

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO VOLUMEN IV

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

Editores



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia



**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

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

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

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

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO

5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones

Prefacio

La Colección Antropologías Hechas en América Latina, en la cual se enmarcan estos volúmenes sobre el Ecuador, ha sido impulsada desde hace varios años por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Hoy se cuenta con tres volúmenes publicados sobre la Argentina, tres sobre Colombia, uno sobre el Perú, uno sobre Uruguay y dos sobre Venezuela. En proceso de publicación se encuentran los volúmenes sobre Chile y México.

La ALA ha sido propiciadora de los distintos volúmenes de la Colección, como una invitación a los editores de cada país para que nos compartan a otros colegas de América Latina y El Caribe un trabajo de curaduría sobre lo que consideran las expresiones más relevantes de eso que podríamos denominar sus respectivas antropologías nacionales. Algunos editores decidieron trabajar sobre materiales ya publicados, otros hicieron convocatorias para contar con nuevos escritos. Todos los editores tuvieron plena libertad de definir los criterios y los alcances de los textos incluidos, ya que desde la ALA no ha existido un afán normalizante en eso que imaginamos y hacemos como antropología. Así, en los volúmenes de cada país fueron los editores quienes definieron, desde sus contextos y sensibilidades, los criterios que constituirán el corpus a ser compartido.

Así, con esta Colección se busca visibilizar autores, enfoques y temáticas que, desde las diferentes formaciones nacionales, han constituido nuestras antropologías. A menudo sabemos mucho más de las antropologías hechas desde Estados Unidos, Francia e Inglaterra, que de las antropologías hechas desde nuestros países de América Latina y El Caribe. Debido a estas políticas de la ignorancia, nuestras antropologías suelen aparecer adjetivadas, sin otra historia que la de una apropiación, más o menos mimética, de lo que se ha constituido como —el paradigma no marcado de— la antropología a secas.

Transformar estas asimetrías en la visibilidad de nuestras antropologías pasa por el archivo con el que trabajamos y con el cual se forman las nuevas generaciones. Un archivo que posibilite acceder a contenidos y contextos de esas conversaciones que han perfilado sensibilidades, conceptualizaciones y haceres desde las realidades de nuestros países latinoamericanos y caribeños. Un archivo que nos permita visibilizar y dignificar lo que hemos sido no como falta, negatividad o inmadurez, sino como procesos de lugarización que requieren ser conocidos y entendidos en

sus propios términos. Esto no buscaría impulsar nacionalismos ni particularismos ensimismantes y tampoco son latinoamericanidades o caribeñidades imaginadas como clausura.

La Colección recoge la noción de *antropologías* en plural, antes que de antropología en singular, ya que ni siquiera en el marco de una formación nacional nuestra disciplina ha existido como una sola en singular. También apela a la noción de *hechas en*, que más que unas esencialidades garantizadas por el color del pasaporte son consideradas como posicionalidades asumidas, como *locus* de enunciación.

Con la publicación de *Antropologías hechas en el Ecuador* se enriquece una Colección que espera seguir acogiendo iniciativas, para complejizar el archivo de nuestras antropologías no solo en clave de fronteras nacionales, sino también a partir de problemáticas, discusiones o momentos que contribuyan a entender más densamente nuestras trayectorias y potencialidades.

Eduardo Restrepo
Director de la Colección Antropologías Hechas en América Latina

Presentación

En 2020, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) acogió el pedido de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB) como su socia. La SEEB, que cumple en este 2022 diez años de existencia, es el resultado de un esfuerzo de cohesión de colegas interesados en las relaciones naturaleza-cultura y que encuentran en la antropología un medio por el cual transitar a visiones interdisciplinarias y plurales de cómo los humanos interactuamos con el mundo no humano. Esta sería la puerta para que tiempo después —junto a la editorial Abya-Yala, la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)— se construyan las *Antropologías hechas en Ecuador*, con la intención de recoger la experiencia antropológica clásica y contemporánea del país.

Al igual que en otros países, en Ecuador la antropología no es solo una disciplina, son varias genealogías que obedecen a temas diversos con enfoques interdisciplinarios y que cambian de acuerdo al contexto social, económico y político; pero a diferencia de la región, registra pocas escuelas de antropología y centros de formación de profesionales en el área. Esta recopilación de textos muestra la diversidad y las múltiples facetas de las antropologías ecuatorianas, muchas de las cuales se encuentran en los dos volúmenes que presentamos a continuación.

La primera y más importante característica es el carácter intercultural de nuestras antropologías, es decir: están atravesadas por la interrelación y los encuentros entre la multiplicidad de culturas y actores que se interrelacionan en el quehacer antropológico y que forjan, por defecto, un camino mucho más natural para la implementación de diálogos de saberes o la co-construcción del conocimiento. Otra característica de las antropologías ecuatorianas, que va de la mano con la interculturalidad, es la fuerte visión de derechos, desde los distintos enfoques de las diversidades (culturales, de género, etarias, territoriales, y sus interacciones). En ese sentido, la Constitución de 2008 ha marcado un referente jurídico sobre el cual cimentar una plataforma en la que la antropología —y particularmente la antropología aplicada— tiene un horizonte de acción, esto, sin omitir la producción clásica de la antropología en Ecuador y la memoria de las instituciones que impulsaron desde la academia y los espacios de investigación lo que ahora se esboza en este trabajo.

En ese contexto, inicialmente se planearon cuatro ejes temáticos denominados: abordajes del siglo XX, instituciones presentes, diversidad temática y retos de la

antropología. En el eje de la diversidad temática se pensó incluir lo que abarcaba la gran mayoría de la producción antropológica ecuatoriana, es decir: estudios etnohistóricos, saberes y tecnologías, antropología amazónica, andina y de los pueblos de la Costa, comunicación, oralidades y lingüística, educación, naturaleza y etnobiología, antropología urbana, economía y desarrollo, antropología religiosa, simbólica y ritual, política y derechos humanos, médica, jurídica, de género, de la alimentación y soberanía alimentaria.

Posterior al lanzamiento de la convocatoria, de alguna forma, dicha organización preestablecida mudó a una imagen más real de lo que existe en el país, por lo que, finalmente, los textos recibidos fueron organizados de la siguiente manera: los artículos que constituyen la *primera parte* del texto se caracterizan por recoger investigaciones que forman parte de los denominados estudios históricos y sociales de la ciencia, cuya pertinencia es fundamental para entender y evaluar el devenir de la disciplina en el país; mientras que la *segunda parte* da cuenta del quehacer antropológico ecuatoriano y está compuesta por ejemplos de los temas en los que están trabajando los colegas en todo el país.

La primera parte tiene 15 artículos. El primero, escrito por Susana Andrade, es un balance de la antropología ecuatoriana, a partir de un recorrido por los cincuenta años de vida de la disciplina, destacando sus logros y sus fracasos en contextos de efervescencia política del movimiento indígena, los aportes de la teoría social crítica y la implementación de los nuevos modelos de educación superior; lo hace a través del análisis de las carreras de Antropología en la PUCE (Pontificia Universidad Católica del Ecuador) y la UPS. El artículo de Ivette Vallejo y Kati Álvarez ofrece un recorrido panorámico de las múltiples miradas antropológicas sobre la Amazonía y algunas de las principales líneas temáticas; llama la atención particularmente la genealogía conceptual y la inclusión de gran diversidad de autores, tanto nacionales como extranjeros, que visibiliza una de las áreas más trabajadas en el país: los estudios amazónicos. La importancia de la antropología amazónica ecuatoriana se ratifica con el artículo de Andrea Bravo, sobre el desarrollo de esta área de investigación en el siglo XXI; en este trabajo se exploran los estilos analíticos que inspiran a la antropología ecuatoriana amazónica y su relación con los debates regionales, a partir de un análisis bibliográfico vasto. Para Andrea Bravo, los aportes más interesantes surgen del análisis de los procesos de liderazgo femenino y de prácticas comunicativas indígenas.

En el siguiente texto, Tania González y Radamés Villagómez ofrecen una revisión de la producción académica en torno a la antropología ecológica ecuatoriana, plantean ejes analíticos desde donde se ha desarrollado el área de investigación en los últimos 14 años y proyectan las posibles agendas de investigación en las que puede devenir la disciplina. Posteriormente Roberto Narváez, Patricio Trujillo y Alexis Rivas realizaron un abordaje que parte de una discusión conceptual contemporánea acerca del proceso de contacto y la construcción identitaria de los waorani. Juan



Carlos Brito, en cambio, parte del trabajo de John Murra acerca de la existencia de un manejo ecológico y económico del espacio andino, lo que se conoce como el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, para reflexionar desde la etnohistoria sobre la relación de las poblaciones de distintas latitudes en escenarios más situados, como los que corresponden al territorio que hoy llamamos Ecuador.

A continuación se presentan artículos sobre temas clásicos de la antropología ecuatoriana. Marta Rodríguez explora historiográficamente las experiencias de educación indígena, mostrando que la antropología y la educación han estado en el país fuertemente vinculadas a esta población, demostrando que son co-constructores del conocimiento antropológico en el tema de la educación intercultural bilingüe. El siguiente texto, a cargo de Alfredo Santillán, Eduardo Kingman y Mireya Salgado, sistematiza la trayectoria de la producción académica sobre la ciudad, mostrando los ejes de su indagación y sus principales aportes para una lectura cultural de la vida urbana; los autores van desde la perspectiva continental hacia lo andino y lo local, y muestran las articulaciones que existen en las relaciones campo-ciudad y la estructuración de la vida cotidiana.

En el siguiente texto, a cargo de Javier González, encontramos una revisión sobre los estudios de parentesco y la familia desde tres temas en particular, lo “andino”, los cambios socioeconómicos y las transformaciones de la familia, para finalmente reflexionar sobre cómo estos temas se incorporan al accionar de la antropología ecuatoriana. El artículo de Amparo Eguiguren desarrolla y fundamenta las etapas de los estudios sobre las ruralidades y la etnicidad en la antropología económica como una construcción cultural. Juan Cuvi y Erika Arteaga, en el artículo sobre un sistema de salud para un Estado plurinacional, muestran la problemática de la salud desde la perspectiva de lo indígena; evidencian las instituciones, la normativa, los actores y el material académico producido en torno a la problemática.

Los últimos cuatro artículos de esta primera parte de *Antropologías hechas en Ecuador* tienen en común una recorrido en el tiempo de la disciplina desde la óptica institucional. José Juncosa analiza las particularidades de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS, en su estudio destaca la importancia de lo aplicado para la reflexión teórica que los estudiantes realizan desde los territorios. El siguiente trabajo, escrito por Luis Herrera, Israel Idrovo y Juan Fernando Vera, es uno de los temas más importantes de la antropología ecuatoriana, a saber, la interculturalidad; para ello proponen una reflexión desde la experiencia de la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo de la Universidad de Cuenca y muestran una apuesta por una antropología desde el sur del país. El texto de Catalina Ribadeneira y Antonio Trujillo da cuenta de los trabajos de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas a la luz de los cambios culturales que se han suscitado en el país y desde la perspectiva de los estudios sociales de la ciencia, para reflexionar sobre el contexto en el que se desarrolla la disciplina. Por último, el artículo de Juan Regalado expone la experiencia del Instituto de Recuperación Económica con la

interrelación entre conocimiento antropológico y prácticas políticas de desarrollo económico, a partir del denominado Plan Azuay.

La calidad de los textos de esta primera parte destaca la presencia en Ecuador de especialistas en diversas áreas del quehacer antropológico, que lejos de tener miradas reduccionistas de las problemáticas sociales, evidencian su experticia teórica en el ramo, así como la capacidad de dialogar con los acontecimientos sociales y políticos, locales y nacionales, que dan a los y las antropólogas/os ecuatorianas/os la posibilidad de gestar planteamientos y paradigmas propios de una disciplina ecuatorianista.

Otro aspecto importante que nos llamó la atención de este primer grupo de trabajos se relaciona con la adscripción de los autores y autoras, muchos de ellos provenientes de las universidades en donde hay escuelas de antropología, sea a nivel de licenciatura o posgrado, muchas de ellas concentradas en Quito. Se destacan, además, otros autores que realizaron estudios en instituciones del sur del país, como la Universidad de Cuenca; sin embargo, hay una ausencia notable de instituciones de la Costa ecuatoriana y la Amazonía, pues continúa existiendo una centralización de los espacios de investigación. Cabe resaltar también que las instituciones universitarias no constituyen los únicos centros de producción académica, pues representantes de otras organizaciones también poseen un amplio conocimiento teórico y del desarrollo de la disciplina en el país, esto enriquece los lugares desde los que se piensa, se plantea y se desarrolla la antropología ecuatoriana.

A criterio de las y los editores, la antropología ecuatoriana no se agota en estas historiografías y resalta aquellas genealogías del pensamiento ecuatoriano, nutrido por reflexiones desde las escuelas clásicas de la antropología, que dialogan fuertemente con el contexto nacional y que, particularmente, tienen la capacidad de recrearse a la luz de las necesidades reales de la gente con quienes se co-construye el conocimiento.

Antropologías hechas en Ecuador también atrajo el interés de investigadoras e investigadores que enviaron etnografías y estudios antropológicos, que alimentan el quehacer disciplinar en el país y que recogen, desde una mayor diversidad de espacios geográficos, los campos de acción de los y las antropólogas/os ecuatorianas/os. En ese sentido, se consideró diseñar una segunda parte con 28 artículos, muchos de ellos localizados geográficamente en la Sierra ecuatoriana, un par en la Amazonía y uno en la región Costa. La mayoría de trabajos dialogan con el indígena kichwa, destacan visiones de género y particularmente el rol de las mujeres en la construcción del conocimiento antropológico. La gran mayoría de estos trabajos pueden ser considerados etnografías interdisciplinarias y, si bien abrevan de la metodología de la observación-participante, no todos se comprometen con miradas antropológicas para el análisis de los procesos sociales, siendo esa una de las características de la antropología en Ecuador. Por otro lado, esta segunda parte muestra la importancia que los y las colegas otorgan al trabajo desde y con

el otro, es decir, la co-construcción del conocimiento desde los múltiples territorios también es una impronta de las etnografías aquí presentadas.

Con estas valiosas contribuciones, la antropología ecuatoriana evidencia la multiplicidad de intereses y voces que son el reflejo de los procesos sistemáticos de registro etnográfico, así como de aquellos procesos emergentes en Ecuador. Fue novedoso recibir artículos que abordan campos poco estudiados como la discapacidad —que no estaba en el horizonte inicial— y esa precisamente es la riqueza de esta producción, que permitió tener un panorama respecto al estado de la antropología en el país.

Se resaltan varios aspectos de la antropología ecuatoriana: el primero es la gran presencia de las mujeres en esta producción —y en general en el quehacer antropológico—, tanto en los temas clásicos como en otros contemporáneos. Asimismo, la fortaleza de las instituciones para mantener la formación académica de grado y posgrado en la gestión de investigaciones, que no solo responden a la formación teórica de la disciplina, sino a aquellos cuerpos sociales que se suman a los procesos académicos formativos con una visión de la función social de la misma. También vemos la capacidad de la antropología ecuatoriana para articularse con otros saberes, lo que contribuye al carácter intercultural de su construcción teórica y su accionar en el campo. Además, puede decirse que para complementar estos aspectos no se debe dejar de pensar en una antropología ecuatoriana que tiene aún varios retos, como la necesidad de ampliar su ejercicio a procesos más colectivos y fortalecerse desde colaboraciones entre antropólogos y antropólogas, así como con otras disciplinas e indudablemente con sabedores que son parte de la realización de estas producciones. Otro reto es visibilizar la antropología como una disciplina que, desde sus investigaciones, incidencias y acciones, rinde cuentas de lo que somos como sociedad, en un contexto intercultural, plurinacional y diverso, que además incide en la caracterización de la antropología ecuatoriana. Finalmente, quizá uno de los retos más complejos —por no estar únicamente en las manos de los y las antropólogos/os— es promover desde los diversos espacios de acción procesos de investigación de largo aliento, que fortalezcan a la vez la formación académica. Seguramente estas percepciones quedarán cortas frente a la lectura que cada uno de ustedes haga de esta compilación de trabajos, sin embargo, aquello será un buen pretexto para darle continuidad al carácter reflexivo de la antropología en Ecuador.

Tania González Rivadeneira
Catalina Campo Imbaquingo
Editores

Nota sobre la edición

A diferencia de los dos volúmenes anteriores, los siguientes textos son de primera publicación y fueron recolectados a través de una convocatoria, por tanto, su presentación ha sido estandarizada según las pautas de la ALA para la edición de la Colección. Dichas pautas incluían aspectos como: sistema de referencias bibliográficas y citas, uso de mayúsculas y cursivas, escritura de abreviaturas y fechas, entre otros. Para aspectos que estaban fuera de estas indicaciones, se recurrió a la *Guía de publicaciones Abya-Yala* (Abya-Yala, 2022), con excepción del formato para citar entrevistas y testimonios, debido a que ciertos trabajos presentaban particularidades irreductibles en su estilo de redacción. Finalmente, en estos volúmenes ya no tenían cabida las notas del editor (N del E) y la presentación de objetos (tablas y figuras) se volvió mucho más uniforme.

P. M. A.

Parte II
EL QUEHACER
ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO



1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN¹

Introducción

La industrialización alimentaria se apoya en técnicas como la intensificación agrícola, el procesamiento y el desarrollo de aditivos que, en parte, modifican las propiedades organolépticas de los alimentos. La inserción de nuevos productos y sabores es un fenómeno que ha afectado directa o indirectamente las preferencias alimentarias de los consumidores. Esto ha hecho eco en la generación de políticas públicas que advierten sobre los riesgos del consumo de ciertos componentes considerados críticos y un enfoque en los valores nutricionales vinculados a la prevención de patologías causadas por la malnutrición —como las enfermedades crónicas no transmisibles—. ² Ante este contexto de cambio, este estudio se enmarca un proyecto de investigación macro que tuvo como objetivo comprender los cambios de percepciones y prácticas alimentarias en tres generaciones que han vivido un proceso de urbanización relativamente abrupto, tomando a Nayón como sitio de estudio. Se considera que las preferencias alimentarias (y sus cambios) permiten entender cómo ciertas políticas e intervenciones nutricionales de base alimentaria son recibidas adaptadas por los pobladores. Este artículo aborda los resultados de un estudio exploratorio que pretende responder a la pregunta de investigación: ¿qué se considera bueno para comer y por qué?

Este artículo se desarrolla en cuatro partes: una explicación metodológica contextual, el abordaje teórico, los resultados de la pregunta de investigación, y la discusión. En primer lugar, presentar a Nayón como sitio de estudio es casi como hablar de otras parroquias rurales de Quito —o del mundo— en proceso de urbanización. Este contexto resulta importante para la sección que aborda el análisis de este estudio.

1 Facultad de Antropología, KU Leuven (Bélgica).

2 Ver por ejemplo: Monteiro y Cannon (2012), OPS-OMS (2015) y Moubarac *et al.* (2013).

En segundo lugar, el pasado agrícola de Nayón y su vívida cercanía a la producción de comestibles, justifican las aproximaciones teóricas que abordan la encarnación³ como forma de entender la experiencia alimentaria y como base para la construcción de moralidades alimentarias. La teoría del hábito permite entender las actividades cotidianas como metáforas de un contexto y abordar imaginarios detrás de los discursos y prácticas. En tercer lugar, los resultados obtenidos en el estudio permiten diferenciar tres grupos sociales y tres formas de comprender, desde el discurso, lo que se considera bueno para comer: *comida sin químicos*, *alimentos “llenaderos”* y *productos nutritivos*; estas tres categorías responden a procesos de reconocimiento *sensoriales*, *emocional-afectivos* y *cognitivos*, respectivamente. Entre los participantes se distinguen coherencias y disonancias entre discursos y prácticas —identificadas en las preferencias y hábitos alimentarios—. El discurso cognitivo racional es el que más discrepancia tiene con las prácticas, mientras el discurso empírico sensorial es más coherente con la práctica. Es así como, en cuarto lugar, el análisis de la construcción de valores, indica que los procesos de aprendizaje empírico sensoriales son determinantes al momento de construir una moral alimentaria, y se traduce en metáforas de percepción sobre las transformaciones que ha vivido la parroquia.

Nayón como sitio de estudio y metodología

Esta investigación tuvo lugar en Nayón, una parroquia rural del cantón Quito que vive un rápido proceso de urbanización y ofrece, desde la casuística, una aproximación del cómo los poblados rurales periurbanos pueden vivir los cambios sociales estructurales en la carrera hacia la modernización. Las transiciones alimentarias son un producto de determinantes como (los cambios en) la infraestructura vial, de vivienda, condiciones laborales y económicas, y acceso a servicios. La historia reciente de Nayón da cuenta de su estrecha relación con la producción alimentaria reflejada en la agricultura de autoconsumo y comercialización como importante fuente de ingreso económico. A inicios de 1900, esta parroquia fue granero de varias plazas y mercados de la capital, los habitantes comerciaban sus productos al menudeo en los mercados del centro de Quito dos o tres veces por semana (Quijía 2015). Los más ancianos recuerdan la vinculación de los pobladores con la tierra y el arduo trabajo que realizaban para subsistir. Existe una referencia continua al maíz como producto principal que se distribuía a diferentes partes del país, ya que el choclo (maíz tierno) se sembraba y producía de forma adelantada, convirtiéndose en producto estrella entre 1930 y 1980. Si bien la agricultura era un medio de subsistencia y de ingreso económico, los campesinos recuerdan las duras condiciones para la producción debido a la dependencia del clima variable y el acelerado deterioro de los productos, que obligaba a vender los mismos a menor precio que su costo.

3 “Encarnación” es una traducción al español de *embodiment*, aunque algunos académicos también traducen como “incorporación”.

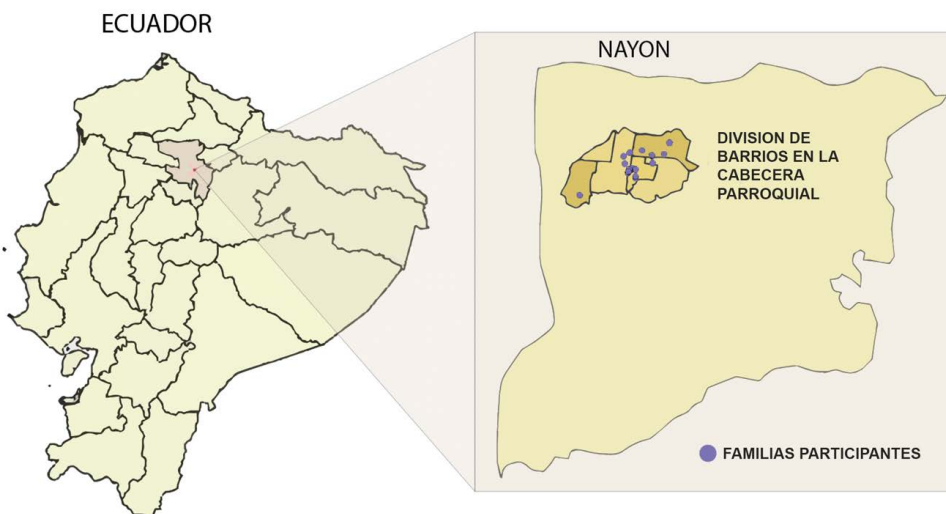


Figura 1. Mapa de Nayón.

La geografía de Nayón ha sido el determinante de su transición a la urbanización y cambio de actividades económicas. Al situarse en una ladera entre Quito y el valle de Cumbayá, y limitar con dos grandes quebradas, Nayón ha estado parcialmente aislada por la dificultad de acceso. Esta situación ha cambiado en las últimas tres décadas con la construcción de vías y la llegada del transporte público. Este cambio ha permitido la diversificación de actividades económicas que se suman a la inmigración de familias quiteñas con altos ingresos económicos, derivando en un mayor ingreso per cápita en la parroquia (GAD-Nayón 2012). Los habitantes que vendieron sus terrenos a proyectos de urbanización han ido mermando sus propiedades y sus descendientes han dejado de lado las actividades relacionadas a la tierra o cultivo de grandes extensiones. Sin embargo, muchos mantienen terrenos para el cultivo y comercio de plantas alimenticias, ornamentales y medicinales, la principal fuente de ingresos (18 %) de Nayón, dando a conocer a la parroquia como “el jardín de Quito” (Quijia 2015). Los miembros del hogar —incluso la misma persona— se dedican a un abanico de ocupaciones diversas que incluyen labores en servicios.⁴ La diversificación de ingresos económicos parece solucionar un pasado de incertidumbre agrícola, fenómeno ya observado en otros estudios parecidos (ver Weismantel 1994, 1991). Esta plasticidad en las actividades económicas se observa en la apertura, modificación y cierre de negocios, especialmente en las calles más transitadas de la cabecera parroquial.

4 Mary Weismantel (1991: 81) reporta que los cambios de actividad económica en agricultores de los Andes se caracteriza por el compromiso con varias labores informales de bajo ingreso.

Este estudio etnográfico corresponde a la fase exploratoria de una investigación que se realizó en el transcurso de cuatro años (2015-2019) y que nació de mi cuestionamiento a la efectividad de las políticas públicas, habiendo trabajado en diversos proyectos de nutrición basados en la alimentación. Vivir en Nayón por tres años me permitió una inmersión lenta y oportuna para agudizar el registro de observación sensible (Ingold 2017). El primer año me relacioné con instituciones presentes en la parroquia y me ayudó a entender dinámicas socioculturales en un contexto de redes sociales densas y desconfianza hacia las personas que vienen de “afuera” de Nayón (afuereños). Durante el segundo y tercer año, me relacioné más cercanamente con algunos pobladores de la parroquia, acompañando a diferentes familias en actividades agrícolas, de comercio y servicios. En este punto, enfoqué el estudio en la cabecera parroquial, donde se congrega la mayor cantidad de habitantes originarios de Nayón. La fase final del estudio la realicé por tres meses a través de la llamada “etnografía intensiva” (Pink y Morgan 2013), enfocándome en el registro de experiencias puntuales en cinco de los seis barrios⁵ de la cabecera parroquial. En total, participaron 37 personas, entre actores clave (dirigentes, autoridades, personal del Ministerio de Salud) y miembros de familias, a quienes se les solicitó un consentimiento oral para el involucramiento en este estudio. De forma complementaria, recurrí a la etnografía sensorial que me permitió registrar información no verbal sobre el entorno y experiencia sensorial alimentaria (Stoller 1989) que pudiera ofrecer otras perspectivas sobre respuestas orales que puedan parecer contradictorias (Classen 2006). Apliqué métodos como la observación participante, entrevistas semiestructuradas, y conversaciones informales. Las entrevistas semiestructuradas indagaban qué se consideraba bueno para comer y qué es saludable (o no) y por qué, complementando con preguntas sobre las comidas preferidas⁶ y un recorrido sobre los recuerdos alimentarios en la infancia y juventud versus los hábitos alimentarios actuales.

La encarnación de la moralidad

Lo que se considera bueno (o no) para comer tiene como preámbulo la historia de un debate entre diferentes corrientes antropológicas (Messer 1984; ver también Pilcher 2016; Mintz y Du Bois 2002). Los estudios de antropología alimentaria que cobraron fuerza en los años 60 con el estructuralismo francés intentaron explicar, a través de estudios, las pautas culturales de cómo se definen las preferencias

- 5 Uno de los barrios fue descartado del estudio por su baja densidad poblacional y dificultad para encontrar participantes.
- 6 Se pudo diferenciar entre comidas deseadas y preferidas. Las *comidas preferidas* evocaban recuerdos de la infancia que resultaban económicas y eran fácilmente disponibles, como la colada de maíz. Las *comidas deseadas* eran productos, por lo general, de proteína animal (como carnes y mariscos), que se consumían más esporádicamente por su valor, pero cuyo sabor era algo anhelado por el paladar. Nadie habló de sus comidas favoritas en base a su contenido nutricional o beneficios fisiológicos, sino por sus propiedades organolépticas y remembranza emocional.



alimentarias, siendo los más famosos Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss, quien acuñó la famosa frase “la comida es buena para pensar” (Lévi-Strauss 1964). Entre las décadas de los 70 y 80, los materialistas culturales como Marvin Harris desafiaron a los estructuralistas, ofreciendo postulados más prácticos en la explicación de las preferencias alimentarias, mencionando que “la comida es buena para comer”. Para triangular el debate, en los años 80 se sumaron perspectivas de la antropología física y biológica que explicaba las preferencias en base a determinismos nutricionales y ambientales con efectos en la evolución humana, como los estudios de George Armelagos. A pesar de la dominación contemporánea de la nutrición sobre la alimentación, el presente estudio prioriza el abordaje de las preferencias alimentarias desde la subjetividad individual de la fenomenología enmarcada en un contexto sociocultural. Este estudio intenta explicar el proceso de encarnación que lleva a un grupo social a determinar lo que consideran bueno para comer.

