaño, etc. Esta falta - de unidad de criterio desorienta al investigador. Y, si se pretende que el caudal de conocimientos de nuestra rea_ lidad prehistórica sea asequible para un público masivo, esta incoherencia resulta no sólo desorientadora sino caó_ tica.

Ahora bien: La mayoría de estudios -casi todos- se han realizado en la región norte de la zona de ocupación caña_ ri; los estudios en la zona de Yunguilla son incompletos tanto en lo referente al establecimiento cuantitativo de tipologías cerámicas como a la consignación de cronologías absolutas. Nosotros, que visitamos el sitio Sumajpamba, lugar situado en el curso medio del Jubones, durante la - campaña organizada por la Universidad de Londres, espera_ mos reportes confiables sobre los dos aspectos, pero no - esperamos que se adicione el aspecto de nomenclatura para un mismo segmento o tipológico o cronológico de nuestra área de estudios.

Por nuestra parte, apoyados en anteriores investigacio_ nes en el yacimiento de Ingapirca (Almeida-Idrovo, 1977), utilizaremos los criterios de nomenclatura ahí exp_ resados, es decir: Para la primera fase de ocupación cañari, Na_ rrio 1 o Temprano, fase que resulta coetánea al Formativo Tardío (3.200-500 A.C.) de la prehistoria ecuatoriana. Pa_ ra la fase contemporánea al Desarrollo Regional (500 A.C. 500 D.C.), Narrío 2 o Tardío. Y, para las simultáneas fa_ ses cañaris inmersas en el período de Integración (500 D. C.- Siglo XV D.C.), las denominaciones de Cashaloma y Ta_ calzhapa, distintivas cada una por los rasgos diagnósti_

cos discernidos y cuantificados por investigadores de la zona de Cañar (Cueva, 1.970; Jaramillo, 1.976).

Es hora ya de entrar a resolver las cuestiones planteadas. Comenzaremos con la que responde a A.

El afirmar que el área de asentamiento cañari es un espacio sociocultural agrícola y sedentarizado desde hace por lo menos cinco mil doscientos años, no implica un concepto de poblamiento único. En efecto, para la época de la incursión incásica (Velasco, 1.971) habiéndose establecido más de una veintena de tribus, cada una ajustada a un sistema social cuya rigidez es superada por nexos de filiación étnico-culturales semejantes y por razones de comercio. En efecto, un autor alemán (Uhle, 1.960) encontró en Chaulabamba, valle del Jubones y Loja, tuestos que guardan relación, ya en la época de Narrío Temprano, con tipos y formas de la región norte de Cañar. La inicial heterogeneidad de las diferentes tribus asentadas en la región tuvo que desembocar en la paulatina abstracción de elementos unificadores que confieren carácter de nación a las anteriores autónomas entidades, y ya, en la época de Narrío Temprano encontramos vínculos y contactos culturales con poblaciones de la costa ecuatoriana; así, durante esta época se discierne un primer mestizaje cultural plasmado en obras de alfarería tales como vasijas elaboradas con pasta fina y de engobé negro que disponen de esa destribo (Reinoso, 1.977), utilización de la pintura iridiscente para la decoración de sus paredes, botellas silbato, decoración plástica de los hombros de las vasijas, etc.

De gran interés resulta la utillería excavada y recolectada por Collier y Murra en Cerro Narrío en 1.941, pues a su primera clasificación se suma una revisión del material (Crespo y otros, 1.976) realizada por Robert Braun (1.971) en la que establece los nexos culturales de Cañar con la fase Machalilla (1.800-1.500 A.C.) del formativo medio de nuestra costa.

Antes de estas aseveraciones, estaba ya consignado el contacto entre Chorrera (1.500-500 A.C.), fase costera del formativo tardío con los asentamientos serranos a partir del área norte cañari. Recientemente, la Escuela de Arqueología de la Universidad de Londres confirmó a Chorre-

ra en su marcha hacia el sur andino por la vía del valle del Jubones (Crespo y otros, 1.976).

Asimismo, y esto es muy importante (Crespo y otros, 1.976), los habitantes valdivianos, del formativo temprano de nuestra prehistoria, irrumpieron en el altiplano surandino del Ecuador aprovechando el mismo río Jubones; los investigadores están casi seguros, pendientes del resultado de los estudios británicos, que observaremos patrones del diseño, formas cerámicas y usos culturales de Valdivia en las provincias de Azuay y Cañar. Uno de los aspectos más sobresalientes de los contactos sierra-costa es el concomitante comercio prehistórico inferido, aparte de estilos y formas cerámicas, por la frecuente localización de figurillas talladas en concha spóndylus; éstas están diseminadas en lugares como Narrío, Chaullabamba y en muchos otros sitios de la región interandina septentrional y vías al Oriente (Crespo y otros, 1.976).

Sin embargo, a pesar de que todos los estudios asignan a la cerámica y más vestigios culturales de la primera ocupación agrícola de la zona, denominada Narrío Temprano, - una antigüedad concomitante a Machalilla y Chorrera, las dataciones británicas de radiocarbono reportan dos fechas: 2.000 A.C. para capas profundas de Cerro Narrío y 960 A.C. en Chaullabamba, con lo que el margen econológico rebasa a ambas fases formativas. Incluso se presume (Reinoso, 1.977) que Narrío Temprano tuvo un antecedente localizado econológicamente en el formativo temprano y que es lo que Jacinto Jijón denominó "Complejo de Yunguilla", cuya cerámica se localiza en los estratos inferiores de Narrío y geográficamente alcanza hasta el curso del Jubones.

El devenir histórico cañari continúa con la tradición - Narrío Temprano hasta bien entrado el segundo gran período de la prehistoria ecuatoriana, el Desarrollo Regional (500 A.C.- 500 D.C.). De los finales de Narrío Temprano se han localizado vasijas con decoración antropomórfica, fitomórfica y zoomórfica, agujas, perforadores, utensilios de cocina, etc., en hueso de venado; objetos de jade, jadeita, alabastro, cuarzo, etc.

Sin embargo, la fase cultural que coincide plenamente - con el período nombrado es la Narrío 2 o Tardío de Collier y Murra. Sus estilos cerámicos no difieren mayormente y el clásico engobe blanco amarillento pulido de Narrío 1 conti

núa aplicándose profusamente sobre las paredes exteriores de la utillería. Los alfareros de esta época (Reinoso, 1.977) continúan produciendo ollas globulares con gollete bajo cuyos labios salientes llevan bandas horizontales de pintura roja, cuencos rallos, vasijas de cerámica negra y roja con diseños geométricos, torteros en forma de discos, etc. Los patrones de diseño para la decoración de los ceramios son enriquecidos con la invención de la técnica del bruñido (Crespo y otros, 1.976). Además, se generaliza el uso del blanco sobre rojo y la utilización de la pintura negativa; la elaboración de sellos cerámicos es notable; el aparecimiento de nuevas formas cerámicas -compoteras- y de nuevas técnicas decorativas -postcocción- singularizan a esta época. Uhle (1.960) indica que entre los mayas, algunos objetos localizados en el área cañari (figuras de ranas en piedra serpentina asociadas con hachas pulidas del mismo material), tienen la ritual función de propiciar la pureza genética.

