

Artesanía de los Pueblos Ancestrales en la Mitad del Mundo: Ecuador  
DCI-HUM/2013/313-306



Reina Victoria N26-166 y La Niña  
Telf. (02) 2230609 - Ext. 111/112  
proyecto.mindalae@gmail.com  
Quito - Ecuador



Este proyecto cuenta con la cooperación  
de la Unión Europea. Delegación de la  
Unión Europea para el Ecuador  
delegation-ecuadoreas.europa.eu

## UNA ICONOGRAFIA MULTICOLOR EN LA MITAD DEL MUNDO:

Las bellas y diversas expresiones del Ecuador aborigen

Galo Ramón Valarezo

Quito, julio 2014



# **UNA ICONOGRAFIA MULTICOLOR EN LA MITAD DEL MUNDO:**

**Las bellas y diversas expresiones del Ecuador  
aborigen**

**Galo Ramón Valarezo  
HISTORIADOR**

**Quito, julio de 2014**

## I. INTRODUCCION

Una de las convicciones compartidas por quienes se interesan en las artesanías actuales del Ecuador, es que a pesar de su enorme potencialidad, la artesanía que el país ofrece es de baja calidad, tiende a ser repetitiva, imitativa y carente de identidad, lo cual no le ha permitido posicionarse con fuerza en el escenario mundial.

El Museo Mindalae propone investigar, sistematizar y difundir las creaciones diversas de los pueblos aborígenes del Ecuador antiguo, para fundamentar una renovación, creación y re-creación de líneas de diseño de artesanías con identidad y posicionarlas como marca país en el mundo. Para sostener en el largo plazo este proceso, propone construir un amplio movimiento intercultural de diseñadores, artesanos, artistas, escritores e intelectuales, para crear redes y colectivos que trabajen desde distintas vertientes y tendencias en este objetivo.

Una mirada de inspiración en el pasado aborígen para fundamentar una propuesta de futuro es necesaria, tiene enorme sentido, potencialidad, actualidad y capacidad de generar un movimiento diverso. Es necesaria para descolonizar nuestro pensamiento que ha desvalorizado las creaciones de nuestros pueblos y tiende a imitar sin criterio alguno lo externo. Tiene sentido, porque en medio de la globalización homogeneizadora que nos envuelve, las creaciones locales basadas en las identidades profundas de los pueblos tienen la oportunidad y la necesidad de mostrarse y de universalizarse sin perder su particularidad. Tiene potencialidad porque la globalización como movimiento de interconexión planetaria, no solo homogeniza, sino ha sido contestada vigorosamente por la revalorización de lo local abriendo una compuerta a las diferencias, a la emergencia de lo distinto, de las particularidades. Tiene actualidad porque el resurgimiento de lo diverso precisa un nuevo pacto intercultural de convivencia a nivel mundial, vale decir, un mejor conocimiento de las diversas historias y cosmovisiones, de nuevas maneras de conocer y explicar el mundo, de nuevos estilos de desarrollo y bienestar humano, de nuevas formas de vida, especialmente de aquellas experiencias de raíz no occidental y capitalista, más armónicas con un ambiente, que ha sido llevado a sus límites por la mirada única de un occidente depredador: la mirada al pasado aborígen tiene los atributos necesarios para repensar la creatividad desde nuestras cosmovisiones, mitos, símbolos e identidades; tiene la cualidad de las diversidad de opciones y estrategias de diseño; guarda una enorme armonía con el ambiente

y sus materias primas; y tiene la calidad, belleza y capacidad de colocarse en la retina del mundo.

Por fortuna, atravesamos una etapa excepcional de nuestra historia que nos permite una mirada pertinente del pasado y de lo propio, para pensar el futuro. El poderoso resurgimiento étnico del movimiento indígena ecuatoriano cambió para siempre la mirada de los ecuatorianos. Por fin, tras largos años de una mirada desvalorizadora, de miedo y desconfianza de lo indígena, lo afro y lo popular, comenzamos a tener conciencia de algo que pareciera tan obvio: la enorme diversidad y conflictividad del espacio ecuatoriano. Diversidad, por donde se la mire: un espacio con múltiples ambientes naturales, con diversas identidades regionales y locales y un abigarrado conjunto de pueblos, etnias y culturas en constante cambio y adaptación. Conflictividad, no resuelta y agravándose: una población sumamente heterogénea en lo étnico, social y cultural; con increíbles diferencias económicas entre las elites y el pueblo; marcada por profundas formas de exclusión y dominación; por enormes brechas rural-urbanas, de género e intergeneracionales; con creencias, opiniones y cosmovisiones del mundo diferenciadas.

Pero este no es el principal descubrimiento. El principal aporte de nuestra generación, lo nuevo que comienza a crecer lenta pero sostenidamente es la convicción de que esa diversidad no es un obstáculo sino una oportunidad, que la diversidad es un dato duro de la realidad con la que debemos operar y que la conflictividad puede ser superada. Hoy sabemos que se trata de una diversidad ancestral, tan antigua que se remonta a los primeros asentamientos en las diversas regiones del país, En la base de las diferenciaciones, jugó un papel relevante las condiciones ambientales y regionales, la actividad volcánica y tectónica a las que estuvieron sujetos<sup>1</sup>, especialmente en la sierra centro-norte, las distintas modalidades para construir y transformar sus ambientes: se puede hablar de *diferentes modalidades regionales* para resolver el acceso y manejo de los recursos, de diversas tecnologías y especializaciones, de distintas formas de asentamientos y estilos de vida.

---

<sup>1</sup> Villalba y Alvarado, 1999:91, han destacado la intensa actividad volcánica del Cotopaxi, Antisana, Ninahuilca, Pululagua, Pichincha, Cayambe y Cuicocha, registrada entre los 500 a C y 700/800 d.C.

Sin embargo, la diversidad de los grupos étnicos, pronto se combinó con los intercambios, voluntarios o forzados, igualitarios o inequitativos. De una parte, se produjeron mestizajes culturales, resistencias y revitalización de diferencias (Walsh, 2009:44), pero de otra, también se produjeron formas de intercultural, es decir, formas de convivencia y conflicto gestionado, que se construyeron entre los diversos y quedaron marcadas en las tradiciones, en las normas, en los símbolos, en la cultura, favorables a la producción de relaciones de confianza, de respeto mutuo, de creatividad y de generación de consensos. Es decir, la pluralidad cultural no fue pasiva, sino activa, no solo produjo mestizajes y resistencias, sino también legados favorables a la convivencia entre los diversos.

Esta doble historia, de diversidad y conflicto, y de intercambio e intercultural, quedó plasmada en la iconografía, entonces, la mirada al pasado aborigen, no solo busca revalorizar la diversidad de las creaciones de los pueblos del Ecuador antiguo para descolonizarnos, sino busca signos y símbolos de convivencia, que a más de posicionarnos en el mundo actual con identidad propia para construimos como unidad en la diversidad, para aprender a construir formas de convivencia intercultural, como país y como nuevo pacto de convivencia a nivel mundial.

Este proceso estimulará el desarrollo de diversas estrategias de diseño, de tendencias, de diversas líneas de creación insospechadas: desde miradas de renacimiento (etnogénesis) a la reinención de las tradiciones, desde la reproducción de las formas antiguas a la recreación creativa en contextos



contemporáneos, desde la búsqueda por expresar lo particular de una cultura al diálogo intercultural, desde el nombre propio a la metonimia, desde lo local a la universalización: un movimiento de creación plural, tolerante y diverso, como podemos aprenderlo de nuestros ancestros. El plato pasto

que muestra a los diversos tomados de la mano, nos parece el diseño de raigambre antiguo que mejor expresa esta posibilidad de lograr la unidad de lo diverso, de una unidad creativa, fecundante y activa.

## II. LAS PARTICULARIDADES DEL TERRITORIO Y DE LA HISTORIA ABORIGEN

### *El encuentro, construcción y convivencia con el territorio variopinto*

Lo intentó mil veces, pero no podía. Se revolcó en la montaña Pisaca desnudo, con ropa, a media tarde, a media noche, lanzó mil conjuros, imploró a los dioses al derecho y al revés, invocó al Supay de Casangalinga, les ofreció su vida a los cerros y a las huacas para convertirse en angapila y volar por los cielos tal como lo hacían, según su tía, los brujos de Guatamine, pero nada, el pequeño Cango, no podía alcanzar la dicha de volar como los pájaros. Solo quería mirar desde el cielo al valle, recorrer los cerros, las huecadas, las pequeñas pampadas de su arrugada geografía, comprobar por sí mismo la gran diferencia que según su tío existía entre los andes del sol recto (el norte) y de aquellos que atraviesan los desiertos (del sur).