Por su materialidad, la comida necesita de un filtro que ayude a comprender procesos sociales y culturales, el cuerpo. Este proceso, llamado encarnación, ofrece una aproximación fenomenológica generada en las acciones empíricas y propone que el cuerpo sea sujeto (y no objeto) de estudio de la cultura (Csordas 1990). De esta manera, las preferencias alimentarias, que son mediadas por el cuerpo, son una metáfora del cómo la cultura cambia y se adapta de acuerdo a un contexto. En otras palabras, se coloca al cuerpo como filtro entre experiencias internas y el mundo exterior; las experiencias encarnadas individuales dialogan con el entorno cultural para llegar a negociaciones y consensos que definen el gusto, las preferencias y lo que se considera bueno para (el cuerpo, la mente, la salud, etc.). La encarnación reta la perspectiva de Pierre Bourdieu (2002) de considerar al gusto (por tanto, las preferencias) como un producto de la práctica social no intencional que se logra a través del *habitus*. Propone que el individuo y el cuerpo sean agentes moldeadores del gusto. Sin embargo, puede hacer que los hábitos alimentarios se conviertan en unidades de estudio de la encarnación que ayuda a interpretar las relaciones cotidianas de una sociedad (Csordas 1990). El hábito, que se realiza de forma preconscious, permite contrastar y analizar discursos y prácticas, entender aquello que se dice y de lo que no se habla pero se experimenta (Corbin 2006).

Para explorar teóricamente lo que es bueno para comer, es inevitable hablar de la creación de valores a través del alimento que define una o varias moralidades (Mintz 1986). Csordas (2013) explica que la moralidad recurre a la atribución de categorías binarias que permitan entender fuerzas del bien y del mal, a través de diferentes interpretaciones presentes en toda acción humana. Los imaginarios de lo que se considera bueno o malo para comer responden a la construcción de una moralidad dependiente de contextos, en consecuencia, una moralidad culturalmente construida. Farquhar (2002: 153) aclara que los contextos crean escenarios para determinar lo que se considera bueno ya que los valores no trascienden al tiempo. Esta atribución de valores duales al alimento como lo deseable o no deseable ofrece una lógica informada por el conocimiento encarnado (Jackson 1983: 130), y una

metáfora sobre la percepción de relación que un grupo de personas puede tener sobre su contexto (Classen 2017).

Resultados: “bueno para comer”, los discursos

Se pudo llegar a saturación teórica de tres categorías según los discursos de lo que se considera bueno para comer o saludable,⁷ diferenciadas por las variables etarias, de género y de ocupación laboral vinculadas a experiencias de trabajo con la tierra. Para las generaciones mayores, que trabajaron en agricultura de subsistencia, lo bueno para comer se definía desde el conocimiento empírico de aquello que “no tiene químicos”. Dentro de este grupo, especialmente los hombres, apreciaban los alimentos llenaderos. Finalmente, las generaciones más jóvenes afirmaban que lo bueno para comer eran los productos nutritivos.

La comida “sin químicos”

Las generaciones de padres, madres y abuelos productores, prácticamente agroecológicos, coincidían en su estrecho vínculo a la tierra y basta comprensión de procesos ecológicos. La mayoría practicaba agricultura de subsistencia y distinguía las variedades de productos locales y la memoria histórica de los cambios en la parroquia causados directamente por la mano humana y el cambio climático. Entender los ciclos de siembra, crecimiento y (pos)cosecha incluían una comprensión holística que naturalizaba la interacción entre elementos sociales y ambientales aprendidos empíricamente. Para estos participantes, los alimentos producidos “sin químicos” eran los considerados bueno para comer:

M: la comida de antes era más sana porque no había mucho químico, de ese que usan para matar las bacterias. La comida no se siente como cuando uno se sembraba. Todo tiene sabor raro, como a cloro, a ácido. Antes se comía el tomate de riñón directo, ahora toca poner sal, o algo. El pollo le compro a una señora que trae pollo de campo, no se hace rojo como a los que les dan balanceado y además sabe distinto (entrevista, mayo 2015).

Existe una serie de valores vinculados a los productos sin químicos que atribuyen una moralidad superior a los alimentos: lo natural, lo local o propio, y la comida de antes. En contraste, los productos que no se consideran buenos, son aquellos con químicos, artificiales, de afuera y “de ahora”. Los participantes explicaban lo natural como una ausencia de toxicidad, por tanto, estos productos resultaban

7 La noción de comida saludable va de la mano con aquella que se considera bueno para comer. La mayoría de los participantes hacían mención, en algún momento, del cómo la comida ayudaba al cuerpo o a prevenir enfermedades, incluso la llamaban sana o saludable.

mejores que aquellos considerados contaminados con agrotóxicos, principalmente. La evidencia indica que es recurrente encontrar asociaciones libres entre lo natural y la ausencia de elementos considerados “negativos” como aditivos, contaminantes o intervenidos por el ser humano (Paul Rozin *et al.* 2012). Lo natural también hace una referencia de contraste a los productos (ultra)procesados que contienen aditivos como colorantes, saborizantes, preservantes y otros componentes sintéticos: “Ahora se come sopa de fideo rapidito, antes no había esto. Ahora se mete en el microondas, se mete caldo Maggi. De repente uso [Maggi] con lo que las gallinas son puro balanceado. A mi esposo con el paico no más, pero mis hijos preparan todo con Maggi”.

La comida de antes valora positivamente a aquellos productos y preparaciones previos a la modernidad en combinación con la nostalgia de la juventud. En esta relación, las generaciones de padres, madres y abuelos/as mencionan los cambios en el ecosistema por la pérdida de productos autóctonos, la variación del clima y el aumento de contaminación ambiental acompañado de cambios socioeconómicos y de infraestructura:

V: antes se sembraba choclo *cau*, un choclo duro, las habas *jalpen*. Es una tremenda diferencia, antes comíamos puro grano. Usábamos la chuchuca para moler el maíz. Hacíamos mote, maíz, choclo, choclo mote, infinidad de cosas se hacían. El tiempo ha cambiado, ya no produce como antes, se daba habas, maíz, chochos. Al menos yo trato de mantener la comida, cosecho maíz. Por ejemplo, hoy hice tostado. Los granos que cultivamos es sano, lo de afuera es puro químico. El choclo que ahora se compra no tiene sabor, el que producimos es dulce, no necesita sal ni nada. Nosotros clasificamos los granos del maíz, ese trabajo hacemos, de separar el pequeño para el morochillo, el mediano para vender y el grande para sembrar (entrevista, agosto 2018).

El último valor relacionado a la comida sin químicos es lo propio o local. Lo cercano o propio se considera más seguro que los alimentos cuyo origen y forma de producción se desconoce. Sutton explica que el sabor vinculado a un lugar es una expresión del alimento como identidad (2010: 216). Aun cuando los productores usaran agrotóxicos en sus plantaciones, quienes consumían estos productos los consideraban buenos por ser de alguien conocido. En este sentido, todo aquello producido en Nayón era automáticamente mejor que los productos que llegaban de afuera: “Donde era la casa sembrábamos, el terreno era de mis abuelos... acá en Nayón nos conocemos por los apodos, nosotros somos los morochillos, porque mi familia sembraba morocho y canguil”.

Las formas de reconocimiento del alimento sin químico, natural y local son puramente empíricas, de acuerdo con la experiencia sensorial y de conocimiento del productor. La importancia de la experiencia empírica ya ha sido registrada

en estudios realizados en Ecuador y Latino América (ver Sherwood *et al.* 2017; Suárez *et al.* 2021). Esta forma de encarnación del conocimiento implica una experiencia del sabor placentera, que con frecuencia menciona el alimento bueno como naturalmente dulce o intenso. En contraste, los participantes aclaraban que los alimentos con químicos tenían sabores artificiales, como a cloro, para lo cual debían mejorar su sabor añadiendo sal, azúcar, salsas u otros condimentos. Los productos con químicos mencionados más comúnmente eran los huevos, tomate, pollo y papa, los cuáles decían no necesitaban mucho para ser consumidos.

El alimento que llena

Los hombres de las mismas generaciones de padres y abuelos que de alguna forma vivieron la agricultura de subsistencia, y que recuerdan las épocas de hambre por la escasez y dificultad en llegar a centros de comercio más grandes, identificaban a los alimentos saciantes y variados como los mejores. Un participante tenía claro que “buena y saludable es la comida que aguanta para todo el día”. Otros mencionaban la frase “es alimento”,⁸ para aclarar que estos productos satisfacen necesidades básicas del cuerpo mediante una connotación de buena calidad y saciedad. Aunque representaba un grupo reducido de personas, el miedo a la incertidumbre respondía a un conocimiento empírico sobre el alimento que despertaba afectos combinados con evocaciones sensoriales.

E: para el café [desayuno], tomaba agua de canela con pan, y cuando había, *máchica*. Se remojaba un poquito la *máchica* y se tomaba agua de canela para que resbale. Para el almuerzo, mamá dejaba cocinando la colada, ya éramos cansados de comer todo el tiempo lo mismo. Era difícil ver carne y frutas en Nayón (entrevista, febrero 2016).

Además, se manifestaba una resistencia a tirar comida y buscarle nuevos usos. Echaban de menos el poder alimentar a los animales con los desperdicios y repueban el poco valor que se le da a la mayor disponibilidad y variedad actual de productos comestibles. Este grupo de personas también hace una comparación temporal y generacional ante la actual abundancia alimentaria.

Lo nutritivo y saludable

Los más jóvenes, que han vivido solo el período de abundancia en oferta, consideran que lo bueno para comer es lo nutritivo. Luce Giard (en De Certeau *et al.* 1999) explica

8 La idea de que una comida es “alimento” indica que hay productos y preparaciones que se consideran superiores, ya sea porque nutren de una forma holística a la persona o porque sacia, es saludable, tiene un buen origen y posee un valor superior.

que el enfoque en la fisiología relacionado a la comida se da en las poblaciones urbanas modernizadas. El problema del exceso de comida es que genera ansiedad de escoger el alimento y emergen como necesarias las normas del qué comer, cómo y cuándo (Fischler 1995). Este grupo de participantes ha accedido a la educación formal, a medios de información y a expertos en nutrición, aunque muchos razonamientos parecían resultarles confusos. Los pobladores modernizados parecían perderse en las explicaciones sobre lo que implica saludable y lo simplificaban a “aquello que no contiene grasa ni azúcar”. Por ejemplo, una estudiante de enfermería decidió reemplazar el azúcar por estevia (edulcorante no calórico) porque la publicidad dice que es saludable y creía que eso le ayudaría a bajar de peso.

En contraste a las formas empíricas de entender lo bueno para comer de las generaciones mayores, se puede ver que los más jóvenes han recibido una influencia más racional para determinar lo bueno. Este conocimiento no experimentado no se alineaba con sus prácticas de hábitos alimentarios. Aun cuando los productos considerados no saludables se vinculaban a patologías, por lo general enfermedades no transmisibles como la diabetes, hipertensión o cáncer, al no mostrar efectos adversos inmediatos no se consideraban tan amenazantes como para dejar de disfrutarlos. Como afirma Claude Fischler (1995), la postura cognitiva sobre lo saludable nace del afán por dominar la alimentación para racionalizarla a través de la nutrición, una disciplina relativamente nueva de base cognitiva cuantitativa científica (Yates Doerr 2015).

Otro caso de recurso cognitivo para determinar lo que es bueno para comer es el normar las elecciones y conductas alimenticias a través de la política pública. Sin embargo, es común que el proceso de desarrollo de políticas no considere los comportamientos y relaciones culturales con la alimentación. Por ejemplo, las advertencias sanitarias como el etiquetado frontal tipo semáforo utilizado en Ecuador desde 2013 no determinaba en los más jóvenes un freno ante el deseo. En estas generaciones que habían recibido educación nutricional en escuelas y colegios, o por parte de médicos e incluso canales virtuales, el poder del sabor y el placer que los productos proporcionaban era mucho más poderoso que las advertencias:

A: alto en azúcar, alto en grasa, decimos que vamos a engordar, pero nos mandamos no más. Yo me sorprendí que la salsa de tomate y la mayonesa tengan azúcar. Lo dulce con comida de sal no pega. Igual ponemos salsas en el arroz, las papas, las empanadas...

B: el azúcar miedo no me da, pero sí de tener grasa [...]. A mí me da miedo tener bolitas de grasa como mi abuelita (diario de campo, agosto 2018).

La forma racional de aprender sobre los alimentos desde el conocimiento no encarnado puede generar desconfianza en los sentidos y lecciones aprendidas de experiencias previas, desmereciendo otras formas de aprendizaje: “Se fuerza al ser humano para creer más en la sabiduría de la tecnología, las políticas y regulaciones

antes que en el conocimiento empírico” (Fischler 1995: 209; ver de Certeau *et al.* 1999: 167). Sin embargo, el tener una condición objetiva no siempre garantiza una práctica y un hábito (Csordas 1990). Las propiedades organolépticas de los productos que los hacen apetitosos pueden superar el discurso nutricional, y además existen vínculos afectivos que generan cierta nostalgia por determinados alimentos. Del mismo modo, la modernización ha traído consigo una intensificación de sabores para hacer más apetitosos a los productos (ultra)procesados que ha derivado en una atrofia de los sentidos (OPS-OMS 2015; ver Monteiro *et al.* 2013). Entonces, el conocimiento encarnado nubla el reconocimiento de los alimentos a los que llegaban las madres y abuelas de Nayón. Es en este proceso donde se hace evidente el contraste entre discursos y prácticas.

Característica Población	Valor positivo Bueno para comer	Valor negativo Malo para comer	Tipo de conocimiento
Abuelas/os, madres y padres con pasado agrícola	Natural	Artificial o con químico	Empírico
	Propio o local	Comida de afuera	
	Comida de antes	Comida de ahora	
Abuelos, padres con experiencia de austeridad	Saciantes y llenaderos	Ligeros	
	Variados	Monótonos	
Jóvenes escolarizados	Saludable o nutritivo	Con grasa o azúcar	

Tabla 1. Caracterizaciones morales de los alimentos.

Coherencia entre discursos y prácticas

Para determinar la coherencia entre los discursos de lo bueno para comer y las prácticas alimentarias, se analizó la información sobre comidas favoritas y la observación sobre todos los procesos relacionados a la alimentación. Se presupone que los participantes deberían escoger alimentos que consideren buenos o sanos y no los reconocidos como malos o permisivos. Se pudo identificar que los procesos de construcción empírica de la moralidad eran más coherentes con las prácticas mientras que los procesos primordialmente cognitivos mostraban mayor disonancia con el discurso.

Los participantes cuyas respuestas —sobre lo bueno para comer— implicaban procesos empírico-sensoriales y emocional-afectivos demostraban mayor coherencia en sus prácticas diarias —cuando podían escoger sus alimentos—. Estas mismas personas eran quienes añoraban los alimentos de su infancia, hablaban de estas

comidas como sus preferidas y las consideraban buenas para el cuerpo y espíritu. Para los mayores, que tuvieron más experiencias de consumo de productos locales, podían distinguir los alimentos naturales por sus atributos sensoriales, y a la par, existía un rechazo hacía aquello que decían “tiene químicos” o “sabe a químico”. En su caso, la distinción del sabor era más aguda, muchas comidas les parecían demasiado dulces o saladas. En el choque generacional, los jóvenes decían que sus abuelos preferían las comidas sin sabor:

D: mi abuelita cocina desabrido.

S: a mi mamá no le gustan los aliños, dice: “¿para qué ponen eso? ¡Es malo!”. Mi esposo dice: “tu mamá cocina comida de enfermos” (entrevista madre e hija, agosto 2018).

Por otro lado, los participantes que hablaban sobre productos saludables y nutritivos presentaban una mayor disonancia entre el discurso y sus prácticas. Las razones identificadas para esta falta de coherencia fueron: el sabor apetitoso, la incongruencia con imaginarios culturales de lo que se considera bueno y los mensajes nutricionales contradictorios.

1. *Sabor apetitoso*. Estos participantes aceptaban que preferían comer lo que sabe rico, aunque esto les pudiera hacer daño a largo plazo. Esto se alineaba con sus comidas preferidas: pollo brostizado, papas fritas, fritada y otras comidas rápidas. Era común ver una gran oferta de comidas en las calles de Nayón. Con un menú diferente cada día y en diferentes puestos de comidas, el olor a ahumado inundaba las calles y tentaba a los comensales. Al visitar las casas, a pesar de rechazar el consumo de (ultra)procesados, los basureros tenían los paquetes de dichos productos. Los sabores preferidos eran mucho más intensos, por eso preferían los productos con saborizantes artificiales como el glutamato monosódico de los *snack* o los muy dulces como las bebidas endulzadas.

2. *Imaginarios culturales*. Algunas de las categorías impuestas científicamente de lo que resulta dañino en alimentación y sus efectos se enfrentaban a imaginarios culturales que hacían cuestionar más al origen de la evidencia que a la práctica. Esto sucedía, por ejemplo, con el azúcar como producto altamente cotizado y deseado —veinte años atrás— o la idea de gordura como un factor de protección. Otros estudios en América Latina cuestionan también el concepto de gordura y la necesidad de control de los cuerpos gordos (ver Yates Doerr 2015). Resulta que el pasado de escasez alimentaria y enfermedad acuciante en Nayón eran determinantes contextuales que aún estaban muy vívidos en el recuerdo de los habitantes:

D: ella [su hija] está muy flaca, no como el mellizo que es grandote. Los médicos dicen que ella está bien de peso y que más bien el varón tiene sobrepeso. Eso no me preocupa. Siempre comió más, él si puede seguir

comiendo no más [...] casi se me muere mi varón, le dio neumonía y bajó de peso; mejor que esté gordo (entrevista, agosto 2018).

3. *Mensajes nutricionales contradictorios*. Existe una falta de confianza en los conceptos científicos en nutrición cambiantes que generaban confusión. Es por esta razón que algunas personas preferían seguir practicando lo que siempre han hecho y no realizar cambios drásticos en sus dietas, excepto cuando existía riesgo inminente de alguna enfermedad:

R: tiene artritis y dice que la doctora le recomendó comer menos dulce y además le dijo que las sopas no eran buenas. Tuvimos unos minutos de discusión sobre si las sopas eran buenas o no. Ella se sintió incómoda con la prohibición de comer sopa cuando la ha comido toda la vida (diario de campo, agosto 2018).

Discusión: las metáforas de un Nayón sensorial

La fricción entre discursos y prácticas pone en evidencia cómo el conocimiento empírico es determinante para asignar valor simbólico a los alimentos, y así determinar sus preferencias alimentarias. Además, estas preferencias, hábitos y percepciones sensoriales comunican metáforas de su contexto. Este empirismo logrado a través de los sentidos y lo emocional-afectivo son más determinantes que el conocimiento científico para determinar el consumo habitual. Es por esta razón que abuelas y madres tienen discursos y prácticas más coherentes que las generaciones más jóvenes. Los valores binarios sensoriales construidos en torno al alimento cuentan una historia sobre ciertos elementos de transformación de Nayón que han afectado, especialmente a las generaciones más antiguas. Las transformaciones más sentidas son: el uso (y abuso) de agrotóxicos, la transición al urbanismo y la (in)migración, y la inconformidad con generaciones jóvenes modernizadas.

Respuesta a la modernización agrícola

La preferencia de los alimentos naturales o sin químicos se relaciona a la modernización agrícola que trajo consigo muchos cambios a la forma de producir y consumir en Nayón. Debido al crecimiento de la producción de plantas ornamentales, quienes trabajan en el negocio, no suelen medir el uso de químicos fertilizantes y plaguicidas usados para mantenerlas (GAD-Nayón 2012). El rechazo a lo que tiene o sabe a químico se relaciona a un creciente comercio de plantas ornamentales que ha reemplazado la producción alimentaria local, y que requiere de grandes cantidades de agrotóxicos para mantenerlas atractivas a la venta. Aunque sus beneficios económicos son deseados por una mayoría, existen comentarios que



vinculan la reducción de especies agrícolas y de aves al uso de pesticidas que se filtran por el suelo y bajan por las laderas, afectando la poca producción alimentaria que queda. El cambio del uso de desechos orgánicos como restos de comida y estiércol animal por agrotóxicos sintéticos implica una desvalorización de conocimientos y prácticas ancestrales que llegaron de la mano con la modernidad. A esto se suma la introducción de nuevas formas de producción agrícola, reemplazando productos alimenticios por plantas ornamentales.

J: antes el abono era de chivo y ganado. [...]. Mi abuelito era agricultor, teníamos animales, pero por aquí ya no dejan tener animales [...]. Ganado tenía bastante, servía para preparar la tierra, luego apareció el tractor. [Los jóvenes], uh, no, ellos no saben nada, o sabe poco como hacer la agricultura, mis sobrinas no son como uno. No entienden que todo sale de la tierra (entrevista, julio 2018).

Reacción a la urbanización e inmigración

Dar un mayor valor a los productos propios o locales y dudar de la calidad de los productos introducidos, se relaciona al proceso de urbanización e inmigración vivido en la parroquia. Las familias de quienes ahora viven en la cabecera parroquial solían tener terrenos de cultivo hortícola o de flora silvestre en los alrededores de la parroquia. Estas tierras se han ido vendiendo después del *boom* inmobiliario de inicios de 2000 que derivó en proyectos de urbanizaciones de alta plusvalía para familias adineradas de Quito. Esto ha tenido un efecto en el incremento de los precios de los terrenos que, de 2011 a 2015, subieron hasta en un 50 % (Heredía 2015). En 2018 el avalúo de las propiedades, y por tanto, impuesto predial también subieron, encareciendo la vida para los pobladores que aún dependen de la agricultura de subsistencia (Jácome 2018). Si bien la urbanización es anhelo y evidencia de prosperidad económica, también rompe con lazos sociales y una estética de paisaje que antes no levantaba muros de desconfianza sobre los vecinos y que ahora tienen cuatro metros de altura y cercado eléctrico. No solo existe una barrera económica, sino también una social, una sensación de invasión y estratificación entre los pobladores cuya ascendencia indígena y previas labores en servicios naturalizan una brecha social.

V: a ellos no les pasa nada, ellos mueven las influencias nos dicen “indios tales y cuales” [...]. Luego la gente que compra los terrenos viene a imponer que no entre nadie, cuando hemos vivido ahí toda la vida. Hemos peleado (conversación informal, agosto 2018).



Figura 1. Contraste de construcciones en una zona urbanizada de Nayón.

Conflictos intergeneracionales ante la adaptación a la modernidad

Cuando las generaciones mayores mencionan que la comida de antes es mejor a la de ahora, también hablan de su inconformidad con las nuevas generaciones y los procesos de modernización. Por un lado, los adultos cargan con una nostalgia alimentaria de la infancia y juventud mientras los más jóvenes son más adaptables porque sus experiencias sensoriales y emocionales vinculadas a la comida apenas están en formación (ver Fischler 1995; Rozin 1986, 2005). Es así como la disonancia entre discursos y prácticas en los más jóvenes puede deberse a una tensión entre aquello que enseñan y provocan las antiguas generaciones versus la lluvia de nuevos conocimientos en materia de nutrición acompañada de una vasta disponibilidad de comida. Por ejemplo, la confrontación de la idea de la gordura vista como salud (valor positivo) para una generación que vivió la escasez, contrastada a la gordura vista como enfermedad (valor negativo) en una generación que vive en abundancia. Los contextos, preferencias alimentarias y hábitos han cambiado inevitablemente, y los adultos y adultos mayores echan de menos la conexión con la tierra.

Conclusión

Determinar lo que es bueno para comer —o incluso alimentación saludable— no se define de forma homogénea y difícilmente llegará a un consenso general pues depende de una construcción cultural contextual combinada con la experiencia individual. Los tres modelos que permitieron determinar lo bueno para comer (comida sin químicos, alimento que llena y productos nutritivos) en Nayón ayudan a entender los procesos por los cuáles ciertos grupos sociales atraviesan para construir moralidades. Se concluye que los procesos de aprendizaje empíricos, que recurren a lo sensorial y emocional-afectivo son más determinantes al momento de asignar valor a los alimentos que los procesos de aprendizaje racionales. Un aspecto por notar es que las categorías de lo que se identifica como bueno para

comer fundadas en lo sensorial, emocional-afectivo y cognitivo no son exclusivas sino predominantes; suelen traslaparse y complementarse de acuerdo con diferentes momentos y necesidades. Es así como la experiencia alimentaria humana es un juego de negociaciones para determinar una preferencia alimentaria o lo que se considera bueno para comer.

El caso de Nayón es potencialmente replicable en otras poblaciones y culturas que priorizan el aprendizaje empírico por sobre el racional, especialmente cuando se trata de hábitos alimentarios. Este factor resulta importante a ser considerado al momento de diseñar política pública o desarrollar intervenciones, pues muchos hábitos —que son preconcientes— se basan en una construcción cultural de un sistema de valores que son difícilmente modificables. Como se ha visto en este caso, las recurrentes contradicciones y resistencias entre lo racional y lo empírico, dan cuenta de la difícil adopción de hábitos cuando vienen solo desde el discurso y no desde la experiencia.

Agradecimientos

Esta investigación se realizó en el marco de la beca VLIR-UOS para programas de máster internacional en universidades de Flandes, Bélgica.

Referencias citadas

- Bourdieu, Pierre. 2002. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. México DF: Taurus.
- Classen, Constance. 2006. "McLuhan in the Rainforest". En: David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Cultural Reader*, pp. 147-163. Oxford y Nueva York: Berg.
- Classen, Constance. 2017. Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist*. 17(4): 722-735.
- Corbin, Alain. 2006. "Charting the Cultural History of the Senses" En: David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Cultural Reader*, pp. 128-139. Oxford y Nueva York: Berg.
- Csordas, Thomas. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. 18(1): 5-47.
- Csordas, Thomas. 2013. Morality as a Cultural System? *Current Anthropology*. 54(5): 523-546. <https://doi.org/10.1086/672210/>
- De Certeau, Michel, Luce Giard y Pierre Mayol. 1999. *La invención de lo cotidiano 2: habitar, cocinar*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Farquhar, Judith. 2002. *Appetites: Food and Sex in Postsocialist China*. Duke University Press.
- Fischler, Claude. 1995. *El (H)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.

- GAD-Nayón. 2012. "Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012-2015". Quito.
- Heredia, Valeria. 2015. "En 4 años, la plusvalía en Nayón creció". *El Comercio*, 20 de abril de 2015. <https://bit.ly/3tY7ml/>
- Ingold, Tim. 2017. Anthropology Contra Ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 7(1): 21-26.
- Jackson, Michael. 1983. Thinking through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*. (14): 127-149.
- Jácome, Evelyn. 2018. "El avalúo de la propiedad subió entre Nayón y Tababela, en Quito". *El Comercio*, 13 de enero de 2018. <https://bit.ly/3qg9kmf/>
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Lo crudo y lo cocido*. México DF: FCE.
- Messer, Ellen. 1984. Anthropological Perspectives on Diet. *Annual Reviews Anthropology*. (13): 205-249.
- Mintz, Sidney y Christine Du Bois. 2002. The Anthropology of Food and Eating. *Annual Review of Anthropology*. 31(1): 99-119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011/>
- Mintz, Sidney. 1986. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Penguin.
- Monteiro, Carlos Augusto y Geoffrey Cannon. 2012. The Impact of Transnational 'Big Food' Companies on the South: A View from Brazil. *PLoS Medicine*. 9(7): s. n. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001252/>
- Monteiro, Carlos Augusto, Jean Claude Moubarac, Geoffrey Cannon, Shu Wen Ng y Barry Popkin. 2013. Ultra-Processed Products Are Becoming Dominant in the Global Food System. *Obesity Reviews*. 14(S2): 21-28. <https://doi.org/10.1111/obr.12107/>
- Moubarac, Jean Claude, Ana Paula Bortoletto Martins, Rafael Moreira Claro, Renata Bertazzi Levy, Geoffrey Cannon y Carlos Augusto Monteiro. 2013. Consumption of Ultra-Processed Foods and Likely Impact on Human Health. Evidence from Canada. *Public Health Nutrition*. 16(12): 2240-2248. <https://doi.org/10.1017/S1368980012005009/>
- OPS-OMS. 2015. *Alimentos y bebidas ultraprocesados en América Latina: tendencias, impacto en obesidad e implicaciones de política pública*. Washington DC: Departamento de Enfermedades no Transmisibles y Salud Mental.
- Pilcher, Jeffrey. 2016. The Embodied Imagination in Recent Writings on Food History. *American Historical Review*. 121(3): 861-887. <https://doi.org/10.1093/ahr/121.3.861/>
- Pink, Sarah y Jennie Morgan. 2013. Short-Term Ethnography: Intense Routes to Knowing. *Symbolic Interaction*. 36(3): 351-361. <https://doi.org/10.1002/SYMB.66/>
- Quijia, Aymé. 2015. "Revitalización identitaria a través de los imaginarios territoriales de Nayón". Tesis de maestría en Desarrollo Local. UPS-Quito. <https://bit.ly/3KWpuZR/>
- Rozin, Paul. 1986. Food Likes and Dislikes. *Annual Review of Nutrition*. 6(1): 433-456. <https://doi.org/10.1146/annurev.nutr.6.1.433/>



- Rozin, Paul. 2005. The Meaning of Food in Our Lives: A Cross-Cultural Perspective on Eating and Well-Being. *Journal of Nutrition Education and Behavior*. 37(2): 107-112. doi: 10.1016/s1499-4046(06)60209-1/
- Rozin, Paul, Claude Fischler y Christy Shields-argelès. 2012. European and American Perspectives on the Meaning of Natural. *Appetite*. 59(2): 448-455. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2012.06.001/>
- Sherwood, Stephen, Alberto Arce y Myriam Paredes. 2017. *Food, Agriculture and Social Change: The Everyday Vitality of Latin America*. Nueva York: Routledge.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Suárez, Maka, María Elissa Torres Carrasco, Diana Morales, Amy Kuritzky, Victoria Abril y Lorena Encalada. 2021. 'Eating Healthy': Distrust of Expert Nutritional Knowledge among Elderly Adults. *Appetite*. 165: 105289. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2021.105289/>
- Sutton, David. 2010. Food and the Senses. *Annual Review of Anthropology*. 39: 209-223. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104957/>
- Weismantel, Mary. 1991. Tasty Meals and Bitter Gifts: Consumption and Production in the Ecuadorian Andes. *Food and Foodways*. 5(1): 79-94. <https://doi.org/10.1080/07409710.1991.9961992/>
- Weismantel, Mary. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Yates-Doerr, Emily. 2015. *The Weight of Obesity. Hunger and Global Health in Postwar Guatemala*. University of California Press.

