



LA APROPIACIÓN SOCIAL DEL PATRIMONIO CULTURAL

Los pueblos ancestrales produjeron en el pasado aborígen, e incluso mantuvieron y recrearon hasta el presente un importante patrimonio cultural. Este patrimonio, una vez investigado, decodificado, sistematizado y re-creado, puede convertirse en una fuente inagotable para la elaboración de productos artesanales propios, originales y de enorme potencialidad para el mercado, por constituir una creación novedosa, de alto valor cultural y estético.

Este es uno de los propósitos del Proyecto de fortalecimiento de los emprendimientos productivos artesanales de la Sierra Norte del Ecuador”, que inició sus actividades en diciembre del 2009, con el objetivo de fomentar la producción y comercialización de las “artesanías con identidad” de Carchi e Imbabura, para fortalecer su gran capacidad de generar empleo juvenil, transferir activos a los pobres, generar ingresos, usar sosteniblemente los recursos naturales, complementar los saberes tradicionales y modernos y desarrollar el patrimonio cultural material e inmaterial artesanal.

Propone una innovación profunda en el diseño, bajo un nuevo concepto: innovación en el método de creación de nuevos diseños basada en una fuente de identidad (la cultura Pasto), ofreciendo a los artesanos creadores un menú de opciones para nutrir de sentido, estilo y diseño a su producción artesanal. Se explora en el universo iconográfico ancestral y se crean nuevos diseños para la fabricación de prendas de vanguardia, con vocación de mercado y de acuerdo a las más exigentes tendencias de la moda contemporánea. Es pues un método para la apropiación social del patrimonio cultural.

El proyecto es ejecutado por la Fundación Sinchi Sacha, que ha perfeccionado esta metodología de trabajo en la gestión del Museo Nacional de Artesanías y el Centro Cultural Tianguéz, donde los productos artesanales son exhibidos en base a conceptos distintos, que resaltan el carácter y la huella del patrimonio cultural nacional en el producto, en el embalaje y en el sitio de exhibición.

La Fundación Sinchi Sacha ha trabajado la incorporación del patrimonio cultural nacional en las actividades productivas, es decir la creación de productos artesanales portadores de patrimonio cultural ancestral, pero contemporáneos y funcionales en el uso y en la decoración. Su experiencia se basa en la innovación permanente de diseños de productos a partir de los recursos que provee el patrimonio cultural.

Sinchi Sacha es líder en la promoción del comercio justo artesanal en el Ecuador, pues ha generado una estructura y estándares sociales, empresariales y ecológicos propios de la red de productores artesanales de todo el país. Son miembros certificados por el WFTO (World Fair Trade Organization) Organización Mundial de Comercio Justo, antes IFAT (International Federation of Alternative Trade) por su adhesión a los estándares sociales, empresariales y ecológicos del comercio justo.

Reconocimientos especiales al maestro Wilfrido Melo Martínez, destacado artista que profundizó en el estudio e investigación de las diferentes culturas precolombinas del Ecuador, subrayando especial énfasis en la cerámica Pasto. Muchos de sus trabajos han sido acogidos en diferentes museos y galerías del mundo. También agradecemos la asistencia de Diego Escorza, Arquitecto Asesor.



Carchi

sorprendente
Artesanía ancestral del Ecuador

GALO RAMON VALAREZO

HISTORIADOR

Ecuador, febrero del 2010

Esta publicación se realiza en el marco de la ejecución del “Proyecto de fortalecimiento de los emprendimientos productivos artesanales de la Sierra Norte del Ecuador”



FUNDACIÓN
SINCHI SACHA
Pueblos y culturas de América

LA ETNOHISTORIA DE LOS PASTOS



Sin duda alguna, una de las iconografías más bellas y elocuentes de los pueblos antiguos del actual Ecuador y Colombia, fue la de los pastos. Cientos o mejor dicho, miles de diseños han sido recogidos en los museos nacionales de ambos países, otros tantos están en colecciones particulares, muchos perecieron por el huaqueo de los españoles y saqueadores contemporáneos, mientras otros aún se encuentran en las profundidades de la tierra como testimonios de esa antigua cultura.

Dada la enorme fuerza expresiva de estos diseños patrimoniales, varios artesanos y artistas han realizado miles de réplicas para fines utilitarios y turísticos, otros han tomado elementos específicos como el diseño del “mono” o el “sol de los pastos”, muchos han utilizado parte de las técnicas como el “barniz pasto” y otros se han inspirado, muchas veces sin reconocer su fuente, para elaborar dibujos, murales y diseños actuales.

Por estas razones, en los últimos años, hay un creciente interés de los descendientes pastos, de los grupos que buscan sus raíces identitarias, de artesanos y artistas locales, de entidades públicas y privadas por conocer mejor esta cultura y sobre todo, sus símbolos, íconos y diseños.

Hoy nos preguntamos: ¿Quiénes fueron los pueblos pastos, autores de estas maravillosas representaciones? ¿Es posible analizar y comprender los principios conceptuales y las técnicas con las que elaboraron estos diseños? Más aún: ¿Es posible que esta comprensión nos lleve a dar un paso hacia adelante, es decir, a no quedarnos en la valoración y réplica de estas representaciones patrimoniales, sino a crear y desarrollar una línea de diseño con identidad pasto contemporánea, como una propuesta creativa de los artesanos y artistas de esta región?

Tal el interés de esta breve síntesis etnohistórica, que busca ofrecer algunos hitos centrales de esta cultura, para luego tratar de analizar los elementos conceptuales básicos de sus diseños, con los que aspiramos, sostener un diálogo intercultural e inter-temporal con los artesanos y artistas locales.

La tierra fría de los pastos

La tierra de los pueblos pastos hacia 1534, cuando los españoles invadieron estos territorios, era la meseta interandina de la actual frontera colombo-ecuatoriana, comprendida entre los ríos Guáy tara-Té llez, al norte, y el Chota-Mira, al sur. Por el este y el oeste, la dos cordilleras andinas, oriental y occidental, respectivamente. Se trata de una meseta de tierras frías, que incluye cuatro pisos ecológicos:

1. El páramo alto, entre 4.000 y 4.700 metros de altura de los cerros Chiles, Azufra l, Cumbal y Galeras;
2. El páramo bajo, entre 3.000 y 4.000 metros, de las estribaciones de los cerros antes nombrados, algunas áreas de la cordillera oriental y los altiplanos de Túquerres, Guachucal, San Isidro, El Ángel, Libertad, García Moreno, Guaca y Pimampiro;
3. Las mesetas onduladas húmedas de San Gabriel, Guaca, El Pun, Tulcán y la meseta de Túquerres-Ipiales; y
4. Las mesetas onduladas secas, también ubicadas entre 2.000 y 3.000 metros de altura de sitios como la hoya alta del Guáy tara, la cuenca interandina nariñense, La Paz, Bolívar, Los Andes, Mira y las estribaciones de Pimampiro (Landázuri, 1995:19-28).





La localización de los pueblos pastos en tierras frías, será una limitante importante en su desarrollo, lo cual, de otra parte, lo impulsó a desarrollar otras opciones productivas como la alfarería. Adicionalmente, tenían un acceso más restringido y generalmente compartido con otros grupos étnicos, a otros tres pisos ecológicos: el bosque muy húmedo occidental y oriental, las estribaciones montañosas de los ríos que iban hacia occidente y al valle seco interandino del Chota.

En momentos importantes de su historia, los pastos debieron aceptar relaciones inequitativas con otros pueblos para acceder a estos recursos

La temporalidad y las culturas pastos

Los estudios realizados en la zona, señalan que los pueblos pastos habitaron este territorio desde el año 1 de nuestra era, hasta inicios del siglo XIX, en el que aún son visibles los vestigios más tardíos (Rodríguez, 2004:88), aunque algunas comunidades y descendientes contemporáneos, consideran que su cultura no ha muerto. Sin embargo, para esta breve síntesis histórica, nos concentraremos en los años en los que los pueblos pastos tenían una activa y creadora presencia, entre el año 1 hasta el 1600 de nuestra era.

Los estudiosos de los pastos han debatido sobre las culturas existentes y los cambios que ellas experimentaron durante estos 1600 años. En los primeros estudios 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 pudieron coexistir simultáneamente, por tanto, pudieron corresponder, según las diversas hipótesis formuladas 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 cacicales (estilo Piartal-Tuza) (Echeverría, 2004).

Langebaeck y Piazzini (2003) consideran que no existen diferencias cronológicas y espaciales entre los dos estilos cerámicos, sino son características de la ocupación humana comprendida entre el siglo X al XVI. Finalmente, 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.

Probablemente, el enfoque desarrollado en el pasado por los arqueólogos, que bautizaba a las culturas por los sitios contemporáneos en los que se encontraron las evidencias arqueológicas y el análisis de las sociedades a través de los estilos o tipos cerámicos y orfebres, enturbiaron mucho las investigaciones.

Para superar estas limitaciones, en 1990, desde la etnohistoria, propusimos una mirada más centrada en el tipo de formaciones sociales, económicas, políticas y culturales de los pueblos, cuestión que hoy la ratificamos. Nos parece que en los primeros 1500 años, es posible distinguir dos fases de una misma cultura (o culturas muy emparentadas y similares que interactuaron en ese territorio), cuyo desarrollo no es necesariamente lineal. Presentan, desde el punto de vista estructural, es decir, por las características de sus formaciones económicas y políticas, dos fases de desarrollo diferenciadas:

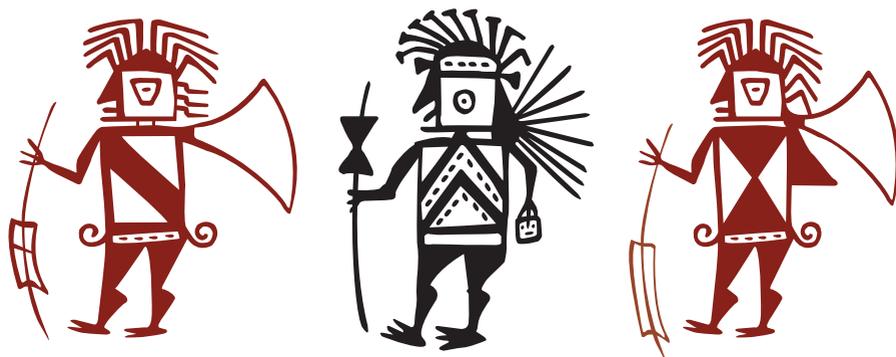




- La primera, de los “protopastos” (para conservar una de las denominaciones ya acuñadas en las investigaciones), cuya temporalidad podría señalársela entre los años 1 y 1250 de nuestra era, en la que las formaciones tribales (la llamada cultura Capulí, de los años 1 al siglo V) van logrando importantes niveles de jerarquización y centralización, hasta que logran entre el siglo V y el XIII convertirse en una sociedad muy cercana a la de los señoríos étnicos o cacicazgos (la llamada fase Piartal, que coexiste con la Capulí), cuyo impulso se debe, tanto a factores externos, como externos, que incluye la eventual llegada de otros grupos sociales que se insertan para dinamizar el proceso.
- La segunda, de los Pastos (la llamada fase Tuza), entre los años 1250 y 1500, año en el que fue invadida por los incas, que encuentran una sociedad con claros rasgos de estancamiento e incluso involución, comparados con las grandes confederaciones que emergieron en la sierra norte, por ejemplo en la frontera sur, la poderosa confederación Otavalo-Cayambe-Carangue, cuya comparación llevó a los incas a denigrar a la sociedad pasto como una sociedad tribal de escaso desarrollo.