Fue una mañana del mes del intirraymi, después del canto del guataguay, cuando subió al cerro Guanchuro para buscar a la llama que debió haber parido hacía dos noches. Era el último sitio que le faltaba recorrer buscando a su querido animal. Un olorcito a mortecina le advirtió la presencia del animal muerto. Despacio se asomó a la pequeña pampada, cabriado, decepcionado. Allí estaba su querida llama blancoterrosa tirada, despernancada y dolorosamente muerta. Se detuvo a unos pasos, algo se movía dentro de la panza inflada como un globo. ¿Será que el llamingo está vivo se preguntó incrédulo? Despacio reptó como un guaso con la



esperanza en las manos, en la piel y en los atentos ojos. No era el llamingo, eran dos patas de algún animal, tal vez de un wishco o gallinazo. No, no es un gallinazo. Son patas demasiado grandes para ser de gallinazo se corrigió, parece un buitre, un cóndor o un maldito brujo que convertido en angapila se

está comiendo a la Terrosa. No lo pensó dos veces, se acercó con el sigilo infinito aprendido a los perros viringos de caza de Lambayeque, y de un salto final se asió a esas dos patas poderosas. El animal se revolvió con una fuerza descomunal, pero Cangó se mantuvo atezado como bejuco al árbol que le da la vida. Las potentes sacudidas del ave no lograron desprenderlo, cuando de pronto, sin que logre pensar nada, el ave emprendía el pesado vuelo, llevándolo en vilo: carajo estoy volando se repitió diez veces, como los brujos de Guatamine, como el taita Quichimbo, mientras el blanquinegro cóndor de cabeza pelada se elevaba raudo por los cielos de los Andes.

Se relajó un poco y comenzó a disfrutar el paisaje. Desde lo alto vio a la gran cordillera del norte de picos nevados que se achicaba hacia el sur y se dirigía al mar; al suelo encabritado que en verdad se asemejaba a una hoja de guineo seca y arrugada; al páramo verde que hacia el sur se convertía en bosque seco y se volvía un desierto; pudo mirar al mismo tiempo al mar y a la selva elevado como estaba por encima de esos picachos bajos; vio la tierra negra del norte, que se tornaba rojiza, arcillosa y antigua en el sur; a los ríos profundos y a los pequeños nichos irrigados, en medio de un lomerío arbustivo y medio seco, hasta que el ave, agotada bajó lenta para depositarlo suave cerca del cerro Ahuaca, en la tierra de los calvas. Carajo, tenía razón mi tío Quichimbo, las diferencias entre de los andes sureños con los del norte eran claras: el verdor, humedad y nubosidad del páramo en el norte era distinto al de la puna en el sur, más seca y despejada; mientras en el sur a un costado está la selva y al otro el desierto, en el norte como que hay dos selvas, una a cada lado de las cordilleras, cuestión cada vez más clara en la medida que se adentraba al norte; y la diferencia de la geografía, lo abrupto del territorio del norte, con hoyas pequeñas de valles estrechos, diferentes a los grandes altiplanos del sur.

Confirmó entonces lo que le habían contado sus ancestros: es un territorio variopinto, diverso como las pintas de un jaguar, como las plumas diversas de la chiroca, como los colores del arcoíris. Era el territorio megadiverso del que recién tenemos conciencia, de sus grandes contrastes: marcado longitudinalmente por la Cordillera de los andes que atraviesa de norte a sur al espacio creando diversas regiones y pisos ecológicos diferenciados; influido por las dos grandes masas de selva tropical húmeda a cada lado, en el oriente por la gran llanura Amazónica y en el noroccidente por la selva del Chocó que definen un paisaje simétrico en la norte del territorio; la presencia alternada e incierta de las corrientes del Niño y de

Humboldt, la presencia de los vientos alisios del Pacífico y la Amazonía, del frente de convergencia intertropical, y el desplazamiento de inmensas masas de agua desde las costas occidentales del Pacífico sur hacia las costas occidentales, que en su conjunto son responsables de las precipitaciones cambiantes, de la humedad diversa y del exceso de lluvias y sequías; y la presencia de las cuencas hidrográficas de diverso tamaño, pendientes y profundidades, que se abren tanto a la costa, como a la amazonía, ofreciendo pasos transversales en el abrupto territorio.

La combinación de estas diversas influencias y características del espacio, permitieron la formación de una megadiversidad de ecosistemas, de especies y genética, así como de transiciones múltiples, que convierten a muchos de esos ecosistemas en únicos, cuestión que ha dado lugar a la presencia de especies endémicas, es decir, propias de estas formaciones ecológicas que no se repiten en ningún otro lugar del planeta, de hotspots riquísimos en biodiversidad, en fin, en un puñado de tierra, todos los climas del mundo.

En la costa, hay dos transiciones notables: de la región biogeográfica del desierto tumbesino en la costa sur que es una de las más secas del mundo, a la costa muy húmeda del Chocó en el norte, que es una de las zonas más lluviosas del planeta, produciendo en su intermedio una extensa zona de transición de clima incierto entre El Oro y Manabí; y la transición en el océano entre las aguas frías en el sur a las aguas calientes en el norte, que favorece el desarrollo de diversas especies, como las sardinas y macarelas en las aguas frías, y los camarones, atunes y el famoso spondylus en las calientes.

En la sierra, hay una transición notable entre la sierra norte húmeda, que va progresivamente tornándose seca hacia el sur. Esta transición va de la mano de cambios en la cordillera occidental, que modifican gradualmente las características de la sierra, favoreciendo una enorme biodiversidad: solo en tipos de páramos, se conocen diez formaciones<sup>2</sup>, para poner un ejemplo.

En la amazonía, es notable la transición entre la zona alta, abrupta, fría y húmeda y la zona baja, de llanuras tropicales también diferenciada en “tierra firme”, “várzea”

---

<sup>2</sup>Páramo arbustivo de los Andes del Sur, Páramo de frailejones, Páramo de pajonal, Páramo herbáceo de almohadilla, Páramo herbáceo de paja y almohadilla, Páramo pantanoso, Páramo seco, Páramo sobre arenales, Superpáramo, Superpáramoazonal (Sierra, 1999).



e “igapó. Por su parte, en la región insular, se puede observar la influencia y transición entre las dos grandes corrientes marinas, con especies de flora y fauna únicas en el mundo. La diversidad no se detiene en la tierra firme y en las islas, se prolonga en el mar, con numerosos ecosistemas marinos y costeros, y su geografía subacuática; se prolonga hacia el cielo que nos permite tener una mirada central de la vía láctea y hasta días de sol recto que marcan de manera plástica los equinoccios y solsticios, en realidad, nos rodea y somos parte de la diversidad.

En esta megadiversidad se desarrollaron las sociedades aborígenes: encuentro, conocimiento, adaptación y transformación mutua con su entorno por más de diez mil años; gestión de los diversos espacios en medio de los grandes determinantes geográficos y ambientales; y la creación de paisajes culturales diversos. Precisamos encumbramos como Cango para mirar y reevaluar esta enorme diversidad.

### ***Tres fuentes culturales de la diversidad y la idiosincrasia ecuatoriana***

La diversidad cultural ecuatoriana no se explica únicamente por la existencia de un abigarrado conjunto de eco-regiones climáticas y de distintas formas de adaptación humana a estos contextos. Tiene también una fuerte relación con la posición de este territorio en el continente sudamericano, con su tamaño y facilidades para un rápido recorrido transversal.

Esta particularidad del territorio llamó la atención a los arqueólogos hace más de sesenta años, cuando encontraban en las excavaciones que las sociedades antiguas tenían simultáneamente elementos de las esferas culturales centroamericanas, surandinas y amazónicas, cuestión que los llevó a denominarla como una “área intermedia”. Más tarde, la investigación lingüística confirmó de manera amplia este atributo, en este territorio los diversos grupos hablaban tanto el “quechua o ruma simi” de eventual origen surandino o amazónico (Stark, L, 1973; Toreto 1974, 1984; Hartman, 1979); lenguas de filiación macrochibcha de la esfera centroamericana; y lenguas de filiación “arawak” de origen caribe y tupi-guaraní, relacionadas con la esfera amazónica.

Por si ello fuera poco, las investigaciones etnohistóricas encontraron que los pueblos del Ecuador antiguo, resolvían el acceso y gestión de sus recursos, a través de modalidades y formas organizativas que combinaban de manera sorprendente legados de diversos orígenes que en otros contextos se excluían: el

control y manejo simultáneo de diversos pisos y nichos ecológicos, modalidad de origen surandino que en esos contextos los llevó a una fuerte autarquía y al apareamiento de grandes y poderosas jefaturas que administraban ese control; el manejo de intercambios a larga y mediana distancia través de redes, centros de intercambio y la gestión de especialistas, modalidad de origen centroamericano que los llevó a la especialización, al surgimiento de formas urbanas y a jefaturas especializadas en la diplomacia; y modalidades basadas en la familia autárquica de origen amazónico, con formas muy descentralizadas de gobierno. En el Ecuador antiguo, las tres tradiciones y modalidades estuvieron presentes, combinándose de manera armónica, es decir, no se trató solamente de una “área intermedia” en la que coexistieron estas diversas modalidades, sino de una armonización muy idiosincrática regulada y dosificada.

### ***Una enorme fluidez regional y cultural***

Las relaciones entre los grupos costeños, serranos y amazónicos fueron verdaderamente intensas y cualitativamente distintas a las que se produjeron entre estos grupos en el resto de los andes: fueron simétricas, inspiradoras, compartidas y de interaprendizaje.