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES⁹

Introducción

Este artículo es el resultado de un trabajo interdisciplinario donde se combina la antropología ritual y la psicología analítica para la construcción de un lenguaje intercultural entre estas ciencias. Como estudio de caso, particularmente, se realiza un análisis simbólico del ritual ecuatoriano “Los diablos de Alangasí de la Semana Santa”. El trabajo pretende probar la posibilidad de aplicar la psicología analítica a los fenómenos sociales, mediante el desarrollo de una interpretación junguiana del ritual.

Más allá de cualquier discusión conceptual, este ensayo busca contribuir a la comprensión de la sociedad y la cultura en un contexto latinoamericano y ampliar el alcance de la psicología junguiana —en términos de materia, lugar y metodología— a aplicaciones sociales más allá de la consulta clínica/individual. Para ello, establezco correlaciones entre las expresiones culturales y los procesos de desarrollo personal-colectivo, considerando, así, no solo al mito sino al ritual como una forma de amplificación del inconsciente colectivo; entrelazando las imágenes arquetípicas con los elementos simbólicos del ritual, pero sobre todo analizando los conflictos políticos y étnicos de los practicantes del ritual.

El análisis se divide en dos partes principales: una descripción del ritual y una breve introducción de los aspectos sociales e históricos de los habitantes de Alangasí y un análisis simbólico-antropológico y una interpretación junguiana del ritual. Finalmente, en las conclusiones, presento los principales aprendizajes logrados a partir del análisis y abro la discusión para posibles encuentros interdisciplinarios.

9 Máster en Psicología Analítica (Universidad de Essex), licenciada en Antropología Sociocultural (PUCE) y docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

El estudio se basa principalmente en fuentes primarias de las teorías junguianas, así como en perspectivas posjunguianas sobre de la dimensión social y aplicaciones interdisciplinarias de la psicología analítica. También se tiene en cuenta una revisión bibliográfica de los trabajos antropológicos pertinentes para este estudio, incluyendo escritos de Víctor Turner sobre rituales de paso. El estudio de caso del ritual de Alangasí se basa en datos específicos del trabajo de campo etnográfico de María Aveiga (2013) y en la información obtenida a partir de mis propias observaciones y participación en esta celebración ritual.

Descripción del ritual

Almas santas, fuegos artificiales y máscaras rojas de diablos se juntan en la celebración católica de la Semana Santa en Alangasí. Lejos de ser un tiempo de recogimiento y reflexión pacífica, al ser un recordatorio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, los diablos de Alangasí se toman la iglesia y el pueblo, juntando al teatro religioso y a la religión popular para recrear sus propios significados sobre esta celebración.

“Los diablos de la Semana Santa” es el nombre común que se le da al ritual contemporáneo ecuatoriano, que se realiza cada año durante la Semana Santa. Lo llevan a cabo los habitantes mestizos de Alangasí, un pequeño pueblo de la Sierra del Ecuador. De manera formal, la celebración comienza con el Domingo de Ramos y termina con el Domingo de Pascua-Resurrección. Los habitantes de Alangasí dramatizan todos los acontecimientos que ocurrieron en la vida de Jesús antes de su muerte. Las diferentes etapas y representaciones duran más de tres semanas e incluyen una variedad de personajes, para lo que se requiere alrededor de 120 personas. Por ello, la preparación de los eventos comienza al menos un mes y medio antes de que comience la celebración.

Específicamente, para este estudio se toman en cuenta tres acontecimientos particulares de esta celebración: la despedida de Jesús, la muerte de Jesús y la resurrección de Jesús. En relación a los personajes, este análisis se enfoca en los diablos y en las almas santas o turbantes. A continuación, se presenta una breve descripción de cada uno de estos momentos del ritual.

La despedida es una de las primeras celebraciones de la Semana Santa. Hay tres hechos importantes en esta parte del ritual: la vestimenta de los santos, la procesión y la despedida de Cristo por los santos. Los participantes visten a cada santo con un color y una ropa particular. Después, la gente lleva las estatuas de los santos y las saca de la iglesia a la plaza principal. Allí se crea un ambiente fúnebre con música, que da lugar a la despedida: cada santo, uno por uno, es llevado a la imagen de Cristo para despedirse. Las personas que portan las figuras de los santos se arrodillan y así, hacen que los santos se inclinen como si hicieran una reverencia a Cristo.

Tras este acto, se desarrollan otras actividades —dentro y fuera de la iglesia— con el objetivo de preparar el escenario para *la muerte de Cristo*. Se limpia el cuerpo crucificado de Cristo, se prepara el féretro y el sudario y, poco a poco, los diferentes personajes del ritual se van incorporando a los distintos actos. En esta parte del ritual entran en escena *las 12 almas santas o turbantes y un sinnúmero de diablos*. La complejidad de la vestimenta e indumentaria de las almas santas requiere del apoyo de 24 hombres y 12 mujeres. Los turbantes se dividen en dos grupos: almas santas blancas y almas santas negras. Las primeras llevan una larga túnica blanca y están coloreadas también de blanco. Sobre la cabeza llevan una estructura de madera de forma cónica, conocida como turbante, que mide alrededor de 7 metros de altura. Alrededor de toda la tela blanca hay muchos motivos de estrellas y correas de colores. En la parte superior del cono hay un pequeño anillo del que cuelgan banderas de colores. Por su parte, las almas santas negras visten la misma ropa que las blancas y llevan la misma estructura cónica sobre la cabeza, aunque, haciendo honor a su nombre, la túnica y la tela del turbante son de color negro. Tanto el líder de las almas santas blancas como el de las negras van acompañados de un niño.

Al igual que las almas santas, *los diablos* tienen que preparar sus máscaras y utensilios para su presentación en el ritual. Debido a la variedad de materiales utilizados y a la complejidad de algunas de las máscaras y el maquillaje, los actores y sus familiares trabajan juntos durante varias horas. El vestuario de los diablos incluye: una capa roja, botas negras con espuelas, tridentes y una elaborada máscara. Algunos de ellos llevan también una maleta con dólares, revistas pornográficas y el “Cuaderno del Infierno”. Además, en el pasado, la preparación de los diablos no era solo un acto de transformación física, sino que incluía también un rito de paso espiritual que les permitía aparecer en escena: *la compactación*.

Después de prepararse, todos los personajes del ritual participan en la vívida recreación del juicio de Jesús y caminan juntos hacia la iglesia. Este acto inicia la recreación de la *pasión de Cristo y su muerte*, representada en el ritual como la *explosión del sol y la luna*. Todos entran en la iglesia, incluidos los demonios. Mientras el sacerdote ofrece una larga celebración, en la que se relata la pasión, crucifixión y muerte de Cristo —haciendo hincapié en la culpa y los pecados—, los demonios se pasean infinitamente por el interior de la iglesia asustando a la gente con sus ruidosas risas y los sonidos agudos de sus botas y tridentes. Junto a la estatua de Jesús, se cuelgan las figuras que representan no solo a los ladrones buenos y malos, sino también una representación simbólica del sol (a la derecha) y la luna (a la izquierda). Las figuras del sol y la luna se llenan de pólvora para provocar una explosión de dos minutos cuando el sacerdote pronuncia las últimas palabras de Cristo antes de morir. Se ven muchos destellos y resplandores de luces desde el interior de la iglesia: la luna y el sol han estallado.

Luego de este acontecimiento, de forma muy lenta y dramática, el sacerdote relata cómo se sacó el cuerpo de Cristo de la cruz para ubicarlo dentro del ataúd. Como

la figura de Jesús es una escultura con articulaciones móviles, la plasticidad de los movimientos denota un realismo visual. Una vez que el cuerpo de Cristo está colocado en el féretro, se realiza una procesión por la ciudad de Alangasí. Todos los personajes representan sus papeles respectivamente. Tanto los demonios como las almas santas están presentes en todo momento. Cristo ha muerto. En el aire de la procesión se conjugan emociones diversas, entre conmoción, lágrimas, miedo y risa.

El sábado se realiza una ceremonia formal en la iglesia, que permite la *resurrección de Cristo* y el *abumado del Diablo*. Tanto en el exterior como en el interior del templo, el elemento simbólico central es el fuego: mientras que en el interior de la iglesia hay un cirio pascual, en el exterior, en la plaza principal del pueblo, hay una gran hoguera. Los demonios siguen merodeando por el templo hasta que el sacerdote afirma que Cristo ha resucitado y, por tanto, ha vencido a la muerte. Después de estas palabras, explotan muchos petardos y los demonios corren y escapan de la iglesia. La prevalencia del poder de los demonios ha terminado, Jesús está vivo de nuevo, ya no hay lugar para el mal. Sin embargo, a medianoche, cuando todo el mundo duerme en casa, los demonios vuelven a la vida y se reúnen para visitar a las autoridades locales. Se queman hojas de laurel, romero y ají en polvo, y los demonios hacen que las autoridades respiren este humo. Los demonios hablan del mal comportamiento de las autoridades y los políticos y les advierten que deben corregir sus acciones. Una vez finalizada la actuación de los diablos, su muerte se representa simbólicamente al día siguiente mediante el *aborcamiento del Demonio*.

El domingo, las autoridades traen un “diablo de Pascua” —un muñeco de sauce vestido con el traje de los demonios— a la plaza principal. Junto al muñeco, todos los años, hay un cartel escrito por los diablos exigiendo acciones políticas frente a la “Lista para el Infierno por pecados”, que supuestamente contiene los nombres de las personas que serán castigadas debido a su mal accionar político. Antes de colgar al diablo, un ángel —representado por una niña— “baja a la tierra” y recuerda a las personas que no tienen que estar tristes porque Cristo está vivo de nuevo: ha resucitado. Después de que la niña pronuncia esto, el diablo de Pascua es colgado en el parque público acompañado por el sonido de petardos y cohetes. El ritual termina y todos se dan la mano y comparten alimentos y bebidas. Mientras tanto, en la iglesia se sustituye la estatua crucificada de Cristo por una figura del niño Jesús. Todas las personas están juntas y se felicitan diciendo: “Venimos de Alangasí, todos somos ecuatorianos”. En el parque se iza una bandera amarilla, azul y roja, colores de la bandera ecuatoriana.

Alangasí es una parroquia rural de la ciudad de Quito, capital del Ecuador. Cronológicamente, los procesos históricos más significativos desarrollados en Alangasí son: las reducciones indígenas en la época de la Colonia, el régimen de hacienda, la Reforma Agraria, las migraciones internas y externas, y las expansiones urbanas. En la época colonial, Alangasí fue una reducción indígena, que incluía comunidades muy organizadas y rebeldes (Aveiga 2013). Además de esto, Alangasí también fue parte de los procesos de encomienda y doctrina.

Desde la época colonial existe una clara frontera entre la población externa (los colonizadores, la Iglesia, los llamados “blancos”) y los habitantes locales (indígenas de Alangasí). Los dos grupos sociales no solo estaban divididos por su ubicación geográfica, sino también por sus diferencias étnicas, económicas y religiosas. Con el tiempo y el proceso de mestizaje, las fronteras se han superado. Sin embargo, todavía existe una fuerte división entre la Comuna de Alangasí y los representantes de la Iglesia o los pobladores que no forman parte de la Comuna.

En 2010, la población de Alangasí aumentó considerablemente de 11 064 (en 1990) a 21 964, de la cual solo el 2 % se define como indígenas (8 % como blancos y 86 % como mestizos). Actualmente, la población incluye a los migrantes mestizos de Quito. Su ubicación cercana a Quito (20 km) permite, sobre todo en los últimos años, una alta ola migratoria tanto de Alangasí a Quito como de Quito a Alangasí. Este hecho, junto con la influencia de la modernización, ha provocado una desintegración de las comunidades campesinas tradicionales de Alangasí, frente al desarrollo comercial y urbano. A pesar de estas modificaciones, la organización tradicional se mantiene: la Comuna.¹⁰

Tres hechos significativos han determinado el contexto de los pobladores de Alangasí y la Comuna: la crisis bancaria nacional en 1999, la subsecuente dolarización y la masiva migración externa en el siglo XXI como consecuencia de la crisis de 1999. Estos factores, ligados a la influencia del capitalismo y el proceso de urbanización de Alangasí, han modificado las actividades económicas y ambientales (el 85 % de las parcelas está en un proceso de erosión profundo), debilitando así la organización comunal. Sin embargo, en la transición de Alangasí de una sociedad agrícola tradicional a una ciudad urbana, han surgido también nuevos grupos rituales: organizaciones más pequeñas que de alguna manera reemplazan las funciones sociales de la Comuna (Aveiga 2013).

Análisis e interpretación

El origen histórico de los rituales realizados durante la Semana Santa en Alangasí se remonta a la época colonial, cuando el catolicismo y el teatro religioso fueron

10 La Comuna es una institución organizativa originalmente indígena, que también ha sido asimilada por los mestizos. Es un sistema de organización social del trabajo y de la producción de las tierras (Iturralde 1980). La Comuna, como su nombre lo indica, se basa en la propiedad comunal de la tierra. Aunque la tierra está dividida en pequeñas parcelas para cada uno de los miembros, existen espacios sociales para la agricultura colectiva. Las principales funciones de la Comuna son: la representación política, la gestión social de los recursos naturales y la legitimación de los valores y actividades culturales de sus miembros (Aveiga 2013). Los miembros de esta organización están relacionados no solo por parentesco formal, sino también por relaciones rituales. Las reuniones, las mingas, trabajos colectivos tradicionales a favor de la comunidad y la organización de fiestas religiosas son actividades cruciales de la Comuna.

utilizados como estrategias para colonizar tanto el alma física como la espiritual de los “nativos”. Esta estrategia no se empleaba verbalmente en la lengua nativa de los indígenas (kichwa), sino a través de métodos visuales, táctiles y auditivos como el teatro religioso (Robr 1997). Al principio no se permitía a los indígenas representar a ningún personaje, pero con el paso del tiempo, también formaron parte de los actores y la escenografía (Oseguera 2000); siendo el diablo el personaje que sí podía ser representado por los indígenas.

En este sentido, se presenta la teoría de que el ritual de los diablos de Alangasí es una manifestación de la reminiscencia católica del proceso de evangelización, pero al mismo tiempo, una adaptación, recreación y resignificación popular de estos elementos sagrados. Aunque la Iglesia intentó colonizar también los símbolos nativos, los indígenas respondieron a este proceso a través de, lo que en antropología se denomina, la religión popular: una amalgama entre la ritualidad y las religiones formales y nativas.

Una clara muestra de esta interrelación es el diablo, quien, al ser el personaje más popular y presente en el ritual, evoca una multiplicidad de significados. La mayoría de los habitantes de Alangasí han asumido la concepción católica del diablo como un ser que encarna los pecados y va contra los valores religiosos. De ahí que este sea asociado con el alcohol, el robo y el sexo, y por ello, en el ritual, los diablos llevan revistas pornográficas y maletas llenas de dólares.

Una interpretación más profunda de este personaje pone énfasis en otros elementos como el tridente, las espuelas de las botas y las imágenes de la muerte pintadas en todo el cuerpo de los diablos; sugiriendo que el demonio es una representación del capataz de la hacienda de épocas anteriores (Aveiga 2013). Esta explicación histórica se basa en el miedo que los demonios proyectan sobre las personas, particularmente a través de los sonidos que producen: la risa ronca, el traqueteo de los tridentes y el arrastre de las espuelas. Estos elementos de poder se identifican con la fuerza, violencia y autoridad del capataz de la hacienda de la época colonial, y permite, por tanto, su asociación con el diablo.

Aunque menos común, se ha establecido también una conexión entre este personaje y el antiguo hechicero o chamán. Según Aveiga (2013), uno de los participantes del ritual afirmó que el mismo ritual inicial por el que pasaban antes los diablos (la compactación) se utilizaba también para convertirse en brujo. Esto era necesario para dejar la esfera humana y entrar en este nuevo espacio y tiempo sagrados (Aveiga 2013). Como los hechiceros, los diablos tienen que preparar no solo los trajes y las máscaras, sino también su cuerpo y su mente. Mientras que para convertirse en chamán era necesario un ritual de transición, la compactación era crucial para entrar en el nuevo cuerpo del diablo. Esta asociación toma fuerza al pensar que en la época colonial, el chamán era considerado por la Iglesia como una encarnación del diablo y representaba una amenaza para el orden social, político y religioso (Robr 1997).

Esta asociación diablo-chamán, sumada a la idea de que en el pasado los indígenas solo podían representar a los diablos, crea la oportunidad de introducir elementos indígenas en el ritual católico y —explícitamente e implícitamente— sacudir al orden social. Para Stanley (1984), en muchos casos, la apropiación no representa una sumisión completa, sino una forma silenciosa por la que se pretende simplemente adaptarse a la situación. Este proceso, que además permite mantener secretamente la identidad cultural bajo una máscara o representación, fue llamado por Stanley “comportamiento camaleónico”. En este sentido, los diablos son una expresión artística de burla al orden establecido y una muestra del poder indígena dentro de la esfera pública. Como menciona Aveiga: “Las fiestas religiosas eran el momento y el espacio perfecto, donde, haciendo suya la simbología demoníaca católica, era posible mostrar algunos aspectos del mundo chamánico” (2013: 210). De ahí que, un sentimiento mixto entre el miedo y la risa es lo que el demonio evoca en los espectadores.

La presencia física del diablo, al ser posible en el ritual solamente cuando Jesús (“el bien”) ha muerto, genera implicaciones no solo en la esfera pública, sino también a nivel psicológico, ya que abre el camino a ‘la otra persona’ dentro de uno mismo: el arquetipo de la sombra. Como manifiesta Zapata (2021), la sombra representa “todos aquellos aspectos de la vida del sujeto que no ha podido integrar en la personalidad, puesto que lo encuentra despreciable, vergonzoso”. La sombra es justamente aquello que no queremos o podemos ver-aceptar en nosotros mismos, lo que está simbólicamente *detrás de nosotros* (como la imagen que proyecta nuestro cuerpo al estar en contacto con la luz). Al igual que el diablo, la sombra representa entonces aquello que no se desea ser, lo que socialmente es rechazado.

La identificación del diablo con el mal permite el vínculo psicológico con el arquetipo de la sombra. La percepción de la sombra por parte de los habitantes de Alangasí, podría verse como un problema étnico significativo: su identidad mestiza. El diablo es lo que se rechaza desde el poder católico y “blanco”: los antivaleores religiosos, el politeísmo, lo popular, lo indígena. El mestizo permanece, entonces, perdido en estos extremos (blanco-indígena) e intenta superar hasta hoy en día este *vacío identitario*. Esta no aceptación de sí mismo y de lo que significa ser “indígena”, debido a la opresión colonial del pasado y a la discriminación actual hacia este pueblo, convierte a la identidad indígena en *la sombra del mestizo*.

Este fenómeno podría entenderse como una *sombra colectiva étnica* que afecta no solo a la totalidad de la identidad psíquica individual, sino a la integración social. Como afirma Zapata (2021), en la sombra no están únicamente los aspectos reprimidos de nuestra personalidad, sino también se esconden las virtudes y capacidades para el desarrollo del ser. No se podría lograr entonces un proceso de “individuación” y menos aún alcanzar una sociedad integrada e inclusiva sin la conciencia, reconocimiento e inclusión del arquetipo de la sombra. El ritual permite, pues, una toma de conciencia psicológica y la aceptación del lado de la sombra humana por parte de los practicantes del ritual: “No podemos alcanzar la



perfección porque somos humanos, *el mal* es parte de nosotros mismos... es lo que nos hace imperfectos”, afirma el líder de los diablos (en Aveiga 2013: 289).

En términos religiosos, el diablo es un catalizador. Sin él no sería posible la transformación de Cristo ni la salvación humana. Judas hizo posible, más allá de la muerte de Cristo, su transformación (todavía humano) en divinidad (tras haber resucitado y vencido a la muerte). Sin muerte no hay posibilidad de resurrección, sin mal no hay bien, sin Diablo no hay crucifixión. Siendo así, la base del catolicismo de culpa y pecado se desvanecería totalmente. La funcionalidad y la máxima relevancia del aspecto de la sombra quedan aquí claramente expresadas. Como menciona Jung (1944), la *imago Dei* de Cristo es simplemente una representación del lado luminoso, la bondad y la divinidad, pero carece de totalidad. El diablo, la otra mitad de Cristo —su contraparte— es precisamente quien permite que este se convierta en un arquetipo del sí mismo. De ahí que este ritual no sea solo una representación de la muerte de Cristo, sino de su rito de transición.

La muerte de Cristo se procesa como un rito de paso, que incluye tres etapas diferentes: separación, frontera/liminal y reintegración (Turner 1973). La primera etapa, la *separación*, requiere un distanciamiento de la persona o del grupo de su estado anterior. La segunda fase, llamada *liminal*, representa un estado ambiguo del sujeto ritual o del “pasajero” al pasar por un mundo que tiene pocas o ninguna cualidad de los estados pasados o futuros. Finalmente, en la tercera fase, la *reintegración*, se produce la transición y el proceso termina. El pasajero vuelve, de nuevo, a un estado estable y se espera que su comportamiento se ajuste a las reglas, hábitos y normas éticas establecidas en la sociedad (Turner 1973). Las tres etapas del ritual de paso están claramente representadas: en los ritos de preparación y despedida de Cristo, en la muerte de Cristo, la procesión y la explosión del sol y la luna, y en el ahorcamiento del Demonio y la resurrección de Cristo. Sin embargo, es solo la etapa liminal, entre la muerte de Cristo (ausencia del bien) y su renacimiento, la que permite la presencia de los demonios en un ritual católico sagrado.

En este sentido, no es solo Cristo quien pasa por el período liminal, sino los habitantes de Alangasí también. Los practicantes de rituales necesitan un rito de transición (la compactación) para convertirse en un demonio, para salir del mundo natural y entrar en la zona mágica (Aveiga 2013). Se trata de un estado híbrido, en el que confluyen las condiciones divinas, humanas y naturales (sobre todo animales). Los elementos de las máscaras y del traje del diablo —como la cola de ganado, las cabezas de gallo, los cuernos de oveja y las formas de serpiente— muestran este entrelazamiento. La palabra “compactación” alude a unificar, juntar algo y pactar. El instinto, lo animal, el cuerpo, lo inconsciente priman sobre la mente.

De esta manera, los participantes en el ritual no se limitan a representar y recordar la muerte de Cristo, sino que ellos mismos experimentan su propio rito de paso. No

son solo los trajes o las máscaras lo que hace que estas personas se conviertan en demonios, sino la aprehensión de todo el personaje y la posibilidad de desarrollar sus poderosas, temidas y revolucionarias funciones. La implicación directa de los participantes con el personaje del diablo permite considerar el símbolo en relación con lo que se simboliza: no es solo una representación del diablo, son ellos mismos (Eco 1976). Entonces, como menciona Aveiga, “el mundo representado se volvió más real que el mundo real” (2013: 68).

Más allá del rol de los diablos dentro del ritual religioso, los demonios cumplen una función esencial dentro de la esfera sociopolítica. El diablo es la vía por la que se puede hacer un ritual político expiatorio y, a través del símbolo del fuego y el humo, quemar la corrupción y el mal accionar de políticos y autoridades. Por eso son, en términos de Aveiga, los *vigilantes sociales*, capaces de fustigar a las autoridades y generar la construcción de una mejor calidad de vida para los habitantes de Alangasí, de ahí su influyente autoridad. “Hay que respetar al diablo, porque es tan poderoso como Dios”, afirma unos de los participantes del ritual (en Aveiga 2013: 226). Los diablos están al mismo nivel de autoridades políticas y sagradas, ya que tienen acceso y se apoderan del *espacio sagrado* (la iglesia) y del *espacio político* (la plaza central). Además, los demonios escriben en sus cuadernos los nombres de las personas que van a ser “llevadas” ese año al Infierno. El “infierno” entendido no solo como el espacio al que van los pecadores después del Juicio Final, sino como un juzgamiento social real. Mientras que la Iglesia anima a la gente a arrepentirse y confesarse para alcanzar la purificación, el pueblo encuentra otra forma más eficaz de lograrlo: la expresión escenográfica (Aveiga 2013).

Los personajes modernos que representan a los diablos se siguen identificando como un símbolo de rebeldía social y religiosa, no solo porque existe definitivamente un conflicto entre los grupos rituales y el sacerdote —en cuanto al comportamiento y a la presencia de los diablos dentro de la iglesia— sino también porque los actores más jóvenes utilizan al diablo como un medio moderno de rebeldía. Las máscaras modernas —que incluyen *piercings*— y las camisetas de grupos famosos de música *rock* y *heavy metal* que algunos diablos llevan como vestuario, son una muestra de ello y de la influencia de los elementos culturales urbanos.

En este caso, el diablo-sombra refleja un sentido revolucionario frente a lo que moral y socialmente está prohibido, por tanto, representa una forma de lucha contra un orden político establecido, un instrumento político. En el caso de Alangasí y teniendo en cuenta que desde la época colonial el poder político y el religioso compartían la misma imagen, la sombra moviliza y saca a la luz el conflicto de lo reprimido u oculto: la denuncia pública de las acciones políticas, la religión popular y la identidad indígena.

Aunque la despedida de Cristo no representa ningún acontecimiento especial en la memoria religiosa formal, es crucial para los participantes del ritual porque define

una preparación para la aceptación de la muerte de Cristo y, por extensión, de la muerte humana. La seriedad, la devoción y el realismo extremo de la dramatización provocan sentimientos de tristeza en los participantes. Estos estados emocionales, junto con la separación e incertidumbre que implica la muerte en el ritual, posibilitan una proyección en las imágenes: se constelan sentimientos pasados y se recuerda la muerte de familiares cercanos o su ausencia debido a la migración. Así, no son solo las imágenes de los santos capaces de sentir tristeza humana, sino que los humanos también son capaces de proyectar su sufrimiento en las imágenes sagradas. Los actos humanos y sagrados se sitúan en el mismo nivel.

La muerte de Cristo, que se representa con la explosión de la luna y el sol también es una muestra del simbolismo dual entre la ceremonia católica y deidades importantes en la cosmovisión indígena. La muerte-explisión de los dioses católicos e indígenas al mismo tiempo permite una analogía simbólica entre ellos. Así, la expresión natural del eclipse y el relato bíblico permiten la correlación simbólica andina del sol y la luna con la imagen del Dios católico.

En Alangasí, tanto la religiosidad como el desarrollo personal, se entienden en términos de grupo y colectividad. El compromiso de estar juntos es lo que mantiene la persistencia de los grupos rituales, y por tanto la celebración del ritual. Por lo tanto, no solo hay una relación personal con Dios: “La Iglesia no puede darse cuenta de que la conexión Humano-Dios se basa en las relaciones colectivas, donde el yo está bajo la comunidad” (Aveiga 2013). La religión-espiritualidad popular no es individual ni introspectiva, sino colectiva, y en lugar de ser etérea, forma parte de las experiencias del día a día. Para los practicantes del ritual, lo sagrado —y por extensión, en este caso, el arquetipo— permite que lo imaginario forme parte de la realidad.