Entre 1500 y 1532, por un tiempo relativamente breve, las sociedades pastos vivieron un nuevo proceso, la incorporación parcial al Tawantinsuyo; y desde 1534 al 1600, aproximadamente, las sociedades pastos al ser invadidas por los españoles sufrieron una disminución brutal y sostenida de su población hasta el borde del exterminio, en medio de intentos por crear una gobernación indígena, una especie de señorío étnico para toda la región, incluyendo los flancos occidentales, en plena época colonial. Desde inicios del siglo XVII, los pueblos pastos perdieron progresivamente presencia.

Rodríguez señala que en Colombia se fechó con radiocarbono la presencia de los pastos en tres sitios que pertenecen a los siglos XVII y XVIII, y uno a los inicios del período republicano, en el siglo XIX (Rodríguez, 2004: 90).



En los archivos de Cacicazgos de Quito, hemos localizado la presencia de caciques sobrevivientes pastos en 1730, cuando don Vicente Paspuel Tusa litigaba por los pueblos de Tusa, Puntal y El Ángel; en 1778 don Mateo García Paspuel Tusa es Gobernador de los pueblos de Tusa, Punta y El Ángel; y en 1792, don Diego y don Francisco Pasquel litigan por el cacicazgo de los mismos pueblos, eclipsándose su presencia en el siglo XIX, siglo en el que se habla de una masiva mestización de ese territorio, al menos en el lado ecuatoriano, que comienza a ser designado como la tierra de los “pupos” que según la tradición local proviene del tiempo de las luchas entre liberales y conservadores de fines de siglo; y para el siglo XX como la tierra de los “bravos carchenses”.

En los últimos treinta años, tanto en Colombia, como en el Ecuador, varias comunidades y activistas que se reclaman descendientes de los pastos plantean reconstruir y fortalecer su cultura. Sectores mestizos, están abiertos a discutir una propuesta intercultural que les permita, tanto a descendientes de los pastos, como a mestizos, muchos de ellos provenientes de otras zonas, construir elementos comunes de identidad, en el caso ecuatoriano, bajo la idea de la “identidad carchense”. A este debate e intenciones, este texto también va dedicado.



Los protopastos

Entre los años 500 aC y 500 dC se produjo en la sierra norandina un importante desarrollo productivo, un crecimiento demográfico sostenido y una complejización de los organismos sociopolíticos, que dieron lugar a lo que los arqueólogos denominan el período de “Desarrollo Regional”.

En cuanto al desarrollo productivo, los grupos diversificaron la producción y aprendieron a conducir al menos tres pisos ecológicos: el sistema del maíz en asociación con zambos-zapallos, fréjol y chochos; el sistema maíz-papa en rotación que incluye la oca, quinua, melloco; y el sistema de algodón-ají-coca, en las cuencas bajas; y aprendieron a domesticar a ciertos animales.

En cuanto al crecimiento demográfico, la nueva capacidad productiva les permitió expandir la población que comenzó a ocupar de manera permanente nuevos espacios; y apareció la figura del organizador de la actividad productiva, del guardado y conservación de los alimentos, o del intercambio a distancia, denominado Señor Ético.

En esta coyuntura, las evidencias arqueológicas muestran que los grupos ubicados en Pichincha e Imbabura, se extendieron y ocuparon la meseta de los pastos. A estos grupos se los ha denominado “complejo Capuli”, cuyas evidencias se las encuentra en la hoya del río Guáytara, en Pasto, en el macizo andino nariñense, en Carchi, Imbabura y Norte de Pichincha (Rodríguez, 2004: 47-48). Es decir, el crecimiento demográfico, el manejo de varios pisos ecológicos y sistemas productivos, y el apareamiento de la figura del Señor Ético, permitieron la ocupación permanente de la meseta de los pastos, aproximadamente desde el año 1 de nuestra era.

Las evidencias materiales recogidas en la meseta, entre el siglo I y V, señalan que los grupos manejaban la agricultura del maíz y tubérculos andinos, que la combinaban con la caza, pesca y recolección de productos, la crianza reducida de llamas, la producción alfarera, de textiles y orfebrería, y el acceso a través de una red estructurada de mindalaes, a la sal y la coca.

El organizador de estas actividades, era un cacique-shamán, que a tiempo que organizaba la producción de los diversos pisos ecológicos, conducía las actividades rituales, políticas e ideológicas. Sin embargo, la sociedad era aún poco estratificada, puesto que, la producción de excedentes era aún modesta, como para permitir que haya un grupo que haya monopolizado el poder.

Entre los siglos V y XIII, la sociedad protopasto fue complejizándose y estratificándose de manera más notable. Es probable que llegaran nuevos grupos a la meseta, que dinamizaron este proceso. Los arqueólogos han encontrado en estos siglos, la presencia simultánea del estilo cerámico y orfebre “Capuli”, como de un nuevo estilo denominado “Piartal” en Colombia y “El Ángel” en Ecuador.

Las evidencias arqueológicas señalan que ocuparon de manera más intensiva y extensiva la meseta, desde el municipio de La Cruz (Tajumbina) en Pasto, hasta el valle del Chota-Mira en el sur. Mejora la producción, puesto que a la producción de maíz y tubérculos andinos se incluye el fréjol, se elaboran tejidos de llama y avanza de manera impresionante la producción alfarera, textil, pero sobre todo la orfebrería, que alcanza su mayor desarrollo.

Especulamos que el desarrollo de estas actividades y sobre todo la extensa gama de diseños, estuvo relacionada con la búsqueda por elaborar objetos que interesen a otros grupos (alfarería, orfebrería y textiles) para lograr intercambios beneficiosos, puesto que los ecosistemas fríos donde estaban asentados limitaban fuertemente la producción agrícola. Hasta mediados del siglo XIII, no hay evidencias que muestren que los pueblos protopasto tengan un desarrollo menor al de otros señoríos similares de la sierra ecuatoriana.



Los pastos

Entre los años 1250 y el 1500, los arqueólogos encuentran un nuevo estilo, denominado Tuza en Colombia y Cuasmal en el Ecuador que domina la zona, aunque se mantienen simultáneamente los otros dos. Este nuevo estilo, se encuentra desde el valle del Patía-Guachicono al norte, hasta el río Chota-Mira al sur. En los últimos años se han encontrado vestigios de este estilo en la vertiente occidental húmeda y selvática (Rodríguez, 2004:90).

Las evidencias muestran que en esta fase, habitada por los “pastos” propiamente dichos que encontraron los incas y luego los españoles, habían varios asentamientos nucleados con centros político-administrativos importantes, con una amplia población dispersa en el territorio, que sin embargo se organizaba en llactas que formaban patrones lineales y circulares, con viviendas de tipo bohío: circulares con techo cónico sencillos y otros con techo cónico más alto, decorados y una ave encima del techo, para subrayar la mayor jerarquía.

Tenían dos tipos de tumbas: las de pozo con una a tres cámaras laterales, y las de pozo con ensanchamientos a cada lado. Manejaban los pisos ecológicos de la meseta andina y accedían a recursos de cuencas bajas a través de alianzas con otros pueblos, como los Abades en el norte, o los Otavalo-Carangues en el sur.

Los pastos estuvieron organizados en varios señoríos o cacicazgos en general autónomos, los más densos en los altiplanos de Túquerres-Ipiales y en Carchi; y otros periféricos en el resto del territorio. Es posible que funcionara una pequeña alianza de algunos cacicazgos: la federación de Los Chapales en el río Guáy tara y otra en el altiplano de Túquerres-Ipiales. Sin embargo, habían tres elementos



que llamaron la atención, tanto a los incas en el 1500, como a los españoles que llegaron unos treinta y cuatro años después:

1. Los cacicazgos pastos lucían menos centralizados que los de la sierra sur, es decir, los señores étnicos no tenían la suficiente autoridad sobre sus pueblos y sobre los especialistas del intercambio, los mindalaes;
2. La base productiva de los pastos producía menos excedentes que sus similares de la sierra sur; y
3. Habían aceptado relaciones inequitativas con otros pueblos para acceder a artículos de tierras bajas, como la coca, el algodón, el añil o el ají, como se pudo observar en la cuenca del Chota; y compartían parte de su territorio con los quillacingas.

Estas diferencias los llevó, tanto a incas como a españoles, a considerar a estos pueblos, “menos civilizados” que sus similares del sur. Garcilazo y Santacruz Pachacuti, cronistas de raigambre incaico, reflejan bien lo que los incas y los pueblos de los andes centrales pensaron de los pastos. Garcilazo es muy enfático en contrastar la diferencia entre los de Otavalo, por ejemplo, y los pastos. De los primeros comenta son “gente más política y belicosa”, en cambio de los pastos opina que son tan viles como los quillacingas, llenos de piojos, sucios, mal vestidos, poco menos que bestias (Garcilazo, T. III: 95). Pachacuti no será menos expresivo, se refiere a los pastos y quillacingas como “el nuevo reino de Opaluna” (uparuna), hombres tontos y rudos (Pachacuti (1613) 1968: 308).