Narrío 2 es una fase desafiante para la investigación pues en este lapso se confeccionan muchos objetos metálicos, especialmente en cobre, oro y plata; inferimos la palabra desafío como un reto al investigador a elaborar un estudio tipológico y comparativo de los objetos metálicos de esta época pues su acumulación desorganizada, sobre todo en colecciones particulares, resulta también caótica. En cobre se elaboran objetos varios: narigueras, orejeras, bezotes, zarcillos, adornos, tincullpas, bastones ceremoniales, etc. En oro se ha localizado objetos de adorno, tupos, aros, etc.

El comercio y más vínculos culturales establecidos en el período anterior continúan en el de Desarrollo Regional: la gran cantidad de diminutas cuentas circulares en concha *Spóngylus Princeps* asociadas por lo general a enterramientos (Alcina, 1.974; 1.975), atestiguan la continuidad y desarrollo de los contactos con la costa; pero esto no es todo: hay una vigorización de estos contactos; esta vigorización es territorial. Se intercambian usos culturales con áreas del centro andino, particularmente con la Fase Tuncahuán cuyas formas diagnósticas más prominentes como las compoteras son localizadas en suelo cañari. Además, el análisis secuencial estratigráfico de capas medias de la Quebrada del Intihuaico en Ingapirca (Almeida-Idrovo, 1.977),

establece los claros nexos de Narrío 2 con Tuncahuán pues arroja una considerable frecuencia de tiestos con engobe rojo y café brillante y, sobrepuesta, pintura negativa lograda por el contorneado de minerales negros.

Algunos autores (Crespo y otros, 1.976) confieren a Tuncahuán el rango de Horizonte; habría pues que discernir rasgos tuncahuanenses en muchas otras zonas ecuatorianas. Rasgos diagnósticos de Fases del meridión andino como la estudiada por Jijón en 1.918 y nominada Protopanza-leo 1, también están presentes en la zona cañari; en efecto, se localizan ollas globulares, trípodes, cruces grabadas en el interior de los platos, etc. Los posibles nexos con culturas de fuera del Ecuador dejamos para inferirlas más bien a manera de hipótesis para un posterior trabajo.

La evolución multilínea de los cañaris continúa correlativa a la Evolución de las demás sociedades prehistóricas ecuatorianas. Al Desarrollo Regional le sucede el período de Integración (500 - 1.500 D.C.) en el que está inmersa la llamada "Cultura Cañari" (Crespo y otros, 1.976), representada por dos Fases coetáneas: Cashaloma y Tacalzhapa, productoras de artefactos y utensilios que se localizan en todos los sitios de la zona de ocupación cañari.

Los estudios en el yacimiento arqueológico de Ingapirca (Alcina, 1.975 - Jaramillo, 1.976) revelan un robusto asentamiento Cashaloma, de cuyas muestras, llevadas a Alemania por Albert Meyers, hay una datación radiocarbónica de 990 años. Otras muestras de la misma Fase y extraídas del mencionado yacimiento, que demuestran una mayor frecuencia cerámica frente a la que detentan las otras Fases, arrojan, por radiocarbono, antigüedades de 750, 690 y 700 años (Jaramillo, 1.976) para Cashaloma. Esta tradición cerámica, que ostenta la más alta frecuencia del área cañari, no variabiliza demasiado sus formas iniciales; sigue produciendo vasijas globulares de cuello corto y bordes ligeramente evertidos, cuencos semiesféricos de base convexa o plana, etc. Más bien esta Fase crea nuevas formas, populariza el vaso campaniforme (Idrovo, 1.978) al que, en ocasiones, se agrega (por pastillaje) cuernos de vena, tomando la apariencia de un Kero incásico. Además de robustecer la tradición de formas cerámicas, hay un significativo cambio en los patrones de diseño para su decora-

ción: Existe una profusión sin precedentes en el uso de la pintura blanca post-cocción sobre rojo pulido; las incisiones en líneas paralelas, motivos geométricos, circulares de canuto, son altamente frecuentes. Se acrecientan las técnicas decorativas como el pastillaje (para agregar falsas asas a los bordes o paredes de los vasos), se popularizan la excisión y el carenado y se repopulariza el bruñido. Se continúa trabajando el cobre, el oro y la plata.

Las fases que tienen contacto con los cañaris de la época de Cashaloma son, principalmente, Puruhá y, al final del período, una débil influencia incásica. Pero esta fase (Cashaloma) tiene, al parecer, nexos tan distantes como Tiahuanaco en el altiplano boliviano (Crespo y otros, 1976).

La otra Fase cañari del último período de nuestra prehistoria corresponde a la relación topográfica de Tacalzhapa en la provincia de Cañar. Su registro arqueológico está diseminado también por toda la provincia del Azuay. A nuestro modo de ver, para esta fase, hay una secuencia evolutiva a partir de Narrío 2 que, como habíamos visto, recibió una fuerte influencia de Tuncahuán en sus formas cerámicas y patrones de diseño; en efecto, la pintura negativa de las paredes exteriores de las compoteras de Tacalzhapa robustecen esta conjetura. Además de esta influencia, las formas globulares con largo cuello que dispone de bajorrelieves de caracteres antropomórficos a base de grandes incisiones, parecen relacionar a esta fase con Puruhá. Aparte de los objetos cerámicos hay elaboración intensiva de utensilios de cobre: "Cascabeles", bastones ceremoniales, coronas, grandes tupos, etc. Un autor (Porrás, 1.975) supone que el cobre se utilizó en sustitución de la piedra para la confección de utillería bélica: Hachas y cuchillos. Parece que los grandes tesoros de Chordeleg y Sigsig (González, 1.971) estuvieron asociados a tiestos que corresponden a los tipos discernidos para Tacalzhapa. Asimismo, en el diario de excavaciones de Ingapirca (Almeida-Idrovo, 1.977), se había consignado la localización de un enterramiento múltiple entre cuyo ajuar aparte de objetos de cobre y cerámica de Tacalzhapa, había miles de cuentas circulares de concha *Spóndylus*.

Un resumen sobre la evolución de las formas cerámicas de la zona cañari acompañado del respectivo análisis de los diseños es demasiado complejo y ambicioso; hemos querido esquematizar a grandes rasgos las pautas generales que confiere tal estudio; no hemos hecho, por otro lado, una relación de los contactos entre el área cañari y la civilización incásica por tratar el tema más adelante. Lo que nos parece importante para las futuras investigaciones en el yacimiento de Pucará es lo siguiente:

Hemos realizado recolecciones de superficie en campos de labranza de la zona y luego de un somero análisis de los tiestos observamos que las formas (inferidas a veces por bordes y bases o por el análisis de las piezas integras) corresponden a todas las fases de ocupación cañari. Existen ollas globulares y cuencos de la tradición Narrío, vasos y compoteras de Cashaloma, formas globulares con incisos que sugieren caracteres antropomórficos de Tacalzhapa, etc. Asimismo, a los diseños propios de Narrío, Cashaloma y Tacalzhapa, se agregan otros de inspiración local como incisiones en combinación con pequeñas excisiones aplicadas en asas sin engobe; decoración antropomórfica con ojos exciso-incisos y boca rectangular asimismo en las asas; pastillaje con excisiones; decoración con caracteres ofídicos en las asas, etc. Los tiestos con estas decoraciones son de uno de la treintena de sectores de la parroquia, esto es, Santa Rosa (ver mapa anexo). Por otro lado, existen innúmeras patas de polípodos de tipo "hojas de cabuya", por lo que, con anterioridad a la redacción de este informe, Holm había relacionado parte de este yacimiento con la fase Elen Pata (Bedoya, 1.974). Asociados a los tiestos de superficie se han localizado muchos vestigios de metates y de manos. No se ha realizado sondeo alguno, pero es fácil observar que los niveles de ocupación en algunos sitios de Pucará alcanzan 2,50 m. de profundidad desde la superficie del suelo.