El renacimiento de Cristo se proyecta también en los humanos como una esperanza de una vida nueva y mejor, como un renacimiento económico, cultural y político en la vida terrenal. Así, la disolución y los conflictos étnicos de los mestizos parecen cesar, al menos por el momento en que, al final del ritual, la bandera ecuatoriana representa al símbolo identitario nacional de la unidad. Al igual que el encuentro simbólico entre el sol y la luna, hay un intento, por parte del mestizo, de hacer un encuentro entre lo que significa *ser blanco e indígena*. Como aborda Aveiga, este ritual:

Permite la disolución de las contradicciones, la unificación de los espacios, que ambos sectores reclaman como suyos, y la adscripción a esta meta-identidad ecuatoriana, que los unifica momentáneamente [...]. La resurrección de Dios y la expulsión del mal permite la unificación de los polos identitarios contradictorios de Alangasí [...] los autores de la biografía de Dios por un momento reconocen sus rostros y máscaras (Aveiga 2013: 311-315).

Aprendizajes

Es posible una interrelación práctica entre la psicología analítica y la antropología. Esta vinculación debe hacerse no equiparando individuos a colectivos, sino creando una conjugación que abra el camino: para aplicar las ideas junguianas a la comprensión de la sociedad y la cultura (trascendiendo la práctica clínica-privada y para construir un lenguaje intercultural dentro de la psicología analítica.

La celebración de la Semana Santa en Alangasí es una expresión de elementos culturales, incluyendo la religión popular, la cosmovisión, las tradiciones y las normas sociales y morales. Además, aunque no son explícitamente vistos, también están presentes fuertes aspectos políticos y psicológicos. El análisis establece una conexión entre las expresiones culturales y los procesos de desarrollo personal-colectivo, considerando no solo al mito sino al ritual como una forma de amplificación del inconsciente colectivo.

El diablo, al ser el personaje principal del ritual, condensa todos estos aspectos, ya que se le asocia con diferentes elementos y personajes: encarnación del pecado (católico), capataz de la hacienda (histórico), chamán (cultural), arquetipo de la sombra (psicológico-arquetípico), y vigilante social (político). La religión, la psicología y la rebelión política se unen para evidenciar los conflictos sociales-personales. Esta conjugación permite traspasar las fronteras que impiden a lo psicológico ser “tangible” en la esfera social-pública. *Psique no es sinónimo de personal-interno y política no es antónimo de psique.*

Al igual que el mito, el ritual es una forma de manifestar el inconsciente colectivo. Así, el ritual cumple diferentes funciones no solo en el plano social y político, sino también en el psicológico. Específicamente, dentro del ritual de Alangasí, se podrían encontrar tres elementos analíticos: proyecciones, arquetipos y un analogismo del proceso de individuación.

Si bien es cierto que para la mayoría de los habitantes de Alangasí el rito no tiene más significado que el religioso, la fuerza del inconsciente, expresada por medio de los arquetipos, sigue presente. Más allá de los símbolos indígenas, las imágenes del ritual como el diablo, el arco iris, el sol y la luna son la manifestación del propio arquetipo. Presumiblemente, aunque parezca que el inconsciente colectivo ha desaparecido del imaginario, dentro del ámbito inconsciente, el arquetipo no puede desaparecer. El inconsciente colectivo no se puede evitar, pues está “llamando” a la humanidad. De ahí la importancia de la vida simbólica y ritual, en la medida en que desencadena al inconsciente colectivo.

La investigación muestra también que es posible superar la tradicional frontera antropológica entre lo sagrado y lo profano y, por tanto, se supera también la dualidad andina. Lo profano (entendido como el arquetipo de la sombra, representado por

el personaje del diablo) se define ya no como lo opuesto a lo sagrado, sino como un elemento complementario.

El ritual de Alangasí es la representación de un rito de transición. De la misma manera que Cristo sufre una transformación para convertirse en una divinidad (a través de la muerte y la resurrección), los practicantes del ritual pasan también por un cambio ontológico (no solo en el sentido simbólico, sino en la esfera étnica y política): no es solo un rito de paso que representa y recuerda la muerte de Cristo, sino un rito de paso de los propios habitantes.

La interrelación entre la psicología junguiana y la antropología tiene un gran potencial. Todavía hay muchos caminos que construir entre ambas ciencias. La discusión se abre para posibles encuentros interdisciplinarios que puedan replantear el alcance de la antropología y el papel de los antropólogos, siendo conscientes de la presencia de procesos psicológicos e inconscientes dentro de las manifestaciones culturales. Desde la psicología, en cambio, se plantea un reto para repensar la eficacia clínica en términos de eficacia simbólica, y reformular algunos conceptos y metodologías terapéuticas de acuerdo con los contextos culturales y políticos.

Referencias citadas

- Aveiga, María. 2013. *La pasión de Jesús, Alangasí*. Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio.
- Eco, Umberto. 1976. *El signo*. Barcelona: Labor.
- Iturralde, Diego. 1980. *Guamote: campesinos y comunas*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Jung, Carl. 1944. *Collected Works 12: Psychology and Alchemy*. Princeton University Press.
- Oseguera, Eva. 2000. *Historia de la literatura latinoamericana*. México DF: Addison Wesley Longman.
- Robr, Elisabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas: sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Stanley, Payne. 1984. *El catolicismo español*. Barcelona: Planeta.
- Turner, Víctor. 1973. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE¹¹ Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE¹²

Introducción

La colonialidad persiste en Latinoamérica; sus efectos se manifiestan en los cambios y transformaciones que sufren las comunidades andinas. La dinámica cultural, económica, política, social, ecológica, de estos sectores, no tienen otra opción que subordinarse a las lógicas del capital. Hacia los años 80 y 90 del siglo XX, época dorada del intervencionismo, una multitud de organizaciones no gubernamentales (ONG) se abalanzaron sobre los Andes del Ecuador: su objetivo fue “llevar” el “desarrollo” a las comunidades indígenas y campesinas, un tipo de desarrollo propio del modelo hegemónico capitalista. Fue una especie de ideología que ubicó a las prácticas y saberes de las comunidades andinas como a un tipo de conocimiento atrasado, subalterno, subordinado, subdesarrollado, que se debía intervenir y superar, cambiar y modernizar de acuerdo a las exigencias del modelo globalizante (Alimonda 2011; Bretón 2012).

Esta visión hegemónica del desarrollo social occidental, que ha separado al ser humano de la naturaleza, que considera a la naturaleza y al trabajo como objetos mercantiles, que subordina lo social a lo económico, continúa afectando las formas tradicionales de organización de las comunidades y, por ende, de su sentido de vivir (Polanyi 1989). La penetración de estas lógicas aniquila, de a poco, un modo de vivir andino donde “el trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado” (Polanyi s. f.: 178

11 Máster en Antropología (FLACSO-Ecuador), es docente del Instituto Superior Universitario Sucre (Quito).

12 Máster en Estudios Socioambientales (FLACSO-Ecuador), es miembro del Programa de Reparación Social y Ambiental, y de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología.

en Alimonda 2011: 37). Sin embargo, esta forma de penetración capitalista no es homogénea y afecta a unos sectores más que a otros.

De ahí que el objetivo de este artículo sea evidenciar que en la comunidad de Nizag, a pesar de esta arremetida, persisten ciertas prácticas y saberes que pueden ser entendidas como “relacionales”, distintas a las concepciones generales del capitalismo. Son muchos los estudios que se han realizado en esta comunidad, sin embargo, todos ellos se abordan de forma aislada y usando *conceptos occidentalizados*. Los conocimientos agroecológicos, la organización social, la economía, el trabajo, la producción textil, la música, el turismo, etc. son temas que se abordan como si fueran elementos individuales y su función fuese independiente. Por ello, la idea de esta propuesta es intentar repensar el mundo andino a partir de *saberes y prácticas relacionales*, que se dan en un presente continuo y que son pensadas como parte de *un modo de vivir* y no como aspectos que el ser humano está obligado a cumplir durante su vida. El trabajo, la tierra, los productos, la música, son parte de ese todo comunitario.

El trabajo como un modo de estar en el mundo, donde la relación con el salario no existe. La música como un elemento cultural que está presente durante las faenas de trabajo y en la que participan todos. Los productos como bienes destinados al autoconsumo, que se pueden intercambiar, convidar y solo después de satisfacer las necesidades internas, se puede ofertar en el mercado. La tierra como un elemento vivo, que en su momento fue parcelada de forma equitativa, tomando en cuenta los distintos pisos ecológicos verticales del territorio de la comunidad. La música como una forma de conexión con la tierra, con los productos agrícolas, con el trabajo, con la naturaleza.

Ello se inserta en propuestas decoloniales que —tras el análisis de las grandes contradicciones y consecuencias de las sociedades industrializadas, que pretenden generar desarrollo económico hacia el infinito en un mundo finito— han girado su brújula hacia los saberes de las comunidades andinas, esos saberes que en su momento fueron desplazados por el saber occidental. Autores como Leff (1998), Escobar (1999), Gudynas (2011), Descola y Pálsson (2001), entre otros, son un ejemplo de ello.

Metodología

La base de este artículo es un estudio etnohistórico realizado entre 2015 y 2016 en la comunidad de Nizag. Ello se complementa con una nueva etapa de trabajo de campo realizado en los primeros meses del año 2019 y en agosto de 2020. El método utilizado fue el etnográfico, que permitió entrar en contacto con la comunidad y generar una especie de convivencia y coparticipación en las actividades cotidianas, para indagar y recoger información sobre las lógicas comunitarias, la producción

agrícola, la música, el turismo, entre otros. La información se recopiló a través de la observación participante y de entrevistas no estructuradas. Ello se complementa con un análisis de los relatos recogidos en el trabajo de campo y en dos fuentes secundarias: los materiales audiovisuales producidos en el año 2012 por el Ministerio Coordinador de Patrimonio y por Patricio Matute García.

La comunidad de Nizag

La comunidad de Nizag pertenece al cantón Alausí, provincia de Chimborazo. Es una comunidad bilingüe cuyo idioma materno es el kichwa. Su origen étnico es múltiple: en la voz de sus habitantes la comunidad tiene un vínculo de origen con los antiguos pueblos cañari y puruhá; sin embargo, todos los relatos coinciden en que el origen de la comunidad es múltiple y procede de la migración.

Un año después de expedirse la Ley de Organización y Régimen de Comunas en 1937, Nizag adquiere su reconocimiento jurídico de “comuna”, pero el origen de su sistema de organización tiene raíces en las formas organizativas del *ayllu* andino. La producción ecoagrícola se desarrolla en una gradiente microvertical que va desde 1900 a 3400 msnm, lo que da lugar a la existencia de tres pisos ecológicos; sobre ellos se cultiva una gran variedad de productos tropicales y productos de la Sierra. Su población sobrepasa los tres mil habitantes.

Trabajo y relaciones comunitarias

La organización política de Nizag se define y se sostiene en los principios de la Ley de Comunas de 1937. Las autoridades principales son: presidente, vicepresidente, secretario y tesoreros, que son elegidos en una asamblea general, con la participación de toda la comunidad, por un periodo de un año. Además, existen comisiones de salud, educación, turismo, agua, transporte y seguridad, entre otras. Todas estas comisiones y autoridades se encargan de cumplir y hacer cumplir los preceptos de la ley y el reglamento de la comunidad.

La organización social se encuentra sustentada en los *principios de comunidad*. La comunidad es un tipo de organización social propia de los Andes que, entre otras cosas, define las principales estructuras y modalidades del uso de la tierra y los derechos de propiedad (Cotlear 1989: 77). Es un tipo de estructura social que surge en los Andes en respuesta a coyunturas históricas concretas, más que algo dado, en donde las familias y los grupos de parentesco activan un conjunto de mecanismos para garantizar la producción y la reproducción social (Martínez 2002: 24). La comunidad de Nizag es un ejemplo de ello, en la medida que sus prácticas y saberes están guiados por principios comunitarios como la complementariedad y reciprocidad andinas. No

es que estos principios tengan una continuidad desde tiempos inmemoriales, sino que, enfrentados a los distintos tiempos históricos, se han modificado y readecuado a los tiempos actuales en distintas modalidades y con nuevos matices. Mencionamos, a continuación, algunos ejemplos que ilustran esta idea.

El modelo de distribución del espacio en Nizag muestra un principio de equidad. La parcelación de tierras fue pensada para que todas las familias pudieran acceder a los distintos pisos ecológicos. Todas las familias poseen tierras en la parte alta, así como también en la parte baja, que corresponde al valle. De ese modo, las familias pueden cultivar y acceder a una gran variedad de productos agrícolas, desde los productos de clima tropical a los productos de clima frío. En la parte baja de la comunidad se dan productos como la caña de azúcar, naranja, mandarina, granadillas, etc., hacia la parte alta se dan productos como trigo, cebada, lenteja, chochos, habas, entre otros. Ello nutre la dieta alimenticia básica de sus habitantes. Únicamente cuando la alimentación de la familia está garantizada se puede vender alguno de sus productos en el mercado.

Evidentemente, el trabajo campesino en la gradiente vertical no se es fácil y no se puede realizar de forma individual, por lo que se activa el principio de reciprocidad y el trabajo se comparte y complementa entre los habitantes de la comunidad. El trabajo agrícola que realizan las familias se desarrolla a través de modalidades como *la minga* y *el presta-manos* (entre otros).¹³ El trabajo de interés público se realiza de igual modo, a través del sistema de mingas. Aunque en ocasiones se paga por un día de trabajo, aún persiste esta antigua institución andina que no admite la valoración en dinero, sino que es parte constitutiva del desarrollo de la vida en comunidad. Con el afán de explicar este principio, lo dividimos aquí en dos modalidades: mingas comunitarias generales y mingas interfamiliares.¹⁴

Las *mingas comunitarias generales* están destinadas a arreglar caminos, apertura o limpieza de canales de riego, y en general cuando se debe realizar cualquier trabajo de interés público. Las *mingas interfamiliares* están orientadas al trabajo agrícola en sus distintas etapas: siembra, desyerbe, cosechas, la construcción de una vivienda, entre otros, bajo la modalidad del presta-manos. Ello significa que cuando un familiar, un compadre, un vecino, necesita ayuda en uno u otro trabajo, todos los que estén en posibilidad de hacerlo, lo ayudan. Lo que da lugar a que se genere

13 La minga era y es una práctica afín a muchas comunidades andinas del Ecuador, que subsiste como institución, práctica y simbolismo de solidaridad, cohesión social e intercambio de bienes y servicios.

14 En Nizag, la participación en las mingas comunitarias generales es de carácter obligatorio, su inasistencia es susceptible de una multa económica. Las mingas interfamiliares se desarrollan con la participación de parientes de sangre y parientes simbólicos como compadres, vecinos, entenados; además de personas que de una u otra manera han generado un compromiso moral de ayuda mutua.

una especie de compromiso moral implícito que trasciende la mercantilización del trabajo y genera cohesión social (Arequi Calle 2016).

El presta-manos es una forma de intercambio de fuerza de trabajo entre familias, vecinos, conocidos. Está atravesado por el parentesco sanguíneo o simbólico (compadrazgo). Es una práctica y un valor que cohesiona a la comunidad y un principio ordenador de las relaciones sociales. La devolución de la mano prestada está implícita en la convivencia, pero no se lleva una cuenta de cuanta mano se ha prestado ni se expresa en dinero, tiempo invertido, ni bienes. No es una obligación contractual, sino una forma de asegurar la producción y reproducción de las familias y la comunidad. Cuando se pide la mano no se está pidiendo un *favor mercantil*, sino se está pidiendo ayuda hoy y ofreciéndola para mañana, es decir, se está activando el *principio comunitario del nosotros*.

Otra práctica comunitaria relativamente nueva es la explotación común de los lugares turísticos:¹⁵ la Nariz del Diablo y la cima del cerro Cóndor Puñua. Hasta antes de la pandemia, el sitio denominado Nariz del Diablo era un espacio destinado a la recreación de los turistas que descendían en el tren desde la estación de Alausí. Los viajeros al descender del tren tenían la posibilidad de apreciar las danzas, hacer un paseo a caballo, fotografiarse, ingresar al museo, comprar alguna objeto artesanal-textil o simplemente disfrutar del paisaje mientras comían algún alimento. El usufructo de este espacio estaba dividido durante la semana entre la comunidad de Nizag y la comunidad de Tolte. Los recursos económicos generados se administraban en favor de la comunidad y no de la individualidad. A ello se sumaba un rubro “acordado” con la empresa de ferrocarriles por el acuerdo que el gerente estuvo obligado a firmar,¹⁶ que consistía en otorgar un dólar a la comunidad por cada turista que compraba el pasaje de tren de Alausí a Nariz del Diablo.

De igual modo, hacia la parte alta de la Nariz del Diablo está el sitio denominado Cóndor Puñua. Este sitio se activó como lugar turístico aproximadamente desde 2018. Debido a la pandemia ha sufrido un descenso en sus visitas, pero su actividad continúa. Los servicios que ofrece es una caminata sobre un sendero, la presentación de una danza tradicional, apreciar el monumento al cóndor, la vista de un paisaje andino inmejorable, el relato histórico y simbólico de este lugar, entre otras cosas. El ingreso al lugar tiene el costo de un dólar con cincuenta centavos por persona. Aunque la administración del espacio es llevada por una asociación turística, los

15 Ello hasta principios de 2021, pues con la llega de la pandemia y con el colapso de la empresa del tren, el proyecto se ha truncado.

16 La firma de este acuerdo se desarrolló tras una invitación al gerente de la empresa de los ferrocarriles de Alausí. Aceptada la invitación y con el gerente ya en la comunidad, se le secuestró y obligó a firmar el acuerdo. El acuerdo que exigíamos era porque la Nariz del Diablo nos pertenece y la comunidad tiene las escrituras de eso (María Vacacela, entrevista, 2016).

beneficios económicos están pensados para la inversión y desarrollo del lugar y la comunidad.

La música está presente en todas estas prácticas. Durante las mingas familiares y durante las mingas comunales, la música es parte constitutiva de su desarrollo.

Música, trabajo y relaciones comunitarias

La música puede ser definida de distintos modos. Recojo aquí dos definiciones prosaicas: la música es el “arte de combinar los sonidos en una secuencia temporal atendiendo a las leyes de la armonía, la melodía y el ritmo, o de producirlos con instrumentos musicales” (Wikipedia 2021)¹⁷ y es el “arte de combinar los sonidos de un modo agradable al oído” (García Pelayo y Gross en Ávila 2015: 81). Estas definiciones recogen lo que comúnmente se entiende cuando se intenta dar una definición de música en sentido académico. Sin embargo, en este trabajo la música, más allá de sus leyes y su sesgo de agrado al oído, se entiende como una manifestación sonora que acompaña y nutre el trabajo campesino y las relaciones comunitarias. A través de sus distintas sonoridades, constituye un cúmulo de significados estéticos y comunicativos anclados en la historia, en el tiempo, en los procesos sociales y en la experiencia de la comunidad con el espacio ecológico.

La música y el canto están presentes en todas las esferas de la vida comunitaria, durante todo el año, pero adquiere énfasis durante las mingas de siembra, el aporque de maíz, los desyerbes y sobre todo en el tiempo de las cosechas. A eso de las cuatro o cinco de la mañana comienza a oírse la melodía inconfundible de una bocina (en otras ocasiones se puede usar un rondador o un rondín) que anuncia que los anfitriones de la minga están ofreciendo el desayuno. Luego, cuando el bocinero ha llegado al borde de la cementera que va a ser cosechada, con un nuevo tono musical, anuncia que comienza la faena (por ejemplo, del corte de cebada o de trigo). El canto, los gritos, el sonido de la bocina, continúan durante los distintos momentos del día, hasta que finalmente la gente vuelve a casa.¹⁸ Estas mingas familiares están integradas por unas veinte o treinta personas (incluso más) y el trabajo se realiza en varias parécelas de terreno: acaban en unas y pasan a otras.

Dentro de todos los cantos sobresale el Jaguay. El canto milenario por excelencia, cuyo desarrollo tiene una especie de tenor que lo dirige y unos coristas que recitan. Algunos estudios afirman que este canto se usaba en las cosechas en la época del sistema de hacienda (Patricio Matute 2012), pero Nizag fue una comunidad libre y

17 Si bien en el ámbito académico la información proveniente de Wikipedia no es deseable ni aceptada, ubicamos aquí esta definición porque es la más común. Además, nuestro afán no es sostener esa definición, sino contrastarla y distanciarnos de ella.

18 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

nunca estuvo sujeta a este sistema.¹⁹ Ello permite mostrar que el Jaguay no estuvo relacionado únicamente con los indios conciertos que trabajan para las haciendas, sino también con los indios libres. En términos kichwas, el Jaguay significa “¡arriba!, ¡adelante!, ¡avancemos!” (Mario Godoy 2016), es decir, es un canto de motivación, coraje y alegría... las temáticas que se muestran a través del canto revelan una hibridación entre el agradecimiento a Dios y a la Pachamama (naturaleza).

El Jaguay se canta durante el desarrollo de las cosechas y se conjuga con la música de la bocina, el rondador o simplemente con gritos de coraje y de alegría. “Cuando se canta el Jaguay y se oye la bocina no se siente ni sol, ni cansancio, ni las aguas, ni ninguna pereza”. Cuando a veces “mis padres hacían una minga con unos cuarenta o cincuenta peones, ¡una fila grande! iba cortando la cebada, cantando y diciendo... *jaguay, jaguay, jaguay*”.²⁰ Después, cuando se acaba la minga, el bocinero toca un nuevo tono que anuncia que todos están de regreso. Entonces, los anfitriónes lo escuchan y se apuran preparando el mote, la chica, la carne, el aguapalo.²¹

Cuando se está en un trilla de trigo, cebada, lenteja, que se realiza hasta hoy día con animales como caballos, mulas y burros, se arenga a los animales cantando y silbando: “¡Caballito, caballito, caballito!”. Luego, cuando los animales han pulverizados con sus cascos gran parte de la estructura de la planta y en el fondo ha quedado los granos de trigo o de lenteja según sea el caso, entra la gente con horquetas y palas a aventar el grano por los aires para así limpiarlo del tamo. Para ello se necesita viento, un viento considerable, que nunca falta cuando se está en los tiempos de plena cosecha. Cuando el viento no acompaña, hacia finales de la época de cosechas, o no tiene suficiente fuerza para esta faena, se lo llama cantando, silbando, levantando el sombrero: “Ventura, ventura, ventura”. A veces incluso se prende candela para llamar al viento: una fogata considerable en un costado de la era y el viento escucha y siente el llamado y viene con la fuerza suficiente para acompañar la trilla de trigo o de lenteja. La faena finaliza cuando el grano está limpio sobre la era, entonces, se bendice y se da gracias a Dios y a la Pachamama, y se guarda el grano en costales para luego cargar en los animales y volver a casa.

En otras ocasiones —y esta vez en otro tipo de faenas agrícolas— se realizan mingas para arar la tierra: para barbechar o para sembrar según amerite la ocasión. Entonces se produce lo siguiente: en esta minga participan varias yuntas (unas cuatro o cinco) que van arando la tierra una de tras de otra. Cada yunta se encarga de arar un tramo de terreno (una melga) y cuando lo acaba, pasa hacia adelante y así se

19 Udo Oberem (1980: 349) asegura que las haciendas de Alausí sumaban un número de 25. Sin embargo, en la investigación realizada en 2016 no existe ningún documento ni relato que demuestre que la comunidad de Nizag y su territorio haya pertenecido a alguna de ellas. Más bien existen pruebas de que fue una comunidad libre.

20 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

21 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

van intercalando hasta acabar con la cementera y luego pasar a otra, de otra familia o conocido. Durante esta práctica, las personas que están arando lanzan gritos de alegría y de fuerza, y en una especie de alargado canto organizan un diálogo musical sonoro que acompaña el día, se conjuga con el sonido del viento, el canto de los pájaros, y da lugar a que el tiempo y la vida se perciba de modo distinto.

Conclusiones

En muchas comunidades de los Andes centrales de Ecuador estas prácticas tradicionales persisten. La comunidad humana, la ecología, el trabajo, la tierra, los productos agrícolas, la música, entre otros aspectos, forman un espacio simbiótico que promueve el tejido de la vida. Se muestra un metabolismo de una totalidad, en donde la comunidad humana y sus actividades son parte de un todo relacional que trasciende la vieja dicotomía separatista entre la sociedad humana y la naturaleza. Con ello no se pretende esencializar estas prácticas como si hubiese continuidad estructural desde tiempos inmemoriales, sino puntualizar que, a pesar de las constantes presiones del capitalismo, este tipo de lógicas continúan recreándose, por lo menos en esta parte de los Andes.

Únicamente una mirada externa puede subdividir y ver el trabajo, las relaciones comunitarias, la naturaleza ecológica, la música, los productos agrícolas, etc., como manifestaciones individuales, separadas unas de otras. En la realidad, en la vida cotidiana de la comunidad de Nizag, se funden en una sola esfera de lo social que sostiene la vida.

El trabajo no es una mercancía y, por tanto, no se contabiliza ni se paga, se devuelve la mano. La música como una manifestación sonora de los humanos entra en unidad con la musicalidad propia del viento, los ríos, la lluvia, y componen así un todo armónico. Los productos agrícolas aseguran la alimentación de las familias y la comunidad, y una parte se oferta en el mercado. Todo ello compone un modo de vivir propio de los campesinos de ciertos lugares de los Andes del Ecuador. Valorar estas prácticas y saberes en la actualidad es imprescindible. En sus lógicas posiblemente podremos encontrar respuestas a los problemas de una Modernidad caracterizada por la acumulación y el consumo.

Referencias citadas

Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana". En: Autor (coord.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, pp. 21-60. Buenos Aires: CLACSO; CICCUS.

- Auqui Calle, Freddy. 2016. "Microverticalidad, poder y mercado en los Andes equinocciales". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.
- Ávila Aréchiga, Carlos Alberto. 2015. "¿Qué es la música?". En: Raúl Wenceslao Capistrán Gracia (coord.), *Educación musical a nivel superior*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Bretón, Víctor. 2012. *Toacazo, en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: Abya-Yala.
- Cotlear, Daniel. 1989. *Desarrollo campesino en los Andes*. Lima: IEP.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.). 2001. *Naturaleza y sociedad*. México DF: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Giro.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina". En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Leff, Enrique. 1998. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México DF: Siglo XXI.
- Mario Godoy. 2016. "Jahuay, canto ritual de la cosecha puruhá, bien patrimonial vulnerable" [Video]. <https://bit.ly/3EAQYCl>
- Martínez, Luciano. 2002. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: FLACSO; Abya-Yala; OXFAN.
- Patricio Matute. 2012. "El canto del Jahuay, Cañar, Ecuador" [Video]. <https://bit.ly/3L3rf8h>
- Polanyi, Karl. 1989. *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.

Listado de entrevistas

- Esteban Saquisili, 2020.
 Manuel Mendoza, 2016.
 María Vacacela, 2016.
 Miguel Criollo, 2019.

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN²²

Introducción

Girón es una localidad agroganadera de la zona austral del Ecuador. Como toda sociedad, cuya economía depende de los frutos de la tierra, está regida por sus relaciones agroastrales con la naturaleza. Sin embargo, a partir de las sucesivas oleadas migratorias que ha sufrido el cantón, su principal sostén económico ha sido sustituido por las remesas provenientes del extranjero.

El fenómeno migratorio ha generado diversos cambios económicos, sociales y culturales apreciables en la Fiesta de los Toros que se celebra en los meses de octubre y noviembre, coincidente con la temporada de lluvias en la región. Esta fiesta dura seis semanas y es organizada por seis priostes que la llevan a cabo semanalmente. La celebración es en homenaje al Señor de la Aguas, imagen milagrosa de Jesús crucificado a quien se le atribuye la intensidad de las lluvias anuales.

Toda la Fiesta es una evocación al pasado indígena del cantón, desde el sacrificio del toro y la entrega de su sangre a la tierra—reminiscencia de la inmolación panandina de las llamas—, hasta la pervivencia del cacicazgo en la figura del prioste. Además, los elementos de reciprocidad y redistribución indígenas han logrado sobrevivir los quinientos años de extirpación de idolatrías.

Obtener el priestazgo es complicado, básicamente por los gastos onerosos que dependen exclusivamente del prioste. En épocas anteriores al periodo migratorio, el gasto podía ascender hasta los 130 000 sucres, pero tras la dolarización, los costos pueden empinarse hasta los 40 000 dólares. Los altos precios produjeron que los

22 Máster en Antropología de lo Contemporáneo y licenciado en Ciencias de la Educación con mención en Historia y Geografía (Universidad de Cuenca).