Por su parte, Cieza, en su recorrido de Norte a Sur, se empeña en diferenciar a las sociedades Pasto que se encontraban al Norte del Río Chota-Mira, de las que se ubicaban en el Sur. *“En sus armas, traje y costumbre”* los encuentra iguales a los Quillacingas a los que considera bárbaros y salvajes, *“salvo que estos no comen carne humana como ellos, y son de alguna más razón”, “es gente de poco ánimo. Los indios de lustre y principales, se tratan algo bien; las demás gentes son de ruina cataduras y peores gestos, así ellos como sus mujeres, y muy sucios todos; gente simple y de poca malicie”* (Cieza, 1835: 385, 387).



¿Por qué incas y españoles coinciden en denigrar de tal forma a los Pastos? Espinosa Soriano nos propone una buena respuesta: fueron considerados behetrías. La idea de behetrías, como nos prueba Espinosa, era un concepto estrictamente político, se refiere a “pueblos o ayllus que no tenían un soberano y ni siquiera un capaccuraca a quien acatar”¹. Ese era el sentido que los españoles de la época usaron para referirse a esos pueblos. Robledo lo señala en 1542: la gente de “las behetrías tienen poco respeto a los caciques y señores”².

Curiosamente, esta sociedad casi igualitaria, con Caciques y Señores poco definidos que encuentran los incas y españoles, había tenido en el pasado, en la época de los protopastos (sobre todo entre los años 500 a 1250) un manejo mucho más centralizado. ¿Qué había sucedido? María Victoria Uribe insinúa una crisis en la economía protopasto, quizás originada en el debilitamiento de las relaciones de intercambio, que habría debilitado y reemplazado a los antiguos linajes y descentralizado el comercio³.

En efecto, los señores protopastos del siglo XIII, para acrecentar su poderío, debían desarrollar dos elementos clave: de una parte la productividad, conservación y almacenamiento de productos, y de otra, asegurar intercambios permanentes, crecientes y ventajosos. Ambos elementos se entrelazan y se favorecen.

Sobre el acrecentamiento de la productividad, conocemos que el área tenía debilidades estructurales. Un territorio muy frío que favorecía una buena producción de papa, pero de muy poco maíz. Cieza lo destaca con gran precisión:

“En todos los términos destes pastos se da poco maíz... Dase en aquella tierra mucha cebada y papas y xiquimas, y hay muy sabrosas granadillas” (1962 (1553): 113). La cebada había sido introducida por los españoles.

Sabemos de las dificultades de los señoríos norandinos para conservar la papa, difícil de convertirla en chuño por la enorme nubosidad que dificulta la variación diurna sol-helada. Los protopastos si bien mejoraron los ciclos productivos, tampoco contaron

1. Espinosa Soriano, Waldemar, los Cayambes y Caranques: Siglos XV-XVI.

El testimonio de la etnohistoria, T. 1: 132-138.

2. Robledo, 1542: 72.

3. Uribe, María, la estratificación social entre los Protopastos, op. cit.: 216-217.

con los enormes campos de camellones que tuvieron, por ejemplo, los cayambes o carangues. P. Gondard y F. López en su inventario registran apenas dos pequeños campos de camellones en el país Pasto⁴.

La producción de tal escaso maíz estimuló la construcción de terrazas y la habilitación de los pequeños valles secos. C. Landázuri recoge los testamentos de Cristóbal Cuatin (1592) y de Catalina Tuza (1606), en los que puede apreciarse que las reducidas tierras de maíz se encuentran en el valle seco y ondulado, sin que hayan logrado irrigarlo para producir de manera estable y creciente este precioso cereal que permite un fácil y conocido almacenamiento⁵.

La producción de excedentes agrícolas estaba indisolublemente ligada con la especialización y el intercambio. Los protopastos lograron niveles de especialización (textiles, orfebrería y alfarería) y pusieron en marcha relaciones de intercambio. Pero tales intercambios, no se dan entre sujetos anónimos que cambian mercancías, se trata de intercambios mediados por las relaciones previas de los señoríos, por la fuerza negociadora desde la que se habla, por los intereses de los señoríos, relaciones en las que no es posible dar ventajas, so pena de reconocer una capacidad de negociación menor. Esto fue lo que les sucedió a los protopastos y pastos. Se rezagaron del proceso de productividad y almacenamiento logrado por sus vecinos del sur, debiendo aceptar relaciones desventajosas. Es bien conocida la Relación del Padre Borja que nos muestra una relación asimétrica entre los de Pimampiro y los pastos. Refiriéndose a los de Pimampiro anota:

“Son estos indios de muy poco trabajo, por causa del rescate de la coca, porque están enseñados que los indios extranjeros que les vienen a comprar la coca les labren las dichas chacaras de coca para tenerlos gratos (RGI: 249). ¿Quiénes eran estos indios extranjeros que aceptaban tales condiciones?.

...hay aquí mas de docientos indios de los Pastos, que vienen al mismo rescate. Hay ochenta indios Pastos que son como naturales; estos son camayos, que dicen, que son como mayordomos de los dueños de las rozas de coca, y estanse con estos naturales,

4. Gondard, Pierre y López, Freddy, Inventario arqueológico preliminar de los Andes septentrionales del Ecuador, 1983, MAG, PRONAREG, ORSTOM, Quito.

5. Landázuri, Cristóbal, Los Cacicazgos pastos prehispánicos: Agricultura y Comercio, Siglo XVI, 1982, IOA, 97ss (inédito).



porque les dan tierras en que siembren y así estan ya como naturales” (Ibid: 252)

Las condiciones desventajosas de los pastos, tanto aquellas estructurales de la producción, como las relaciones asimétricas que deben aceptar frente a los señorios vecinos, produjo un proceso que tendió a la disminución de las diferencias, a una sociedad más igualitaria, a una behetría en el sentido español, en el que los jefes cambiaban, tenían menor poder, y la sociedad los había reabsorbido con mucha fuerza.

Grijalva recoge un temprano litigio entre un Señor Pasto y un indio mindala Juan Cuaya, que grafica mejor que nadie la debilidad de los señores distribuidores, en un momento, incluso, en que el régimen español los ha fortalecido.

Don Hernando Pasquel se queja en 1563 que el mindala Juan Cuaya le arrebatara los indios sujetos:

“Y para el dicho efecto les da y enbia, muchos presentes, de coca y chaquira y otras cosas, hasta tanto que los a traído en si mucha cantidad de indios de que yo recibo notorio daño y agrabio pido vuestra merced, mande al dicho Cuaya, mindala so graves penas que no se entrometa en mandar los indios de mi señorío ni me perturbe la subsección de ellos y así mismo, mande a los dichos indios de mi señorío que me acudan y me acaten, como a su principal y señor y me den los tributos que son obligados a dar...”⁶.

Dramática la situación del señor redistribuidor que no logra cumplir con su papel, permitiendo que el mercader Cuaya le arrebatara 42 familias, es decir, la tercera parte de los indios sujetos al principal de Tuza.

Los señores redistribuidores Pastos no habían logrado monopolizar los intercambios, ni eliminar la competencia de los mindalae. Varios señores, incluidas pequeñas parcialidades, tenían mindalae, mostrándonos un sistema de poder altamente descentralizado (Rappaport, 1986: 85-86).

6. Grijalva, Carlos, La expedición de Max Uhle a Cuasmal o sea, la Protohistoria de Imbabura y Carchi, 1937: 81-82, Ed. Chimborazo, Quito.

Los pastos en la colonia

Entre 1534 y 1580, los invasores españoles se encontraban empeñados en organizar el sistema colonial a través del “mando indirecto”, es decir, ejerciéndolo a través de señoríos étnicos. Apareció un problema difícil de enfrentar allí donde las sociedades no tenían señoríos étnicos respetados y obedecidos que sujetasen al territorio a los indios, cobrasen los tributos y organizarasen los turnos de las mitas. Los españoles se vieron precisados a organizar señoríos étnicos en áreas que presentaban estas características, como en el caso de los pastos, bajo la forma de “gubernaciones indígenas”.

En el país Pasto, el Cacique escogido para construir el señorío, fue don García Tulcanaza. Don García había sido reclutado por los españoles como alumno de la escuela de caciques, método copiado de los incas que solían llevarlos al Cusco para incanizarlos. En este caso, los españoles le enseñaron la lectura, escritura, música, canto y lo prepararon como maestro de capilla (Martínez, 1983: 48). El método se mostró muy exitoso con casi todos los caciques que incorporaron en la Sierra Centro-Norte.

Los españoles designaron a Fray Gaspar de Torres para que, conjuntamente con don García Tulcanaza, organizaran con la mayor diligencia y cuidado la nueva gobernación, que pretendía incorporar a la tributación a los indios de la vertiente occidental de los andes. A partir de 1563, comenzaron una serie de exploraciones y contactos para incorporar a los Barbacoas, Mayasqueros, Numpes y Pasao al territorio de los pastos. En este proceso se formaron las reducciones de San Felipe, San Antonio de Mayasquer, San Juan y San Pablo de El Puntal y el pueblo de los Chucos (Monroy, 1938: 307-308; Moreno, S., 1986: 258).

De los informes que escriben Fr. Gabriel Trelles (Tirso de Molina) y Fray Gaspar de Torres, se deduce que los españoles y don García Tulcanaza les ofrecían a estos pueblos protección, paz, la dotación de algunos productos, la cristianización y la conservación de los señores naturales. A cambio, pedían sujeción, tributos para la Corona y mitayos para el servicio. Dadas las enormes dificultades de incorporar a



pueblos tan ingobernables, prohibieron el reparto de encomiendas que podría poner en peligro la empresa, convirtiéndola en una gobernación dependiente de la Corona Real.

Daba la impresión que todas estas medidas cautelosas incorporarían a las sociedades tribales de la zona occidental a un señorío centralizado, sujeto a su vez al estado colonial. Sin embargo, ello no fue posible: la estructura interna de estas sociedades sin estado no permitía un salto de esta naturaleza sin una profunda ruptura de sus sistemas de reproducción social.

Muy pronto don García Tulcanaza confesaba la imposibilidad de cobrar los tributos en una zona tan amplia, en una región tan húmeda y tropical, en la que los indios podían desplazarse libremente, encontrando sin mayor esfuerzo productos para la supervivencia. Frente a su fracaso, don García delegó el cobro de tributos al cacique de Mallama, situado al occidente de Túquerres (Martínez, 1983: 48-54). Sin embargo fue una empresa imposible.