Respondiendo a las preguntas que se han formulado a los habitantes de la región, hay informaciones sobre la existencia de piezas de cobre, oro, plata y, no es difícil observar grandes "huallicas", esto es, gergantillas de cuentas circulares de concha Spóndylus. La frecuencia de piezas incásicas parece ser más elevada que en los yacimientos del norte de la zona cañari. Los moradores han lo

calizado también hachas pulidas en piedra, hachas en co-
bre, tupos de cobre, orejeras, narigueras, depiladores, -
etc. Hay piezas en jade, jadeita, cuarzo, etc. (ver foto-
grafías).

b.- El acápite anterior atendía a responder a la cuestión
del poblamiento cañari durante la época agrícola. He-
mos referido los principales (y sólo los principales nexos
de la población cañari). Durante milenios éstos van a la
costa y los costeños van hacia el altiplano. Hay continua
relación comercial con el norte de la sierra ecuatoriana;
los nexos con el oriente y con el sur andino trataremos
más adelante.

Pero el pueblo-nación conocido con el genérico nombre
de Cañari no responde a un origen único, sino que consti-
tuyó un crisol de culturas. Uhle (1.960) había pensado ya
en influencias mayoides en la zona de Cañar; basaba sus -
aseveraciones en la comparación tipológica de los diseños
cerámicos. Velasco (1.971) nos habla de muchas tribus asen-
tadas en la región. González Suárez (1.971) nos refiere la
existencia de grandes provincias en la zona: Hatún Cañar,
Tomebamba y Cañaribamba.

Creemos necesario centrar nuestra atención únicamente
en la última de las provincias, Cañaribamba, para consig-
nar criterios de unificación con las otras dos en un estu-
dio posterior. Y creemos conveniente auscultar sólo lo re-
ferente a Cañaribamba porque el yacimiento arqueológico de
Pucará está inmerso en esta realidad.

Geográficamente, Cañaribamba tiene su asentamiento en
la cuenca hidrográfica del río Jubones y en la parte sur -
de las estribaciones de la cordillera Occidental. Según
Sauer (1.972) la cordillera Occidental termina, por el Sur
en la cordillera local de Mollepungu, al lado Norte del -
profundo cañón del Jubones; al Sur del mismo río se levan-
ta la cordillera de Chilla que, en su mayor parte, se cu-
bre superficialmente de rocas volcánicas mesozoicas y cenó-
zoicas y, de consiguiente, disimula la unión del ramal de
la cordillera Real hacia la costa con la cordillera de
Tahuín, que forma la prolongación Suroccidental de la
Real.

Asimismo, refiriéndose a la zona geográfica de asenta-

miento cañaribamba, Sauer (1.972) indica que una parte occidental de la penillanura se había extendido por el espacio de la cordillera Occidental antes de su levantamiento pleistocénico a las mayores altitudes actuales en donde hoy se presenta en forma de vastos páramos apenas ondulados, que se extienden de Marihuiña y Minas hacia las cordilleras parciales de Chanchán, Soldados, Cajas, etc. Estos páramos exhiben en su superficie el manto volcánico. Durante los periodos glaciales en esta región alta se había desplegado una inmensa capa de hielo glaciario. Las muchas lagunas solitarias en las zonas, atestiguan la presencia del hielo. La cuenca del Jubones, al igual que las de Paute y Cañar, procede de formaciones lacustres y de hundimientos tectónicos originados por fuerzas orogénicas dominantes en el fondo del Pacífico (Pérez, 1.978). Según Wolf (Pérez, 1.978) la zona de Cañaribamba tiene una temperatura media de 11,50 g.C. y una pluviosidad anual media de 415 mm. La zona tuvo y tiene variados climas: En las hondonadas y pequeños valles del curso medio del Jubones, el clima es templado, con una temperatura media de 19,6 g.C.; por las zonas como Pucará, en cambio, (3.200 mts. sobre el nivel del mar) las temperaturas son muy bajas durante los meses de invierno.

Este hábitat, al parecer, está poblado desde los inicios de la época agrícola. González Suárez (1.971) confiere a los habitantes de Cañaribamba una antigüedad anterior al diluvio. Además (Reinoso, 1.977), la tradición del mismo González acerca del diluvio (los hermanos que se salvan al ascender a la cima del Huacaiñan y la descendencia de los cañaris desde uno de los hermanos que se casó con la guacamaya) confiere prioridad a la región en el aspecto cronológico en asunto de poblamiento. Pues, González (Reinoso, 1.977) sitúa al cerro Huacaiñan en la provincia de Cañaribamba.

Un autor moderno (Pérez, 1.978) ha recopilado algunos miles de palabras que corresponden a relaciones toponímicas y antroponímicas cañaris en los archivos de la Matriz de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Realizada una labor de cuantificación porcentual de las raíces, afijos, sufijos, etc. de tales relaciones y de su origen. Analizadas estas relaciones, en lo que concierne a la zona de Cañari

bamba, los porcentajes son éstos:

"Huara, 8,1; Colorado, 24,3; Cayapa, 13,5; Mocoa, 10,8; Quiteño, 2,7; Quichua, 21,6; Araucano, 5,4; Mochica, 2,7; Quiteño-Quichua, 2,7; por ciento".

Según Cieza de León (González, 1.971), incluso al momento de la penetración española se hablaba en el territorio de estudio el idioma vernacular, esto es, el cañari, lengua aglutinante y conformada por el aporte lingüístico de grupos de procedencia diversa. En el caso de Cañaribamba, hubo sucesivas y simultáneas oleadas de familias etnolingüísticas tan distantes como araucanas y coloradas, mochicas y cayapas, shuaras y mocoas, etc.

Sin embargo, el problema de quién se asentó primero es un reto a la investigación. Por nuestra parte no afirmamos sino conjeturamos empíricamente que, si nos atenemos a la tradición del diluvio (González, 1.971) tenemos que admitir para Cañaribamba una inicial oleada o shuara o cayapa o colorada, por la presencia de la guacamaya, ave que tiene su hábitat en la Amazonía o en los manglares del noroeste ecuatoriano. El mismo Pérez (1.978), al hacer referencia a la etimología de "Cañari" (Raíz de Hermano), la clasifica como shuar; discierne que hubo en Cañaribamba inmigrantes de procedencia shuara a las cuales se sumaron posteriores movimientos que reconocieron también ser "Raíz de Hermano". Las investigaciones en la zona de Pucará pueden corroborar o rectificar estas suposiciones.

c.- Pérez (1.978) recopila una serie de informaciones sobre los sucesos de los cañaris protohistóricos. Al referirse a un manuscrito de un tal P. Arias Dávila, que refiere la serie de luchas entre cañaribambas y otra tribu vecina, los Leoquinos, niega la posibilidad de una confederación cañari. González Suárez (1.971), en cambio, afirma la existencia de un pacto confederativo y, al gobierno de esta confederación, otorga el carácter de monarquía representativa. Además, el mismo González (1.971) estima que esta confederación estaba basada no sólo en razones políticas sino por vínculos de parentesco. González, que participaba también de la idea de la heterogeneidad de origen de los grupos cañaris, da, sin embargo, carácter de nación al pueblo cañari.