Sin remontarnos, ni especular sobre los orígenes de los primeros habitantes en las diversas regiones del Ecuador antiguo, las fuentes contemporáneas al momento de la invasión española, mostraban evidencias muy concretas de esa relación. La investigación etnohistórica ha demostrado con mucha contundencia que los paltas, guayacuntu, tallanes y yaznes, es decir, todo el sur del Ecuador y norte del Perú, tenían su origen en los pueblos protoshuar ubicados en la ceja de la selva amazónica, que llegaron por oleadas sucesivas desde 500 dC, que al encontrarse con otros grupos asentados en esas zonas y con sistemas muy diferentes a su origen debieron crear nuevas formas de adaptación (Ramón, 2008). Pero no solo este inmenso territorio, la cultura denominada “Machalilla” (que es parte del proceso del área cultural “Manteño-huancavilca-punaes) exhibe una cerámica fuertemente influida por la cultura “Mayo-Chinchipe”; mientras otro de los más extensos cacicazgos, el de los “chonos”, “daulis”, “yungas” o cultura “milagro-quevedo” que se extendió entre el sur de Manabí, Los Ríos, parte de Guayas y de El Oro, fue el resultado de una migración producida en el 900 dC proveniente de la amazonía, probablemente de los quixos (Espinosa Soriano, 1999: 121).

Por su parte, los cañaris en su gran mito de origen, el de las “guacamayas” se reconocen como procedentes de la selva; los pastos muestran en su historia un doble origen, migraciones provenientes desde Quito y una clara influencia amazónica en sus representaciones; en tanto, los quitu-panzaleo nos dieron muestran de una fluidez enorme, intercambios sostenidos y un interaprendizaje activo que mantenían con los yumbos y quixos, a pesar de considerarlos diferentes: los mindalaes (comerciantes) y las familias serranas transitaban sin problemas por las regiones yumbas. También los yumbos transitaban sin dificultad alguna en la sierra. Las fuentes tempranas muestran que los yumbos eran “cotidianos” en los mercados quiteños intercambiando oro, grandes cantidades de algodón, coca, plumas y yerbas. También intercambiaban textiles elaborados: ovillos, camisas, líquidas y mantas blancas consideradas de lujo y producían sal-tierra<sup>3</sup>.

La simetría de las relaciones tiene su explicación tanto en las relaciones ancestrales, como en aquellas que se dieron en los procesos de constitución de los señoríos serranos y las sociedades tribales de los piedemontes amazónico-costeño. Las relaciones ancestrales evocan al origen, el parentesco, el manejo del poder shamánico y el continuum cultural entre estas sociedades; en tanto, las razones referidas al proceso de constitución de estas unidades sociopolíticas, hace relación al papel económico, a las estructuras sociales, las redes de conocimiento y a la convivencia que surgió entre ellos. Los shamanes andinos, hasta hoy en día, tienen redes de aprendizaje, de aprovisionamiento de plantas y derivaciones de enfermos con sus similares selváticos. Este manejo de la vida, la muerte e incluso la resurrección, se conservó entre los serranos, como el paradigma del poder, a tal punto que, el poder shamanístico de los selváticos fue comparado con el poder incaico y luego con el poder cristiano, como lo analizó Salomon en el caso de las “yumbadas” que hasta hoy se realizan en Quito<sup>4</sup>.

También la simetría de las relaciones entre los dos tipos de sociedades se debía a las estructuras sociales abiertas que tenían cada una de ellas. Lo Señoríos andinos no eran iguales a las sociedades tribales, pero podían relacionarse sin problemas. Las sociedades tribales eran más descentralizadas, nombraban y reconocían a un jefe solo en caso de guerra, no reconocían tributo y eran menos

---

<sup>3</sup> Salomon, 1977: 18.

<sup>4</sup> Salomón, Frank, 1981.

complejas. Sin embargo, estaban organizadas en clanes que podían relacionarse sin pedir permiso a nadie con las familias y los caciques serranos. Este carácter abierto de las sociedades selváticas facilitó las múltiples relaciones de intercambio e incluso matrimoniales que se mantenían, es decir, podían iniciar y mantener procesos de convivencia con los externos y diversos<sup>5</sup> desde la iniciativa familiar, lo cual coincidía con la flexibilidad de las parcialidades y señoríos serranos.

En el nivel ideológico también la fluidez entre diversas tradiciones culturales fue muy consistente, a diferencia, por ejemplo, del contexto sureño, específicamente incaico. Entre los incas, por ejemplo, los pueblos selváticos no eran parte de su proyecto civilizatorio y su eventual incorporación los desvalorizaba. Su plan era incorporarlos como el cuarto suyo, “el antisuyo” destinado a los pueblos de la montaña y la selva. El cuadrante izquierdo del “antisuyo” se relacionaba con “lo femenino”, “la noche”, “la penumbra”, “el mundo salvaje”, “la naturaleza”, el “desorden” y la “libertad natural”<sup>6</sup>. El grupo de mestizos e indios del Cusco<sup>7</sup> que participaron en la redacción de la carta firmada finalmente por el cronista indio Waman Puma describe a los Andesuyos:

*“son infieles aunque con el ynga tubieron paz y amistad y después aca son indios belicosos, yndios de la montaña comen carne humana y en su tierra ay animales serpientes y tigres y leones y culebras ponzoñosas y salvajes y lagartos, bacas asnos montecinos y otros animales y muchos uacamayas y papagayos y paxaros monos y monas puercos montecinos y muchos yndios de guerra y otros desnudos y otros que tray pan panilla y otros que tray atra anaco los hombres como las mugeres todos son yndios de guerra que no se puede vencerse de puro montaña y feros animales y caudaloso rio...”<sup>8</sup>.*

La desvalorización de los pueblos selváticos por parte de los incas se relacionaba con cuatro elementos centrales: porque no encuadraban en su modelo económico

---

<sup>5</sup> Definimos como capital social pluricultural a las redes de reciprocidad y confianza mutua que se pudieron desarrollar entre yumbos y serranos.

<sup>6</sup> Arze, Silvia y Ximena Midinaceli, 1992: 65.

<sup>7</sup> Las recientes investigaciones nos muestran que en realidad el libro de Waman Poma fue producido por un “taller” o grupo integrado por varios curas e indios. Es innegable la cercanía de Blas Valera, Anello Oliva, Waman Poma y Joan Antonio Cumis, y su influencia sobre Martín Morúa y Fernando de Montesinos.

<sup>8</sup> Guamán Poma de Ayala, Felipe, (1613), 1936.

de “archipiélagos cerrados autosuficientes” que buscaba disminuir o eliminar los intercambios; porque su dispersión y forma de vida dificultaban la imposición del sistema administrativo y tributario incaico; porque su obstinada resistencia suponía un enorme costo en su incorporación y porque su liderazgo político muy ligado al shamanismo, era contrario a la clara separación y subordinación que los incas hacían del poder shamánico al político.

Como se advierte, la fluidez no supone homogeneidad, reconoce las diferencias, las idiosincrasias de cada grupo para construir de manera consciente relaciones simétricas, apropiadas a un contexto interdependiente. Estas relaciones fueron muy opacadas con la presencia incaica y profundamente alteradas, hasta el genocidio y la creación de fronteras irreconciliables por los españoles.

### ***Una nueva mirada de la historia aborígen***

La antigua arqueología nos ha acostumbrado a mirar la historia aborígen del Ecuador como la sucesión de cinco grandes períodos: el paleolítico o paleoindio, entre los 10.000 a los 2.000 años aC; el Formativo entre el año 2000 al 300 aC; el Desarrollo Regional entre 300 aC a 700 dC; el Período de Integración entre el año 700 a 1470 dC; y un breve período Incásico entre 1470 de 1532, cuando irrumpieron violentamente los españoles.

A pesar de la enorme pedagogía que contiene esta identificación de los grandes períodos históricos, que sigue siendo útil para una ubicación general de los pueblos, se inspira en una mirada lineal, teleológica, en la idea del progreso, según la cual, la historia de estas sociedades debe transitar de manera insoslayable por esos períodos, de manera que, aquellas sociedades aborígenes que no atravesaron por todos ellos, al menos aquellos que los conducían a formas centralizadas de organización, fueron consideradas muy primitivas, “behetrías”, “sociedades sin cabeza” y hasta sospechosas de canibalismo, por tanto, incapaces de grandes elaboraciones culturales, como las formaciones tribales de Amazonía, Esmeraldas, Carchi y de los flancos de ambas cordilleras.

La periodización como proceso lineal, tampoco permite entender la diversidad de procesos, estilos de vida y caminos de las distintas sociedades; y dificulta comprender las rupturas y continuidades en los territorios y en las sociedades. Por esa mirada lineal, por ejemplo, los estilos de vida adaptados a los contextos selváticos fueron despreciados; y por esa clasificación, no ha sido posible mirar la

historicidad de las sociedades. Esta periodización produce una ruptura entre cultura y territorio, centrando su mirada de manera parcial en ciertos hitos, decisivos si, como el aparecimiento de la cerámica, el riego, la agricultura, la orfebrería, las aldeas, o los señores étnicos, sin explicar las razones por las que ciertas sociedades tomaron caminos distintos en contextos particulares.

De otra parte, la antigua arqueología era prisionera de las difundidas ideas etnocentristas decimonónicas, de que las sociedades ágrafas no tenían historia, por ello se utilizó los conceptos de “sociedades “prehistóricas”, “prehispánicas” y “precolombinas”; de manera que, todas ellas, incluso las que habían creado elaboradas formas de centralización y jerarquización, eran primitivas, “lo otro”, “lo salvaje”, incapaces de crear arte, literatura y política, actividades reservadas para el mundo occidental.