Fracasadas las negociaciones debieron acudir a la guerra de sometimiento como fórmula de integración, así ella tuviese enormes costos sociales. Don García Tulcanaza sometió a los Mayasquer, Tocombi, Hotal, Chical y Quinchul. Don Felipe Ypuxán, cacique de Mallama, sometió a sus vecinos de tierras bajas, en tanto don Cristóbal Tuza, cacique de Tuza venció a Piantua indio de las tierras calientes (Jijón y Caamaño, 1940-1941: I: 146). Pero fueron conquistas pasajeras: los indios de las tierras húmedas no tenían una experiencia previa en la tributación y sujeción a ningún tipo de caciques.

Pero no solo fracasaron en las tierras selváticas, sino también al interior de los propios pueblos pastos. La incorporación al estado colonial de los pastos serranos significó enormes costos sociales, casi irreversibles. La caída demográfica fue espectacular. De unos 240.000 pastos en 1534, descendieron a 75.000 individuos en 1558 y a 46.000 personas en 1582 (Rodríguez, 2002:98). En la parte ecuatoriana, el descenso continuó con fuerza inusitada: de 11.856 habitantes calculados por Larrain para 1582 en Tulcán, Guacán, Tuza-El Ángel, descendieron a 5.145 para el año de 1598. En esos 16 años la población se redujo a menos de la mitad, registrando una espeluznante tasa negativa

de -5% anual⁷. Este drenaje de población continuó en el Siglo XVII, cuando pueblos enteros fueron trasladados a las haciendas de Cayambe, Otavalo y Carangue (Ramón, 1987: 11). En el lado colombiano, el derrumbe poblacional fue algo menos agresivo, pero igualmente esquilrador. La supuesta incorporación de las sociedades tribales al señorío posthispánico y al estado colonial, significó su virtual liquidación.

Finalmente, frente a los fracasos por dar una estructura centralizada a los pastos, apareció a partir del Siglo XVII una organización descentralizada y rotativa. En el caso de Colombia, la rotación del mando mostraba sin embargo un itinerario jerarquizado y una organización espacial en mitades, que subsiste hasta hoy en día (J. Rappaport, 1988: 87ss). En el caso del Carchi, los pastos perdieron su lengua que fue reemplazada por el kichwa, luego los territorios de los pueblos pastos fueron progresivamente ocupados por mestizos que venían del sur de Colombia, a partir del siglo XVIII, en tanto los pocos pastos que sobrevivían, continuaban su disminución o se mestizaban. Un proceso de recuperación étnica protagonizado por comunidades del Gran Cumbal en Colombia y del Carchi se vive, con resultados aún inciertos.

Las limitaciones productivas de la fría meseta de los pastos estimuló la creación de una fuerte producción artesanal (alfarera, textil y orfebre) para tener productos especializados que les permitiera realizar intercambios favorables a través de una nutrida red de mindalaes y de acuerdos, no siempre ventajosos, con los pueblos vecinos. La producción artesanal estimuló el desarrollo de la más sorprendente y variada iconografía, que adicionalmente resulta ser la que de manera más elocuente nos muestra sus principios y elementos conceptuales y estéticos que la inspiraron.

También existen algunos petroglifos, que por las dificultades en su datación, no es posible colocarlos en una fecha específica. Sin embargo, por el estilo de sus representaciones, tienen una fuerte y muy visible influencia amazónica, lo cual nos lleva a colocarlos al inicio de la producción material.

7. Larrain, Horacio, Demografía y Asentamientos indígenas en la Sierra Norte del Ecuador, Siglo XVI, Vol. II, 1980: 159, IOA.

La iconografía de LOS PASTOS



El análisis de la iconografía de los pastos nos permitirá, como hemos dicho, comprender los elementos que la inspiraron, cuestión que nos posibilitará retomar su línea de creación.

Este análisis, recorrerá por tres aspectos: (i) una breve síntesis de la producción material de los pastos, recogida sobre la base de la clasificación manejada por los arqueólogos, es decir, por estilos cerámicos y orfebres; (ii) el análisis de los principios de la iconografía que considera de manera global a los pastos; y (iii) un breve análisis de las técnicas.

La producción material de los pastos

Los Petroglifos

- Figurativos muy estilizados de origen amazónico: monos, elementos cósmicos, deidades.
- Mixtos: figurativos y geométrico para representar deidades, calendarios y marcar espacios rituales.

Estilo cerámico y orfebre Capulí:

Producción Alfarera:

- Vasijas de uso doméstico y ritual: compteras y ollas globulares con decoración geométrica; cuencos o compteras de base anular; cuencos y ollas con una o dos aberturas centrales cuadradas; cuencos y ollas con animales en la parte superior (monos, perros de monte, aves); cuencos con tres anillos aplicados; cuencos con seres humanos sosteniendo la vasija; ollas globulares que representan rostros de seres humanos con la boca abierta (gritones); y ollas lenticulares.
- Figuras de hombres y mujeres: vasijas humanas con personas en posición acurrucada, manos entrelazadas y flexionadas sobre el pecho; mujeres sentadas en el suelo, con pelo largo, falda decorada con diseños geométricos, algunas con tatuaje facial y collares, otras con un niño en sus brazos; y los llamados “coqueros” que representan a individuos sentados sobre un banco masticando coca. Algunos de ellos portan una banda sobre el pecho, como signo de poder; otros tienen el

8. La mayor parte de la producción material de los diversos estilos de los pastos, ha sido tomada del magnífico trabajo de Carlos Rodríguez, Los hombres y las culturas prehispánicas del Suroccidente de Colombia y el Norte del Ecuador, 2005, Cali, Colombia.

cuerpo tatuado, otros tienen cuencos o instrumentos musicales en sus manos y otros representan momentos de trance (hombre-batracio, hombre-felino).

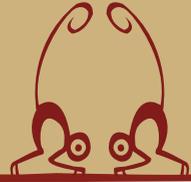
- Máscaras de cerámica muy naturales por su tamaño y representación, varias de ellas masticando coca; y máscaras en miniatura, que pudieron haber sido utilizadas como colgantes, con diseño geométrico.
- Ocarinas.

Producción orfebre:

- Diademas en forma de H
- Narigueras lisas o con diseños animales
- Pectorales con formas geométricas y decoraciones con hombres masticando coca y monos
- Colgantes o “tinculpas” de orejera circular: con discos simples; discos con decoración repujada con círculos concéntricos que representan rostros humanos y cabezas de felino; círculos calados y colgantes en forma de arco, con felinos y aves
- Pezoneras elaboradas con láminas de oro o con alambres en espiral
- Cuentas de collar de diversas formas; tubular, cilíndrica, esféricas y bicónicas; orejeras con formas geométricas, de aves y micos.
- Objetos de uso ritual: palillos para la cal, recipientes en forma de totuma y anillos para bastón.
- Instrumentos musicales: campanas,



Petroglifos Pastos. Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010.



- cascabeles y flautas de pan.
- Herramientas en metal: cinceles y hachas

Producción textil:

- Vestidos y mantas

Estilo cerámico y orfebre Piartal o El Angel:

Producción alfarera: se distingue de la Capulí por el uso de una arcilla de colores pálidos, desde casi blanco a marrón claro. Este color fue utilizado con la pintura positiva roja y la negra negativa para las decoraciones:

- Vasijas de uso doméstico y ritual: cántaros de cuerpo globular u ovoidal alargado con base redondeada o anular: algunas sin decoración y otras con diseños geométricos en bandas horizontales; cántaros de silueta compuesta y cuello alargado; cántaros de cuerpo ovoidal alargado con cuello alto, borde fuertemente evertido y base terminada casi en punta; vasijas de cuerpo tubular o semitubular largo y base anular, usadas en contextos funerarios.
- Ollas globulares, con dos tipos de cuello: las de evertido corto y las de cuerpo compuesto lenticular, con dos asas pequeñas aplicadas en los bordes; y ollas elaboradas al interior de un plato de base anular.
- Cuencos de cuerpo simple con base redondeada o base anular de dos tipos: con boca cuadrangular y los de silueta compuesta carenada con base anular
- Platos con base anular de distintos tamaños.
- Instrumentos musicales: ocarinas con formas de caracoles marinos, decoradas con diseños geométricos de aves,



mariposas y micos, usadas en contextos funerarios, ritos de fertilidad o eventos sociales

- Máscaras
- vasijas

Producción orfebre:

- Diademas con imitación de penachos de plumas
- Narigueras (rectangulares, medialuna), decoradas con representaciones zoomorfas laterales o motivos geométricos calados o en alto relieve
- Pectorales
- Colgantes de orejera
- Brazaletes
- Resortes y discos planos (estrellas, rombos, trapecios y círculos), que se cosían a algún textil.
- Canastos y esteras
- Totumas
- Cubiertas para bastón
- Discos rotatorios, de diverso color y textura.

Producción textil:

- Tejidos de corteza de palma
- Tejidos de algodón
- Tejidos de lana de camélido
- Telares verticales y horizontales, husos, varillas separadoras o golpeadores con figuras antropomorfas

Estilo cerámico y orfebre Tuza o Cuasmal

Producción cerámica:

- Platos: de base anular y decorados con dibujos de uno o varios bohíos, con personas y aves (al parecer representan un pueblo); platos decorados solo internamente (fondo crema, diseños geométricos, zoomorfos (aves, serpientes,



arañas, lagartos, venados, felinos, camélidos) y antropomorfos (guerreros, bailarines cogidos de la mano, caciques, pescadores, cazadores) de colores negro, café y rojo). Los diseños geométricos incluyen: el sol pasto (de ocho puntas o cuatro puntas bifurcadas), espirales, trazos escalonados, dos triángulos (mariposas), círculos, rombos (con puntos o círculo interior), trazos cruzados (achurado), estrellas y figuras estilizadas colocadas en filas, columnas y líneas divisorias

- Bohíos: de planta circular, algunos con seres humanos a su interior, danzantes
- Cántaros: tipo “jarra” conocidos como timbas o tulpas (cuerpo tubular, borde evertido, con una o dos asas) sin decoración o decorados con dibujos geométricos o animales pintados de rojo o café; jarras de cuerpo acampanulado lago o corto sin o con decoración geométrica o representaciones de felinos; cántaros compuestos, de borde evertido y base anular, con diseños geométricos.
- Ollas: de cuerpo globular, borde evertido y base redondeada, la mayoría con diseños geométricos en pintura roja y café, otros decorados con animales (micos o aves); olas de cuerpo cubglobular con bordes evertidos y base anular, con diseños geométricos externos; ollas domésticas con cuerpo globular y tres pies cónicos macizos (cortos, largos o forma de zapato)
- Instrumentos musicales: reproducen caracoles marinos o conchas, con decoraciones geométricas, animales (venados, monos y felinos), seres humanos (caciques, shamanes), el sol pasto, usados en contextos funerarios
- Máscaras: realistas de personajes importantes (masticando coca, otros con nariguera rectangular calada y con compleja decoración)
- Objetos de forma tubular estrecha, borde evertido, base en punta y diseños geométricos.