Por nuestra parte, apoyamos la idea de González Suárez sobre la existencia de un pacto confederativo entre las diferentes tribus cañaris, por las siguientes razones:

La uniformidad en los patrones de diseño en la cerámica no puede ser resultado sino de una atención unánime de valores más o menos parecidos. Los valores culturales o ideológicos, antropológicamente hablando, de grupos beligerantes, son exclusivos y antagónicos.

El comercio interno de la zona inferido también mediante el análisis del registro arqueológico, no se pudo dar sino en base a la paz y en base al parentesco, sustentos de la riqueza de formas y usos culturales comunes a los cañaris.

Por último, en el Sínodo Diocesano de 1.594 (Reinoso, 1.977) se levantaron actas que refieren que, junto al Quichua y el Español, se hablaban en la Real Audiencia de Quito seis idiomas, entre los que estaba el Cañari. El mismo Sr. Pérez ha colaborado con el estudio de miles de palabras cañaris; ¿No está de acuerdo ahora con lo de la confederación?

Creemos que "Lo Cañari" no es un informe agregado de masas beligerantes, sino un pueblo de tradición nacional, rico en elementos unificantes que redundan en una cultura autónoma, de personalidad propia. No es el azar momentáneo sino el fruto de una ancestral unión la decisión cañari frente a la invasión incásica y las determinaciones políticas al momento de la penetración española.

d.- Pero para que "Lo Cañari" adquiriera el sitio de nación fue necesario un lento proceso evolutivo de su cultura. La explotación de su hábitat no tuvo siempre una modalidad estandarizada sino que se adecuó al momento de la inventiva o de los descubrimientos. No es igual una sociedad agraria que basa su economía en la explotación de la tierra con el sistema hortícola, que una con conocimiento de la agricultura intensiva, con pleno conocimiento de terrazas de cultivo que evitan la erosión y permiten aprovechar terrenos declinados, que inventa sistemas de riego, etc. Sabemos (Childe, 1.973) que la cultura representa los métodos por los que las sociedades se adaptan a su medio para sobrevivir y multiplicarse; es el

equivalente cultural de la mutación biológica para los organismos aislados. Los cambios culturales son mucho más rápidos que los biológicos; basta que un miembro de la sociedad invente una nueva canción, un nuevo rito, un nuevo diseño cerámico y de que sea favorablemente sancionado por la comunidad, para que ese rasgo pase a formar parte del patrimonio cultural.

Hacen, de veras, falta estudios que categoricen las fases inferidas del rico registro arqueológico de la zona cañari, de acuerdo a los conceptos convenidos por la Antropología contemporánea, conceptos de evolución multilineal, funcionalistas, estructuralistas, etc. Que nosotros sepamos, hasta la fecha de redactar este informe (octubre de 1.978), ningún antropólogo ha intentado conferir dichas categorías de evolución general (de acuerdo a los momentos prehistóricos deducidos del análisis secuencial estratigráfico cerámico) a las diferentes fases que nos interesan. En otras palabras, hacen falta estudios que detecten con suficiente claridad los patrones institucionales que rigieron la rica vida social de los cañaris prehistóricos tomándolos como sistema. Este pequeño informe constituye, en este sentido, una crítica a los estudios arqueológicos zonales que carecen de un contenido teórico consistente, capaz de explicar los cambios culturales establecidos en dicha sociedad. En efecto, el panorama es lamentable; los manuales de arqueología ecuatoriana (Porrás, 1.975 vrg.) son demasiado elementales para un intento de esta naturaleza pues describen muy someramente las características de la sociedad productora de los objetos y hacen hincapié en el estudio descriptivo de formas y filiaciones sin pretender connotaciones prometedoras; los contactos sierra-costa por ejemplo, son referidos tan sólo como relaciones de intercambio, pero no abordan los difíciles enramados conceptuales que implica el término difusión.

Por medio del presente prospecto queremos invitar a los investigadores que trabajan en la arqueología zonal para que, en un afán sin precedentes, se intente establecer la secuencia cultural del pueblo cañari acorde a las modernas teorías antropológicas. Material bibliográfico para este empeño no falta; entre otros, Cieza de León (1.969), Vargas Lasco (1.971), González (1.971), Cordero Palacios (1.970), refieren la organización, los nexos, los sistemas de go-

bierno, los aspectos religiosos, etc. de los cañaris. La localización de entierros (Alcina, 1.974) y centros ceremoniales que presenta la zona son también un buen material - que puede colaborar en la elaboración de este cuerpo teórico general.

En todo caso, no queremos repetir las características sociales de cada período que presenta Porras (1.975) por considerarlas caóticas. Tampoco podemos transcribir -por razones de espacio- las connotaciones culturales de cada fase cañari inferidas por los investigadores de la "Historia del Arte Ecuatoriano" (Crespo y otros, 1.976), que las presentan de manera más coherente y hasta el momento, más completas. Sólo consideramos que sobre el registro arqueológico de Pucará sería posible inducir generalizaciones - más completas sobre la secuencia cultural de los cañaris; de esta manera, dicho desenvolvimiento estaría inmerso uniformemente en la evolución de las culturas americanas y del hombre.

e.- Para entender los posteriores acontecimientos históricos en los que se desenvuelven los cañaris aludamos antes a la duda sobre la real existencia del denominado Reino de Quito, iniciada por Jiménez de la Espada, continuada por González Suárez y culminada por Jacinto Jijón (Reinoso, 1.977). Este último cree que el historiador Velasco, creador del gran mito de la unión de los pueblos andinos del Ecuador Precolombino centralizados en una monarquía hereditaria quiteña, fue víctima de un engaño y asegura la inexistencia de una unidad política en la sierra ecuatoriana hasta antes de la incursión incásica.

Los incas en la conquista del futuro Chinchasuyu no se encontraron con un "Reino"; establecieron su contacto con otro tipo de sociedades. Parece más bien que en los Andes meridionales estaban asentadas viejas naciones que, esporádicamente (Cevallos, 1.967), se confederaban por situaciones bélicas.

En el concreto caso de los cañaris, ¿cuáles fueron las diferencias que entrañaron una conquista y una sumisión (o insumisión) respectiva?, ¿con qué tipo de nación se encontró Túpac Yupanqui, que no ganó la guerra sino la paz?