únicos capaces de ser priostes fueran los grandes hacendados locales y —tras la movilidad social producto de la migración— los migrantes.

Las remesas, aparte de reafirmar los lazos familiares distantes, cumplen funciones sociales. El envío de dinero para ayudar en el financiamiento de las fiestas se ha vuelto constante y, en los casos más sobresalientes, los migrantes se han vuelto los priostes. La pérdida de identidad se vuelve peligrosa para el migrante, por ello está ansioso de obtener prestigio en su comunidad: hace adquisiciones ostentosas para mostrar su progreso económico y participa económica y simbólicamente de las fiestas para demostrar que no ha perdido su identidad.

Nuestra etnografía mostró que la migración, como sustento económico, ha instituido de manera paulatina la categoría *prioste-migrante*, construyéndose una atípica estratificación y estatus social, que separa a quienes son capaces de acceder al priostazgo de quienes no. Asimismo, ha mostrado la capacidad del migrante de hacerse con el poder de la localidad, que otrora ostentaban los hacendados ganaderos —quienes sufren una suerte de “muerte social”—. Finalmente, mostró que la aspiración al priostazgo refleja, en el migrante, un anhelo de reivindicar su identidad ante el alejamiento físico de su tierra y costumbres.

La migración no solo garantiza la continuidad de las fiestas, sino que hace de ellas más impresionantes y atractivas al turismo. La finalidad de la Fiesta de los Toros, que ha sido la caída anual de la lluvia, ha sido transfigurada —casi imperceptiblemente— por el bienestar y la seguridad de los migrantes, cambio que tiene sentido al ser la migración el eje económico de Girón.

La Fiesta de los Toros: reminiscencias de un pasado indígena

Esta fiesta es una conmemoración religiosa andina que se celebra en octubre-noviembre de cada año en la localidad de Girón. Es una reminiscencia de un hecho histórico para la comunidad, permite dejar la cotidianidad de lado y cambiarla por una rutina más alegre con simbolismo, ritualidad y religiosidad. La celebración, que es la más importante del cantón Girón y que cada año tiene muchas personas que desean ser priostes —así las seis semanas de celebración quedan cortas ante la imposibilidad de alargarlas—, se la realiza para garantizar la caída de las lluvias anuales.

La Fiesta es llevada a cabo por un prioste cada semana. Empieza el día lunes con la entrega del bastón de mando por parte del prioste anterior. Cada día tiene una ocupación diferente y cada persona involucrada cumple funciones que permiten estrechar y renovar los lazos sociales. Si bien la Fiesta de los Toros se celebra durante toda la semana, el sábado es el momento de mayor éxtasis para la comunidad y para los turistas que a ella llegan.



La jornada comienza temprano en la mañana, los observadores son recibidos con una taza de café con pan, además de chicha y alcohol que les permite resistir las bajas temperaturas de los Andes ecuatorianos. Al transcurrir la jornada, el prioste o fiesta-alcalde se prepara para recibir los donativos de la comunidad, que serán toros vivos para ser sacrificados o comercializados; estos animales son entregados por personas residentes en EE. UU. o por familiares que los representan. Existen, además, donativos de otros enseres y comestibles por parte de los migrantes que han sido entregados en semanas anteriores.

Las ceremonias de entrega y recepción de los toros están siempre acompañadas por el tradicional “Intercambio de botellas”, donde el prioste y el donante beben el alcohol como símbolo de amistad que, en suma, les permite romper las conductas estereotipadas de las jerarquías sociales y nivelar el estatus social entre ellos. Igualmente, el licor que se consume en grandes cantidades está presente en todo acto ceremonial y fuera de él. Esta forma de diálogo con el otro está dentro de un contexto de actitudes, valores y normas específicas dentro de la comunidad: quién bebe, qué bebe o con quién se bebe, ejemplifica algunas de ellas. Es necesario notar que este elevado consumo de licor, al mismo tiempo, permite dinamizar la economía local, beneficiando principalmente a los pequeños comerciantes.

Los toros entregados al prioste suelen ser entre 10 y 15 cada semana, algunos de ellos son soltados en la pampa para que los asistentes a la Fiesta los puedan seguir, capturar y presentar al fiesta-alcalde para su inmolación. El prioste, tras dibujar la cruz en la yugular del animal, agradece a Dios y da la orden para sacrificarlo y preparar su carne para ser consumida por todos. La “Seguida al toro” muestra el sacrificio de un animal doméstico que hace las veces de animal salvaje y brinda la sensación de una cacería ritual en un contexto agrícola-ganadero.

El sacrificio del toro es una reminiscencia de un pasado prehispánico, donde las capacochas eran un ejercicio panandino habitual, así se han encontrado vestigios de sacrificios de camélidos desde el Prececerámico hasta la actualidad en diferentes lugares como: El Yaral, las zonas de influencia de las sociedades chimú, chavín, nazca, inca o, por ejemplo, en el valle del río Chillón donde, según Rostworowski, se utilizaba la “sangre de camélidos mezclada con chaquira molida, es decir de conchas de mullu (*Spondylus*)” (2003: 113), para una especie de consagración ritual.

Orsini y Benozzi (2017) han mostrado la presencia de rituales de fertilidad y renacimiento en sociedades de la zona de Áncash, desde el Formativo hasta el siglo VII, donde la idea del sacrificio de camélidos, para la renovación del ciclo de las aguas y con esta la renovación del ciclo de la vida, es similar a diferentes zonas de los Andes. Así mismo se han encontrado restos arqueológicos que demuestran que la utilidad de sacrificios de camélidos y de cuyes residía en la atracción de las lluvias anuales (Leoni 2017).

Cronistas como Guamán Poma de Ayala ([1605]1980) y Polo de Ondegardo ([1554]1916) mencionan el sacrificio de llamas en el mes de octubre para las fiestas del agua, en las que se hacía que los camélidos lloren y a continuación se les degollaba, la sangre que brotaba se desparramaba por la pampa o en algunos casos se la consumía elaborando una especie de pan, simulando una comunión con los dioses locales (Coe 2004). En la región andina, las capacochas eran comunes para las deidades y los gobernantes incas (Ávila en Taylor 1987: cap. 22), sobretudo en la fase de luna llena y épocas de lluvia.

Las capacochas son panandinas y se celebraron hasta la llegada de los europeos. Tras la paulatina desaparición de los camélidos, por las masacres para extraerles el bezoar (Coe 2004), estos fueron sustituidos por los toros recién llegados del viejo continente. No es osado pensar que la transición del sacrificio de las llamas a los toros fue compleja, la adaptación de los pueblos originarios a los sistemas cristianos se observa claramente en la aceptación —obligada o no— de elementos foráneos. El ganado vacuno, que apenas lleva cinco siglos en los Andes, fue considerado por los pueblos originarios como autóctonos, y en algunos casos, hasta anteriores a su tiempo. Como bien lo menciona Molinié: “Según los indígenas, el toro pertenece al mundo presocial de los machu [...]. O sea que los indígenas consideran a los toros tan genuinamente andinos que los consideran anteriores a ellos mismos” (2003: 25-26).

Girón es una población agroganadera que depende del agua para el riego de sus tierras. La Fiesta de los Toros se realiza después de la época seca del cantón (octubre-noviembre), cuando el sacrificio de un animal garantiza la caída de las lluvias. A cambio del agua se entrega la sangre del toro, que es el alimento de los dioses; el intercambio sirve para mantener las relaciones de reciprocidad, ya que las deidades no se alimentan de oro o plata, sino de sangre, que es un don y como tal exige la aceptación y la reciprocidad. Así, la divinidad corresponde entregando lo implorado: posibilita vida, fecundidad, salud y trabajo.

El consumo de la sangre es permitido para todas las personas que participan de la Fiesta en Girón, ya que se presume buena para las enfermedades respiratorias y otros males no específicos. Todas las propiedades curativas de la sangre son efectivas únicamente después que el sacerdote ha dado el primer sorbo; a partir de este acto ceremonial, todos se acercan y la beben acompañada de guanchaca —los adultos— o de agua —los niños—. Después, la sangre es vertida en la tierra, así el sacrificio del animal cumple la función de fecundidad con la tierra, con la sangre que es vertida en la pampa como germen fertilizante, los dioses aseguran un buen año de cosechas (Gavilán y Carrasco 2009).

El toro sacrificado sigue transmitiendo sus noblezas incluso después de muerto. Posteriormente de la seguida y sacrificio del animal, los guías izquierdo y derecho (que son los ayudantes más cercano al sacerdote) son los encargados de desollar al

toro, siempre con cuidado de conservar la cabeza, el rabo, los testículos y las patas para armar la “vaca loca” que se utilizará en la procesión que se llevará a cabo en la noche en la cabecera cantonal.

Es importante conservar también la medula espinal —corbata— y una fibra que cubre el estómago del toro —pañuelo— para el acto de rebosamiento. Este consiste en colocar alrededor del cuello del prioste la corbata para que ella transmita la fuerza del animal y sobre la prioste el pañuelo como señal de fecundidad. En todo este acto le acompaña la piel del toro con su cabeza y testículos, con personas debajo realizando acciones mímicas del animal vivo, que crean afinidad y unión con la fuente de subsistencia de la comunidad.

Todos los actos ceremoniales están acompañados siempre del baile. La danza en Girón no es un placer personal, es un bien para toda la colectividad (Leeuw en Sten 1990), ya que las comunidades indígenas no distinguen el baile del rezo, con el hacen las peticiones de lluvia, buenas cosechas y bendiciones para los migrantes. Bailar es estrictamente necesario ya que suple la comunicación hablada y constituye un sentido de comunión con las deidades.

El único momento que no se danza, se reza, por lo que se ha vuelto normal la insistencia para que las platilleras (adolescentes, presumiblemente vírgenes, que cuidan la imagen del Señor de Girón) no dejen de bailar. La danza les permitirá el reforzamiento de sus mentalidades colectivas, que consienta a los participantes, especialmente a los migrantes, vigorizar los lazos de identidad con su comunidad, y sentirse parte de ella logrará que los residentes en el extranjero añoren retornar a la Fiesta.

La danza es inseparable de la música, ambas forman un conjunto que permite a los gironenses evocar al pasado, su interpretación sobrepasa la temporalidad y los lazos se renuevan. La etapa colonial expulsó los instrumentos locales e impuso nuevos instrumentos que los “indios” eran buenos tocando. Así la influencia exógena permitió a las bandas de pueblo adscribir a indígenas, blancos y mestizos en una identidad cultural sincretizada.

La chirimía es el único instrumento que está presente en todo acto solemne, fue introducido en la Colonia por los españoles y suplantó a los aerófonos locales como la quipa o la concha marina. La chirimía tiene un sonido estridente que permite convocar, anunciar y hasta dirigir los actos ceremoniales, sus tramas cortas permiten magnificar la unión entre la naturaleza, lo humano y lo divino (Pauta 2013); su presencia en todo acto, consiente sacralizar los momentos vividos en la Fiesta.

El baile continúa toda la jornada del sábado hasta caer las cinco de la tarde, momento en el cual han llegado los incierros izquierdo y derecho (los incierros cumplen el papel de priostes secundarios, quienes apoyan al fiesta-alcalde, pero

realizan su propia fiesta en su comunidad) para bajar en procesión hasta la cabecera cantonal. Ellos, al igual que el prioste principal, han preparado para la procesión las comparsas, danzas folclóricas, juegos pirotécnicos, “animales locos” y, sobretodo, los toros hechos con la piel, la cabeza, las patas y los testículos del animal sacrificado.

La procesión desde la comunidad del fiesta-alcalde es larga, dura alrededor de 3 horas, no porque la distancia sea excesiva, más bien por la displicencia con la que se camina. La Fiesta de los Toros no se realiza en el centro político de Girón, las comunidades actúan como un nuevo centro, un espacio propio con un significado profundo, como herencia de los “pueblos de indios” que estaban separados de los centros urbanos blancos. Este nuevo centro no es geográfico sino simbólico (Botero 1991), que reactiva la pertenencia a la comunidad y a su historia. Además, actúa como un espacio profano que se contrapone con el espacio sagrado que es Girón y su templo. La comunidad no está exenta de la supervisión de las imágenes sagradas cristianas, pero la presencia de estas no impide a los participantes embriagarse, el consumir alimentos conspicuamente, sacrificar animales, etc. No es la presencia de las efigies sagradas lo que da la sacralidad o no a un lugar, son los discursos de las élites, que mantienen el poder, que designan a sus bastiones como sagrados.

La vinculación de la Fiesta a sus comunidades ha creado que las identidades indígenas se vayan fortaleciendo. Hasta la década de los 80, en Girón se escuchaban discursos peyorativos hacia esta celebración como “fiesta de indios” (Borrero 1980), sin embargo, en el tiempo de investigación etnográfica (2018-2020) no se han encontrado esas aseveraciones racistas, a excepción de la de ciertos grupos evangélicos que la catalogan de “idólatra y poco cristiana”. La presión de este grupo religioso ha llevado a que la comunidad católica rebautice esta celebración como Fiesta y Sacrificio en Honor al Señor de Girón.

Sincretismo del Señor de Girón

En Girón, la Fiesta es en honor al Señor de las Aguas, la adoración a la figura del Cristo crucificado representa las relaciones agroastrales de los gironenses con la tierra y su fecundidad. La escultura fue esculpida en España por encargo del adelantado conquistador Salinas y Loyola en 1582 (González Suárez 1982), tras su llegada al siguiente año, la comunidad empezó a contar milagros que se relacionan con ella, el agua y la capacidad de hacer llover.

La imagen cristiana, que ha pasado por un proceso de sincretismo, ayudó a la extirpación de idolatrías en la región. Míticamente se narra que Jesús se les aparece a los niños indígenas vestido con un taparrabo y hablando en quichua, entrega tesoros a ellos y sus familias para que puedan pagar sus deudas con las haciendas y poder huir a los pueblos de indios. Posteriormente, el Dios cristiano se transforma

en una escultura y es llevado a la cabecera cantonal, en la cual, años después, es quemado por unos “brujos o chamanes incas celosos de la figura milagrosa”.

La leyenda también narra que los niños acostumbraban a jugar siguiendo a un carnero, por orden misma del Dios. Esta práctica fue prohibida por la Iglesia, acusándola de “ser cosas de indios y no de cristianos”, por lo que envían a un supervisor de indios para vigilar que no se practique la idolatría, sin embargo, él mismo observa el milagro de la transformación del carnero en toro, lo que conlleva a hacer la Fiesta aceptable para el cristianismo.

Como se ha descrito en los párrafos anteriores, la Fiesta de los Toros muestra la sobrevivencia de modos prehispánicos, donde la estructura social andina se renueva constantemente; el sacerdote al igual que el cacique prehispánico redistribuye lo que él ha ganado y lo que otros le han dado. Al mismo tiempo la estructura de la Fiesta ejemplifica el poder, la ubicación y el prestigio dentro de la comunidad; siendo el sacerdote, el cacique; los colaboradores más cercanos, los curacas; y la comunidad, el ayllu (Botero 1991).

Los inicios de una cultura migratoria

El proceso migratorio en Girón comienza a mediados del siglo XX, se ahonda en la década de los 70 y para finales del siglo XX y comienzos del XXI se profundizará de tal manera que el número de habitantes en Girón descenderá y no mostrará índices de crecimiento hasta bien entrada la década de 2010. Los datos del INEC (2010) son claros: en el censo de 1990 la población era de 13 191 personas, veinte años después, en el censo de 2010 la población disminuye a 13 175 personas, mostrando claramente la fuerza de la migración en la zona austral del Ecuador.

La crisis económica de la década de los 90 profundizó los problemas sociales del cantón. Después de los Gobiernos de Abdalá Bucaram (1996) y de Jamil Mahuad (1998-2000), la población en Girón, aupada por la recesión producto de la subida de precios de alimentos y servicios básicos, la inexistencia de plazas de trabajo y el feriado bancario, migró de manera alarmante a países de América del Norte (principalmente EE. UU.) y de Europa.

Los gironenses tenían ya una tradición migratoria amplia, sobre todo desde la década de los 70. La reforma agraria que se produjo a lo largo de esos años, terminó beneficiando a los hacendados locales debido a que no hubo una repartición justa de las tierras, y las zonas que se dieron a los campesinos eran las peores por su ubicación y casi nulo acceso al riego. Además, la reforma permitió que las grandes haciendas puedan deshacerse de la mano de obra excedente que vivía en esas tierras, y que eran rezagos de formas de trabajo explotadoras de épocas coloniales (Anh Deslandes y Micoulaud 2006).

Los inconvenientes que trajo la reforma agraria, provocaron que existiera mano de obra abundante en época de contratación, con sueldos manipulables a favor de los más poderosos. En la misma época, inicia un proceso de modernización del Estado influenciado por el boom petrolero; la clase media del país crece y con ella la apetencia de productos lácteos de calidad. Así, Girón deja de lado la agricultura para iniciar un proceso intensivo de ganadería que conllevaría la eliminación de cultivos por pastizales y, sobretodo, la supresión del trabajo para campesinos que laboraban por épocas o por aparcería.

Únicamente los grandes feudos podían generar ganancias de la producción de leche y demás lácteos. Las pequeñas propiedades, por su parte, debían combinar la cría de ganado vacuno en pequeña cantidad y de animales menores con la agricultura de subsistencia. En esta coyuntura, la población de Girón empieza un proceso migratorio interregional (Costa y Amazonía), que se profundiza en los 80 y se convertirá en migración internacional debido a la caída de las actividades agrícolas y a la debilidad del sucre frente al dólar.

Para la salida del país, las personas venden o hipotecan sus minifundios. Llegados al país de destino, las primeras remesas son para el pago de la deuda o la compra de otros minifundios a nuevos migrantes que están tratando de salir del país. El envío de dinero permite que adultos mayores y menores de edad se mantengan exclusivamente de esos ingresos, ya que las remesas llegan a las zonas más pobres del cantón y la desigualdad social se va reduciendo paulatinamente.

Las remesas, además de ser un paliativo para la macroeconomía del Estado y de reafirmar los lazos familiares ante la falta de afectos físicos, han permitido que los jóvenes en Girón vean a la migración como el único recurso para escapar de la pobreza. Los adolescentes no ven la superación personal en los estudios o emprendimientos, para ellos, la migración es el único medio que permite anular el sistema de desigualdad social; observan que los migrantes, después de superar sus compromisos económicos, viven de manera holgada en el extranjero, e incluso, reúnen recursos para obtener prestigio mediante la participación o el priostazgo en la Fiesta de los Toros.

Fiesta de los Toros: cambios y continuidades

“Todo es igual, pero ahora es mejor” es la respuesta clara y contundente de un grupo de adultos mayores cuando se les interroga acerca de los cambios en la Fiesta y su entorno. Se puede notar que el cambio es aceptado a pesar del miedo; esta frase, que puede sonar paradójica, tiene mucho sentido, en Girón existe ansias al cambio y resistencia al mismo, estos aspectos se indican por separado.

La resistencia al cambio se debe a que abandonar lo tradicional es inenarrable; es dejar a los padres, abuelos y la historia, enterrados; es sacrificar sus valores culturales e irse en contra de los acuerdos comunitarios implícitos para la convivencia. No permiten dejar de lado su forma de vivir, de sentir, de pensar, de rezar, mucho menos su religiosidad que les ha permitido sobrevivir a lo largo de los siglos, por ejemplo: en época de sequía lo único que se puede hacer es sacar al Señor de Girón hasta la cascada de El Chorro, y esperar que el milagro llegue, y a pesar de que podría demorar, las lluvias llegarán. Si esto lo han hecho siempre y ha funcionado ¿Por qué cambiar?

Por otra parte, la migración, aún con sus cambios, es vista como la única salida de la pobreza y la solución a factores de desigualdad que el Estado-nación no ha sido capaz de resolver. La imagen social de los migrantes está cargada positivamente, ya que se la vincula como el único recurso para el ascenso social y legítima al migrante como líder de la comunidad. Así, la migración es un ente vivo que modifica la estructura social y permite el crecimiento económico.

Los migrantes han logrado ocupar un lugar de prestigio debido a la movilidad social que han experimentado, son ellos quienes ahora tienen los recursos para ofrecer los sacrificios económicos al Señor de Girón, por lo tanto, terminan siendo ellos los nuevos sacerdotes. Los migrantes están dispuestos a satisfacer las necesidades económicas y religiosas de la comunidad a cambio de prestigio, lo que les permite fortalecer los vínculos de identidad con los suyos ante el riesgo inmanente de perderlo por vivir lejos de su tierra.

Es muy peligroso para el migrante la pérdida de identidad, por ello está ansioso de adquirir prestigio en la comunidad de origen. Para mostrar que ha progresado hace adquisiciones ostentosas de casas, vehículos, vestimenta u otras más; y para demostrar que no ha perdido el vínculo de identidad con sus amigos, vecinos o familiares, participa económica y simbólicamente en la Fiesta de los Toros (Suin 2021: 98).

El sistema de sacerdotes debe renovarse constantemente, ya que sin él se puede perder el sentido de la comunidad, el de pertenencia a un espacio geográfico y se juega, incluso, con la desaparición misma del grupo. El sacerdotazgo, que hasta años antes del periodo migratorio recaía en los hacendados locales, es otorgado al nuevo grupo ascendido socialmente; la migración ha permitido que sean otras personas quienes tengan el capital para que “Dios haga llover y lleve a los migrantes a Estados Unidos”.

Los migrantes son la nueva y principal fuente de ingresos para el cantón, ellos participan directamente del intercambio de dones con el Señor de Girón. Los aportes de los recién llegados al extranjero no son muy grandes, sin embargo, cuando logran estabilizarse, donan toros, castillos, gran cantidad de alimentos y en el mejor de los casos, solicitan el sacerdotazgo. La influencia de la migración es

evidente, al principio del siglo XX existía un solo prioste, para la segunda mitad del siglo, apenas eran tres o máximo cuatro y para la etapa posmigración son seis priostes principales, pudiendo extenderse a muchos otros.

La construcción del prioste-migrante

Se ha construido la figura de prioste-migrante, y con esta una estratificación social diferente, nueva, que separa a quienes pueden acceder al priostazgo y quiénes no. Los medios simbólico-rituales vinculados a la Fiesta permiten el acceso al poder de quienes la han financiado. El prioste-migrante teme a la pérdida de identidad y por ello está ansioso de adquirir prestigio en la comunidad de origen, sus muestras de progreso le permiten vincularse económica y simbólicamente a la Fiesta de los Toros para demostrar a sus paisanos que sigue perteneciendo a la comunidad, pero ahora desde un estatus elevado (Suin 2021: 109).

De esta manera surge la categoría de prioste-migrante. Dentro de la misma encontramos a los jóvenes como priostes, se utiliza el término joven en un contexto cultural y no biogenético, joven como la contraposición ante los “viejos”, a los que en años anteriores ostentaban el poder, a los que ya tuvieron el honor de servir a Dios, a los cuales la comunidad agradece, pero que ya han pasado, y han sido llevados, incluso, a una muerte social.

Los jóvenes son los migrantes, quienes han ascendido socialmente y han logrado su independencia económica, y que, con el apoyo de sus ingresos, solicitan el priostazgo. Permiten, además, que la comunidad se beneficie de su inversión en la Fiesta. Los gastos exuberantes, que son los intercambios de dones con el Señor de las Aguas, logran que la comunidad implore a Dios por el trabajo y salud de los migrantes en el extranjero y por la seguridad de los nuevos migrantes que están a punto de viajar o se encuentran en camino.

La categoría de prioste-migrante puede tener dos apéndices; el primero, el priostazgo directo: cuando el prioste-migrante tiene los papeles regularizados en el extranjero y puede llegar a Girón para ofrecer la Fiesta directamente. Por otra parte, el priostazgo por encargo: que sucede cuando el prioste-migrante no puede integrarse a la Fiesta, debido a que sus condiciones migratorias lo impiden, en este caso “encarga” el priostazgo en familiares cercanos: hijos, hermanos, padres u otro pariente masculino.

El prioste encargado de la Fiesta, realiza todos los actos de religiosidad con el Señor de Girón y las acciones de reverencia y cortesía con los asistentes, como si él mismo fuera el prioste. Además, respeta las normas y convenciones sociales que están presentes a lo largo de la semana. Con este modo de priostazgo se observa un desanclaje tiempo-espacio, donde la Fiesta, la familiaridad y la religiosidad subsisten



a la distancia (Eljury 2009). Asimismo, existe una nueva dimensión espacio-temporal en la cual la Fiesta de los Toros se realiza “aquí” y “allá” conjuntamente.

El sentido de distinción ahora lo lleva el prioste-migrante

Debido al aumento de la tasa migratoria y el estatus social adquirido por los migrantes, en Girón se crea un hibridismo cultural expresado en la música, la familia y las formas de vestir, de hablar y de seducir. Ciertos aspectos que eran despreciados por ciertos grupos elitistas por ser considerados como indeseables por estar asociados a la pobreza, a los “indios” y a los campesinos (así para ellos sean platillos ceremoniales), han sufrido un proceso de revalorización debido a que el sentido de distinción lo llevan los migrantes.

El momento en que los migrantes escalan socialmente, sus apetencias gastronómicas pierden el estigma, el migrante actúa como un amplificador cultural. Así, el que se asocia al migrante y traspasa fronteras sociales; las percepciones y representaciones de este platillo se modifican, ahora genera y refuerza identidad como lo que consume el grupo de poder económico y social. Es el migrante quien lleva las pautas de lo que es bueno para comer, des-estigmatizando los alimentos locales para los jóvenes.

Otro elemento importante en el hibridismo cultural que está presente en Girón y que tiene asociación directa con la Fiesta de los Toros es la cámara fotográfica. Ciertas ceremonias de esta fiesta, hasta antes del periodo migratorio, estaban prohibidas de fotografiar, por ejemplo, el rebosamiento. Sin embargo, en la actualidad esos actos son accesibles a ser registrados por las cámaras, debido a la necesidad de llevar los actos rituales al prioste-migrante que no ha podido llegar al país, o a los posibles priostes que trabajan en el extranjero.

Las cámaras han permitido al migrante acercarse a la comunidad, enterarse de la vida de sus amigos, familia y vecinos, reconocerlos según su ascendencia genealógica. Al mismo tiempo, le ha permitido identificar las relaciones sociales que se han establecido en su ausencia, conoce la salud de sus paisanos, y hasta le permite observar la evolución arquitectónica de su localidad, ansiando él mismo volver a ser parte de la comunidad.

Los migrantes, que tiempo atrás observaban y participaban de la Fiesta año a año, sienten nostalgia por el ayer. Todos los actos ceremoniales y festivos de la Fiesta de los Toros se impregnaban en la memoria de las personas, memoria que se renovaba cada año; ahora, debido a su condición, necesitan de la tecnología para sentirse parte de ella. Se añora ser parte de esta fiesta, ver los actos más sacros por medio de celulares o cámaras fotográficas no puede ser negado por los gironenses, debido a que peligró la Fiesta: su continuidad y financiamiento. Permitirles grabar los actos ceremoniales garantiza la perpetuidad de la celebración.

Por último, las grabaciones de la Fiesta son de vital importancia por la presencia del prioste-migrante que ha encargado el priostazgo. Desde lejos el migrante puede ser parte de su fiesta, saber quiénes estaban, saber quiénes se enteraron que es prioste o de sus donativos, le permite percatarse que sus paisanos saben que está en el extranjero y que su condición económica es favorable para organizar o ser parte de una fiesta de estas magnitudes.

No se puede dejar de lado la importancia de las fotos y videos en sí mismos, pues permiten captar roles y relaciones sociales, logran solemnizar y eternizar momentos. En un mundo globalizado y por la presencia de las redes sociales, las fotos y videos conceden a los habitantes de Girón mostrar su posición social. Las imágenes dejan ver con quienes se toman las fotos, que papel cumplen en la sociedad y como se refleja su posición en la Fiesta.

La Fiesta de los Toros ha permitido preservar la memoria de la localidad, para que no se olviden los elementos fundamentales que permitieron a los antepasados obtener lo que necesitaban. De forma similar, busca que las nuevas generaciones no se pongan en contradicción con su pasado y que logren entender que los problemas del grupo se solucionan y que pueden seguir viviendo. La resocialización de la cultura, que ocurre tras la celebración, es necesaria debido a los cambios que están ocurriendo fruto de la fuerte migración que vive el cantón y que puede atentar contra sus costumbres.

A pesar del acérrimo apego por conservar su cultura tal y como está, los cambios ocurren espontáneamente y son parte de la propia evolución del cantón: “Como en toda sociedad, en Girón se está constantemente dialogando con otras culturas, existen transacciones que tratan de equilibrar los cambios producidos por la migración con la tradición conservada por siglos” (Suin 2021: 88). Los elementos culturales primeros están en procesos de trastorno constante, que no ceden totalmente a los cambios propios o los que surgen como consecuencia de la migración, más bien se amoldan y acoplan a la nueva coyuntura.