Producción orfebre:

La misma que la cultura piartal, con diseños que representan al sol de los pastos, alrededor del cual se colocan: elementos

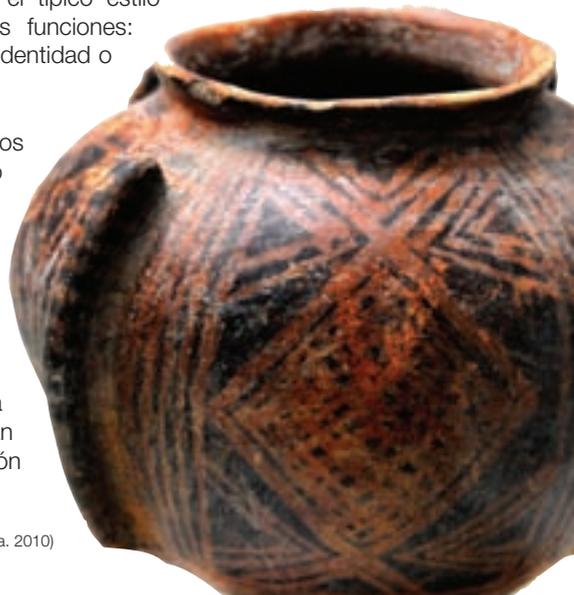
del mundo de arriba (planetas, estrellas, constelaciones); del mundo cotidiano (aves, anfibios, felinos, venados, la cacería del venado y de felinos por el hombre, monos, actividades agrícolas, guerreros y danzantes; del inframundo (caracoles marinos, serpientes, saurios, arañas, murciélagos, actividades de pesca).

Los estilos

Los pueblos pasto desarrollaron un estilo de diseño que combina la tradición figurativa estilizada, cuyo origen es claramente amazónico, con una tradición geométrica de origen surandino, logrando una fusión particular de estas dos tradiciones.

Aunque es difícil conocer cómo se dio este proceso de fusión, es posible imaginarlo siguiendo las representaciones, según su cronología. Las representaciones más antiguas, son seguramente aquellas realizadas en los petroglifos. Ellas son representaciones de monos (seres de la selva), cazadores y elementos cósmicos, dibujados en estilo figurativo muy estilizado, en el típico estilo amazónico, que pudieron tener varias funciones: marcar el territorio, crear elementos de identidad o propiciar la caza.

Estas influencias, pudieron llegar de los grupos omaguas (grandes alfareros) o de los protoquixos (grandes creadores de glifos), de varias maneras: por migraciones provenientes de la selva a la sierra; por la influencia directa (intercambios o viajes shamanísticos); o a través de los pueblos chapí ubicados en Mariano Acosta-Pimampiro que tenían acceso a la selva alta amazónica. Las fotos muestran petroglifos con diseños de clara filiación amazónica.





Hacia el siglo I, comenzaron a llegar grupos serranos de Pichincha e Imbabura, en el período de Desarrollo Regional, que seguramente llevaron representaciones geométricas de origen surandino, como el diseño de esta olla Capulí. Las representaciones geométricas combinan triángulos, rombos, bandas horizontales, paneles, círculos, puntos, etc.

Sin embargo, el aspecto más notable es que los pastos lograron tomar las dos tradiciones estilísticas y fundirlas en una sola, creando una tradición propia. Más aún, los pastos desarrollaron el estilo figurativo amazónico para representar a personas con detalles más elaborados, que lo unieron con las representaciones geométricas, creando un estilo particular, propio, “figurativo estilizado-geométrico-”, tal como podemos verlo en las siguientes piezas:



Cuencos Capulí de seres humanos (Atlas) sosteniendo la vasija. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

Adicionalmente, los diseños muestran una tendencia importante:

la representación figurativa, es decir, la representación naturista con mayor detalle, fue reservada, preferentemente, para las personas y los dioses, en tanto, el diseño geométrico fue usado para representar los otros elementos de la composición. Ello muestra, cierta “jerarquía” de lo figurativo sobre lo geométrico, cuestión explicable, por la mayor cercanía de las formaciones sociales y políticas de los pastos con las formas organizativas de la foresta tropical, con las que mejor se identificaron.

Las siguientes tres piezas, muestran, la primera, el diseño figurativo de un jefe, que tiene una banda y pintura facial (atributos de poder) con elementos geométricos; la segunda, un dios, diseñado de



Jefe (Shamán-cacique) con banda (estilo Capulí) (Foto Sinshi Sacha, 2010); Individuo de la elite. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)





Sol (Tinculpa Capulí) de oro repujado
(Rodríguez, 2005).

manera figurativa y rodeado por elementos geométricos (estilo Capulí) y la tercera, un individuo de la elite decorado con elementos (atuendos) geométricos:

Sin embargo, esta relación entre lo figurativo y lo geométrico que se encuentra en el estilo Capulí, se invierte en estilo Piartal, para representar en un estilo geométrico al “sol de los pastos” y en estilo figurativo estilizado a los elementos externos. El denominado

“Petroglifo de los Machines”, muestra al Sol Pasto en el centro de la composición, rodeado de animales (primates y mamíferos) y cazadores. Karadimas sugiere que los primates y mamíferos de la cerámica Piartal, Capulí y Tuza representan a la constelación de Orión, de acuerdo a los mitos cosmogónicos de los Mirañá en la Amazonía sur colombiana. Esta concepción que ubica al sol como el elemento central, inspirará a la mayoría de diseños pastos.



Petroglifo de los Machines en Cumbal
(Granda, Osvaldo, 1983:28)



La concepción del mundo

Uno de los aspectos más llamativos de los diseños pastos, es la elocuencia con la que muestran sus concepciones sobre el mundo. Parecería que para los pastos el mundo se divide en tres grandes submundos: el de los animales, el de los humanos y el del cosmos, todos ellos subordinados a la deidad central: el llamado Sol de los Pastos. Se trata de submundos armónicos regidos por la complementariedad.



El siguiente plato muestra la centralidad de la deidad “Sol de los Pastos”⁹ respecto al cosmos, representado con 23 círculos concéntricos, como en los antiguos petroglifos.

Estilo Piartal o El Angel, Centralidad del Sol Pasto respecto al Cosmos. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



La centralidad de la deidad “Sol de los Pastos” respecto a los animales, es claramente visible en este plato en el que cinco venados giran alrededor del dios, separados por tres líneas.

Estilo Tuza o Cuasmal: El Dios Pasto rodeado de animales. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

9. El “Sol de los Pastos” ha sido estudiado desde diversas perspectivas: Por ejemplo, Víctor Samuel Albis ha estudiado sus proporciones, mostrándonos tres prototipos de diseño geométrico, en el que uno se transforma en otro. El Grupo de Investigación en Preservación del Patrimonio Cultural Histórico, Facultad de Arquitectura. Institución Universitaria CESMAG, realizó mediciones de las direcciones astronómicas del “Sol de los Pastos” en el Petroglifo de los Machines, aprovechando que se trata de un sitio fijo, mostrándonos que puede tener alguna orientación astronómica; Cristóbal Landázuri y Josefina Vásquez estudian el Sol de los Pastos, como elemento de construcción de las identidades, entre otros.

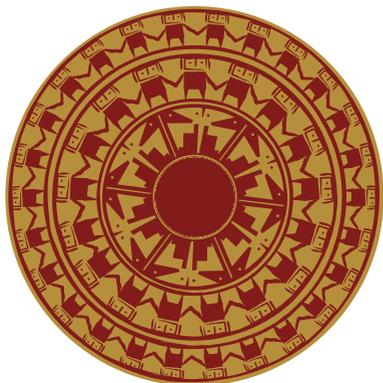
La centralidad de del dios “Sol de los Pastos” respecto a la sociedad es visible en el siguiente plato, donde 12 personas iguales están colocadas alrededor de la deidad. No debe descartarse la posibilidad de la representación de un calendario solar.



Estilo Tuza o Cuasmal, Centralidad del Sol Pasto frente a la Sociedad. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

Estos tres mundos, que conforman una típica tripartición andina, servían al parecer, para diversas concepciones, desde aquellas más generales y abstractas, las ligadas a la organización de la vida o la muerte, e incluso para organizar la vida cotidiana. Sin lugar a dudas, se trata de una herencia claramente panandina.

El siguiente plato muestra el mundo de los animales, de las personas y del cosmos al rededor de la deidad, cada sub-mundo separado por círculos de dos líneas; mientras en el siguiente objeto, son visibles tres ollas unidas por una fuerte asa, representando la tripartición en la cotidianidad. En el primero se usan representaciones figurativas y en el segundo geométricas, ratificando la jerarquía aludida.



Plato que representa el mundo de los animales, de las personas y del cosmos, tres ollas unidas, mostrando la tripartición en la vida cotidiana, (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



En el mundo andino, los dos conceptos básicos de la vida comunitaria son: la reciprocidad y la complementariedad. En su fundamento cosmológico, la reciprocidad en los andes parte de la concepción de que el ser humano debe establecer relaciones recíprocas y respetuosas con el universo, con los dioses y entre humanos, para lograr una armonía permanente a través de la acción de “dar y recibir”.