Hemos anotado brevemente cómo los datos arqueológicos

confieren características peculiares a cada período. La sociedad de Narrío Temprano tiene una población poco numerosa, no es del todo sedentaria, sus componentes tienen un incipiente simbolismo religioso, etc. En la siguiente fase, la sociedad es plenamente sedentaria; los valores religiosos promueven la existencia de una pequeña élite aglutinada al rededor del shamón, mediador de los dioses y los hombres y generada gracias a la especialización en el trabajo (metalurgia) y a la existencia de un pequeño excedente en la producción; los contactos con lejanos pueblos se realizan para el intercambio de productos.

Pero para el período de Integración, la sociedad cañari dispone de una estructura cultural compleja; La gran cantidad de piezas de tradición Cashaloma es indicativa de que la densidad poblacional cañari, con asentamientos concentrados y dispersos al mismo tiempo, debió ser de las más elevadas. Los cañaris habían entrado ya en el urbanismo precolombino; los nombres quichuas de sus capitales, Hatún Cañar, Tomebamba y Cañaribamba, conocidos así al momento de la penetración española, corresponden a grandes núcleos cañaris de población concentrada, centros ceremoniales y de gobierno. Durante este período, numerosos cacicazgos cañaris se unieron para formar confederaciones (Reinoso, 1.977). La cabeza de gobierno de cada tribu es representada por un régulo; los régulos y sus allegados mantenían la poligamia como símbolo de elevado estatus (González, 1.971); el poder era transmitido al primogénito de la mujer preferida. La evolución de las ideas religiosas está plasmada en la elaboración de exvotos funerarios y de grandes cementerios (Narrío). Garcilaso (1.973) confiere a la luna el rango de principal divinidad mientras que los grandes árboles, y piedras jaspeadas eran entidades de carácter totémico. Un tótem de especial interés es la guacamaya (González, 1.971), que entre los mayas y quichés es una divinidad que representa la fecundidad y la potencia solares; en las Antillas, por la cualidad de esta ave para emular la voz humana, es también objeto de un culto particular. Las serpientes, los osos y las lagunas son también entidades totémicas de los cañaris. Antonio de Herrera (Cordero P., 1.970) indica que los cañaris eran amigos de la magia y habían ganado fama por ser grandes hechiceros y agoreros. Velasco y González (1.971) tienen buenas -

descripciones con respecto a adivinaciones y curaciones - mediante el análisis del cambio de color de las vísceras de los animales que servían para este fin, conejillos de indias y camélidos americanos. Los shamanes, especie de sagrada casta entre los cañaris, disponían de un caudal tal de conocimientos médicos, que estaban en capacidad de practicar trepanaciones craneales para la extracción de tumores venenosos (Alcina, 1.974). La decoración de la cerámica de la última fase de ocupación cañari es muy rica y variada; en este sentido, Julio Tello (Sejourne, 1.976) en un magistral trabajo sobre antiguas religiones del Perú, demuestra que sólo la falta de luminosidad distingue a las criaturas terrestres de sus formas ideales que habitan en el cielo. El análisis de gran número de representaciones le conduce a la conclusión de que los ojos, los círculos, los puntos o las cruces, son signos de la luz cuyo nombre, además, constituye la raíz de la divinidad.

El sistema económico cañari tiene bases fundamentalmente agrícolas. La mujer es parte importante en el sistema puesto que, según Cieza (Reinoso, 1.977) es ella la que explota la tierra. Inferimos, en orden al desenvolvimiento cultural universal que esto no es verdad en su totalidad, pues en caso de ser cierto, la mujer como básica entidad productiva crearía en su torno un sistema social matriarcal, situación que no es certera puesto que el varón iba acompañado de sus favoritas a ultratumba (González, 1.971; Alcina, 1.974). A la intensiva producción agrícola (papas, maíz, batatas, ocas, mellocos, piñas, papayas, etc.) se unía la producción artesanal (cerámica, metalurgia) y la actividad de intercambio o comercio. Para el comercio prehistórico, el territorio de ocupación cañari se había convertido, desde hace miles de años atrás, en paso obligado para las culturas diferentes. Se ha consignado este "paso" por la presencia de la concha *Spóndylus* en territorio cañari. González Suárez había considerado (1.971) que si existió un patrón de valor para el intercambio, éste constituía la concha y, si hubo un pueblo que adquirió el rudimentario sistema monetario, éste fue el cañari. Nosotros admitimos la idea del gran visionario a raíz del conocimiento de informaciones de un grupo de investigadores del Museo del Banco Central del Ecuador (Norton, Marcos y otros, 1.978) que están en estos momentos resolviendo

do esta cuestión en base al estudio de la determinación ambiental de la variedad *Spóndylus*, que fija su hábitat a grandes profundidades marinas. Por otro lado, si bien los investigadores del "Arte Ecuatoriano" (Crespo y otros, 1.976) han sugerido los contactos entre los cañaris y el Complejo de Cotosh, en Perú, nosotros deducimos relaciones de intercambio con otros complejos culturales peruanos como el Horizonte Panperuno Chavín-Paracas-Tiahuanaco y con las grandes culturas Mochica, Chimú y Nazca. En efecto, los cañaris debieron forjar grandes lazos económicos con los peruanos preincas para acordar, posteriormente, determinaciones políticas en favor de Huáscar. Pero la búsqueda no debe quedar ahí; los cañaris tuvieron contactos con la Amazonía; desgraciadamente no hay reportes arqueológicos del Oriente septentrional con los que se pueda comparar tipologías o secuencias cronológicas.

A pesar de la gran variedad cultural de los cañaris, su sociedad es preclasista. Su organización social (Stavenhagen, 1.969) se basa, principalmente, en vínculos de parentesco; la tecnología es simple; las unidades de producción económica permiten la autosubsistencia (en asociación a un comercio en pequeña escala). La tierra, como medio principal, no es objeto de apropiación privada y el concepto de propiedad privada no está desarrollado. La sociedad cañari preincásica no conoce la división en clases sociales, si bien puede considerarse como una potencial oposición una cierta especialización en el trabajo (metales) y ciertas oposiciones económicas entre sus miembros y entre grupos de miembros (sacerdotes, brujas, comerciantes). Pero si no se puede hablar de clases sociales, sí se infiere en cambio, una estratificación. Esta estratificación no está establecida por una jerarquía de varias capas superpuestas (Stavenhagen, 1.969), sino más bien por estatus diferentes de ciertos individuos y de ciertos grupos que están ligados a preeminencias políticas, religiosas e incluso, económicas.

En este estado se encontraba la sociedad cañari a mediados del siglo XV después de Jesucristo; de ella podemos hablar como una estructura social, es decir, un conjunto de relaciones fundamentales con un mínimo de estabilidad que, en último análisis, caracteriza a un proceso histórico (Cueva, 1.976).

La penetración incásica trastrocó sobre todo el sistema económico de los cañaris. En efecto, las visibles inci e intercambio, que se dan entre los elementos que conforman el sistema (Cueva, 1.976) se ven fuertemente alteradas.