A ello se suma una limitación adicional, la antigua arqueología creó artificialmente al interior de los períodos de las sociedad un conjunto infinito de “estilos” asociados a un grupo, a partir de ciertos rasgos de los objetos materiales (especialmente de los cerámicos y orfebres), bautizados arbitrariamente por el sitio en el que se encontraron (generalmente el sitio del hallazgo principal); y el análisis comparativo de los estilos, los llevó a identificar ciertas “fases” de uno o varios territorios, sin considerar su heterogeneidad, su inestabilidad, tradiciones culturales, ni el análisis de los sistemas económicos, sociales y políticos, alianzas, intercambios, migraciones, adaptaciones o cambios que los explicaran. La clasificación por fases, ha impedido ver, por ejemplo, la continuidad en la llamada cultura de las Vegas en el paleoindio, con Valdivia y de ésta con los Manteños y Huancavilcas.

Pero no solo ha impedido ver la continuidad, sino la simultaneidad y la variación dentro de un territorio. Por ejemplo, en los estudios tradicionales de los “pastos”, se consideraba que existieron tres culturas con sus respectivos estilos: Capulí, Piartal y Tuza que se sucedieron en el tiempo (Francisco, 1969). Estudios posteriores, señalaron que solo habían dos culturas: de una parte, la Capulí y de otra la Piartal-Tuza que constituían dos fase de una misma cultura (Uribe, 1977-78; Plazas, 1977-78). Nuevos estudios mostraron que las dos culturas coexistieron, por tanto, corresponden a variaciones internas de la misma cultura (Cárdenas, 1993-95), a dos niveles jerárquicos bajo el principio de binariedad andina (Joyón, 1993-95; Gómez y LLeras, 2002) o a elites diferenciadas de shamanes (estilo Capulí) y caciques (estilo Piartal-Tuza) (Echeverría, 2004). En realidad no existen

diferencias cronológicas y espaciales entre estos estilos cerámicos, sino se trata de características de la ocupación humana comprendida entre el siglo X al XVI (Langebaeck y Piazzini, 2003), razón por la cual, Rodríguez (2004) plantea no priorizar el análisis de los estilos o tipo cerámicos y orfebres, sino considerar la totalidad, bajo el concepto de cultura arqueológica.

Otro problema casi insuperable de la antigua arqueología fue el uso de la datación arqueológica como único método para determinar la cronología de los objetos y bienes culturales. En esta situación cayeron varios bienes culturales, como los líticos, que se elaboraron durante los diez mil años de la historia aborígen. Por ejemplo, los petroglifos creados por varias culturas, fueron muy ambiguamente fechados como elementos creados en un rango de hasta cinco mil años, quedando en general, marginalizados de la historia aborígen.

Para recuperar la diversidad, continuidad, rupturas y simultaneidad, en síntesis, la historicidad de las sociedades aborígenes, planteamos un camino de reconstrucción histórica distinta a la convencional, ir desde las “áreas histórico-culturales”<sup>99</sup> visibles al momento de la invasión española, hacia sus orígenes, con lo cual integramos en esa reconstrucción sociedad y territorio, continuidades y rupturas, es decir, paisajes culturales construidos en un proceso histórico complejo, a tiempo que, examinamos la diversidad de procesos y no únicamente aquellos que transitaron al estado.

Sostenemos que, en la última fase del período Aborígen, como resultado de un largo proceso histórico, se fueron definiendo extensas áreas o territorios habitados por pueblos, contemporáneos pero diversos, que tenían estilos de vida distintos, formaciones económicas-sociales y políticas diferenciadas; algunos de los cuales, habían sido fuertemente transformados por la conquista incaica. Estas grandes áreas histórico-culturales, podían clasificarse en cuatro grandes conjuntos:

- (i) **Las sociedades de sistemas económicos tipo archipiélagos verticales:** a este grupo pertenecen los pueblos puruhaes, cañaris y paltas. Antes de la conquista incaica, eran sociedad estratificadas y jerarquizadas con señoríos étnicos bien constituidos, que manejaban una economía diversificada, participaban en grandes redes de

---

<sup>99</sup> El concepto de “área histórico-cultural” fue utilizado exitosamente por Segundo Moreno, en “Nueva Historia del Ecuador, en 1982. Introducimos algunas modificaciones a la identificación de esas áreas, a la luz de las investigaciones posteriores.

intercambio con la costa, la amazonía y la sierra, habían creado alianzas y confederaciones para defender sus territorios de la conquista incaica, pero no se conoce de procesos expansivos, ni que hayan logrado confederaciones estables de corte cuasi estatal. En la etapa final, unos 70 a 80 años antes de la invasión española, fueron integrados al Tawantinsuyo, lo cual provocó cambios sustantivos en sus formaciones socioeconómicas, que se asemejaron más a la matriz surandina de manejo de “archipiélagos verticales”, sus jurisdicciones fueron modificados con la creación de un poderoso centro administrativo en Tumipamba (actual Cuenca) que manejaba la totalidad del territorio, desde Mocha en el norte hasta Huancabamba en sur; los incas crearon una enorme infraestructura imperial (el sistema de caminos de Qapaq Ñan, tambos, pucaracuna, centros rituales, nuevos asentamientos, entre otros), introdujeron la religión imperial y produjeron grandes procesos de movilización y readscripción de la población, con la salida y llegada de miles de mitmajcuna. También introdujeron una serie de elementos materiales y formas de diseño geométrico que se encontraron o coexistieron con las formas anteriores de diseño.

- (ii) *Las sociedades de sistemas económicos microverticales y comerciales*, en las que hemos ubicado a los Quito-Panzaleo<sup>10</sup> y a la enorme área cultura de los Cayambe-Otavalo-Carangue<sup>11</sup>. Al igual que las anteriores, antes de la conquista incaica, estas sociedades tenían señoríos bien conformados, estratificados y jerarquizados, pero a diferencia, los Cayambe-Otavalo-Carangue, habían construido una confederación mas o menos estable, que los había llevado a la construcción muy cercana de un estado norandino. Tras una cruenta y larga lucha de más de diez años, fueron finalmente integrados, en los últimos treinta años, antes de

---

<sup>10</sup> Los panzaleos (Aloag, Aloasí, Panzaleo y Machachi), Urin Chillo, Anan Chillo, Uyumbicho, El Inga, Puembo, Pingolquí, Zámbizas, Pillajos, Collaguazos. En la zona de Cotopaxi, los grupos estaban fuertemente quichuizados.

<sup>11</sup> La frontera entre la zona incanizada de la Sierra central y de la de los Señoríos norteños resulta aun difícil de definir, parecería dibujarse más bien un continuum: una zona muy incanizada hasta el país Puruha; una zona de transición y de frontera movible en la zona de Quito y los Señoríos de sistemas económicos y políticos más visiblemente locales al norte de la cuenca del río Guayllabamba. Pero a pesar de que Quito es una zona de frontera, sus sistemas son mucho más cercanos a los de los Señoríos norteños que a los de los Andes meridionales.



la invasión española, al Tawantisuyo, de manera que, la transformación de sus sistemas económicos, sociales y políticos aún era inicial, manteniendo más nítidamente las soluciones norandinas. Sin embargo, ya se habían concretado varios cambios, especialmente, la construcción del Qapaq Ñan y sus tambos, la movilización de numerosos mitmajcuna, la construcción de un centro administrativo en Quito o probablemente en Carangue y la introducción de los sistemas religiosos imperiales. También los incas habían incorporado una buena parte de la cultura material y de las formas de diseño, pero eran muy perceptibles las formas locales.

- (iii) *Las sociedades de sistemas comerciales en la costa*, en las que ubicamos a los Salangome o manteños, huancavilcas, punaes o lampunas, y el área cultural de “los chonos” llamada cultura “Milagro-Quevedo”. Todos ellos eran señoríos muy consolidados, jerarquizados y estratificados, con una economía basada en la producción agrícola diversificada, productos del mar y grandes redes de comercio. Con excepción de los chonos, los demás pueblos participaban de una especie de confederación comercial, denominada por los investigadores como “La Liga de los Mercaderes”, que operaba en la costa, alcanzando probablemente puertos lejanos como Valparaíso y México. Ellos no fueron conquistados por los incas, aunque estaban en su agenda de anexiones, algunas de ellas, como los Punáes estaban en proceso de guerra con los incas. Sin embargo, lo que más afectó a estos pueblos, fueron las pestes que llegaron antes que los españoles, probablemente desde 1519, produciendo una verdadera hecatombe, de manera que, al momento de la presencia efectiva de los españoles, en 1532, estos pueblos estaban muy disminuidos. A las áreas culturales anotadas, es posible añadir el área cultural de “Tacames-Tolita”, cuya autonomía es menos demostrable, porque bien pudieron ser parte de la “Liga de los Mercaderes”. Las formas de diseño iconográfico responden íntegramente al complejo proceso histórico que vivieron, sin la imposición incaica.
- (iv) *Las sociedades tribales* situadas en la Amazonía, las Cejas de Montaña de ambos lados de la Cordillera y el eje Pasto-Esmeraldas, que excepto los pastos, no fueron conquistados por los incas, muy parcialmente incorporadas por los españoles, y cuyo conocimiento es

muy limitado. Se trata de sociedades poco centralizadas e igualitarias pero que, en tiempos de guerra podían investir una autoridad e incluso crear confederaciones y alianzas. A este numeroso grupo, con fines didácticos y sobre todo sintéticos, los hemos agrupado en: el área cultural de los pastos, el área cultural de los yumbos/nigua; el área cultural de los quixos y el área de los shuar. Al resto de sociedades tribales, las hemos agrupado en dos grandes conjuntos: el amazónico y el costeño, que en ambos casos incluyen los flancos cordilleranos. El número de pueblos de estas sociedades tribales es tan numeroso, como incierto, hemos contabilizado alrededor de 65 pueblos, cuyas identidades particulares y diferencias es aún poco conocida<sup>12</sup>. Sus diseños responden con mucha fuerza a los estilos amazónicos, aunque los quixos, muestran mucha influencia serrana.