Según esta concepción, el ser humano no era el centro del mundo, ni lo más importante. Solo era parte de esa totalidad. El ser humano no tenía derecho a obligar a los dioses, debía establecer y mantener pactos de reciprocidad. Todas las actividades se organizaban bajo un modelo de reciprocidad: el manejo de varias parcelas para dispersar los riesgos agrícolas (sequías, granizadas, heladas, vientos, plagas, enfermedades); el intercambio de productos a corta y mediana distancia, y la circulación de conocimientos.

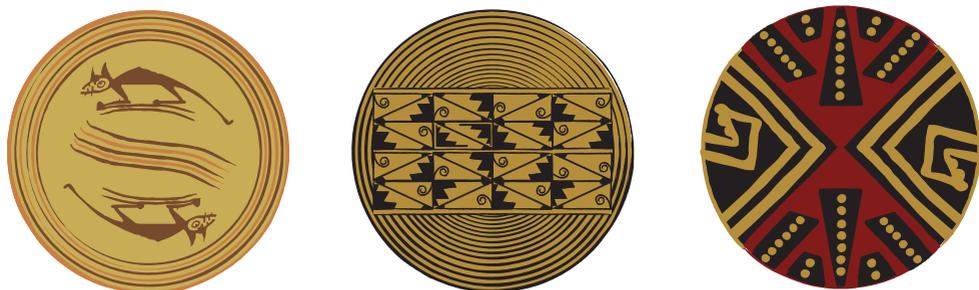
Elo generó un ethos comunitario en la base de la sociedad, es decir, el funcionamiento de un conjunto de “reglas aceptadas”, “modelos de comportamiento cotidiano”, un “estilo de vida” que privilegiaba las relaciones comunitarias por sobre los intereses individuales. Se fueron institucionalizando estas relaciones que dieron origen a prácticas como el “randimpak” (intercambio de bienes, servicios y conocimientos); “maquita mañachic” (intercambio de energía humana)” que permitía la circulación de dones, agasajos, prestaciones y compensaciones realizadas entre los diversos miembros de las familias, sus vecinos y la comunidad.

La complementariedad era un resultado de la diversidad andina y variabilidad climática: cada elemento en su diversidad no es autosuficiente en el tiempo, ni en su espacio. Por ejemplo, un ecosistema de altura era insuficiente para otorgar todos los productos que necesitaban los humanos, menos en un momento de variabilidad del clima (una sequía, una helada, una granizada), se requería de los ecosistemas de la parte baja. Cada elemento requería al menos de otro, cada elemento podía comportarse de manera distinta en el tiempo y en el espacio, las variaciones de los elementos era la norma y no su comportamiento estandarizado.

En los Andes la variabilidad climática es enorme. La variabilidad y la diversidad fueron sistematizadas como complementariedad entre opuestos, iguales y distintos. Cada

aldea buscaba controlar varios pisos ecológicos complementarios, mantener alianzas e intercambios con grupos productores de artículos diferentes a los que producían en sus respectivas zonas; se buscaba a través de una serie de enlaces de sangre y afinidad acceder a energía humana, saberes y prácticas de otros grupos complementarios. Esa concepción quedó recogida en una multitud de representaciones, de dibujos y decoraciones que muestran la dualidad organizada como el reflejo de un objeto en un espejo: iguales, opuestos y complementarios. En realidad se crearon múltiples complementariedades.

Los platos que a continuación se observan muestran, el primero una bipartición y una oposición complementaria que alegóricamente podríamos denominar “el zorro de arriba y el zorro de abajo” para evocar a José María Arguedas; el segundo una bipartición que se ha subdividido para crear una cuatripartición con elementos geométricos y curvos, como el de la montaña y la ola, o la montaña y el cosmos; y el tercero, una cuatripartición que contiene biparticiones complementarias, en realidad una complementariedad múltiple.



Platos que muestran la biparticiones, cuatriparticiones y oposiciones múltiples. (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



El mundo funciona en esta concepción de manera simétrica. Por ello las composiciones de los pastos buscan esa simetría: a través de un punto central desde el que se organiza la composición, desde un sitio donde convergen varios radios, desde líneas o espacios que dividen a la composición, como la pieza que a continuación se muestra.

Estilo Piartal o El Angel: Simetría de radios concéntricos
(Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

Evidentemente, entre los andinos también se admitía la ruptura, como una acción momentánea (un cambio, un pachackutik) necesario para recuperar nuevamente la armonía.

La concepción de la sociedad

Como hemos tratado de demostrar en la síntesis etnográfica de los pueblos pasto, la organización social que allí funcionaba combinaba cinco elementos aceptados:

1. La vida comunitaria, de personas mas o menos iguales que compartían y colaboraban de muy diversas formas;
2. La vigencia de sociedades multiculturales, pues compartían recursos con diversos grupos, tanto en la meseta andina (con los quillacingas), en las cuencas productoras de artículos especiales (con los abades en el norte y con otavalos y carangues en el sur, o lo hacían a través de intercambios manejados por los mindalae (especialistas de las alianzas e intercambios);

3. La aceptación de la especialización productiva o de servicios (habían artesanos, cazadores, comerciantes, etc) que por su especialización lograban cierta jerarquía aceptada por sobre el resto;
4. La aceptación de la estratificación y una jerarquía moderada, que sin embargo era rotativa (e incluso pasajera como el caso de los danzantes) y controlada desde la sociedad, sobre todo en la fase final de los pastos; y
5. La vigencia de una sociedad patriarcal que establecía una supremacía de género. Estos elementos quedaron claramente establecidos en los diseños pastos.

La idea del comunitarismo puede observarse en el siguiente plato, donde nueve individuos iguales se dan las manos en torno a un círculo. Es probable que representen a danzantes que en este baile muestran la unidad comunitaria en el espacio ritual diseñado en el plato. Estas celebraciones estaban unidas a las festividades del ciclo agrícola y a los momentos de intercambio y relación con los dioses.

La idea de la especialización de ciertos individuos que les genera una jerarquía reconocida, quedó recogida en el siguiente plato, donde un mindalae transporta una carga con productos exóticos. Como se recordará, el mindalae tenía tal poder en esa sociedad descentralizada, que competía con el señor étnico. En la fase de los protopastos, la jerarquía era más manifiesta que en la fase de los pastos, en que se produjo una mayor igualación social.



Estilo Tuza o Cuasmal, Comunitarismo.
(Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



La idea de la especialización de ciertos individuos que les genera una jerarquía reconocida, quedó recogida en el siguiente plato, donde un mindalae transporta una carga con productos exóticos. Como se recordará, el mindalae tenía tal poder en esa sociedad descentralizada, que competía con el señor étnico. En la fase de los protopastos, la jerarquía era más manifiesta que en la fase de los pastos, en que se produjo una mayor igualación social.

La concepción sobre una sociedad patriarcal regida por los varones, quedó recogida en las siguientes representaciones: la primera muestra a un varón sentado en un banco para subrayar su primacía sobre la mujer que está sentada en el piso. Nótese, sin embargo, que la falda y el rostro de la mujer, tienen decoraciones geométricas que muestran que ostentaba algún tipo de rango a pesar de la concepción patriarcal que regía a la sociedad, es decir, se trata de un patriarcalismo particular que reconoce una fuerte presencia de la mujer.



Estilo Tuza o Cuasmal: Cazador.
(Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



Estilo Capuli: "Hombre sentado en banco" en contraste de la "Mujer sentada en el suelo". (Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

La idea de la jerarquía de los especialistas y de los señores étnicos (que seguramente también eran shamanes), como hemos dicho, era aceptada por la sociedad. Sin embargo, se trataba de una sociedad poco diferenciada, que controlaba a sus jefes. El diseño del plato muestra una sociedad multicultural representada por 13 individuos (cinco con banda cruzada en el pecho, siete con una banda tipo cinturón y uno distinto a los demás (talvez un mindalae), dispuestos alrededor de un centro ajedrezado. La presencia de individuos distintos puede ser interpretada como la representación de una sociedad multicultural y el centro ajedrezado como un mando compartido e incluso rotativo (Rapaport, 1988).

La relación con los dioses

Otro aspecto importante de la vida de los pastos era sin duda alguna, la relación con sus dioses, actividad que se desplegó de dos maneras: una relación mediada por los caciques-shamanes, la relación a través de rituales y la mitificación de ciertos animales.

La mediación de los caciques-shamanes, mostraba que la figura del dirigente político no se había separado de la función shamanística, como había ocurrido en las organizaciones andinas más complejas. El cacique requería manejar la relación con los dioses para legitimar su poder y manipular a la sociedad, en tanto ésta, precisaba de las buenas relaciones del cacique-shamán con los dioses para mantener la armonía o lograr favores.

El consumo de alucinógenos, especialmente coca, permitía al cacique-shamán conectarse con los dioses, ver el futuro, conocer lo inescrutable, mediar los favores. La siguiente pieza muestra a un cacique-shamán que exhibe elementos de jerarquía y poder (la banda sobre su pecho y el duho como asiento) con un recipiente en sus manos para iniciar el viaje al encuentro de los dioses. En muchos de estos



Cacique-Shaman listo para celebrar un ritual de mediación y transformación.
(Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)



trances, los personajes se transformaban en animales míticos o presidían las ceremonias y rituales del calendario agrícola.

Los animales míticos de la cultura de los pastos son monos, mariposas, aves, felinos, arañas, entre los principales, cada uno de los cuales tenía funciones y atributos específicos. Por ejemplo, se ha destacado que el “mono cumplía una función muy especial; posiblemente era un símbolo ideológico de poder de las elites gobernantes, para garantizar la estabilidad socioeconómica de la comunidad” (Rodríguez, 2005). En efecto, los monos fueron profusamente representados en diversos dibujos y piezas, como en la pieza de oro del estilo Capulí que aquí mostramos. La siguiente pieza muestra un felino en una composición tripartita, que probablemente representa los tres mundos de los que hemos hablado anteriormente.

Los colores

Aunque podría argumentarse que los colores elegidos obedecían a condiciones mas bien tecnológicas, sin embargo, el funcionamiento de principios de diseño bien establecidos, nos lleva a pensar que ellos no fueron casuales, no obedecieron a limitaciones técnicas, ni siquiera a conceptos estéticos autonomizados de la integralidad.