Los incas, obviamente, constituyen una de las grandes civilizaciones antiguas de orden universal. Sin embargo, según Porras Berenechea (Sejourne, 1.976), los incas no guardaban ningún recuerdo de las tribus conquistadas; se aprovechaban de sus descubrimientos culturales, velando con una niebla de incomprensión y olvido el devenir histórico de los pueblos preincásicos. Así, los incas introducen en las sociedades sojuzgadas el refinamiento sin precedentes de su arquitectura con todos sus elementos, pero reciben y asimilan los logros culturales de los conquistados. Esto se puede comprobar -entre muchos ejemplos- al estudiar las formas de los clásicos aríbalos incásicos, que toman patrones locales para su decoración (Meyers, 1.977). A este imperio heliolátrico, según Jijón (Reinoso, 1.977), no es posible entenderlo en sus operaciones militares si no se tiene presente que era un pueblo andino por excelencia, hecho a vivir en los páramos de la cordillera y que solo se movía con libertad en el clima frío; por esto, y por razones estratégicas, preferían siempre la parte alta de los montes y no se asentaron en las regiones costaneras u orientales.

Para los estudios en Pucará son muy importantes los transplantes poblacionales operados durante la época del incario, pues en este lugar se instaló una de las dos colonias de mitimáes traídas por los incas a la provincia de Cañaribamba (Pérez, 1.978); el estudio cerámico de la zona encontrará discernimientos muy interesantes en lo referente al mestizaje cultural cañari-incásico. Las obras arquitectónicas de envergadura introducidas por los incas en territorio cañari están estudiadas más o menos extensamente (Uhle en Tomebamba; Cueva, Jaramillo, Alcina, Meyers en Ingapirca) en cuanto a templos y palacios se refiere. Pero una campaña arqueológica de carácter monumental en el cerro "El Mirador", doce kilómetros al Oeste del centro parroquial de Pucará, permitiría deducir en todo su esplendor, formas y dimensiones de una fortaleza o pucará utilizada con objetivos de espionaje.

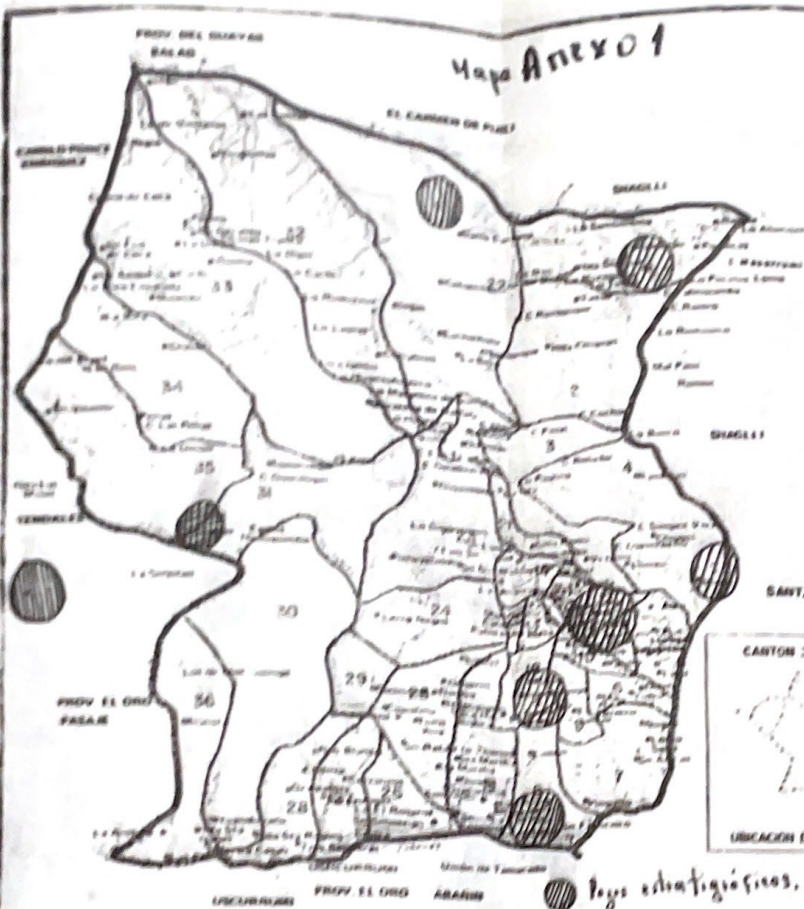
En todo caso, el imperio del sol era un estado fuertemente centralizado que, basando su organización social en comunidades clánicas territoriales (ayllus) había emprendido conquistas militares de grandes dimensiones (Stavenhagen, 1.969). El botín y los tributos recogidos contribuían al establecimiento del poder político y económico sin rival en la Sudamérica precolombina y a la formación de una estructura de clases fuertemente jerarquizadas y centralizada.

A la antigua estructura social preclásica de los cañaris se superpone la clásica de los incas. La antigua nobleza clánica de los ayllus o tribus se coloca durante el incario en la base de la nobleza incásica y, desempeñando funciones administrativas del Estado en sus niveles inferiores, estaba cada vez más subordinada a medida que aquél se fortalecía. La población autóctona que no fue transplanteda en calidad de mitimás hacia el Cuzco (González, 1.971) y que era la mayoría, ostentaba un estatus más elevado que los mitimás y anaconas residentes en tierras cañaris. La gran nobleza incásica estaba a la cabeza de la organización social y su poder estaba basado, sobre todo, en las conquistas militares, y éstas eran posibles gracias a una productividad agrícola elevada, que se debió principalmente a los sistemas ingeniosos de irrigación. Es por ello que la organización gentilicia del clan pudo coexistir, durante un cierto tiempo, con el desarrollo de una aristocracia dominante y un estado centralizado (Stavenhagen, 1.969). Sin embargo, esta organización se encontraba ya en proceso de descomposición al sobrevenir la conquista española. La organización clánica desapareció progresivamente, y de ella no quedan hoy en día más que vestigios entre pocos grupos autóctonos marginales en suelo de asentamiento cañari; Sisid, Huairapungu, por ejemplo.

La gran fortaleza o Pucará que existe en el cerro "El Mirador" ofrece muy buenas posibilidades para excavación monumental. Parece, a primera vista, que se trata de un gran Complejo arquitectónico por las grandes cimentaciones de que dispone tanto en la base del cerro como en su cima (en el diario de campo consignamos las medidas del Complejo habitacional, de la cimentación de la parte superior del cerro, la dimensión del reservorio de agua, altura de sus paredes, características de las piedras y del te

Mapa Anexo 1

- 1 PUCARA
- 2 INIAPAFUNGO
- 3 MUSAQUE
- 4 S. JUAN BARRA
- 5 SANTA ROSA
- 6 EMBALES
- 7 PUCAS (CÓNYASU)
- 8 FOCOL - GUALO CASTRILLA



CANTON SANTA ISABEL



SIMBOLOGIA

-----	Línea Intercomunal
-----	Línea Provincial
-----	Línea Cantonal
-----	Línea Parroquial
-----	Línea de Sector
-----	Cantón Permanente
-----	Cantón Temporal
-----	Línea Férrea
-----	Río, Cauce seco
-----	Cauce
-----	Asentado
-----	Alcaldía Parroquial
-----	Alcaldía Cantonal
-----	Alcaldía Provincial

República del Ecuador
 Junta Nacional de Planificación
OFICINA DE LOS CENSOS NACIONALES
 PROVINCIA **AZUAY**
 CANTÓN **SANTA ISABEL**
MAPA CENSAL DE LA PARROQUIA DE PUCARA
 Escala 1:50,000

● Puzo estratégico.
 ● Excavación Monumental.

rreno, etc.). En clara asociación con estas cimentaciones se encuentra un dique o reservorio rectangular con un sistema de abastecimiento en piedra labrada, en perfecto estado de conservación (Ver Fotos). De todos los monumentos incásicos que se conocen en el Ecuador, éste reservorio (practicado bajo la superficie del suelo y con revestimiento de piedras labradas al más puro estilo cuzqueño) es único.