Cabe advertir, que la idea de una “área histórico cultural”, no alude a un territorio monolítico y homogéneo. Se trata de territorios en los que las sociedades compartían una serie de elementos socioeconómicos, culturales y políticos, aunque no siempre estuvieron unificados bajo un solo mando. No debemos concebir a estas áreas histórico-culturales como conjuntos o totalidades sociales estables, sino como una especie de nebulosas, en las que había poblaciones agrupadas y dispersas. Por ejemplo, en el área de Quito-panzaleo, las investigaciones señalan que se hablaban dos idiomas, uno en el sur y otro en el norte, y que existían alrededor de once señoríos

---

<sup>12</sup> De sur a norte en la Amazonía: Los Palta-Xiroa, Rabona, Bolona, Xibaro, Bracamoro, Chirino, Perico-Patagón, Bagua y Giuarra (Renard-Cosevitz, et.all.1988); Jívaros (Giuarra y Cungarapas), Candoa (maynas), Cipitacona, Potros "Chayovitas" y Xeberos (Renard-Cosevitz, et.all.1988); Andoas (Guasagas, Guallapayos o Tocureos, los Muratos o Kandoshi), los Coronados, Siona-Secoya tukano, chudavinas Oas, o Oaquis-Dequacas; Tupi (Apana Menor, Omaguas, Yrimara, Yetes, Pariana), los Quijos, Cofanes, Abijiras (Aushiris o Agonis, Waoranis y Sabela), Ardas, Encabellados (tukano) (Renard-Cosevitz, et.all.1988); Huamboyas, Rabona-Bracamoros, Xibaros, Xibaros del Palleque y Proto Achuar (Renard-Cosevitz, et.all.1988). En el flanco occidental, los Yaznes en el curso del río Puyango (Caillavet, 1985: 155), los Campaces (Chono-Colorado) en las riveras del alto Daule, los Angamarca-Sigchos en la cuenca del Toachi (Navas, 1987), Los Colorados (Tzáchila) en las cuencas del Toachi-Quinindé, los Yumbos del Sur en los afluentes del río Blanco, los Yumbos del Norte, en la cuenca del Guayllabamba (Salomon, 1980: 114-119) y los Niguas en la confluencia del Guayllabamba con el Esmeradas; los Quilcas, Litas, los Lachas, los Yambas, los Cayapas, los Malabas (Palop Martínez, 1986: 231ss). También se ubicaron otros grupos difíciles de identificar como los Soncon, Çeronda, Aucaes, Oncones (Ibid: 241). Más al norte, se ubicaban en la sierra los pastos y hacia occidente, en el llamado "valle vicioso", los Altas, Nurpes, Chilangos y Sindaguas (Ibid: 244, Moreno, S. 1986: 253ss). Todos ellos tenían cierta filiación Barbacoa, situándose al norte del río Mira, en las cuencas del Ichapi, Patía y Telemi. A ellos podrían agregarse los indios Mayasqueros y Pasao en las cuencas bajas del San Juan y del Patía (Moreno, S. 1986: 258).

étnicos relativamente autónomos, estratificados y jerarquizados (Salomon, 1975). Tampoco tenía fronteras claras y estáticas. Muchas de ellas tenían fronteras compartidas en las que se hablaba entre dos a cuatro idiomas, tenía zonas de producción compartida y especialistas del intercambio que transitan por todas ellas. Por ejemplo, la franja Chunchi-Alausí, era una zona bilingüe cañarí-puruha; otras áreas, como el Chota o Tomavela, sitios productores de coca y sal respectivamente, eran compartidos por colonias multiétnicas. Esta realidad distinta a los conceptos actuales, plantea una enorme fluidez incluso en los conceptos utilizados. Las fronteras que en el mapa se han puesto son referenciales y siempre discutibles, incluso en zonas que fueron muy incanizadas (como la zona de Cotopaxi) en la que se perdió u opacó las huellas de los grupos anteriores.

Sin embargo, a pesar de todas estas advertencias y relativizaciones del concepto, la idea de Área Histórica-Cultural nos permite recuperar la unidad dinámica entre sociedades y territorio, como se ha dicho, el proceso histórico con sus continuidades, rupturas o hiatos de esos mismo procesos.

Los pueblos de las áreas histórico-culturales del momento de la invasión colonial española, tenían plena conciencia de su antigua historicidad. Ello se reflejaba claramente en los mitos. Por ejemplo, los cañaris, en su mito re-fundacional de las “Guacamayas”, reconocen una ruptura y una larga continuidad: ruptura porque en el mito sobreviene una inundación catastrófica que acaba con las personas que habitaban ese territorio, sobreviviendo solamente dos hermanos que utilizan una alta montaña (conciencia sobre el territorio) llamada Huacayñan (camino de llanto) (conciencia de un proceso complejo) para salvarse. Cuando cesó la inundación los



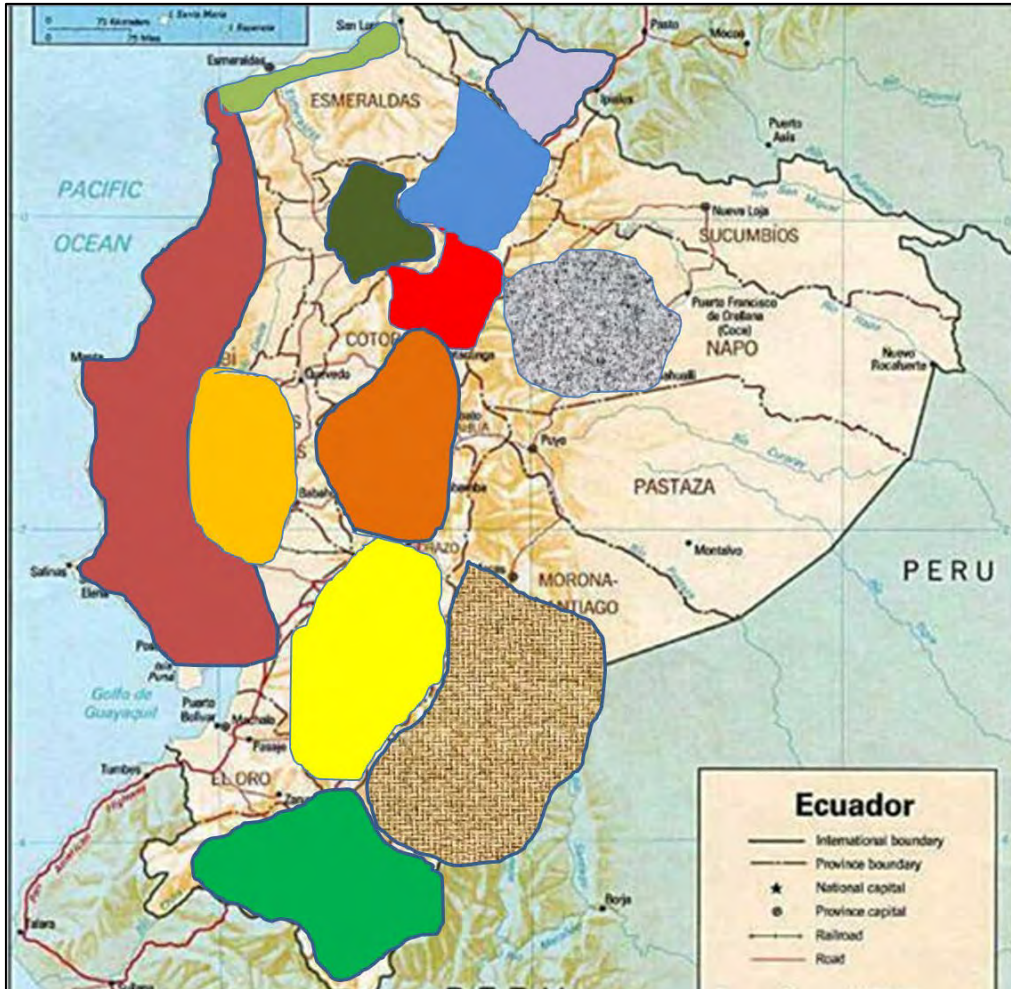
herman  
os  
salieron  
de su  
cueva a  
buscar  
raíces  
(conciencia

cia de la diversidad natural), encontrándose de regreso con comida, chicha fresca y flores que había sido preparada por dos “guacamayas”, aves hermosas, bulliciosas y migrantes que cada año surcan los cielos



andinos desde la selva (conciencia de la influencia de la ceja de la selva, de donde provienen varias de las sociedades serranas). El mito, atribuye a las guacamayas haber contribuido con las semillas y de haberse convertido en mujeres para procrear seis hijos con uno de los hermanos que logró atrapar a una de las “guacamayas”, la menor. Los hijos se distribuyeron por todo el territorio creando al pueblo cañari y los colores de las guacamayas se conservan en la vestimenta de las mujeres de esa etnia. Es decir, esta relación de origen habla de un ancestro común, de un territorio compartido, de elementos de identidad comunes, de un proceso complejo y doloroso, como el origen de este pueblo, por tanto, los diversos períodos históricos y sus diversas “fases” y “estilos”, para usar la clasificación tradicional (Chobsi, Narrío, Tacalzapa, Cazhaloma, Cañaris, etc) son momentos de un continuum histórico y así debe ser estudiado.