Petroglifo Sapuyes. Foto Gobernación de Nariño



Estilo Capulí: animales míticos.
(Fotos Gibson. Archivo Sinchi Sacha. 2010)

Los colores tienen dos patrones:

1. Un patrón de oposición binaria, el negro sobre rojo del estilo Capulí, aplicada bajo la técnica “negativo/positivo”; y
2. Un patrón tripartito de tres colores fondo crema, diseño en negativo negro y diseños sobre pintura roja (el negro, el rojo y el ocre), que fueron básicos en el estilo “Piartal o El Ángel”. Las razones de la binariedad / oposición como elemento clave de la complementariedad; y la idea tripartita, han sido explicadas en las páginas anteriores.



Las técnicas

Las técnicas utilizadas en la decoración de las piezas de cerámica, fueron dos: la decoración con pintura bicroma (negro sobre rojo), con la técnica llamada “negativo” o “negativo del Carchi”; y la técnica policroma fondo crema, diseño en negativo negro y diseños sobre pintura roja

En la orfebrería se usó el oro de buena ley, la plata, la tumbaga dorada (aleación de oro y cobre) y la aleación ternaria (plata, oro y cobre). Las técnicas utilizadas para su confección fueron la fundición a la cera perdida, el martillado y la soldadura. Para la decoración se usó el recortado, el repujado y el brillo o pulimento, para lo cual se usó el enriquecimiento superficial utilizando ácidos, ceras y resinas para lograr texturas mates y piezas bicolors.

La textilería usó la técnica del teñido conocida como Ikat para decorar los vestidos y en la madera se usó el “mopa-mopa” o barniz de pasto. También se considera que esta resina fue usada en la orfebrería para tapar determinadas partes de los objetos de tumbaga antes de bañarlos con ácido oxálico para obtener el efecto dual negativo/positivo en los decorados (Rodríguez, 2005:86)

Iconografía ancestral y artesanías con identidad



Sostenemos que los pueblos ancestrales produjeron en el pasado aborigen, e incluso mantuvieron y recrearon hasta el presente un importante patrimonio cultural específico. Este patrimonio tangible e intangible, una vez investigado, decodificado, sistematizado y re-creado, puede convertirse en una tradición artesanal propia, original, coherente y de enorme potencialidad para otorgar a los artesanos de hoy una línea de creación y recreación con identidad, y lograr una oportunidad en el mercado por constituir una creación novedosa, de alto valor cultural y estético

El análisis de las representaciones y diseños de los pueblos pastos, nos muestra un conjunto de principios conceptuales coherentes, cuya comprensión nos puede permitir realizar réplicas adecuadas, usar uno o varios elementos en su respectivo contexto, pero sobre todo, continuar la línea de creación bajo estos principios.

Evidentemente, el mundo de los pastos antiguos ha cambiado notablemente y las nuevas creaciones deben responder a las percepciones, enfoques, demandas e impulso contemporáneos, pero en cambio, muchos de los principios que caracterizan a sus representaciones, tienen una sorprendente vigencia. Ello tampoco coarta la posibilidad de crear y aumentar nuevos principios, o desechar otros (hay aspectos de las culturas que pueden y deben ser criticados, como por ejemplo, el patriarcalismo), siempre en una línea de coherencia con la propuesta central.

Como hemos dicho, uno de los principales objetivos de esta síntesis, es dialogar con los diseñadores, artistas y artesanos contemporáneos, especialmente carchenses que desean desarrollar artesanías con un sello de identidad ancestral local (lo cual no descarta, el desarrollo de otras líneas de diseño). Para sostener ese diálogo, resumimos los elementos que nos parecen centrales en la iconografía pasto:

- Las representaciones deben combinar, mejor, fusionar la tradición geométrica surandina, con la tradición figurativa estilizada de origen amazónica. Sin embargo, esta fusión tiene reglas particulares, que constituye lo idiosincrásico del pueblo pasto.
- Las reglas particulares de las composiciones pasto aluden a ciertos principios clave:

- La simetría en la composición (los elementos se organizan desde un punto central, radios que convergen, líneas o espacios);
- La combinación de la bipartición, la cuatripartición y la tripartición, buscando complementariedad por oposición, que pueden ser múltiples (unas pueden incluir a otras). La bi-tri o cuatripartición se la usa también en objetos tridimensionales (para representar los mundos, etc);
- Los colores que combina una binariedad/oposición en la técnica positivo/negativo bicroma (negro sobre rojo) y la tripartición: fondo crema, diseño en negativo negro y diseños sobre pintura roja (el negro, el rojo y el ocre);
- 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);
- Hay 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; y
- La centralidad en la composición (cuando hay personas, animales y elementos del cosmos) solo se la destina de manera exclusiva para el dios pasto (El Sol Pasto).
- Las representaciones que se realicen deben seguir los patrones figurativos y geométricos, para mantener el estilo de los pastos, eligiendo la técnica adecuada para conseguir ese efecto. Por ejemplo, los otavaleños han realizado representaciones en tapices de varios diseños pasto, cuya técnica cambia de modo grave (y poco estético) el diseño original; así como han “creado” con el sol pasto nuevos íconos que cambian los conceptos originales, tal como podemos verlo en los siguientes dibujos:



Diseños otavalos



- Hay elementos muy potentes de la cultura pasto, que a pesar del tiempo son totalmente vigentes en la actualidad y que conviene resaltar:
 1. El comunitarismo, como un ethos cultural clave para el *sumak kausay*;
 2. El multiculturalismo que nos permite una conexión intensa con la interculturalidad que hoy se debate;
 3. La estratificación moderada y controlada, para vincularla con la necesidad de un mundo más equitativo y democrático;
 4. El mando rotativo que nos conecta con el tema de la participación ciudadana (no para aplaudir, sino para decidir); y
 5. La deificación de ciertos animales (sobre todo selváticos) que nos puede llevar a una relación de respeto más profundo (vida en armonía) con la naturaleza y especialmente a una relación más adecuada con la selva.
- También hay algunos elementos discutibles, que en mi opinión pueden ser criticados, como el patriarcalismo; y otros elementos que pueden ser contemporanzados, como los especialistas. Por ejemplo, la sociedad carchense sigue siendo comerciante, de manera que el *mindalae* debe ser contemporanzado para reflejar al comerciante de frontera actual.
- Hay aspectos cuyos cambios son enormes e incluso traumáticos. Por ejemplo, un aspecto más complejo de las representaciones es el papel del cacique/shamán, que es uno de los elementos que más ha cambiado. El cacique ha sido desplazado o refuncionalizado por el estado; en tanto el papel del shamán ha sido tomado por la iglesia, los agentes de salud oficial, los científicos e incluso por los medios de comunicación. ¿Es posible que los diseñadores, artistas y artesanos actuales puedan representar en los nuevos diseños estas rupturas y cambios, algunos de ellos traumáticos?

Finalmente, conviene advertir que, la presente síntesis es incompleta, porque la iconografía de los pastos es mucho más compleja y diversa. Sin embargo, creemos que los elementos aquí recogidos son suficientes para proponer la re-creación de una línea de diseño con identidad, es decir, la comprensión profunda y contextualizada de un proceso de creación que fue violentamente interrumpido por el hecho colonial, como

una forma de ruptura de esa “colonialidad”, que vaya más allá de la réplica sin criterio y repetitiva.

Como lo apuntaba María José Rivadeneira, refiriéndose a las apropiaciones arbitrarias de los íconos y símbolos de esta cultura “el problema de fondo es el desconocimiento de la historia que propicia una descontextualización arqueológica de tales íconos y el incentivo de la huaquería”¹⁰: los artesanos y los artistas que buscan una línea con identidad, tienen la palabra.



10 Rivadeneira, María José, Símbolo, Historia e Identidad, Arqueología Ecuatoriana, Revista Apachita, 2008



Bibliografía

Alcina Franch, José. El modelo teórico de “jefatura” y su aplicación al área andina septentrional norte, MAE, 6, ABYA-YALA, BCE, 1986, Quito.

Atienza, Lope de. Compendio historial del estado de los indios del Perú con muchas doctrinas y cosas notables de ritos, costumbres e inclinaciones que tienen, con docta doctrina y avisos para los que viven entre estos neófitos, Escuela Tipográfica Salesiana, 1931, Quito.

Gaillavet, Chantal. Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas, en Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador, ABYA-YALA, 1985, Quito.

Cieza de León, Pedro. La Crónica del Perú (1553), Ed. Austral, 1962, Lima.

Cieza de León, Pedro. El descubrimiento y Conquista del Perú (1554), Zero y Yankana, 1984, Madrid.

Espinoza Soriano, Waldemar. Los Cayambes y Carangues: Siglos XV-XVI. El testimonio de la etnohistoria, 2 tomos, Pendoneros 61-62, IOA, 1986, Otavalo.

Flannery, Kent. La evolución cultural de las civilizaciones, ANAGRAMA, 1975, Barcelona.

Garcilaso de la Vega. Inca, comentarios reales de los Incas, 1609, Biblioteca de autores españoles, 1960, Lima.

Gondard, Pierre y López, Freddy. Inventario arqueológico preliminar de los Andes Septentrionales del Ecuador, MAG-PRONAREG-ORSTOM, 1983, Quito.

Granda, Osvaldo, Arte rupestre Quillacinga y Pasto. Pasto: Sindamanoy, 1983. Colombia.

Jijón y Caamaño, Jacinto. Antropología prehispánica del Ecuador, CCE, 1952, Quito.

Jijón y Caamaño, Jacinto. El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana, Ed. Ecuatoriana, 5 tomos, 1940-45, Quito.

Landázuri, Cristóbal. Los Cacicazgos pastos prehispánicos: Agricultura y Comercio, Siglo XVI, IOA, 1982 (inédito).

Larrain, Horacio. Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el Siglo XVI, Pendoneros 11 y 12, IOA, 1980, Otavalo.

Martínez, Eduardo. Etnohistoria de los Pastos, UCE, 1977, Quito.

Monroy, Joel. El Convento de la Merced de Quito, de 1534 a 1617, Editorial Labor, 1938, Quito.

Moreno, Segundo. Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos, Nueva Historia, Vol II, CEN, 1989, Quito.

Moreno, Segundo. De las formas tribales al señorío étnico, MAE/E, Museo BCE, 1986, Quito.

Murra, John. Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino, IEP, 1975, Lima.

Oberem, Udo. El período incaico en el Ecuador, Nueva Historia, Vol. II, CEN, 1989, Quito.

Oberem, Udo. El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (Siglo XVI), Pendoneros 20, IOA, 1981, Otavalo.