La altura de Pucará, 3.147 m. sobre el nivel del mar (Bedoya, 1.974) es inferior a la de "El Mirador" en unos 350 m. El centro parroquial de Pucará, aparte de presentar perspectivas interesantes para el estudio cerámico, tiene buenas muestras para la excavación monumental. Los dos montes que están situados al este y al oeste de la población, Shalo y Barrishigua, servirían para este propósito. Nosotros ascendimos al Shalo y constatamos la existencia de terrazas de contención y de una posible gran "colli-ca" circular en la cima del monte; las medidas y más características de la misma están consignadas en el diario. Bedoya (1.974) asigna a la cima del Barishigua (Pirámide cuadrangular truncada) una función militar. González (Bedoya, 1.974) cree que se trataba de un centro ceremonial. El estudio de los restos asociados determinará la infalibilidad o no de estas aseveraciones.

Hemos finalizado este pequeño informe. Recalcaremos que un estudio arqueológico de la zona deberá atender al carácter de estructura que tuvo la cultura cañari y la relación entre sus partes. Se deberá dar prioridad (BEAL-HOIJER, 1.974) a la descripción de la cultura cañari (mediante las excavaciones) y una reconstrucción detallada de su historia cultural. Pero, la mayor importancia residirá no en las características de singularidad que distingue a esta cultura y su historia, sino en las semejanzas que pueden detectarse en otros complejos prehistóricos.

Por último, todo nuestro encuadre teórico del desenvolvimiento cultural cañari se ha centrado en el análisis de dicha sociedad hasta el incario. Creemos que para un bosquejo de la introductoria a la etapa prospectiva, basta. Las posibles lagunas de esta especulación teórica serán llenadas, a su tiempo, en la medida en que avancen las investigaciones.

CONCLUSIONES.-

Las conclusiones de esta especulación introductoria - bien pueden tomárselas como referencias hipotéticas para nuestros trabajos en la zona.

1.- Resulta de interés que el área de Pucará (y en general de todo el valle del Jubones) representa un cónclave de unión de la sierra central con los Andes Meridionales ecuatorianos. La fase que se infiere para tal - contacto es Machalilla, del formativo tardío de nuestra prehistoria.

2.- Independientemente de los trabajos de los miembros de la escuela de Arqueología de la Universidad de Londres, discernimos un asentamiento primario, para la época agrícola cañari, con nexos culturales valdivianos, del formativo temprano.

3.- Si en la población de Macas (en el oriente) se han localizado tuestos de tradición Chorrera (Crespo y otros, 1.976), conferimos a la zona de Pucará privilegio para futuras investigaciones por ser el valle del Jubones una posible vía de acceso para estos contactos.

4.- Hay inferencias (Reinoso, 1.977) sobre posibles - nexos con Tiahuanaco y Chavín (Crespo y otros, 1.976) en los períodos de Desarrollo Regional e Integra- ción. Ratificamos esta opinión y creemos que en análisis cerámico de las capas que se asignarán a Narrío 2, Cashaloma y Tacalzhapa, discerniremos tipos relacionados con - el horizonte panperuano Chavín-Paracas-Titicaca, y con la arqueología del centro oriental ecuatoriano.

5.- Ateniéndonos a informaciones de tradición con res- pecto al poblamiento de la zona cañari, encontraremos una mayor antigüedad en Pucará que en zonas norteñas de dicha ocupación.

6.- Teniendo en cuenta la necesidad de elaborar teorías sobre los cañaris y su prehistoria de acuerdo a las modernas teorías antropológicas, conferiremos, a los resultados del estudio, carácter estructural en orden al concepto de multilinealidad evolutiva. Habrá también un estudio de las categorías de orden demográfico en cuanto se refiera a conceptos de concentración o dispersidad.

7.- El estudio cerámico de Pucará resultará de vivo interés para la determinación de la polarización de valores o del mestizaje cultural cañari inca.

8.- Hay buenas perspectivas para realizar trabajos arqueológicos de carácter monumental ya que Pucará presenta un buen registro para tal fin.

3

ACTIVIDADES QUE SE PROPONEN:

Por el carácter y naturaleza del yacimiento de Pucará, proponemos las siguientes actividades para el futuro:

- a.- Prospección. Tres meses.
- b.- Campaña de excavaciones monumentales en el cerro "El Mirador". Simultáneamente, recolección estratigráfica de fragmentos para su análisis. Esta campaña puede durar cuatro meses.
- c.- Sondeos en posibles otros sitios de interés arquitectónico.
- d.- Excavaciones en los sitios de interés cerámico. (Ver mapa anexo 1), tendientes a recolectar estratigráficamente el registro cultural de la zona.
- e.- Análisis del material recolectado.
- f.- Organización del Museo de Sitio. Publicación de los resultados.

Los cuatro últimos literales no están acompañados de cronograma por no convenir aún en el número de pozos que serán excavados en cada unidad de estudio.

Pucará, octubre, 1.978.

BIBLIOGRAFIA BASICA

CHILDE, V. Gordon: La evolución Social. Alianza Editorial, Madrid, 1.973.

BEALS, Ralph y HOIJER, Harri: Introducción a la Antropología. Edit. Aguilar, col. Cultura e Historia, Madrid, 1.974.

BEDOYA, Angel: La Arqueología en la Región Interandina del Ecuador. Edit. Cajica, col. Mi Biblioteca, Puebla, México, 1.974.

GONZALEZ SUAREZ, Federico: Historia General de la República del Ecuador. Colección Ariel, Guayaquil, 1.971.

CRESCO, Hernán, SAMANIEGO, Filoteo, y otros: Arte Ecuatoriano I Tomo. Salvat Editores Ecuatoriana, S. A., España, 1.976.

PORRAS, Pedro: Ecuador Prehistórico. Edit. Lexigrama, Quito, 1.975.

SEJOURNE, Laurøtte: América Latina: Antiguas Culturas Precolombinas. Col. Historia Universal Siglo XXI. Edit. Clossas, Madrid, 1.976.

VELASCO, Juan de: Historia del Reino de Quito, II Tomo Edit. Ultimas noticias, Quito, 1.841.

UHLE, Max: Estado actual de la Prehistoria Ecuatoriana, Conferencias dictadas por el Arqueólogo Dr. Dn. Max Uhle. Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1.960.

CUEVA, Juan: Relaciones Interétnicas, ensayo de acercamiento al caso ecuatoriano. Revista "Sarance" del Instituto Otavaleño de Antropología. Febrero de 1.976 # 2, Otavalo, 1.976.

REINOSO H., Gustavo: Resumen de la Prehistoria Ecuato-
riana. Cuenca, 1.977.

CEVALLOS, Gabriel: Historia del Ecuador. Edit. Don Bog
co, Cuenca, 1.964.