Las 14 áreas histórico-culturales identificadas (dos de ellas, agrupadas por escaso conocimiento de sus afinidades y diferencias), corresponden, grosso modo, al territorio de lo que hoy es el Ecuador. No se trata de un exceso de nacionalismo o de aplicación anacrónica de una situación actual a procesos en los que el Ecuador no estuvo en los imaginarios, ni de los más lúcidos shamanes. Reconoce, sin embargo, que la construcción del territorio y de las identidades no se detuvo en la experiencia aborígen y que el proceso ha desembocado, al momento actual, en el territorio del Ecuador contemporáneo. Sin embargo, dada la posibilidad de diversas lecturas, utilizaremos la idea de “Ecuador Antiguo” y también la idea de “Región Norandina”, “Andes de Páramo” o “Andes Septentrionales” usados por las ciencias históricas, ambientales y geográficas para diferenciar a este territorio en el contexto andino para las sociedades aborígenes.



### III. LAS EXPRESIONES ABORIGENES: complejidad y asombro

#### *El arte en las sociedades antiguas*

Un mito shuar, cuenta que fue la diosa Nunkui, el espíritu femenino de las chacras y de las yucas, la que enseñó a las mujeres a fabricar las hermosas mucahuas de barro (recipientes para ofrecer la chicha). No les enseñó a todas, sino a una joven esposa laboriosa que deseaba con vehemencia preparar la comida para su marido, que despojándose de toda vanidad y engreimiento pidió con humildad a la diosa le enseñara los secretos para encontrar la mejor arcilla, le otorgara el poder a través del soplo divino para construirlas con las espiras de la arcilla, para alisarlas con maestría con la cáscara kuiship, el modo correcto para orearlas en las tablillas tatank que debía fabricar para cada mucahua el marido, cómo cocinarlas cubriéndolas con leña entre dos gruesos troncos, cómo untarlas con piedras rojas (pura) y piedras blancas (kitiun),

cómo encharolarlas con yukaip, chipia y con katse; y las plegarias o anent que debían cantar para que resultaran hermosas y bien construidas (Pellizaro, 1990).

Como se advierte, el mito no solo explica el origen divino de la cerámica que se transmite a través del poder de soplo divino, lo relaciona con la pareja y la familia, con la sociabilidad con los visitantes, la buena arcilla con los buenos genitales femeninos para ser madre y con la fertilidad, la técnica y conocimiento como un proceso delicado y complejo, y la música, es decir el arte, con la hermosura y la calidad de las piezas, en suma, el mito nos enseña que la cerámica, no es solo un asunto utilitario y técnico, es un tema de inspiración, de alta sensibilidad, belleza, imaginación, destreza, habilidad, cooperación y creatividad: es el arte de sociedades a las que occidente les ha negado su condición artística.

### ***La iconografía como parte de las expresiones básicas***

No hay necesariamente una correspondencia exacta y buinívoca entre el tipo de formaciones económico-sociales y políticas que hemos señalado y las características de las expresiones culturales aborígenes y de manera particular con las expresiones plásticas. Sin duda alguna, hay más elementos que influyen en estas expresiones, que se relacionan con las formas de abstracción y representación, con las ideas de belleza, las formas de imaginación y las sensibilidades. Más allá de los procesos económicos, sociales y políticos que fueron configurando una área histórico-cultural, uno de los aspectos que operó con mayor fuerza en la paulatina construcción de las diversas expresiones culturales, fue la vigencia de normas compartidas, de orientaciones y de sentidos para lograr el funcionamiento estable de esas sociedades, papel cumplido por jefes, shamanes, ancianos hombres y mujeres, cuya influencia iba creando poderosos elementos culturales en las familias y comunidades.

En estas sociedades sin escritura, la construcción de las normas, de las orientaciones y se sentidos se desarrolló a través de tres formas de expresión y de comunicación profunda: (i) la iconográfica, es decir, figuras, pinturas corporales, diseños, representaciones contenidas en una serie de objetos del más variado uso y destino, que incluían en varios casos, por oposición, a elementos sin iconografía; (ii) la oral-gestual, expresada en un conjunto de mitos, leyendas, cantares, conversaciones, consejos, explicaciones de especialistas; y (iii) la ritual, desarrollada en todo tipo de

ceremonias familiares, grupales, colectivas, con los ancestros, con los dioses, entre las más utilizadas.

Todas las sociedades utilizaron estos tres tipos de expresión y comunicación en la cotidianidad, sin embargo, aquellas de mayor elaboración fueron integradas en lo que podríamos denominar “sistemas culturales específicos”, es decir, formas estructuradas que hacían uso de la oralidad, la ritualidad, la gestualidad y la iconografía para darle los sentidos que buscaban, por esta razón, muchos iconos, mitos o rituales, eran polisémicos, adquirían sentidos diversos y precisos, en el sistema específico en el que eran incorporados. Entre los principales sistemas específicos, podemos identificar: los sistemas de manejo del poder, el sistema de manejo de actividad agropecuaria, el intercambio, la artesanía, la muerte, entre otros, en los que es posible descifrar sus códigos y cánones internos en los que se organizaban.

Por ejemplo, en el sistema específico de manejo del poder en las sociedades con mayor centralización, se incluían rituales de sucesión e investidura de los jefes, emblemas e insignias que denotaban su cargo, protocolos para las reuniones y desplazamientos, formas y maneras de ejercer la autoridad y el mando, rituales de alianza y de guerra, entre los principales, en los que, como hemos dicho, se desplegaban todo tipo de expresiones, orales, rituales, gestuales e iconográficas, de manera compleja, de manera que, no es posible, comprender un ícono, un gesto, un objeto o incluso un mito, si no lo ubicamos en el contexto del sistema cultural específico en el que se usa.

En el manejo del poder en las sociedades surandinas, Martínez Cereceda muestra que los jefes étnicos se regían por códigos creados con matrices culturales de oposiciones y complementaridad típicas de la cultura andina, entendidas por todos los participantes: expresiones gestuales muy características y llenas de sentido de los jefes (sentarse en un duho o tiana, mientras los concurrentes lo hacían en el suelo, creando una relación dirigente/súbdito; ocupar el centro organizador de las ceremonias y como mediador de las dos mitades en las que se organizaba la población (hanan y urin), creando una relación centro/periferia; ser trasladado en andas sin pisar el suelo, ocupando un lugar alto, en oposición a lo bajo, como elemento demostrativo de su poder; adoptar una actitud solemne y majestuosa por encima de la sociedad para mostrar una clara estratificación; portar emblemas e insignias marcadas (o diseñadas) y otras sin diseño, para crear una complementaridad “cultura”/“naturaleza”, o

incorporar en los rituales elementos de complementariedad sexual “masculino/femenino” como el uso de trompetas (masculino) y plumas (femenino), entre otros, que muestran con claridad que los objetos, los diseños, los gestos y todos los elementos adquieren sentido preciso en el sistema cultural específico en el que son utilizados (Martínez Cereceda, 1995), pudiendo tener otros significados en otro sistema cultural específico.

En realidad, muchos de estos objetos, en una sociedad ágrafa, ellos mismos, como el duho o tiana, eran objetos que acreditaban, como ahora un nombramiento, el papel de cacique de quien era el dueño o portador, al punto que el cacique debía llevar consigo el duho para diversas ceremonias como elemento indispensable de su reconocimiento e incluso su dueño era enterrado con él, es decir, los objetos y diseños/no diseños denotaban y connotaban.

Sin embargo, de que los sistemas y rituales del poder eran parecidos con los surandinos, en el caso ecuatoriano debemos poner atención a las mediaciones entre los jefes y las sociedades. A pesar de que eran reconocidas la jerarquía, la capacidad organizativa y la legitimidad del señor étnico, una de las cuestiones que más llamó la atención a los españoles del siglo XVI, fue que los señores étnicos



debían negociar el poder con sus parcialidades: ¿cómo entender tal relación, en un marco de jerarquías aparentemente verticales? En verdad la sociedad tenía mecanismos para controlar a sus jefes. Cada llajta se había garantizado cierta autonomía al acceder por su cuenta a diversos recursos (acceso a recursos productivos, intercambios y manejo de la política demográfica), de manera que, una parte importante de su reproducción social era autocontrolada, sin necesidad de los señores étnicos. Esta capacidad obligaba a los señores étnicos a negociar sus relaciones con las llajtas (jerarquía negociada), convirtiendo al Señor Etnico en un jerarca limitado y controlado por la sociedad.



Entonces, el verdadero secreto del funcionamiento de la jerarquía del señor étnico, puesto que no disponía de una fuerza coercitiva permanente, residía en la redistribución negociada de las jerarquías con los jefes de las parcialidades, modelo político que otorgaba un equilibrio dinámico al señorío. Es decir, el sistema de poder se basaba en la negociación constante de acuerdo a la correlación de fuerzas de las parcialidades y un sistema escalonado de jerarquías mantenía relativamente estable el sistema, minimizando los conflictos y el uso de la fuerza o la exclusión. ¿Se evidenciaron estos detalles y diferencias en la iconografía? Creemos que sí: veamos el contraste de una pieza pasto en la que la jerarquía del dirigente étnico, sentado en su duho resulta muy clara, pero al mismo tiempo, observemos otro diseño pasto, en el que el centro de la sociedad diversa aparece ocupado por una composición ajedrezada que no reconoce un centro único. El desafío de las interpretaciones que demandan los diseños del Ecuador antiguo es claro: hay elementos de claro parecido a otros de origen surandino o mesoamericano, pero hay detalles particulares que estamos retados a descubrir, tal la particularidad de los diversos sistemas en este territorio.