La cultura en Girón está en una dialéctica de cambio y conservación que es consustancial y fundamental para que sus manifestaciones sean vitales y ella misma se mantenga viva. Las lógicas culturales de mezcla e hibridación —de cómo las culturas permanentemente se “contaminan”— permiten que, en esos movimientos de conservar cosas y cambiar cosas, se enriquezcan las culturas.

Conclusiones

La Fiesta de los Toros, como reminiscencia de un pasado prehispánico, permite mantener la identidad cultural de los gironenses y renovar sus lazos sociales. Las estructuras sociales andinas de reciprocidad, solidaridad y redistribución recaen en

la figura del prioste, quien actúa como el centro receptor de los donativos de la comunidad, tanto local como del extranjero, y redistribuye lo que ha conseguido.

La figura del prioste es simbiótica con la del migrante. La migración es la principal fuente de ingresos para el cantón, dejando atrás a la agricultura y ganadería. Como consecuencia, la migración ha provocado un proceso de resignificación en los objetivos de celebrar la Fiesta. Esta ya no se enfoca totalmente en la caída de las lluvias anuales, ahora se reza por el bienestar de las personas que viven o están viajando al extranjero.

Así, la migración ha trastocado los estratos sociales de la localidad. La figura del prioste-migrante nace como consecuencia de los ingresos económicos de quienes han viajado al extranjero, ellos han generado una nueva división social entre quienes pueden celebrar la Fiesta y quiénes no; este nuevo grupo social y económico ha permitido que la Fiesta se celebre anualmente. La seguridad de que Girón, su historia y cultura no desaparezcan, se encuentra garantizada por la migración y por el añoro de los migrantes de pertenecer a su comunidad así no estén presentes en ella.

La jactancia del prioste-migrante en la Fiesta de los Toros lo ha legitimado como líder de la comunidad, que realiza grandes derroches a cambio de reconocimiento social. Por consiguiente, la comunidad en general y los jóvenes en particular ven a la migración como el único medio para salir de la pobreza y ascender socialmente, así, el proceso migratorio, que tiene más de medio siglo, se sigue fortaleciendo y está lejos de desaparecer.

Referencias citadas

- Anh Deslandes, Kim y Benjamin Micoulaud. 2006. *Diagnóstico agrario en la cuenca alta del río Jubones: cantones Girón y San Fernando, Ecuador*. París: INA P-G.
- Borrero, Ana Luz. 1996. "La Fiesta de los Toros en Girón". En: María Rosa Crespo (ed.), *Estudios, crónicas y relatos de nuestra tierra*, pp. 263-304. Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca.
- Botero, Luis. 1991. "La fiesta andina: memoria y resistencia". En: Luis Botero (ed.), *Compadres y priostes: la fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, pp. 23-25. Quito: Abya-Yala.
- Coe, Sophie. 2004. *Las primeras cocinas de América*. México DF: FCE.
- Eljury, Gabriela. 2009. Migración y fiesta popular religiosa. *Revista Artesanías de América*. (68): 119-140.
- Gavilán Vega, Vivian y Ana María Carrasco. 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 41(1): 101-112.
- González Suárez, Federico. 1982. *Historia general de la república del Ecuador*, vol. 3. Quito: Imprenta del Clero.

- Guamán Poma de Ayala, Felipe. [1605]1980. *Nueva crónica y buen gobierno*. México DF: Siglo XXI.
- INEC. 2010. “VII Censo de Población y VI de Vivienda”. Quito.
- Leoni, Juan. 2017. “Ritual and society in Early Intermediate Period Ayacucho. A view from the site of Nawinpukyo”. En: Isbell Harris William y Silverman Helaine (eds.), *Andean archaeology*, pp. 279-306. Nueva York: Springer. <https://www.academia.edu/31647216/>
- Molinié, Antoinette. 2003. Metamorfosis andina del toro. *Revista de Estudios Taurinos*. (16): 19-34.
- Orsini, Carolina y Elisa Benozzi. 2017. Los ancestros, las llamas y el agua: reconstruyendo prácticas rituales junto a la laguna de Puruhuay (Ancash, Perú). *INDIANA*. 34(1): 61-94.
- Pauta, Patricia. 2013. Transculturación musical en la Fiesta del Señor de las Aguas de Girón: estudio de la apropiación y cambio de rol de la chirimía y el violín. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*. 27(27): 171-195.
- Polo de Ondegardo, Juan. [1554]1916. *Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*. Lima: San Martí.
- Rostworowski, María. 2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la société des américanistes*. 89(2): 97-123.
- Sten, María. 1990. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza*. México DF: Joaquín Mortis; Planeta.
- Suin, Oswaldo. 2021. “Construcción de priostazgo: resignificaciones en la Fiesta de los Toros en honor al Señor de Girón en el contexto de alta migración”. Tesis de maestría en Antropología de lo Contemporáneo. Universidad de Cuenca.
- Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ²³

Introducción

Los debates sobre la producción oral de los pueblos indígenas ocupan la atención de la antropología desde, al menos, la década del 80 del siglo XX. Ello ha posibilitado el acceso a un importante caudal narrativo que ha permitido comprender las relaciones entre oralidad y escritura, los performances, géneros y estilos oraliterarios y los horizontes temáticos desarrollados. Simultáneamente la puesta a disposición de tales materiales ha contribuido a plantear debates metodológicos sobre actividades relacionadas con las autorías, las transcripciones, la inscripción de la oralidad y la oralización de la escritura. En este contexto, la presente comunicación otea la producción editorial de Abya-Yala en relación a la temática. Se presentará la producción más importante en la materia y se realizará un alcance de los temas y aportes a la investigación antropológica del país.

La(s) oralidad(es)

Los estudios contemporáneos sobre oralidad han quedado marcados, en buena medida, por el trabajo de Walter Ong (1982). Este autor ha intentado caracterizar el discurso oral frente a la escritura, en los términos de lo que él llama “psicodinámica de la oralidad” (1982: 38-80). Estas características se pueden resumir como sigue:

23 Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos (UASB-Quito), máster en Ciencias Sociales con mención en Lingüística y Amazonía (FLACSO-Quito), diplomado en Docencia en Educación Superior (Universidad Católica Boliviana) y licenciado en Ciencias de la Educación (Universidad de Cuenca), es docente de la Universidad Politécnica Salesiana (Quito).

- En las culturas orales la palabra es un modo de acción antes que una expresión propiamente dicha del pensamiento. Las palabras y el lenguaje están cargados de poder.
- Las culturas orales desarrollan especiales recursos mnemotécnicos, entre los que se puede considerar: el ritmo, las repeticiones, el uso de antítesis, calificativos, proverbios y fórmulas.
- La lengua oral posee una gramática acumulativa y paratáctica antes que subordinada.
- En los discursos orales es frecuente el uso de fórmulas como mecanismo de práctica de la memoria, es decir, se trabaja sobre todo con grupos de entidades (oraciones paralelas o antitéticas, epítetos).
- Los narradores orales, generalmente, recurren a un estilo redundante o copioso.
- Las culturales orales son conservadoras con respecto al manejo del lenguaje. Con ello se quiere decir que buscan cuidar los nuevos conocimientos ante la ausencia de un “recipiente” que los guarde (*i. e.* la escritura).
- El lenguaje oral se encuentra permanentemente cerca del mundo humano vital. Por esto mismo, se trata de formas verbales empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas de la realidad. Por ello también son situacionales antes que abstractas.
- Las culturas orales son homeostáticas, es decir, viven intensamente un presente que guarda equilibrio con el pasado: se conservan los recuerdos que tienen pertinencia actual. Los narradores orales actualizan permanentemente el pasado, en tal sentido, ya Goody y Watt (1968) hablaban de una memoria generativa antes que de palabra a palabra.
- Finalmente, en las culturas orales hay una alta valoración del contexto de interacción personal.²⁴

Desde el ámbito andino y a partir de su trabajo etnográfico en Umaca, Zavala (2002) reflexiona críticamente la caracterización de Ong. La autora plantea que las adivinanzas y los relatos son formas orales de transmitir el conocimiento “ya que comunican consejos y reflexiones sobre lo que significa ser bueno o malo” (2002: 138). Es decir, no se trata de pensar en la oralidad como un simple modo de acción, sino como formas de conocimiento reales. En segundo lugar, afirma que, así como no se debe entender la escrituralidad bajo la imagen de una experiencia uniforme, de la misma manera, la oralidad no debe ser vista como un fenómeno estable y homogéneo, ya que se trata de una experiencia que varía de sociedad a sociedad. A pesar de esto, la oralidad ha pasado a ser vista como una condición homogénea. Esta creencia es compartida por teóricos como Ong y Goody, quienes

24 Esta mirada sobre la oralidad planteada por Ong ha sido refrendada por los trabajos de Goody (1985) y Olson (1998).

atribuyen a toda “cultura oral” propiedades como el estilo discursivo de los poetas trovadores o las extensas representaciones épicas. Para ellos, toda la “oralidad” está caracterizada por estructuras formulistas y repetitivas (2002: 139).

Mostacero propone pensar la oralidad desde la integralidad de tres componentes:

La oralidad consiste en un sistema triplemente integrado, constituido por varios componentes verbales (emisión sonora, decodificación semántica, combinatoria sintagmática, elementos paraverbales, entre otros), por un repertorio kinésico y proxémico y por un sistema semiótico concomitante (dimensión cultural). Por eso mismo, pertenece a un triple plano: un plano verbal o lingüístico, un plano paralingüístico y un plano semiótico-cultural (2004: 54).

Marcone (1997) analiza los discursos que se generan sobre la oralidad y la escritura como reivindicación del discurso oral y de la oralidad. Por ello, retomando a Havelock (1996), habla del “descubrimiento moderno de la oralidad”. Generalmente, la inscripción de las tradiciones orales en la escritura alfabética ha ido acompañada de la “ilusión de oralidad”, es decir, la creencia de que la escritura reproduce el acto oral. Esta perspectiva ha sido criticada tanto por Marcone (1997) como por Vich y Zavala (2004). ¿En qué sentido? La representación de la oralidad en la escritura constituye un nuevo acto comunicativo que, entre otras cosas, descontextualiza la producción oral.

Por otro lado, los estudios lingüísticos de la oralidad han estado marcados por el supuesto de su objeto de estudio tal cual lo definió Saussure (1916). Ello ha privilegiado, en el caso de las lenguas indígenas en general y del quechua/quichua en particular, el estudio gramatical tanto a nivel morfológico como sintáctico (Lastra 1968; Cerrón Palomino 1987; Cattá 1985; Godenzzi y Vengoa 1994; Quiroz 2000; Gómez 2000; Cusihuamán 2001)²⁵ o, en el mejor de los casos, a nivel pragmático (Calvo 1993; Hurtado 2002). En estos estudios se privilegian los análisis en el nivel de la palabra o de la oración-enunciación.

La estética oral

Para este capítulo interesa mirar la oralidad desde su dimensión estética. Así, para Gerald Taylor:

La oralidad sugiere una serie de circunstancias únicas: un ambiente específico, una relación directa establecida entre el narrador y el público, un contexto temporal que corresponde a un calendario ritual o a un

25 Sobre el análisis sintáctico de la lengua oral, ver Domínguez (2003).

período de descanso y de recreo que también corresponde a fechas fijas. Así, cada narración es irrepetible y es precisamente la *realización* de la narración lo que confiere su valor y originalidad de obra de arte “literaria” (Taylor en Espino 1999: 18).²⁶

Desde la cita de Taylor podemos entender las múltiples denominaciones que han recibido los desempeños de la estética oral. Veamos algunas de ellas.

La literatura oral se refiere a la literatura de tradición oral. Espino la entiende como evento y discurso: “En tanto evento, la entendemos como fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral. Como discurso, toda literatura oral no es exactamente solo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el narrador hablante en presencia inevitable del oyente” (Espino 1999: 17). Desde esta perspectiva, la literatura oral se inscribe en lógicas sociales de intercambio hablante-oyente, al tiempo que “Su condición literaria se teje desde su función social y en el momento de su enunciación, pero al mismo tiempo en esa ‘estética de lo sencillo’” (1999: 51).

Por otro lado, el escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong’o propuso el término “oratura” en el sentido de una expresión que dé cuenta de las expresiones orales artísticas (Prat 2010). Así, permanentemente opone y complementa literatura con oratura para referirse a la totalidad de expresiones africanas que resultan “medios fundamentales a través de los cuales una lengua particular transmite las imágenes del mundo que contiene la cultura que encarna” (Thiong’o 1986: 61).

En el sentido específico del complejo referido, el historiador africano Yoro Fall propuso el término oralitura: “La palabra ‘*oralitura*’ —‘*orature*’ en francés— es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es buscar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación” (Fall 1991: 21). La perspectiva de Fall resulta interesante, porque en su artículo se refiere explícitamente al ámbito estético de la expresión, lo que muestra los límites de su propuesta: la oralitura no abarcaría todo el amplio mundo de la expresión e interacción oral —que no siempre es estética— y escrita —que no siempre es “racional” (Zavala 2002)—.

La limitación de pensar desde la propuesta de Fall tiene que ver con la evocación a lo literario que, como se sabe, refiere a genialidad individual e interpretación elitaria realizada por un grupo restringido de expertos. Efectivamente, hay que reconocer que en el trabajo de los oralitores de países latinoamericanos hay marcas

26 La cita de Taylor evoca el carácter “realizativo” de, en este caso, el rito-mito. Parafraseando a Austin, podríamos decir que lo importante es lo que hace el rito-mito, su performance total (Austin, 1955).

de individualidad creativa y original, como en cualquier literato, pero en textos como los de Green, Chikangana, Chihuailaf y otros (Viereck 2012; Rocha 2016) se condensa su propia identidad indígena, se hace presente la carga histórica y la memoria de sus pueblos de manera que se trata de una creatividad individual desplegada desde el peso de sus memorias, territorios y luchas.

En el sentido referido, Rocha amplía la noción de Fall en la idea de textualidades oralitegráficas, en la perspectiva de “una noción polisintética que expresa relaciones de sentido, así como vinculaciones textuales entre propuestas orales, fonético literarias y gráficas ideosimbólicas. En síntesis, las textualidades oralitegráficas son intersecciones textuales entre diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica-visual” (Rocha 2016: 12).

Esta conceptualización se ajusta más a las textualidades orales y escritas que se producen en la mayoría sino en todos los mundos indígenas.

Desde hace más de tres décadas se ha prestado atención al estudio de las narrativas orales andinas en general (Godenzzi 1999; Howard Malverde 1999) o quechuas/quichuas en particular (Almeida 2013; Calvo 1999; Harrison 2013; Hornberger 1999; Howard Malverde 1984, 1986, 1988; Illicachi 2019; Mannheim 1999a; Moya 2013). Además, se cuenta también con varias recopilaciones de expresiones orales quechuas/quichuas (Howard Malverde 1981; Itier 2007; Juncosa 2002; Lara 1993; Moya 2009; Taylor 1996; Torres 1986; Valderrama y Escalante 1992, 1997). Por otro lado, hay que resaltar la larga tradición de registro alfabético de la oralidad desde tiempos coloniales (Salomon y Urioste 1991; Taylor 1999; Quispe-Agnoli 2002, 2007).

La literatura oral en la editorial Abya-Yala

A continuación, presentamos un trabajo inicial sobre la producción de literatura oral en la editorial Abya-Yala. Hemos revisado once textos que cubren los años de 1981 a 2004 (Jara 1982; Cabrera 1984; Foletti 1985, 1987; Ortiz 1989; Kleymeyer 1990; Guzmán 1993; LAEB 1993; Zaruma 1993a, 1993b; Nazarea y Guitarra 2004). Examinamos los textos tratando de comprender la manera en que se resuelve la inscripción de la oralidad a partir de los temas, las referencias autorales, los mecanismos de transcripción, las huellas de oralidad en la escritura y las opciones escriturarias.

Jara (1982), Kleymeyer (1990) y Nazarea y Guitarra (2004) desde el título de la obra ya se declaran compiladores de las narrativas orales publicadas. Los demás expresan el trabajo de recolección de la información al interior del libro, asignando ahí la autoría de los relatos. Con respecto a las fuentes a partir de las cuales se han compilado los distintos relatos, estas reciben nombres como “informantes” (Foletti 1985: 260; Ortiz 1989: 307), “autores” (Jara 1982: 307-313; Cabrera 1984: 3; Foletti 1987), “contribuyentes” (Kleymeyer 1990: 7) y “colaboradores” (Ortiz 1989: 307). En

la introducción ofrecida por Moya (1981: 11) se afirma que el autor del texto es el pueblo quichua. En Zaruma (1993a), algunas narraciones tienen autor al final de la versión en español o en quichua, por ejemplo, “Fidel Tigre” (1993a: 121) o “Relató el señor Víctor Manuel Niveló, de Jadán” (1993a: 67). En otros casos, se atribuyen autorías más vagas como “Cañar lllagtapica taucacunami cay Carbuncumantaca parlancuna” (1993a: 164) o “Cuento relatado en Cañar y Cuenca” (1993a: 240).

Los textos revisados muestran una amplia gama de denominaciones para referirse a los distintos tipos de narraciones y textualidades orales recogidas. Señalo las explicitadas por los editores y compiladores:²⁷

- Adivinanzas
- Mitos
- Cantos
- Poemas
- Consejas
- Refranes
- Costumbres
- Relatos
- Cuentos
- Sueños
- Dichos
- Tradiciones
- Leyendas

Adicionalmente, algunas obras cierran con un vocabulario o glosario. Además, en las introducciones de Foletti (1985) y Ortiz (1989) se dice que en algunos textos hay alusión a personajes de la historia local (hacendados, caucheros, jesuitas) o a lugares, animales, plantas, personajes del lugar.

Breve reseña de las obras revisadas

Kleymeyer (1990) ofrece una compilación de más de 700 adivinanzas de Ecuador, Perú y Bolivia. De ellas, cerca de 200 pertenecen al quichua ecuatoriano, tanto amazónico como serrano.

Foletti (1985) presenta seis bloques de relatos (“Callari uraspi”, “Allpamamamanda”, “Ñaupá uras runata yanapaj yachachicunamanda”, “Supaicunamanda”, “Animalcunamanda”, “Ñaupá urasmanda cunangama runa turmedarishcata”), un bloque con narraciones sobre costumbres y tradiciones (“Runa causaimanda”)

27 En Moya (2013: 105-109) se propone una tipología provisional de la literatura oral quichua.

y un apéndice con dos relatos (“Piquichu runamanda” y “Juan Doctor Haragán nishcamanda”). Al final de la obra encontramos un vocabulario general y otro específico de variantes regionales (de Archidona, Napo y Bobonaza).

En Foletti (1987) encontramos 24 cantos del kichwa amazónico de Aguarico y después de cada canto se encuentra la versión en español:

- Sarayacu huarmiga
- Indi sicuanga 2
- Huasa huali
- Sicuanga
- Quituma rishca huarmi
- Galera urcu
- Sharara
- Asua bailana
- Angallami caparinga
- Napu runa
- Panu guacamaya
- ¡Aguarico sayari!
- Yacu vertzian
- Mushu llacta taquina
- Cunambu muyu
- Cuchapamba taquina
- Siringueru runa
- Guacamayos taquina
- Oncolo huarmi 1
- Comuna reserva taquina
- Oncolo huarmi 2
- Federación huasi
- Indi sicuanga 1
- Mushu allpa taquina

Al final del libro se encuentra la lista de los autores e intérpretes de los cantos y la denominación y significado de los dibujos que acompañan la obra.

La compilación de Fausto Jara (1982) contiene también seis secciones, además de un apéndice sobre el Jahuai de Chimborazo:

- “Urcu cuchamantapish-Los cerros y las lagunas”
- “Pacashcacunamanta-Seres mágicos y maravillosos”
- “Huihuacunamanta-Los animales”
- “Callaricunamanta-Los orígenes”

- “Allicunamanta millaicunamantapish-Las virtudes y los defectos”
- “Taquicunamanta-Poesía”

La base del libro de la Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe (LAEB 1993) son narraciones orales recogidas por los estudiantes de la primera promoción. Contiene “Cantos y poemas” (11 de amor, 4 sobre soltería y matrimonio, 4 sobre la comunidad, 5 sobre la escuela, 2 sobre la organización) y “Adivinanzas, dichos, consejas, leyendas y relatos” (10 sobre las virtudes y defectos, 2 sobre los aparecidos y fantasmas, 5 sobre los cerros, las lagunas y las huacas, 4 sobre los amores).

La compilación de Nazarea y Guitarra (2004) presenta 13 “cuentos” en quichua, español e inglés. Tres de ellos están precedidos por la indicación de tratarse de cuentos antiguos o tradicionales (*ñaupa rimai*):

- “Apunchicmanta Yacu Mamamantapash Rimai”
- “Ñaupa Rimai: Rinculluta [sic] taquinata munaimanta”
- “Imbabura Urcu Cotacachi Urcuhuan Cuyarimanta”
- “Ñaupa Rimai: Callpashpa mishanmanta”
- “Mitsac Haciendacunamantami Rimai”
- “Shuc Misi Huallincuhuan Ticrashcamanta Rimai”
- “Samsun Runamanta Rimai”
- “Curiquinimanta Rimai”
- “Imashina Huarmi Rasu Urcu Tucyashcamanta”
- “Atuca Runamanta Paipac Huarmimantapash”
- “Apunchic Yaya Taurita Llaquichishcamanta”
- “Shuc Urpihuan Shuc Pishcuhuan Sahuarimanta”
- “Ñaupa Rimai: Pishcu, ancacunatapash japimanta”

Al final del libro se dejan seis páginas lineadas para que se pueda escribir una narración contada por los padres o abuelos: “Catishpa quillcapai, ñucanchic ñaupamanta causaita, mana cashpaca taita, jatucupash ñaupa rimaicunata rimashcamanta”.

El texto de Ortiz “es el resultado de un trabajo colectivo de recopilación de tradición oral, traducción y redacción llevado a cabo por el equipo de colaboradores del CICAME (Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana-Pompeya, Río Napo) coordinado por Juan Santos Ortiz de Villalba” (1989: 7). Fue publicado previamente en fascículos de difusión popular entre 1976 y 1988. El libro contiene cuatro secciones (“Mitos y cuentos”, “Poesías”, “Sueños”, “Dichos y refranes”) y un glosario.

Zaruma (1993a) contiene 22 leyendas y 22 cuentos de la zona de Cañar, mientras Zaruma (1993b) describe varios “eventos del folklore”: el Corpus Christi, el Taita Carnaval, el Matrimonio cañari, etc. Al interior de estos eventos se presentan los

cantos correspondientes: de los taquidores y las taquidoras del Corpus, del carnaval y del Cuchunchi, así como la leyenda-mito del Taita Carnaval.

El folleto *El tío lobo y el sobrino conejo* (Cabrera 1984) tiene cuarenta páginas con cuatro cuentos referidos al título: “Aichata mashcashpa”, “Casha cushtal”, “Llama cara rumi” y “Uchucha huicsa ucupi”. Cada página tiene una ilustración, el texto en quichua y la traducción al español. Al final del primer cuento hay unas preguntas en español “para conversar”. Los textos están escritos manualmente y en la escritura unificada del momento.

Finalmente, Guzmán (1993) muestra cinco narraciones (“Canelos”, “Sinzhi Huarmiguna”, “Ishtirillahuarmi”, “Maltaguna” y “Garzahuarmi”) organizadas en tres partes por la autora:

Quinsa partitami charin cai ichicu libruhua. Punda partibi cai llactai callaritimpumanda cuintancauranichic. Mana huindachu, cuintanichic sinuga ansahuallata: cai Canelos runa mana tiac/timpu ashcata, aucaguna ashcata, chimanda aucaguna cai llacta runagunahua macanacushcata, chimanda pagri yaicushcata, chimanda allpamanda rashcata ahualactaguna mana quichuchun nisha.

Chiga, chaupi partibiga cuti, cai llacta huarmimandami cuintangauranichic: shuc callaritimpu rimashcata, chi huasha maican huarmiguna causashcamanda cuintashcata.

Ultimu partibi cuti maltagunamanda quillcangauranichic, maican rucuguna maltagunamanta llaquishca, yuyashcata. Chimanda maican maltaguna paina quiquin rimashcata (Guzmán 1993: 4-5).

¿De dónde provienen los narradores de todos estos relatos? Se pueden rastrear las siguientes provincias y lugares de habla quichua:

- Cañar
- Chimborazo
- Cotopaxi
- Imbabura
- Napo (Archidona)
- Orellana (Aguarico)
- Pastaza (Bobonaza y Canelos)

Análisis de las obras

En cuatro casos se explicitan los destinatarios de las compilaciones. Así, Moya afirma que el trabajo de Jara “tiene como destinatario fundamental al propio pueblo quichua”,

al tiempo que espera se convierta, en su versión escrita, en “un material de apoyo a los procesos de alfabetización en lengua quichua” (Moya 1981: 12). En la compilación de LAEB, la misma autora afirma que “el objetivo ahora es [...] presentar tanto al público quichua como al hispanohablante textos que captan la belleza la frescura de la tradición oral pero a través de la escritura” (LAEB 1993: 20). Guzmán, por su parte, ofrece su trabajo a los niños, con el objetivo de que no olviden las narraciones ahí presentadas: “Canelos huahuagunaraicu man cai ichilla libruqa, paiguna rucuguna rimashcata, yachanauchun nisha, ama cungarinauchun” (Guzmán 1993: 4). Guitarra plantea la necesidad de “documentar el conocimiento cultural ancestral en las distintas comunidades indígenas, incluyendo las historias orales y otras formas locales de comunicación y transmisión”, ello con la finalidad de que “podamos conservarlo y transmitirlo de generación en generación” (Guitarra 2004: 15).

¿De qué manera está presente la oralidad en los textos analizados? ¿Cómo se perciben las diferencias o continuidades entre estos dos sistemas semióticos? ¿De qué oralidades dan cuenta los compiladores o editores de las publicaciones?

Para Foletti hay una gran diferencia “entre la lógica de una tradición oral y la de una tradición escrita, entre la tradición oral que vive y se transmite por medio de la palabra, de una memoria ‘oral’, enriquecida y matizada según la historia, la personalidad de cada relator, y cualquier aproximada proyección de la misma a nivel de papel escrito” (1985: 17). Foletti (1987) también da cuenta de una oralidad expresada en el canto sin más recurso que la propia voz: “De lo que hemos podido darnos cuenta, en la tradición que llamamos ‘quichua de la selva’, compuesta por diferentes elementos étnicos y culturales, el canto de las mujeres es puramente vocal, aunque no se excluye el acompañamiento instrumental sobre todo en los momentos públicos” (Foletti 1987: 1).

Nazarea resalta las virtudes de la oralidad frente a la escritura: “Sabemos que los cuentos escritos y traducidos nunca igualarán o reemplazarán una tradición oral vibrante en la cual las historias se construyen a través de estimulantes intercambios verbales y no verbales entre el narrador y la audiencia” (Nazarea 2004: 5).

Esta alusión a la presencia de la interacción entre narración y audiencia queda muy bien reflejada en las descripciones que ofrece Kleymeyer con respecto al ámbito de la adivinanza andina:

Al oír una adivinanza quichua/quechua, la reacción primordial es una de reconocimiento, o de estar de acuerdo con la persona que da la / respuesta: es decir, un “¡Ajá, así es! Así es, pues”, en vez de un sentido de competencia —“¿Me ganó?, ¿Le gané?”— o un “¡Jo, jo, jo!” como si fuese simplemente chistoso. La adivinanza andina da más la sensación de que alguien le abre a uno la ventana al amanecer [y más adelante continúa]. Para dar la respuesta, el que adivina frecuentemente dice después de la

frase de iniciación: *Asá*; o en otros / casos: *Arí* (sí). A veces es suficiente simplemente hacer un sonido de afirmación como “Mmh”, o esperar el resto de la adivinanza con la cara y las cejas levantadas para mostrar interés (Kleymeyer 1990: 13-14, 17-18).

En las citas previas se toca uno de los problemas fundamentales de la inscripción de la oralidad previamente referido: la inclusión del contexto en el texto (Marcone 1997; Zavala 2002; Garcés 2005; Mannheim 1999a). En el caso de lo compilado por Kleymeyer, “no hay situaciones especiales preestablecidas para contar las adivinanzas” (1990: 20), sin embargo, en otros contextos el surgimiento de narraciones como los “cuentos” ocurren específicamente en espacios conversacionales (Mannheim 1999a, Garcés 2005). Curiosamente, al ejemplificar el hecho de que “toda ocasión es propicia” para contar adivinanzas, el mismo Kleymeyer muestra que dichas ocasiones son dialogales: “una minga, especialmente en el descanso, cualquier reunión comunitaria, sobre todo durante la espera; el viaje de un grupo o la reunión social de un matrimonio u otro acto participativo, son oportunidad para compartir la adivinanzas [sic]” (Kleymeyer 1990: 20).