Palop Martínez, Josefina. Los Cayapas en el Siglo XVI, MAE 6, 1986, Quito.

Rappaport Joanne. La organización socio-territorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo, Revista de Antropología, Vol. IV, N° 2, 1988, Bogotá.

Ramón, Galo. La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800, CAAP, 1987, Quito.

Reichel Dolmatoff, Gerardo. The agricultural bases of the sub-andean chiefdoms of Colombia, 1961, Caracas.

Renard Casevitz, Saignes y Taylor. Al Este de los Andes, T. II, ABYA-YALA, 1988, Quito.

Rivadeneira, María José, Símbolo, Historia e Identidad, Arqueología Ecuatoriana, Revista Apachita, 2008

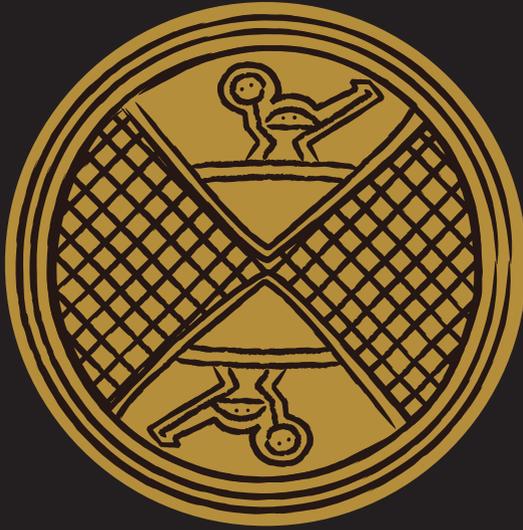
Rodríguez, Carlos Armando, Los hombres y las culturas prehispánicas del Suroccidente de Colombia y el Norte del Ecuador, Universidad del Valle, Colombia, 2005

Uribe, María Victoria. La estratificación social entre los protopastos, MAE 6, BCE, 1986, Quito.

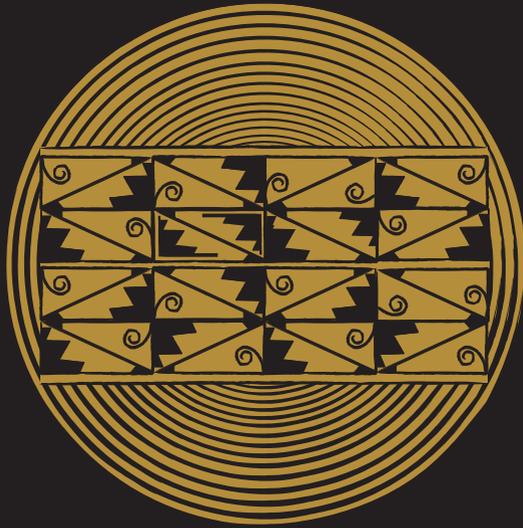
Waman Puma, Felipe. Nueva Crónica y Buen Gobierno, Edición Murra y Adorno, Siglo XXI, 1980, México.

Etapas **Cuasmal**











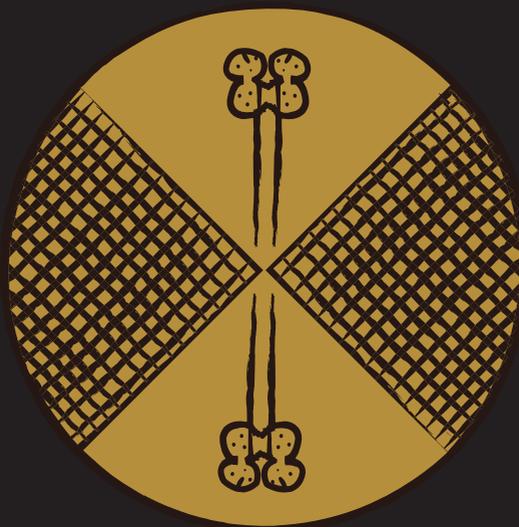
























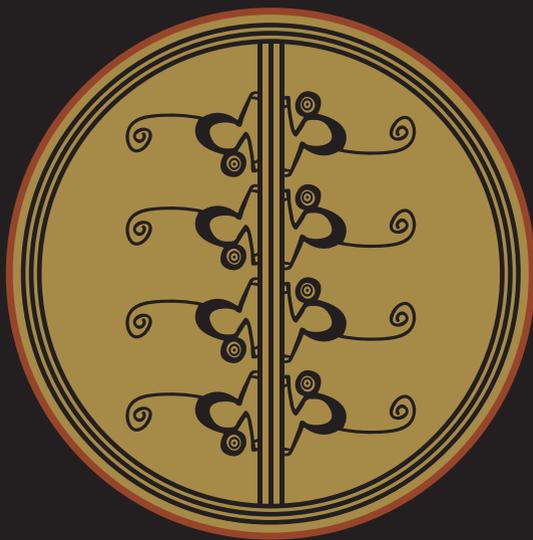
























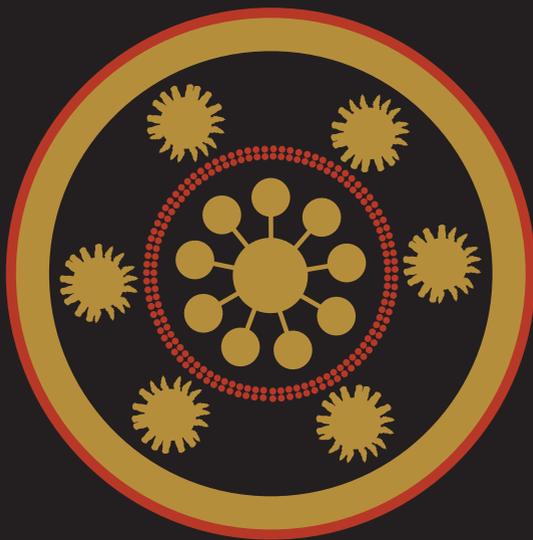




Etapa
El Ángel













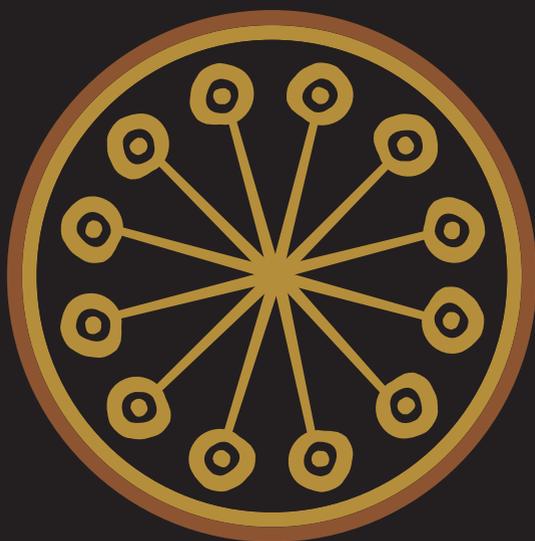


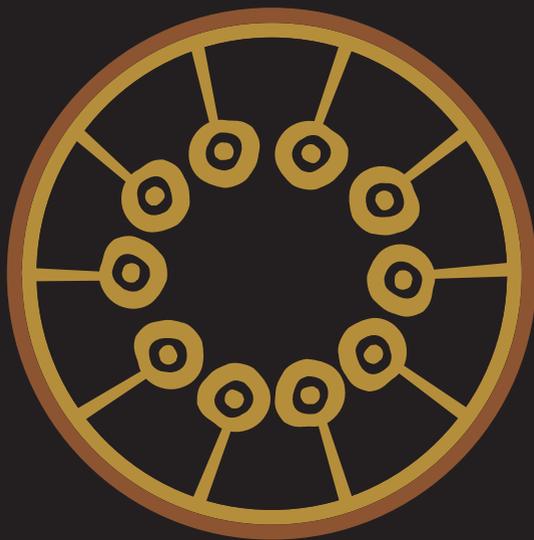


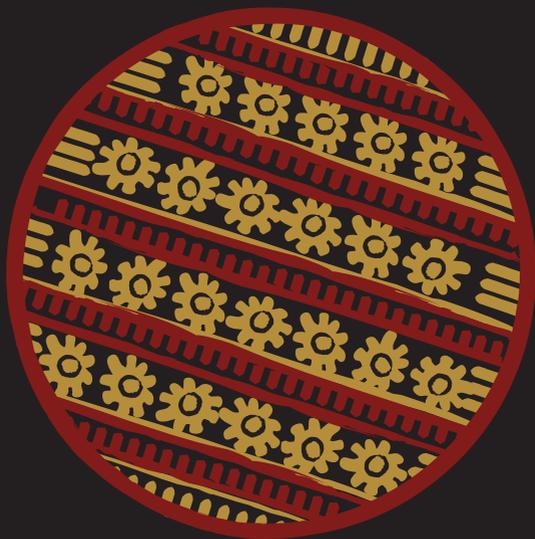












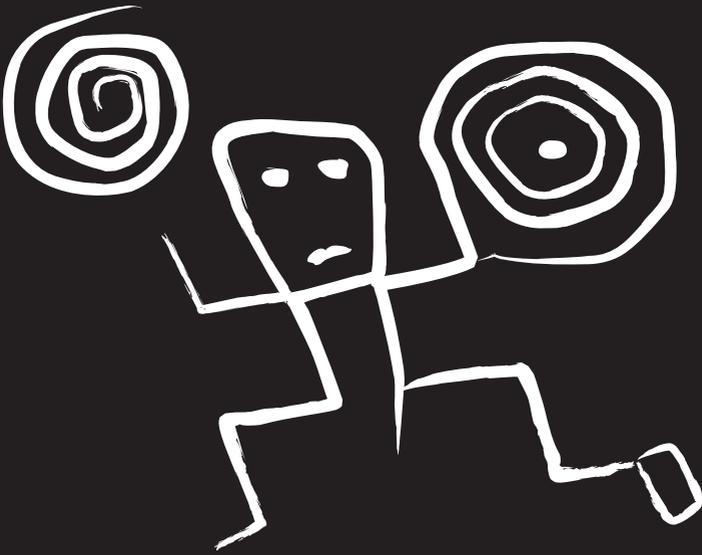
Vasijas y Ocarinas





Petroglifos





**CONTRA-
PORTADA
INTERIOR**

CONTRA- PORTADA