## Los acentos diversos en las formas de expresión



Sin embargo, que las sociedades combinaron las tres formas de expresión señaladas en los sistemas culturales específicos, cada sociedad o área cultural puso el acento en una o en dos formas de expresión, más que en otras. Por ejemplo, la evidencia que hoy es posible examinar, muestra que “los pastos”, los “tacamez-tolita”, “los huancavilca, manteños y punáes” y “los cañaris”, a pesar de tener diversos sistemas económicos, políticos y sociales, y de ubicarse en diversos contextos regionales, concedieron mucha importancia a la iconografía, en primer lugar, y a los rituales, especialmente los adivinatorios y mortuorios en segundo lugar. Los museos públicos, las colecciones privadas y las tumbas están repletas de miles de piezas y diseños extraordinarios de estas culturas que nos asombran por su belleza, creatividad y diversidad en las más diversas técnicas y materiales. Por

ejemplo, los rituales de transformación y adivinación de los grandes shamanes huancavilca-manteños son bien conocidos, la creación de grandes espacios sagrados dedicados a los muertos, como en La Tolita nos conmueven; la elaborada ritualidad de los pastos para propiciar la conexión de los muertos con sus dioses es admirable. El culto a una deidad femenina muestra también, la gran diferencia entre regímenes teocráticos, como los surandinos vs los sistemas más descentralizados como los norandinos, en los que la fertilidad era atribuida a las diosas femeninas, como es visible en esta pieza manteña.

En cambio, los “cayambes, otavalos y carangues”, los “puruhaes”, los “quito-panzaleo” concedieron mucha importancia a los grandes rituales y luego a los mitos. En estas áreas se celebra hasta hoy en día los rituales de la cosecha o intiraymi más pomposos con yanahumas/aruchicos y ayahumas; las ceremonias del sol recto, el carnaval, el día de los muertos o se han creado grandes mitos como los de la princesa Quilago o de la princesa Paccha, pero en cambio, la iconografía es menos abundante y expresiva, a pesar de que estas sociedades generaban grandes excedentes y participaron de importantes confederaciones, al punto que los Cayambe, otavalos y carangues, como se ha dicho, fueron los más cercanos a crear un estado norandino. Más aún, estas áreas culturales fueron grandes consumidoras de artesanías y bienes culturales de las áreas anteriormente citadas, mientras sus expresiones propias fueron mas bien utilitarias, lo cual nos advierte de la diversidad de énfasis explicables en los sistemas de intercambio organizado, más que en el grado de complejidad de las formaciones económicas y sociales.

En otras sociedades, como los paltas, shuar y quixos es impresionante la marcación del espacio con numerosísimos petroglifos y un conjunto abigarrado de mitos transmitidos por hombres y mujeres en las reuniones familiares. Es difícil saber, el por qué de estas “preferencias” y desarrollos de un género de expresión sobre otros. Ello



parece relacionarse, en algunos casos, con la base material disponible, con las creencias, con las influencias, pero sobre todo, como hemos dicho, con las formas de abstracción y expresión, con las formas conscientes e inconscientes, es decir, con los principios cómo las sociedades organizan la realidad social y los arquetipos o el inconsciente colectivo, como lo señaló Julio C. Tello respecto al arquetipo del jaguar, animal poderoso, temido, misterioso, sobrenatural y respetado que influyó en las representaciones de todas las culturas.

### ***Las tradiciones representativas***

Las formas de expresión y abstracción, sobre todo aquellas que se expresan en la iconografía,

estuvieron muy relacionadas con ciertas tradiciones culturales de representación, figurativa (estilizada o muy elaborada), geométrica (objetiva o muy abstracta), o la combinación de ellas, en síntesis con una forma de representar la realidad y sus imaginarios.

La particularidad de las expresiones de los pueblos del Ecuador antiguo, muestran la idiosincrasia que venimos resaltando: tal como en la lengua, los sistemas económicos o los sistemas políticos, la mayoría de los pueblos combinaron las formas figurativas (elaboradas o estilizadas), con las geométricas (objetivas y abstractas), resolviendo esta tensión con ciertos énfasis y aplicaciones a ciertos sistemas específicos.

Entre los pueblos de la costa, se desarrolló una expresión iconográfica figurativa muy elaborada, llena de detalles increíbles, en los objetos tridimensionales, que sin embargo, se combinó con formas geométricas, sobre todo en las formas bidimensionales (pintura corporal, los sellos, las estelas), resolviendo de esta manera una eventual tensión en las expresiones; entre los pueblos de origen amazónico o de foresta tropical (quixos, shuar, paltas, yumbos y parcialmente los pastos) desarrollaron, también no de manera exclusiva, sino tendencial, formas de representación figurativa muy estilizada, especialmente en los petroglifos, que con pocas líneas representaban sus creaciones, pero también incorporaron formas geométricas, sobre todo en la cerámica y metalurgia; otros pueblos como los cañaris, puruhaes, quito/panzaleo, los cayambes-otavalo-carangues y parcialmente los pastos, combinaron formas geométrico abstractas y con otras más objetivas. En los mitos se puede evidenciar estas tensiones y combinaciones.

Un mito de los huancavilcas, nos ofrece pistas sobre la iconografía costeña. El mito relata la llegada por el mar en una pequeña barca de madera, en tiempos muy antiguos, de una hermosa bebé llamada Posorja, que significa “espuma de mar”. Venía envuelta en unas finas mantas estampadas de jeroglifos (formas muy abstractas) y llevaba en su pecho un colgante adornado con un caracolillo de oro (representación figurativa). Luego de haber sido recogida por los huancavilcas, se convocó a los más poderosos shamanes para que explicaran su origen, más ninguno pudo hacerlo (no hay una racionalización de la mezcla de tradiciones), concluyendo que era una hija del mar enviada por una deidad protectora (apela esa mezcla a la divinidad). La pequeña creció en medio de los huancavilcas hasta hacerse mujer, jugando libremente por los llanos y las lomas, vagando por los pueblos y cabañas,

jugando con los niños y los pájaros (un ser libertario, en medio de una organización estratificada y jerarquizada). Había, sin embargo épocas en que no salía de su casa, sumida en profunda meditación, tomaba entre sus dedos al caracolillo de oro para escuchar la voz que provenía del fondo del mar, para vaticinar y pronosticar en trance los acontecimientos futuros, con tal precisión, que nadie dudaba de sus vaticinios (el poder shamanístico de la adivinación atribuido al poder del mar). Se le atribuye diversos y espectaculares pronósticos, que por supuesto incluyen la llegada de los españoles y la destrucción del imperio inca.

Dejando fuera esa última parte, que parece manipulada tras la conquista, el mito muestra la influencia de los personajes llegados desde lejos por el mar (probablemente de Centroamérica siguiendo el curso de la corriente del Niño), la fuerza de las predicciones shamanísticas en los acontecimientos que caracteriza a las sociedades costeñas, la belleza y sensualidad de los adornos corporales (colgantes, vestidos) con figuras que hablan (caracolillo) y aquellas abstractas (jeroglifos enigmáticos, quizás copiados de otros contextos como lo insinúa M. Guinea que estudia las pinturas corporales en los incensarios) (Guinea, M, 2004), y el papel importante de las mujeres jóvenes y bellas en la comunicación con los dioses (en este caso con los fondos marinos), en una sociedad en la que las diosas eran femeninas. El mito condensa las influencias externas, las predicciones shamanísticas en momentos de trance, el lenguaje de los dioses, la belleza y sensualidad de la mujer y la particularidad de las representaciones, que reflejan la forma de abstracción de esa sociedad; y de manera inconsciente, la línea ondulada del mar, la elaborada forma de los caracoles y de los pájaros, que se expresa a través de representaciones figurativas que mantienen el detalle sensual y expresivo de su pensamiento.