GONZALEZ SUAREZ, Federico: Estudio Histórico sobre los
Cañaris, Pobladores de la antigua Provincia del Azuay. -
Imp. de la Universidad de Cuenca, Cuenca, 1.922.

GONZALEZ SUAREZ, Federico: De Prehistoria y de Arqueolo-
gía. Publicaciones de la Universidad de Cuenca, Cuenca,
1.968.

COLLIER, Donald y MURRA, John: Survy and excavations
in Southern Ecuador. Field Museum of Natural History, Vo-
lume 35, Chicago, 1.943.

KAUFFMAN Doig, Federico: Manual de Arqueología Peruana,
Lima, 1.971.

ESTRADA, Emilio: Las Culturas Pre Clásicas, Formativas
o Arcaicas del Ecuador. Publicaciones Víctor Emilio Estra-
da, Guayaquil, 1.958.

ESTRADA, Emilio: Arte Aborigen del Ecuador, Sellos o
Pintaderas. Publ. Museo Víctor Emilio Estrada, Separata
de la Revista "Humanitas", Univ. Central de Quito, Quito,
1.958, Guayaquil, 1.975.

PEREZ, Aquiles: Los Cañaris. Edit. Casa de la Cultura.
Ecuatoriana, Quito, 1.978.

CRESPO, Hernán: Querros Ecuatorianos. Revista Humanitas,
Universidad Central del Ecuador, Vol. VII, Quito, 1.969-
1970.

DANIEL, Glyn: El Concepto de Prehistoria. Edit. Labor
S.A., Barcelona, 1.975.

JARAMILLO, Mario: Estudio Histórico sobre Ingapirca.

Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del -
Ecuador, Quito, 1.976.

STAVENHAGEN, Rodolfo: Las Clases Sociales en las Socie-
dades Agrícolas. Siglo XXI Editores, México, 1.969.

ENGELS, Federico: El Origen de la Familia, la Propiedad
Privada y el Estado. Edit. Fundamentos, Madrid, 1.970.

TYLOR, Edward B.: Antropología. Edit. Ayuso, Madrid,
1.973.

CORDERO P., Octavio: Páginas. Edit. Universidad de Cuen-
ca, Cuenca, 1.970.

ALMEIDA, Napoleón e IDROVO, Jaime: La Cerámica en Inga-
pirca. Temporadas 1.974-1.975. Cuenca, 1.974-1.975. Inédi-
to.

RIBEIRO, Darcy: Fronteras Indígenas de la Civilización.
Siglo XXI Editores, México, 1.971.

BONTE, Pierre: De la Etnología a la Antropología: Sobre
el enfoque crítico en las Ciencias Humanas, Edit. Anagrama,
Barcelona, 1.975.

Anexo # 2

"-Informe.- El día 21 de septiembre de 1975, el que suscribo, acompañado por los Sres. Antonio Fresco y Lorenzo E. López, y por la Srta. Wania Cobo, todos ellos Miembros de la Misión Científica Española en el Ecuador, se trasladaron a la población de Pucará (Azuay) para hacer un reconocimiento superficial de carácter arqueológico cuyo resultado es el presente informe.

Observaciones: El lugar de Pucará presenta, en principio, las mejores condiciones para ser un sitio arqueológico de importancia: su nombre, su topografía y los informes previos sobre hallazgos fortuitos así lo hacían creer. La población actual se halla dominada por dos cerros de considerable altura uno de los cuales -al que ascendimos acompañados por gente del lugar- presenta indudables evidencias de terracerías artificiales, hallándose completamente allanado en su cima. Otro tanto podemos decir del otro cerro, aunque a él no ascendimos por falta de tiempo. Esas terrazas, cuyos muros de contención no se hallan visibles son evidentes a partir del hecho de que son enormemente aplanadas. Una serie de cortes en los bordes de las terrazas deben poner de manifiesto el sistema de construcción de los mismos. El conjunto puede considerarse en principio, como una construcción de carácter militar, fortaleza o pucará.

Diversas personas de la población, nos mostraron algunas de las piezas arqueológicas halladas en el lugar o en sus cercanías. Entre las más importantes hay que señalar parte de los materiales de una tumba huaqueada hace escasamente mes y medio por un huaquero con experiencia. Esa tumba se halló al pie del cerro con plataformas al que he alludido antes, justo en la falda de la montaña donde se extrae arcilla para ladrillos. Por la descripción del huaquero podemos pensar que se trata de un enterramiento en cista, con lajas de piedra en los muros laterales y otras lajas o piedras apalanadas en la parte superior. El contenido incluyó centenares de chaquiras de piedra y concha, un tejido de chaquiras de plata y cobre (?) y concha, con diseños que recuerdan otros Manteños. Parte de esos tejidos de -

chaquiras han podido ser brazaletes o adornos de vestido. Esas piezas son, en mi opinión, muy raras en el país o únicas. También había en ese conjunto una serie de 12 o 14 caracoles con las puntas limadas y una de ellas trabajada en forma de cabecita. La cerámica que acompañaba el enterramiento era, sin embargo, de tipo bastante tosco, de color crema con decoración en rojo.

Otros materiales examinados fueron: un cuello de arriba de estilo incaico local; varias vasijas o cuencos sin decoración; dos hachas de bronce de gran tamaño; otras vasijas de formas variadas.

Habiendo sabido que en los campos inmediatos al pueblo se hallaba abundante tiestería hicimos un breve reconocimiento en alguno de los sembrados recogiendo una abundante muestra que examinada superficialmente incluye algunos tipos diferentes, entre los cuales una cerámica negra y otra en rojo sobre crema o sobre el color de la cerámica. También se recogieron manos de metate, fragmentos de metate, etc.

Recomendaciones: En mi opinión, el sitio de Pucará presenta evidencias de gran interés, por lo que sería aconsejable un reconocimiento preliminar que podría durar entre dos y tres semanas.

Este reconocimiento debería incluir: a) varios cortes en las terrazas del cerro o de los cerros inmediatos a la población; b) una recolección superficial extensa, incluyendo todo el contorno del pueblo; c) realización de uno o varios pozos en lugares determinados a partir del reconocimiento superficial anterior, alternando los de estratigrafía artificial con los de estratigrafía natural, si hay lugar a ello; d) búsqueda de enterramientos y tumbas en las laderas de los cerros o en otros lugares de los que se tengan informes positivos por la gente del lugar; e) excursión a algún lugar hacia la costa, mencionado por nuestros informantes, en los que se han observado evidencias arquitectónicas.

El área es de gran interés en función de las posibili-

dades que puede ofrecer para hallar nuevos nexos y relaciones entre la arqueología de la costa y la de la sierra. Las evidencias costeñas halladas en Pucará, permiten sospechar que tales relaciones eran muy intensas por esa región en la Prehistoria.

En mi opinión, la persona más adecuada para hacer ese reconocimiento es el Dr. Mario Jaramillo, auxiliado por los señores Jaime Idrovo y Napoleón Almeida, los mismos que han trabajado como ayudantes en la actual Temporada de excavaciones en Ingapirca, bajo mi dirección. Cuenca, 29 de septiembre de 1975. José Alcina Franch, f) José Alcina.-".

PORTADA: JAIME LANDIVAR LARA