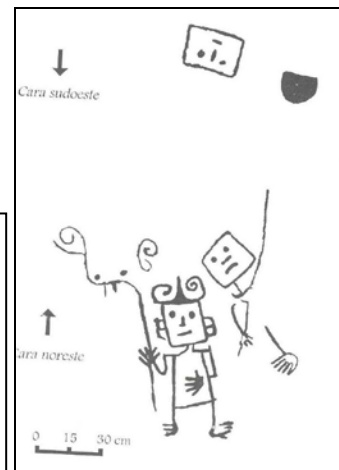
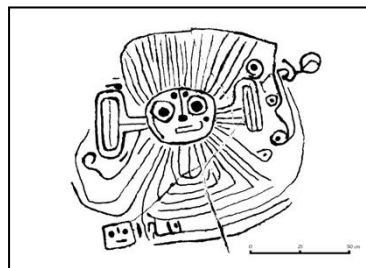
Para el caso de las representaciones geométricas surandinas, el mito más cercano es el de “zhiro”, muy popular entre los cañaris y paltas. En las diversas versiones de este mito, el “zhiro” o “shiro” es un personaje semihumano (hombre o mujer) que suele robarse a hombres o mujeres (siempre al sexo opuesto) para retenerlo en su cueva y procrear con ellos. Los niños de esa relación suelen tener características humanas y salvajes. Generalmente, los mitos relatan la salvación del hombre o la mujer raptadas, a través de la astucia, embriagándolo o utilizando algún ardid mágico. Se trata, de un claro enfrentamiento entre la cultura y la naturaleza, entre la fuerza y la astucia, y más específicamente entre la ambigüedad y la clara definición. De hecho, el “shiro” o “zhiru” no es animal, es semihumano, es decir, es un ser ambiguo, cuya traducción

más próxima es la de “color difuso”, “no definido”, “gris”. Llevado a la estética, los colores deben ser más claramente definidos para representar lo opuesto o lo complementario, sin dejar dudas sobre su ambigüedad. Las bandas de colores definidos cumplen en los diseños ese papel primigenio, de separar claramente lo cultural de lo natural y por extensión los opuestos. Lo ambiguo, lo gris, puede ser entendido como una mediación, como algo posible pero no deseable. En un razonamiento similar, Verónica Cereceda, una de las investigadoras que más ha aportado en el tema, mostró convincentemente que los diseños geométricos de los tejidos tradicionales andinos (talegas, ponchos, shigras, etc), no son una simple decoración, sino textos elaborados con reglas y códigos que obedecen a un sistema específico.

La elaboración de las talegas, por ejemplo, es una especialidad de las mujeres, que incluso tienen su propia lectura de género; parte de un cuadrado, es decir de una forma geométrica básica; la composición del diseño reconoce un centro, que permite organizar a las bandas por oposiciones, como un espejo, es decir, es un modelo simétrico, que sin embargo, se combina con degradaciones progresivas del color desde el centro hacia los bordes; el diseño, para las tejedoras, es una representación zoomorfa abstracta en la que identifican los elementos centrales del cuerpo del animal, en tanto para los hombres es la representación espacial de la comunidad; las bandas por anchura, color y posición en el diseño, se organizan en oposiciones (continuo/discontinuo, natural/teñido, estrecho/ancho, cerrado/abierto) y permiten lecturas polisémicas (se relacionan con la organización de los cultivos en la chacra, con la fertilidad, con las mediaciones, con las identidades familiares y comunales, las relaciones madre/hijo, e incluso con los usos que tendrá el objeto).



El diseño de esas talegas evoca la leyenda del pájaro Allqa con sus diversos colores en las distintas fases de crecimiento, representado en las diversas talegas y en los colores, espacios, tiempo y lugar en el que se ubican estos elementos, siempre a través de un sistema de oposiciones y representaciones geométricas de la tradición surandina (Cereceda, 1990). De dónde procede esta forma de representación geométrica?. Pensamos que la sobriedad y geometría de las cordilleras andinas, las líneas geométricas y abstractas del arcoíris, los cortes claros y limpios de los pisos y nichos ecológicos con sus productos específicos, la diferencia clara entre un terreno cultivado y otro no cultivado, entre el orden cultural y la mezcla de la naturaleza, influyeron sin duda en la geometrización de las representaciones. Sin embargo, los norandinos, por las influencias aludidas, también aceptaron formas menos abstractas, más objetivas e incluso figurativas. En el caso de los pastos, por ejemplo, encontraron una solución: se usa (tendencial aunque no exclusivamente) una representación figurativa más realista (pero de rasgos básicos) para los hombres y los dioses; un figurativismo muy estilizado para animales, cosas y otros elementos; y la representación geométrica para los elementos cósmicos o ciclos (agrícola, vegetativo, etc), con una jerarquía de los figurativo (que se usa para representar a los dioses y a las personas) por sobre lo geométrico que se usan como símbolos de poder o de identidad (en una primera etapa), en cambio en una segunda, se invierte, o podría ser un juego de equivalencias. En otro ejemplo, entre los paltas, en su última fase, pocos años antes de la conquista, la cara circular se la usa para los dioses, en tanto la cara cuadrada muy geométrica, se la usa para los shamanes y dirigentes: en las ilustraciones, la cara del sol como máxima deidad es redonda, en tanto la cara de los shamanes, dirigentes étnicos y humanos en general, es cuadrada o rectangular.



En el caso de la tradición figurativa estilizada en las culturas de raigambre amazónica, ella puede vincularse con la representación de los dioses y los espíritus. La divinidades son representadas en los mitos amazónicos, generalmente por un animal mítico, una estrella o una forma geométrica; siempre aparecen en parejas en una situación de enemistad con otro (oposición bondad/maldad) y en ocasiones en oposición complementaria (por ejemplo, hombre/mujer). En estas representaciones, pensamos, no es importante el detalle minucioso y elaborado del animal mítico, sino sus rasgos fundamentales en un sistema de representaciones, porque como señala el mito de Iwia y Shushui recogido por Siro Pellizaro entre los shuaras *“hay que respetar a los animales, porque aunque parezcan tales a nuestros ojos, en realidad son personas que conversan entre ellas, se preocupan de mantener su familia y se ayudan como nosotros”* (Pellizaro, 1990:35)

Por ejemplo, en el mito de “Yaa Nua” (La estrella), Arutam concede a uno de los jóvenes a una estrella por esposa, en premio a su valor y arrojo, porque Arutam odia la cobardía en los hombres, es decir, establece diferencias entre el guerrero valiente y el cobarde (elemento de estratificación). En otros mitos, se añaden otros valores del hombre valiente: consumir ayuaguasca natem, ser respetuoso, guardar severos ayunos, ser honrado, entre otros. Volviendo al mito, el joven casado con una estrella convertida en mujer, a pesar de su hermosura, de mantener su juventud y de acompañarlo en la caza, tenía diferencias sustantivas con las mujeres reales: alimentaba a su marido mágicamente con su vómito, engendró huevecillos que los criaba bajo la casa en un basurero, los que al nacer solo despertaban por las noches como una estrella, cuestiones que al ser advertidas y descubiertas por la suegra, provocaron el regreso de la estrella al firmamento. Los hijos al crecer, tras un largo peregrinaje por el río seguido de su padre, subieron finalmente al cielo para convertirse “Mushach”, que son las pléyades (Pellizaro, 1990: 221-224).

En este punto, el mito se vincula muy cercanamente a los mitos de los “miraña”, una etnia amazónica estudiada por Karadimas, según los cuales las estrellas son una de las formas de las almas de los grandes jefes y hombres de su tribu cuando acceden a la inmortalidad, tras un ciclo de transformaciones. Karadimas ha demostrado cómo estos mitos, pueden servir de esquema interpretativo de un conjunto de piezas arqueológicas de culturas de raigambre amazónico del norte del Ecuador y sur de Colombia. Según su interpretación, en la iconografía de los objetos cerámicos aparece constantemente la constelación de Orión, representada en monos o rayas, opuestos a



murciélagos, buitres, siempre en número de cuatro colocados en forma de estrella. En la orfebrería, ya no se recurre a estos elementos iconográficos estilizados, sino básicamente a círculos de diámetros variables, plenos o concéntricos, dispuestos también formando una estrella (Karadimas, Dimitri, 2003). Es decir, estos pueblos de raigambre amazónico fluyen entre las representaciones estilizadas figurativas y las formas geométricas básicas, porque su objetivo, no es mostrarnos a los animales como tales, sino a los seres humanos inmortalizados. En el caso de los quixos, las mucahuas son claramente geométricas y abstractas:



Mono representado en los petroglifos shuar, con círculos concéntricos (Catazho-Limón Indanza) que evocan los mitos amazónicos. Foto, Santiago Marín Vallejo, tesis, 2009; Mucahuas quichwas, Museo Mindalae

Como se aprecia, la idiosincrasia, lo que diferencia a los pueblos norandinos de su ámbito mayor, es que las tres tradiciones (geométrica, figurativa estilizada y figurativa elaborada) si bien son fácilmente reconocibles en la iconografía de los pueblos y que inclusive se asocian con determinadas regiones, lo interesante del Ecuador antiguo, es que aquí, las tres tradiciones se funden, la tradición geométrica se vuelve en ocasiones muy objetiva, la figurativa convive con la geométrica; y que es posible inclusive, observar los cambios de ese proceso, una especie de historicidad de las tradiciones representativas, explicables por eventos políticos (conquistas o alianzas), por contactos e intercambios (redes de mediano y largo alcance) e incluso por “modas” (la importación de ciertos elementos exóticos altamente valorados) especialmente por las elites cacicales y shamánicas

#### **IV. BREVE FICHA HISTORICA DE CADA AREA CULTURAL**

Presentamos a continuación un resumen de cada área cultural, en la que hemos recogido los siguientes elementos: (i) los principales hitos de su proceso histórico-político antes de la invasión española; (ii) el Período Histórico de acuerdo a la clasificación convencional de la arqueología, útil para revisar la bibliografía; (iii) la cronología en años de cada hito histórico; (iii) los estilos cerámicos y orfebres identificados por la arqueología convencional; (iv) algunas de las piezas emblemáticas del área cultural por hito histórico; (v) los colores, ausencia de color o negativo/positivo usados en las piezas por hito histórico; (vi) el tipo de tradición de diseño dominante en sus representaciones; y (vii) y la historicidad de las tradiciones de las representaciones, miradas a través del corpus de los bienes culturales conocidos en cada área cultural.