Un apunte importante lo proporciona Ruth Moya a propósito de la compilación realizada por los estudiantes de LAEB. La autora distingue textos orales de carácter:

Más tradicional [de aquellos que] no son propiamente orales, por el contrario han sido escritos para ser cantados o recitados. [Así] los primeros, encierran un ritmo, un estilo de buscar las consonancias basado en una rima que hace gala de las reiteraciones fonéticas. Los segundos apelan más al sentido y por momentos parecerían otear desesperadamente la belleza de la forma (Moya, 1993: 21).

Lo dicho no implica una separación entre una oralidad “pura” y otra “cantada”. Al contrario, “la tradición oral en el pueblo quichua está unida a la música y al canto e incluso a expresiones de la danza que, cuando ocurren, tienen sentido para la vida misma puesto que no son elaboraciones ante las cuales el quichua es un mero observador o crítico” (Moya 1981: 8). Esta imbricación entre poética narrativa oral y música ha sido ya estudiada en reiteradas ocasiones (Espino 1999; Lienhard 2005; Mannheim 1999b).

En los textos analizados, quien presenta de manera decidida esta oralidad cantada, que implica un amplio manejo de la creatividad en contextos específicos, es Foletti:

En cuanto a temática, música y ritmo hay unas constantes principales de las cuales el intérprete saca infinitas variaciones. Cada momento, aspectos importantes de la vida (nacimiento, boda, muerte, trabajo en la chacra, caza, curaciones, viajes...) tiene sus cánones de expresión característicos, continuamente reinventados y revividos por cada intérprete. A tal punto

que la misma persona nunca repite de igual forma un mismo canto (Foletti 1987: 2).

¿De qué manera los editores/compiladores han resuelto el “paso” de las narraciones orales a la textualidad alfabética? ¿Qué opciones escriturarias debieron tomar, tanto en referencia al *status* (opciones lingüísticas de la edición) como al *corpus* (variantes escriturarias respecto del quichua)? ¿A qué trabajo de edición se sometieron los textos? ¿Qué otras opciones escriturarias se abrieron en el proceso de edición?

En cuanto al trabajo de Jara (1982), Moya afirma:

La traducción y la transposición a la forma escrita ha sido una de las empresas más complejas por varias razones. En primer término, los textos aquí compilados proceden de varias regiones quichuas del Ecuador, lo que exigía un conocimiento de los modismos, léxico, etc., de los diferentes dialectos quichuas.

Por otro lado, rescatar el espíritu y la trascendencia del pueblo quichua, su único autor, parecía rebasar las limitaciones personales.

Con respecto a la primera dificultad, [...] nos guiamos por el criterio impulsado por todas las organizaciones indígenas, esto es, utilizar la grafía unificada y unas mismas reglas de escritura.

Con respecto a lo segundo, la tarea fue más compleja, puesto que se trataba no solo de buscar el mero equivalente lingüístico sino de transmitir una concepción y una estructura narrativa completamente distintas a lo que estamos acostumbrados o podríamos esperar los no quichuas. Así, por ejemplo, la secuencia (o si se prefiere la morfología) del discurso puede parecer dislocada o repetitiva. Pero en quichua tales repeticiones o reiteraciones de una acción ya descrita, es un recurso estilístico intencional que formalmente contribuye al ritmo y conceptualmente a la fijación de una idea (Moya 1981: 11).

Lo referido por Moya se refleja en la manera que Foletti conceptualiza el trabajo de edición de las narrativas orales: “Esto [el paso de la oralidad a la escritura] es siempre una reducción fijada, según criterios variables, más o menos evidentes, escogidos por quién [*sic*] se pone a la obra y son la forma en que él participa al ‘paso’ de dicha tradición al mundo de la escritura, a una más amplia difusión” (Foletti 1985: 17).

En Foletti (1987) también se siente la misma tensión, esta vez en torno a la transcripción de los cantos:

Despojados del elemento musical sonoro, del cual hemos buscado conservar el ritmo de la frase en la transposición escrita quichua, extraídos de todo el contexto cultural propio, los cantos aparecen aquí en su

dimensión poética “universal”. Consiente de su casi intraducibilidad a nivel connotativo, la recopiladora ha optado por una traducción libre y creativa, buscando más una fidelidad ‘al espíritu que al texto (1987: 2).

Las obras de Abya-Yala incluyen versiones en quichua, español e inglés. La única obra monolingüe es la de Guzmán (1993), que está escrita totalmente en quichua de Canelos. La única obra trilingüe es la de Nazarea y Guitarra (2004), publicada en quichua, español e inglés. Las demás incluyen traducciones totales o parciales. Así, Jara (1982) y Zaruma (1993a y b) ofrecen la versión en quichua con traducción al español, sin embargo, hay que precisar la doble opción editorial tomada por Zaruma: en el primero (1993a), los textos están escritos en quichua y español a doble columna (en quichua a la izquierda con letra más pequeña y español a la derecha en letra más grande), mientras en el segundo (1993b) tenemos primero el texto en español y a partir de la página 133 el texto en quichua.

El libro de Ortiz es particular, ya que los mitos, cuentos y poesías se encuentran en español, mientras los sueños (*nuspay*), dichos y refranes están en quichua y con traducción al español. Hacia el final de la sección se encuentran narraciones más largas de los sueños o sobre ellos, también con traducción al español.

Como ya adelanté, la obra de Guzmán está escrita en una versión local, al igual que las obras de Foletti (1985, 1987), Zaruma (1993a, 1993b) y las correspondientes secciones de Kleymeyer (1990). LAEB (1993), Jara (1982), Ortiz (1989) y Cabrera (1984) optan por la escritura unificada del quichua del momento.²⁸

En efecto, Guzmán explicita que su obra está escrita como se habla y como se escucha, en oposición al uso del quichua unificado: “Ñucanchicga mana quichua unificadonishcaibichu quillcanchic. Caimanda shimi runaguna rimashcashina, uyashcashina quillcanchic huahuaguna huairashina intindinauchun nisha” (Guzmán 1993: 4). Foletti, por el contrario, aprecia “la gran importancia de la introducción de un quichua escrito unificado para el desarrollo de las comunidades quichua, de su cultura, de su lucha”, no obstante, debido a la heterogeneidad del material narrativo, opta por “mantener los relatos en su forma original” (Foletti 1985: 20).

Las secciones en quichua de Zaruma (1993a, 1993b) están consignadas en una escritura vernácula de base oral. Destaca el uso de las sonoras <g, zh, d> y de <hu, c>. En el caso de Kleymeyer, “debido a los diferentes dialectos quichuas que se hablan, la obra ha sido escrita en una versión popular que se adapta a las diferentes regiones andinas” (1990: 20).

28 Se trata del Sistema de Escritura Unificada del Quichua aprobado en el Campamento Nueva Vida, el 17 de abril de 1980 (ver Garcés 1997; Montaluisa 2019).

Más allá de las opciones escriturarias, el trabajo de edición implicó, en unos casos, enmendar lapsus y repeticiones (Moya 1981), y en otros, “eximirlos de las redundancias y reiteraciones prescindibles, corregir, en lo posible, la sintaxis, unificar la escritura, mejorar la puntuación en función del sentido del discurso, etc.” (Moya 1993: 19), además:

Ha sido necesario en este sentido realizar algunos cambios en la construcción sintáctica, por ejemplo en cuanto pasamos del discurso indirecto al discurso directo o viceversa. Se requerirá de muchos más ensayos para ir encontrando las formas que se vayan constituyendo en los nuevos elementos de una normatividad distinta. En cuanto a la traducción esta refleja las necesidades de distanciarse de la oralidad sin romper con ella (1993: 20).

Para terminar, quiero acercarme a la manera en que las obras revisadas trabajan el tema de las otras escrituras, consideradas estas desde una perspectiva semiótica antes que lingüística (Garcés 2017).



Figura 1. Aichata mashcashpa (Cabrera 1984: 14).

Los textos de LAEB (1993) y Ortiz (1989) no contienen ningún tipo de ilustración. Los de Nazarea y Guitarra (2004), Kley Meyer (1990), Guzmán (1993), Jara (1982) y Zaruma (1993a) tienen dibujos ilustrativos de las narraciones; en algunos casos, como el de Zaruma, elaborados presumiblemente por el autor, en otros, encargados a artistas o bajo la dirección de los colaboradores, como en Nazarea y Guitarra (2004).

Tres casos especiales son los de Cabrera (1984) y Foletti (1985, 1987). En el primero, las narraciones de los cuentos del Tío Lobo y el Sobrino Conejo articulan de manera simultánea escritura fonográfica y escritura pictográfica (figura 1), la cual se encuentra en la misma página de la narración alfabética.

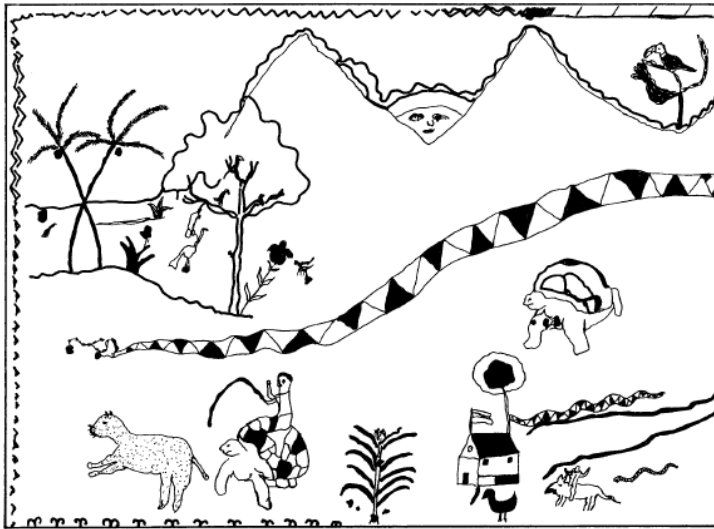


Figura 2. Todos los animales huyen (Foletti 1985: 20).

En el segundo, se trata de elaboraciones gráficas realizadas por las mismas mujeres que narraron los relatos. La tensión y a la vez la complementariedad de los dos sistemas expresivos y comunicacionales quedan bien expresadas en las palabras de Alessandra Foletti:

El trabajo aquí presentado ha empezado y se ha desarrollado con las mujeres de las 24 comunas Quichua que forman la Federación “JATUN COMUNA AGUARICO”.

Dentro del cuadro general de toma de conciencia de los comuneros, las mujeres empezaron a reunirse periódicamente para lograr una mayor participación al movimiento organizativo, hasta llegar algunas de ellas a tomar parte en la dirigencia misma de la Federación.

En ocasión de esos días de reunión, además de la palabra, se fue utilizando siempre más el medio gráfico, el dibujo, como soporte y medio de expresión inmediato y sintético, que daba a todas la posibilidad de expresarse, sin ninguna discriminación entre alfabetos y analfabetos. [...] Fue así como nacieron los pictogramas sobre los mitos, historias sobre la vida de ayer y de hoy.

Esta es la parte principal del material aquí recogido: una visión, aunque parcial, del mundo quichua, amazónico [sic] de su articulación espacial y temporal, hecha por la gente misma, sin pasar por la mediación reductora de la escritura uni-dimensional, rígidamente secuencial. Mientras tanto con algunos comuneros se fueron recogiendo y transcribiendo diferentes

relatos para utilizarlos en las reuniones, en las fiestas, en la alfabetización, con un interés particular para la historia del pueblo quichua, sobre todo de la región del Napo, sus padecimientos, contados por quienes los han sufrido” (1985: 17-18).

En la obra publicada dos años después (Foletti 1987), sobre cantos en quichua, continúa la visibilización de los dibujos realizados por las mujeres de Aguarico:

Los dibujos que acompañan los textos, todos son extraídos de los motivos pintados en la cerámica por mujeres de la Jatun Comuna Aguarico, originarias de la región de Sarayacu y del Puyu. También aparecen aquí despojados de su forma “portadora” original (vasija, taza, olla...) y adaptados a las exigencias de las páginas (1987: 2).

Lo importante aquí es el trabajo de complementariedad comunicacional que cumple las graficidades alfabética y pictográfica: “Cargados de un simbolismo muy fuerte, múltiple pero preciso, no hay sido escogidos arbitrariamente en función estética, sino buscando una complementación o refuerzo recíproco, a nivel de significado, entre el texto y el motivo figurado” (Foletti 1987: 3).



Figura 3. Sharara (Foletti 1987: 18).

A manera de conclusión: desafíos futuros

La editorial Abya-Yala tiene más de cuarenta años de existencia y se define como una institución al servicio de los pueblos indígenas y afroamericanos (Cucurella y Vallejo 2012).²⁹ En las páginas anteriores hemos realizado un recorrido por 11 obras producidas a lo largo de 22 años y que contienen compilaciones de relatos quichuas. Este material ha sido publicado con distintos fines y por diversos actores, algunos de ellos indígenas y quichua hablantes. Cerramos esta comunicación con algunas reflexiones sobre el material revisado y los desafíos a enfrentar en similares empresas futuras.

Sin duda alguna hay que destacar el gran aporte que significa la publicación de este repertorio oraliterario para la documentación de las lenguas indígenas en el contexto

29 Ver también: <https://abyayala.org.ec/>

dramático de disminución de hablantes de dichas lenguas a nivel mundial. Se trata de un material invaluable como registro de expresiones orales amenazadas por el contexto diglósico en el que habita el quichua. Pero no solo ello. Las publicaciones aquí revisadas han contribuido a visibilizar la también diglosia literaria existente en el país. Así, la difusión de la literatura quichua es parte de los esfuerzos de democratización de la palabra. Como decía Moya hace cuatro décadas:

Promocionar y difundir la literatura quichua es un instrumento concreto de apoyo a[...] proceso de democratización. Significa [...] descorrer algunos velos acerca de la concepción de lo que es literatura y que, como nos fueran inducidos, los hemos legitimado sin más. Es que, como regla general, escamoteamos la propia designación de literatura a todo aquello que no se presente bajo la forma —sacralizada— de la palabra escrita y esto, no en cualquier idioma, sino en español (Moya 1981: 8).

Aquí reside el valor de la producción editorial de Abya-Yala y de los compiladores de la oralitura quichua. Por un lado, ha permeado las propias concepciones de literatura que ha establecido el canon hegemónico y, por otro, ha ampliado el propio repertorio desde los recursos de la oralidad presentes en la palabra escrita (Garcés 2013).

Las reflexiones que siguen pretenden hacer alcances sobre los desafíos futuros de una editorial comprometida con la palabra emergida desde y en lenguas indígenas.

Las experiencias contemporáneas proponen la documentación activa como forma de articular de manera estrecha documentación y revitalización lingüística (Haboud 2019). Desde esta perspectiva es de esperar que futuros trabajos de documentación lingüística vayan acompañados de una articulación más estrecha con los mundos de vida de los propios hablantes, como se trasluce en algunos de los trabajos presentados.

Más allá de lo enunciado por los compiladores del material, el hecho de que los textos, con alguna excepción (Guzmán 1993), contemplen traducción al español es un indicador pragmático de que el destinatario no es la población quichua de manera exclusiva. Ello supone un trasfondo de voluntad intercultural importante, sin embargo, también puede evidenciar la tibieza de una política lingüística concesiva que no asume las implicaciones de una interculturalidad crítica en favor de las lenguas minorizadas.

Las opciones escriturarias de los textos se debaten entre una escritura local o vernácula y la escritura unificada. Se trata de un debate y de prácticas que ya llevan algo más de 40 años. De un lado se ha insistido en que el llamado quichua unificado se refiere exclusivamente a la escritura, lo que no resuelve el tema de las palabras que provienen históricamente del español, pero que los hablantes las han apropiado como parte del habla quichua. De otro lado, quienes han optado por una escritura con base en el habla local dejan entender el extrañamiento que

produciría una escritura unificada para los hablantes y lectores locales. Tal vez sea necesario distinguir entre la formalidad escrituraria propia del ambiente escolar y el trabajo de documentación desde una perspectiva más antropológica y realizada por personas que no han tenido formación lingüística. En cualquier caso, nos parece que la escrituralización de la oralidad no se resuelve en el escogimiento de estas opciones, como veremos más adelante.

El tema anterior está estrechamente relacionado con uno mayor: ¿cómo inscribir la oralidad en la formulación escrita alfabética? Como hemos visto en los apuntes iniciales, uno de los principales problemas a la pregunta planteada tiene que ver con la inclusión del contexto en el texto no solo en una suerte de narrativa conversacional —como ya postulaba Mannheim (1999b)— sino también en los formatos “poéticos” (Moya 2013), como por ejemplo, el *jabuay*. Aquí hay una larga tarea pendiente, tanto en la necesidad de explicitar los lugares, tiempos y escenarios de enunciación, como en la visibilización de los participantes —que se tornan coautores— de los actos verbales como hechos sociales. En efecto, las tradiciones orales se caracterizan por ser fragmentarias y dialogantes, lo que constituye dichas voces en enunciados dinámicos y participativos. Esta interactividad propia de la oralidad suele estar ausente en la traducción semiótica hacia la escritura alfabética y el resultado suele ser textos sin vida que no “hacen vivir la voz” (Arnold y Yapita 2000; Garcés y Juncosa 2021). El excesivo respeto hacia los formatos editoriales que reproducen el modelo de una escritura formal y dominante, funciona como marco restrictivo que no permite comprender e incorporar otras escrituras presentes en el mundo andino y amazónico.

El esfuerzo de Foletti resulta interesante de cara a lo recientemente expresado. En sus textos se busca la intersección de sistemas comunicativos que vislumbran la posibilidad de una interconectividad semiótica que dé cuenta de las textualidades oralitegráficas referidas por Rocha. Y es que en el mundo andino, al menos, los llamados dibujos son mucho más que eso y superan en mucho la idea de ser adorno o recurso decorativo editorial (Garcés 2017).

Queda entonces sobre la mesa el desafío de una documentación activa que, a manera de hipertexto, logre articular los recursos orales y gráficos, incluyendo los alfabéticos, como práctica oraliteraria quichua.

Las obras publicadas en Abya-Yala han abierto el camino. Hay que seguir desbrozándolo, *ñawpakman katinkapak*.

Referencias citadas

Almeida, Ileana. 2013. “El arte verbal quechua”. En: José Juncosa (comp.), *Historia de las literaturas del Ecuador: literaturas indígenas*, vol. 9, pp. 57-84. Quito: UASB; CEN.

- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. 2000. *El rincón de las cabezas: luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA; ILCA.
- Austin, John. 1955. *Cómo hacer cosas con palabras*. <https://bit.ly/36AYiBr/>
- Cabrera, Segundo. 1984. *El tío lobo y el sobrino conejo: la astucia vence la fuerza*. Quito: Abya-Yala.
- Calvo, Julio. 1999. "Comentario de un texto ritual andino, reflexiones metodológicas y propuesta de tipología". En: Juan Carlos Godenzzi (comp.), *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, pp. 149-185. Cuzco: CBC.
- Cattá, Javier. 1985. *Gramática del quichua ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 1987. *Lingüística quechua*. Cuzco: CBC.
- Cucurella, Leonela y Carlos Vallejo. 2012. "Abya-Yala y el retorno del conocimiento de los pueblos". En: Lola Vásquez, Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José Juncosa (coords.), *La presencia salesiana en Ecuador: perspectivas históricas y sociales*, pp. 697-718. Quito: Inspectoría Salesiana; Abya-Yala.
- Cusihuamán, Antonio. 2001. *Gramática quechua Cuzco Collao*. Cuzco: CBC.
- Domínguez, Carmen. 2003. *Sintaxis de la lengua oral: oralidad y escritura: dos objetos y una lengua*. Mérida: Universidad de los Andes.
- Espino, Gonzalo. 1999. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito: Abya-Yala.
- Fall, Yoro. 1991. Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. *Estudios de Asia y África*. 26(3): 17-37.
- Foletti, Alessandra. 1985. *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Quito: Abya-Yala.
- Foletti, Alessandra. 1987. *Cantos de amor y de guerra*. Quito: Abya-Yala.
- Garcés, Fernando y José Juncosa. 2021. "Hacer vivir la voz': reflexionando desde textualidades escriturales andinas y amazónicas". En: Luis Fernando Garcés Velásquez y Luis Miguel Carranza Peco (coords.), *Antropologías: múltiples perspectivas del estudio del ser humano*. Quito: Abya-Yala.
- Garcés, Fernando. 1997. "El sistema de escritura unificado del quichua ecuatoriano: problemas, reflexiones y sugerencias desde Cotopaxi". En: Julio Calvo Pérez y Juan Carlos Godenzzi (comps.), *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*, pp. 323-337. Cuzco: CBC.
- Garcés, Fernando. 2005. *De la voz al papel: la escritura quechua del Periódico Conosur Ñawpaqman*. La Paz: CENDA; Plural.
- Garcés, Fernando. 2013. "Expresiones literarias de los pueblos indios antes del contacto colonial". En: José Juncosa (comp.), *Historia de las literaturas del Ecuador: literaturas indígenas*, vol. 9, pp. 33-56. Quito: UASB; CEN.
- Garcés, Fernando. 2017. *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. Cochabamba: INIAM-UMSS.
- Godenzzi, Juan Carlos y Janett Vengoa. 1994. *Runasimimanta yuyaychakusun, manual de lingüística quechua para bilingües*. Cuzco: Pukllasunchis.

- Godenzzi, Juan Carlos. 1999. "Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso". En: Autor, *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, pp. 273-289. Cusco: CBC.
- Gómez, Donato. 2000. *Manual de gramática quechua*. La Paz: s. e.
- Goody, Jack e Ian Watt. 1968. "Las consecuencias de la cultura escrita". En: Jack Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, pp. 39-82. Barcelona: Gedisa.
- Goody, Jack. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- Guitarra, Rafael. 2004. "Hacia un desarrollo con identidad". En: Virginia Nazarea y Rafael Guitarra (comps.), *Ñaupá rimaikunata charishpa katinamanta. Cuentos de la creación y resistencia. Stories of Creation and Resistance*, pp. 13-15. Quito: Abya-Yala.
- Guzmán, María Antonieta. 1993. *Runa Tunu Man*. Quito: Abya-Yala.
- Haboud, Marleen. 2019. "Documentación activa con, desde y para los hablantes de lenguas amenazadas". En: Kerstin Störl, Teresa Valiente y Eva Gungenberger (eds.), *La reciprocidad entre lengua y cultura en las sociedades andinas*, pp. 37-50. Berna: Peter Lang.
- Harrison, Regina. 2013. "Literaturas kichwas de la Cordillera oriental". En: José Juncosa (comp.), *Historia de las literaturas del Ecuador: literaturas indígenas*, vol. 9, pp. 159-178. Quito: UASB; CEN.
- Havelock, Eric. 1996. *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- Hornberger, Nancy. 1999. "Función y forma poética en 'El cóndor y la pastora'". En: Juan Carlos Godenzzi (comp.), *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, pp. 81-147. Cusco: CBC.
- Howard Malverde, Rosaleen. 1981. *Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador*. París: Amerindia.
- Howard Malverde, Rosaleen. 1984. Dyablu: its meanings in Cañar quichua oral narrative. *Amerindia*. (9): 49-78.
- Howard Malverde, Rosaleen. 1986. The Achkay, the Cacique and the Neighbour: Oral Tradition and Talk in San Pedro de Pariarca. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 15(3-4): 1-34.
- Howard Malverde, Rosaleen. 1988. Talking about the Past: Tense and Testimonials in Quechua Narrative Discourse. *Amerindia*. (13): 125-155.
- Howard Malverde, Rosaleen. 1999. "Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea". En: Juan Carlos Godenzzi (comp.), *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, pp. 339-385. Cusco: CBC.
- Illicachi, Raúl. 2019. "Literatura oral como campo de conocimiento en los pueblos indígenas y las comunidades de la parroquia Flores, cantón de Riobamba-Chimborazo". Tesis de maestría en Estudios de la Cultura. UASB-Ecuador.
- Itier, César. 2007. *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: IFEA; IEP; PUCP; UNMSM.



- Jara, Fausto (comp.). 1982. *Taruca: Ecuador quichuacunapac rimashca rimaicuna. La venada: literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: CEDIME; Abya-Yala.
- Juncosa, José (coord.). 2002. *Historia de las literaturas del Ecuador: literaturas indígenas*. Quito: UASB; CEN.
- Kleymeyer, Carlos David (comp.). 1990. *¡Imashi! ¡Imashi! Adivinanzas poéticas de campesinos del mundo andino Ecuador, Perú, Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- LAEB. 1993. *Huaca pachamanta causashca rimai. Los cuentos de cuando las huacas vivían*. Universidad de Cuenca-Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe.
- Lara, Jesús. 1993. *Poesía popular quechua: Qbeshwataki*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Lastra, Yolanda. 1968. *Cochabamba Quechua Syntax*. La Haya: Mouton.
- Lienhard, Martin. 2005. La cosmología poética en los huaynos quechuas tradicionales. *Acta Poética*. 26(1-2): 485-513.
- Mannheim, Bruce. 1999a. "Hacia una mitografía andina". En: Juan Carlos Godenzzi (comp.), *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, pp. 47-79. Cusco: CBC.
- Mannheim, Bruce. 1999b. El arado del tiempo: poética quechua y formación nacional. *Revista Andina*. (33): 15-64.
- Marcone, Jorge. 1997. *La oralidad escrita: sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*. Lima: PUC-P.
- Montaluisa, Luis. 2019. *La estandarización ortográfica del quichua ecuatoriano: consideraciones históricas, dialectológicas y sociolingüísticas*. Quito: Abya-Yala.
- Mostacero, Rudy. 2004. Oralidad, escritura y escrituralidad. *Sapiens*. 5(1): 53-75.
- Moya, Alba. 2009. *Arte oral del Ecuador*. Quito: Ministerio de Cultura.
- Moya, Ruth. 1981. "Prólogo". En: Fausto Jara (comp.), *Taruca: Ecuador quichuacunapac rimashca rimaicuna. La venada: literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: CEDIME; Abya-Yala.
- Moya, Ruth. 1993. "Presentación". En: LAEB, *Huaca pachamanta causashca rimai. Los cuentos de cuando las huacas vivían*, pp. 17-23. Universidad de Cuenca-Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe.
- Moya, Ruth. 2013. "Literatura oral kichwa de la Sierra del Ecuador". En: José Juncosa (comp.), *Historia de las literaturas del Ecuador: literaturas indígenas*, vol. 9, pp. 85-12. Quito: UASB; CEN.
- Nazarea, Virginia y Rafael Guitarra (comps.). 2004. *Ñaupá rimaikunata charishpa katinamanta. Cuentos de la creación y resistencia. Stories of Creation and Resistance*. Quito: Abya-Yala.
- Nazarea, Virginia. 2004. "Introducción: a través del paisaje de la memoria". En: Virginia Nazarea y Rafael Guitarra (comps.), *Ñaupá rimaikunata charishpa katinamanta. Cuentos de la creación y resistencia. Stories of Creation and Resistance*, pp. 1-6. Quito: Abya-Yala.
- Olson, David. 1998. *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.

- Ong, Walter. 1982. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México DF: FCE.
- Ortiz de Villalba, Juan Santos. 1989. *Sacha Pacha: mitos, poesías, sueños y refranes de los quechua amazónicos*. Quito: Abya-Yala; MLAL.
- Prat, Juan José. 2010. "Oralidad y oratura". *Literatura popular*, pp. 15-30. Simposio sobre Literatura Popular. Fundación Joaquín Díaz.
- Quiroz, Alfredo. 2000. *Gramática quechua*. La Paz: MECyD; UNICEF.
- Quispe Agnoli, Rocío. 2002. "Oral vs. Escrito: nuevas consideraciones sobre el estudio de documentos coloniales indígenas". En: Daniel Balderston, Oscar Torres, Laura Gutiérrez, Brian Gollnick y Eileen Willingham (comps.), *Literatura y otras artes en América Latina*, pp. 239-248. Actas del XXXIV Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Iowa.
- Quispe Agnoli, Rocío. 2007. Oralidad vs. Escritura y el estudio de documentos coloniales hispanoamericanos. *Pórtico, Revista de Estudios Hispánicos del Recinto Universitario de Mayagüez*. (2): 43-81.
- Rocha, Miguel. 2016. *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralidades y literaturas indígenas contemporáneas*. Bogotá: Universidad de los Andes; Universidad Javeriana.
- Salomon, Frank y George Urioste. 1991. *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1916. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- Taylor, Gerald. 1996. *La tradición oral quechua de Chachapoyas*. Lima: IFEA.
- Taylor, Gerald. 1999. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Ricardo Palma.
- Thiong'o, Ngũgĩwa. 1986. *Descolonizar la mente: la política lingüística de la literatura africana*. <https://bit.ly/3IJIVVD/>
- Torres, Mamerto. 1986. *Qbeshwaykuririkuna: modismos y frases peculiares qbeshwa*. Sucre: s. e.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. 1992. *Nosotros los humanos / Ñuqanchik runakuna: testimonios de los quechuas del siglo XX*. Cuzco: CBC.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. 1997. *La doncella sacrificada: mitos del valle del Colca*. Arequipa: UNAS; IFEA.
- Vich, Víctor y Virginia Zavala. 2004. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Buenos Aires: Norma.
- Viereck, Roberto. 2012. *La voz letrada. Escritura, oralidad y traducción: diálogos con seis poetas amerindios contemporáneos*. Quito: Abya-Yala.
- Zaruma, Bolívar. 1993a. *Los pueblos indios en sus mitos: cañari*, vol. 1. Quito: Abya-Yala.
- Zaruma, Bolívar. 1993b. *Los pueblos indios en sus mitos: cañari*, vol. 2. Quito: Abya-Yala.
- Zavala, Virginia. 2002. *Desencuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.



Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR³⁰

Referentes morales y espaciales de las redes afectivas

Telembí es una de las decenas de comunidades negras ubicadas a lo largo del eje fluvial del río Cayapas y sus aguas tributarias. Cada una de ellas es un polo concentrador de energía cultural, capaz de producir un *stock* de material conceptual que es reconocido por toda la parentela diseminada en comunidades más pequeñas y medianas, siendo la clave de este reconocimiento *las tradiciones de los abuelos*.

Poco tienen que ver estas tradiciones con un sentido del pasado a la manera de una entidad temporal estable a la que se recurre como a un archivo. Las tradiciones más bien están enlazadas con el presente, de la misma manera en que lo está la memoria. Entre la gente negra de Telembí, el potencial de los recuerdos para crear significados dinámicos que posibiliten su participación plena en la vida cotidiana —a través de un movimiento doble que oscila entre su identidad comunitaria y las presiones y ajustes que exigen el medio exterior a ella— se compone de sabores, tonos musicales, experiencias corporales ligadas a la danza, aromas, etc., situadas desde la infancia en una época del año en especial: la Semana Santa.

Con una población media de 481 habitantes, distribuidos en un área aproximada de 68 km², el porcentaje entre hombres (51 %) y mujeres (48 %) es relativamente

30 Doctora en Antropología Social (Universidad Federal de Río de Janeiro), máster en Antropología (FLACSO-Ecuador) y licenciada en Antropología (PUCE). Este artículo está basado en el capítulo 3 de la tesis doctoral “O valor do ser: Modos de produção e formas de moralidade na floresta Chachi e Negra (Esmeraldas, Equador)”, defendida el 15 de agosto de 2018.

equitativo, así como también lo es la presencia estable de personas de todas las generaciones y rangos de edades, según el Censo Sociopolítico y de Saberes Ancestrales (CSSA) (Yépez 2012).

Población de Telembí		
Hombres	243	51 %
Mujeres	238	49 %
Población total	481	100 %

Tabla 1. Datos demográficos (Yépez 2012).

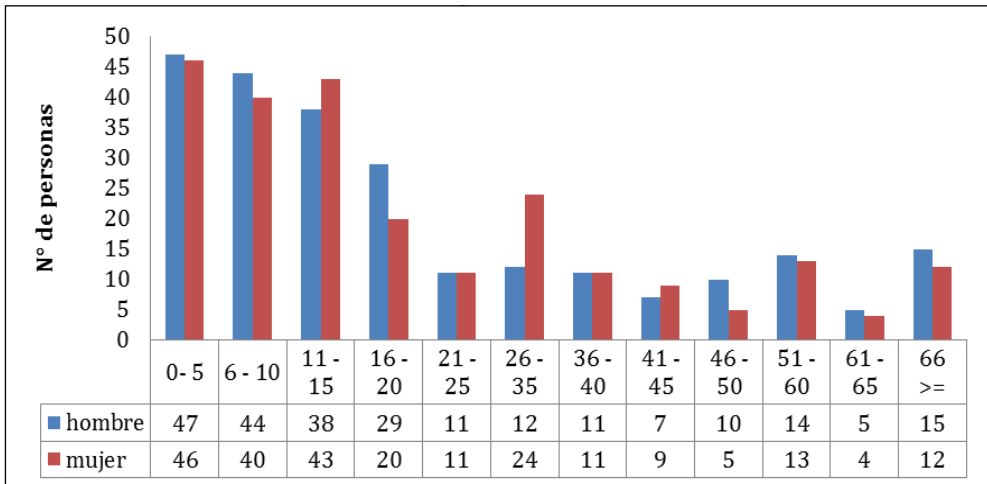


Figura 1. Población por edad y sexo (Yépez 2012).

Las familias en Telembí habitan en casas unifamiliares en las que viven un promedio de cinco personas. Estas casas —en su gran mayoría construidas con madera del medio y techo de zinc— se encuentran agrupadas de tal manera que queden cerca de la de otros parientes (Yépez 2012). Cuando se construye una casa, las redes de comunicación se ponen en funcionamiento a distintos niveles. El primer conjunto de saberes que se acciona es el del conocimiento sobre la madera. Qué tipo de árbol es el mejor y quién lo tiene ya cortado, quién tiene tablas para vender a un precio adecuado y quién sabe si esa madera va a servir para los propósitos que se desea.

Una vez que se cuenta con el material, es necesario invertir dinero en la compra de la hoja de zinc para el techo, clavos y herramientas. Finalmente, se activa la red que combina la circulación del dinero —a través del pago de un jornal, que

actualmente es de unos 15 dólares por día de trabajo— con la solidaridad de quien presta su tiempo y esfuerzo para ayudar a levantar la casa.

En Telembí, las personas que salen del poblado en busca de empleo guardan en su memoria la época de la construcción de la casa propia, de la casa de los abuelos, de la casa de los parientes y amigos, como un conjunto de experiencias vívidas. Cuando se dialoga con la gente sobre los viajes para encontrar empleo, las personas evocan la casa como un sinónimo de comunidad. Las visitas que se realizan al interior del poblado o a otros conectados por las aguas del río, son visitas a núcleos parentales extendidos y son parte de la vida cotidiana de la gente. En todas las casas es común encontrar a familiares, compadres o amigos pasando una temporada que, dependiendo de las circunstancias, puede durar de uno a varios días o semanas.

Esta cercanía, posible por acción del movimiento, afecta la configuración del espacio a través de la creación de aquella dimensión del parentesco, de la que nos habla Marilyn Strathern como la posibilidad de crear conexiones, conceptos y categorías que, a través de la interacción entre las personas, ganan vida social (Strathern 2015).

Antes que la tradición —comprendida como monumento intangible del pasado—, son las conversaciones entre los diversos grupos etarios y la creación del ambiente propicio para sostenerlas, lo que posibilita que las decisiones de las generaciones jóvenes puedan reconocerse como una dinámica que conecta —en diferentes proporciones— la elección racional con la carga de emotividad, imperativos morales y producción de significados, vinculados con el tejido social externo a Telembí y del que sus habitantes también forman parte cuando se desplazan a otras provincias para trabajar o estudiar.

La interacción con los abuelos puede darse a cualquier hora del día y en diversas circunstancias de la vida cotidiana. Los abuelos transmiten conocimientos, disciplina, consejos, buen humor y aquellos “secretos” que consideran que *la muchachada necesita saber para escoger el andar derecho*.

El *andar derecho* es una categoría local que la gente comprende como el ideal de una vida que, aunque siempre va a estar en movimiento, va a conseguir finalmente sortear las dificultades que se presenten, así como se sortean los obstáculos cuando se navega por el río. Para que los hijos y los nietos consigan este *andar derecho*, ellos son disciplinados a través del látigo, los consejos y los cuentos.

En los caminos del poblado es posible encontrar secándose al sol unas tiras tejidas a la manera de un fuele. Su contextura es sólida y a diferencia de cualquier otra cosa que pudiera llamar la atención de los niños, cuando pasan cerca de estas tiras ríen, hacen gestos y comentan cosas como “ayayay, eso te saca chispas”. “Eso que

saca chispas” es el famoso látigo, un artilugio cuyas sensaciones son bien conocidas por personas de todas las generaciones.

Cuando un niño o un joven *no anda derecho*, es decir, cuando no cumple con los imperativos morales que configuran una persona apta para ser útil y ser querida en la comunidad, es corregido a través de este castigo corporal, que a pesar de ser un fuste hecho con cuero de vaca de unos 30 cm de largo, lleva el nombre de un instrumento de castigo de la época de la esclavitud.³¹ Sin embargo, no es con esa época de la historia con la que se asocian las memorias del fuste, sino con aquellos eventos en los que abuelos, el padre y principalmente la madre, aplicaron este castigo. Recuerdos como haber sido disciplinados con unos cuantos fuetazos para no mentir, no tomar las cosas ajenas a los mayores, obedecer a los abuelos, no hablar bochinche,³² hacer lo que manda la mamá, no pelear con los hermanos, etc., son generalidades morales que van encontrando sentido a través de una contextualización más profunda, de la cual emerge, poco a poco, un paisaje territorial de urdimbre simbólica.

La obediencia a los mayores se vuelve importante porque los niños son cuidados a lo largo de sus vidas tanto por familiares como por miembros de la comunidad. Por eso construir las casas cerca de los parientes es algo importante. Los niños de la comunidad comparten durante su infancia espacios significativos en los que tejen lazos de amistad y juegos que pueden replicarse en la escuela. Pese a esta dinámica comunitaria, quien disciplina a través del látigo es solamente la madre o los abuelos, quienes reciben las opiniones de la parentela con la que se va criando el niño. Por eso, en la memoria de las personas adultas, esta vinculación entre la arquitectura moral de la comunidad y sus emociones, están emparentadas con los cuidados disciplinares que ejercieron las madres. Son memorias incorporadas que, cuando se traen al presente, están cargadas de emotividad, de emociones.

Durante las entrevistas en torno a este tema no llegué a observar ninguna memoria asociada a las categorías comunes de maltrato. Al contrario, las memorias sobre el disciplinamiento de las madres a los hijos son contadas como si se tratara de una historia de aventuras, en las que el detonante principal es una travesura: esconder la cachimba³³ del abuelo, salir en el potro³⁴ a deshoras y, principalmente, bañarse

31 En Telembí, las personas saben que muchas comunidades de la zona del Cayapas se formaron con personas que fueron esclavas y que huían de los placeres auríferos explotados en la zona del Tumaco (Colombia), Playa de Oro y Wimbí (Ecuador). Telembí es una comunidad con vocación de palenque, en la que la esclavitud como bloque histórico o vivencia del pasado tiene una relevancia menor.

32 Bochinche significa chisme malintencionado, calumnia, enredo.

33 Una pipa confeccionada artesanalmente en arcilla o madera. En ella se consume el tabaco sembrado en el medio.

34 Canoa pequeña en la que puede navegar una o dos personas, de pie y bogando con un remo llamado canalete.

en el río cuando la madre dijo claramente que no. Este modo de vivir a través de la aventura y la travesura, implica explorar el poblado y lo que se encuentra más allá, así como saber el riesgo cierto de que si se traspasa un límite, acaso el mal menor sea el castigo de la madre.

El río y la montaña son los principales referentes de estos primeros desplazamientos en los que el descubrimiento y los límites van diseñando trayectos simultáneos. Se recorre el territorio de la tunda, un cuento conocido por todas las generaciones; se avanza hacia donde se encuentran las hierbas para curar la mordedura de serpientes, es decir, el lugar de la culebra capitana; se descubren los frutos del cacao, que en estas tierras se nombra simplemente como chocolate; se trazan los caminos que llevan hacia manantiales de agua dulce, conocimiento precioso en la época en que el río baja por la falta de lluvias. Y en todo momento el paisaje va dejando sus marcas en la memoria y la memoria queda impregnada de paisaje. Cada corroboración de las historias de los abuelos se torna un hito de sinapsis y cada nuevo descubrimiento una posibilidad de innovación. Telembí se densifica como comunidad y cada persona se densifica como individuo. El tejido social de la naturaleza, entonces, se vuelve un concepto vivo (Barth 1987; Godelier en Strathern 2015: 13).

Por eso, aquella pequeña red existente en cada casa, en la que los abuelos son los nodos más densos, va creando unos puentes por donde ocurren trayectorias de confianza, tanto aquella que cada persona desarrolla sobre sí misma como aquella que la ayuda a inteligenciar su lugar en el mundo a partir de ese denso diálogo con uno mismo a través del cual se realizan las identidades. La confianza que las diversas generaciones tejen con los abuelos y a través de ellos con el resto de la parentela, es una fuente de discernimiento constante que a la vez que permite materializar una elección racional, deja establecido el potencial de contingencia que esa situación electiva encarna y que está relacionada con esa vivencia que significan las redes afectivas en Telembí. Conversar con los abuelos, escucharlos, preguntar, interrumpirlos, jugar, todo eso hace parte de aquellos afectos que transforman lo que la gente llama *la tradición de nuestros mayores* en una fuente riquísima de creación ontológica.

Como he intentado mostrar hasta aquí, las puntadas de ese vasto tejido en que el bosque, el río y las personas quedan entretejidos, se van urdiendo en la vida cotidiana. Sin embargo, en Telembí, cada año, las energías simbólicas se concentran en altísimos niveles durante la Semana Santa, generando una sabiduría colectiva compartida por todos a través de diversas fuentes de creatividad cultural e ideológica. Regresar a Telembí en estas fechas se transforma en una meta para toda la parentela que durante el año se mantuvo en desplazamiento en búsqueda de empleo fuera de la comunidad.

Referentes económicos sobre la obtención de dinero

A diferencia de las experiencias de viajes entre la parentela, salir de Telembí hacia otras ciudades, implica poner en juego una elección tanto racional como afectiva, en la que los elementos que pesan son una amalgama de intereses económicos e imperativos morales. El dinero es un factor importante en esta comunidad,³⁵ en donde las conexiones con las ciudades y la llegada del servicio interconectado de luz eléctrica fueron diversificando las necesidades,³⁶ especialmente desde las tres últimas décadas del siglo XX.

En toda la parte norte de la provincia de Esmeraldas, las dinámicas económicas son similares a las del resto del Chocó biogeográfico. Hay agricultura de cultivos del medio, principalmente para la subsistencia: plátano, yuca, frutales y pequeñas plantaciones de cacao. La pesca y la caza han ido decayendo, hasta el punto de que en Telembí su práctica tiene un promedio de un animal de monte obtenido cada seis meses. La pesca todavía es una fuente de proteínas y una actividad lúdica. Sin embargo, la cantidad de especies ha disminuido mucho y en el año 2012, por ejemplo, apenas tres familias reportaron haber considerado la pesca como una fuente de obtención de alimentos viable (Yépez 2012).

La necesidad de contar con dinero ha tenido un crecimiento paulatino, siendo la extracción de madera³⁷ la principal fuente de masa monetaria. La llegada de empresas interesadas en los árboles nativos del bosque tropical trajo consigo un fenómeno complejo. Por un lado, para los habitantes de Telembí y otras comunidades significó la oportunidad de emplearse sin tener que salir de la zona de influencia de la parentela, con los beneficios de sostén afectivo, identitario y económico que esto implica. Por otro, la inserción de estas personas en un contexto mayor de mercado, precarizó su condición de trabajadores brazales, dividió a las comunidades y exterminó el bosque debido a la utilización de formas de extracción intensiva, aplicadas sin que las personas estuvieran debidamente informadas de lo que eso significaba.

35 Telembí es una comunidad en la que el promedio de ingresos es de sesenta dólares mensuales (Yépez 2012), una monetaria que combina el dinero ganado a través de salarios y el del Bono de Desarrollo Humano (un programa gubernamental que funciona desde el año 1998 y que beneficia a madres, ancianos y discapacitados en condiciones de pobreza extrema).

36 Para profundizar en el modelo económico de estas otras comunidades del norte de Esmeraldas, desde una perspectiva de la adaptación al modelo capitalista, ver Whitten (1992).

37 Durante la década de los 80 (siglo XX) hasta inicios del siglo XXI, la extracción maderera envolvió a Telembí y muchas comunidades aledañas, en conflictos por el acceso al bosque en donde se encontraban las especies maderables. Para el año 2012, en este poblado apenas se cortó un árbol de guayacán en el lapso de un semestre, debido a que la especie en la actualidad solamente consiguió sobrevivir en el área reservada del Parque Cotacachi-Cayapas. Otras especies como sande, guararipo, chalbiande y cedro, todavía se extraen en pequeñas proporciones y principalmente para construir casas, canoas y enseres domésticos (Yépez 2012).

Tal ha sido la destrucción, que la tala de madera comenzó a ser una actividad con una carga moral diferente. Para las familias quedó bastante claro que fueron las empresas nacionales y transnacionales las que se enriquecieron. Sin embargo, los mensajes de diversos proyectos de desarrollo y de defensa del medio ambiente, transmitidos por las ONG y el Gobierno, transformaron a la gente de las comunidades en sujetos de sospecha. La tala de árboles para la venta, aplicada de forma no intensiva y a través de una red de pequeños acopiadores, es exhaustivamente controlada por el Estado. En cambio, el control sobre el mercado más amplio y las empresas, cual personas jurídicas, es diferente y mucho menos problemático.³⁸

La descontextualización, que afecta a las interpretaciones de diversos organismos públicos y no gubernamentales, se ha ido incorporando en la última década en los *criterios morales del andar derecho*, cuyo principal contenido hace referencia a la honradez, el cumplimiento de la palabra, la obediencia a los mayores y la solidaridad, transmitida en el entorno de las redes familiares. La sospecha de que las personas que cortan madera “atentan contra la naturaleza y el territorio” hace que, de alguna manera, las personas se sientan casi en la obligación de dejar claro frente a la comunidad que si entran al bosque a cortar madera es para solventar sus necesidades inmediatas. Aunque las personas comprenden perfectamente este hecho, el cambio en el discurso político de algunos líderes jóvenes y las transformaciones ideológicas ligadas a las expectativas gubernamentales sobre los liderazgos locales, ha ido introduciendo cierto contrapeso frente a la categoría moral del *andar derecho*.

Mientras que para los abuelos, mantener la palabra, obedecer a los mayores y saber andar en el monte garantizan la salud moral de hombres y mujeres de bien, en la práctica se esperaría también que honestidad implique no tener “problemas” con las instituciones del Estado. En otras palabras, demostrar cierto alineamiento con los contenidos de cuidado de la naturaleza creados por los programas gubernamentales,³⁹ con la finalidad de que la comunidad entera no se vea afectada de manera negativa por posibles decisiones estatales. Conseguir dinero nunca ha sido una tarea fácil para las personas de Telembí y pese a las presiones que se ciernen sobre la extracción de madera, esta sigue siendo una actividad importante para solventar necesidades.

Trabajar en camaroneras —principalmente las ubicadas en la provincia del Guayas— es un objetivo apreciado por los varones. Es una labor que les permite aplicar sus habilidades en el manejo de la canoa y el motor, en un contexto mucho menos

38 Para los comuneros, cumplir con las demandas de control solicitadas por el Estado implica siempre contraer una deuda con algún profesional, ya que se les solicita datos muy especializados. Para las empresas, en cambio, cumplir con el papeleo de control es una cuestión meramente burocrática, que hace parte del trabajo de sus abogados especializados en esta materia.

39 Socio Bosque es uno de los programas del Gobierno encargados de transmitir contenidos técnicos y políticos, a través de actividades de reforestación, de tendencia asistencialista.

demandante físicamente, ya que el trabajo de vigilancia de las larvas, se realiza por medio de recorridos dentro de las mismas piscinas. En comparación con las travesías por los ríos esmeraldeños, esta tarea es casi lúdica. Los ciclos de trabajo en las camaroneras son adaptables a los ciclos festivos de Telembí, cuya importancia riges las expectativas del buen uso del tiempo de las personas a lo largo del año.

En el caso de las mujeres, su ayuda es secundaria en las tareas de extracción de madera. Al tratarse de un trabajo brazal que demanda desgaste energético y mucha fuerza física, las mujeres no participan directamente. Esto las aleja del acceso al manejo de la principal fuente de dinero y las coloca en posición de intensa movilidad fuera de Telembí. A lo largo del año, las mujeres buscan trabajar en Esmeraldas, Guayaquil, Santo Domingo de los Tsáchilas y Quito en una variedad de oficios, según la época. Así, cuando hay temporada alta en las playas, las mujeres de Telembí trabajan en hoteles haciendo la limpieza o en la cocina, en vista de sus especiales y reconocidas habilidades culinarias. Cuando la temporada alta pasa, intentan colocarse como empleadas domésticas o venden informalmente frutas del medio de la propia finca, cocadas o productos chinos en el mercado informal del menudeo.

La expectativa moral del *andar derecho*, dentro de las redes familiares de Telembí, cobra de las mujeres un modelo de honestidad ligada al sostén de la red afectiva de los hermanos de madre. Este imperativo moral matiza la sospecha sobre la posibilidad de que las mujeres que salen a buscar empleo en las ciudades, acudan también al trabajo sexual. Mientras el contacto de los varones con las redes de empleo fuera de Telembí se realiza en un contexto de discriminación racial, en el caso de las mujeres se añade a este factor el ejercicio de la violencia por su condición femenina.

No importa cuánto se trabaje o en qué se trabaje. Trabajar para conseguir dinero es muy diferente del trabajo en el campo. El dinero es un bien particular que siempre escasea, que nunca equipara las energías en obtenerlo y que circula entre significados diversos. Uno de ellos llama la atención, cuando se sigue las conexiones que el dinero permite con el mundo del mercado, los objetos, la cultura y los contextos fuera de la comunidad. Las personas siempre guardan un remanente para gastarlo durante la Semana Santa. El retorno anual a Telembí está impregnado de esperanzas, memorias diversas y nostalgia.

Durante su estancia en las camaroneras, los varones no comentan con sus compañeros lo que sucede en el tiempo santo en Telembí. Las mujeres tampoco. El silencio al respecto cobra una densidad que combina el sentido de experiencia mística que encierran los rituales que aquí se vivencian y a la vez la certeza de que fuera de la comunidad, poco le importa a las personas lo que hace la gente negra con su tiempo libre.⁴⁰

40 En el Ecuador, la Semana Santa es feriado nacional, del Viernes Santo al Domingo de Resurrección, para los trabajadores de entidades públicas y privadas, y desde el día lunes para ciertos establecimientos educativos.

Los jefes de las camaroneras han tenido experiencias en las que los trabajadores esmeraldeños “desaparecen” para el feriado de Semana Santa por muchos más días de los que manda la Ley para estas épocas. Cuando los trabajadores regresan y ofrecen una explicación, comentan que se quedaron en el pueblo más tiempo por causa de la parentela, inventan alguna enfermedad o tratan de encontrar una salida a la situación. Pero en ningún caso se comenta a fondo lo que sucede en Telembí. De igual manera las mujeres, que en caso de haber conseguido un trabajo estable, generalmente como empleadas domésticas, prefieren hasta ser despedidas antes que perderse el regreso al poblado durante esta época.

La Semana Santa en Telembí es difícil de describir. Su densidad simbólica, su riqueza de sentidos, su importancia como foco de creatividad cultural es enorme. Es una especie de umbral que permite vislumbrar la transformación de las conciencias individuales en un colectivo, que produce constantes espacios liminales y que crea nodos de sinapsis cultural en una red en la que circula mucho más de lo que se ve (Durkheim 1978; Van Gennep 2008; Strathern 2015).

La comensalidad como referente de las redes afectivas

Desde el Domingo de Ramos, las canoas que parten desde Borbón hacia Telembí comienzan a llenarse de personas que han emprendido el regreso desde los diversos lugares a los que han ido a trabajar. Regresan con algo de dinero, víveres que no se encuentran con facilidad, ropa y muchas novedades para contar.

A lo largo del río se va sintiendo un aroma dulce, delicioso, como a panela derretida. Mientras la gente de Telembí va desembarcando, la algarabía se deja sentir. Hombres y mujeres comienzan a ser llamados por sus tíos, primos, hijos, padres, hermanos, abuelos. Las escalinatas a donde arriman las canoas de pasajeros vibran con el desembarque de paquetes de todos los tamaños y colores. La alegría es generalizada y va *in crescendo* hasta que las voces de los soldados de Cristo llaman a la calma.

Y es que desde el Domingo de Ramos, el teniente político ha cedido su autoridad al jefe de la tropa de los soldados de Cristo, una cofradía conformada desde hace generaciones por catequistas y rezanderos. Ellos comandan a su tropa, una pléyade de jóvenes y niños desde los diez años de edad, a quienes les son impartidos los conocimientos performáticos de la “Danza de las tinieblas”, así como las reglas de conducta que han de seguir las personas durante la Semana Santa.

Estas reglas implican mantener el poblado en absoluto silencio. No bañarse en las aguas del río. No hacer grandes algarabías. Mantenerse en recogimiento sin armar bochinches. Asistir a los rezos organizados en la iglesia. Y si las personas son sorprendidas transgrediendo estas reglas del tiempo santo, los soldados de Cristo los llevarán a la iglesia para aplicarles alguna penitencia.

El aroma delicioso que inunda Telembí atrae a todos quienes van llegando. Se trata de *la conserva*, un dulce propio de estos días que es preparado en casi todos los poblados del Cayapas. Debido al modo en que es elaborado no se lo prepara más que una o dos veces en el año.

Sobre un fogón grande, cavado en alguna parte del poblado que sea plana, se coloca una paila bien grande y profunda. Ahí se va a colocar jugo de caña de azúcar, panela, la pulpa de varias papayas —y otras frutas del medio si se desea— y trozos de plátano verde o maduro. Esta mezcla no utiliza azúcar y conseguir que tome el punto de una mermelada puede tomar entre 12 y 14 horas. Durante este tiempo, la mezcla no puede parar de ser removida, con la ayuda de palancas de madera o canaletes.⁴¹ Por eso la preparación de la conserva se transforma en una experiencia comunitaria en la que una persona le pasa a otra la mano para seguir removiendo la mezcla.

Pese a que varias personas participan de esta parte de la preparación, llegar al punto cierto del dulce y saber las cantidades de los ingredientes es conocimiento de pocas personas. Solamente las mujeres mayores, las abuelas, saben hacerlo y son ellas quienes dirigen la cocción. El punto tiene que salir perfecto y no se puede dejar quemar el dulce, porque al estar preparado con la intención de repartirlo entre una gran cantidad de personas no puede ser desperdiciado y tiene que estar muy bien logrado, pues lo que se reparte es mucho más que un dulce.

Durante los días de Semana Santa el pueblo permanece en relativo silencio. Los equipos de sonido y la televisión tienen un descanso obligado. No así la conversa, el intercambio de novedades y los juegos de los niños más pequeños, pues los más grandes ya se van incorporando a la tropa, en donde el ritual se aprende jugando a ser rezandero, a ser cucurucho, a ser danzante...

Casi todas las casas del poblado son visitadas por quienes reparten porciones de conserva. Brindar el dulce significa saludar en todas ellas, reconocer a los parientes y amigos que estuvieron lejos y dar sentido al *andar derecho* inculcado esmeradamente desde la infancia por ese juego de redes de afectividad, a través de las cuales cada persona va creando su lugar en el mundo.

Al ir repartiendo el dulce —ya sea en hojas de plátano, tarrinas de plástico o platos— las personas se van enterando de todo lo que aconteció a lo largo del año. Las novedades son abundantes, así como el número de personas en cada casa, que prácticamente se duplica. Tanto las personas que están visitando una casa como las que son visitadas, intercambian noticias. La conserva va hilando, de modo delicado, un mapa asentado en un territorio que es sólido en cuanto expresión geográfica,

41 Los canaletes son remos de canoa para navegar en ríos de alto caudal y obstáculos, como el Cayapas.

pero contingente en cuanto marca simbólica, pues nadie sabe a ciencia cierta lo que seguirá descubriendo al atravesar cada umbral.

Desde el punto de vista formal, quienes habitan una casa esperan mostrar la alegría de la gran parentela que ha llegado. Sobrinos, primos, hijos. Todos con sus historias que los mayores escuchan con atención, pues de alguna manera, la Semana Santa es el eje concentrador de las experiencias del *andar derecho*. Quien regresa a su casa vuelve al núcleo en el que se le otorgaron importantes versiones sobre la forma y fondo de hacer elecciones en la vida. Puesto que las casas, una vez construidas, suelen durar por lo menos treinta años antes de necesitar alguna reparación,⁴² quienes regresan tienen la sensación de que “nada ha cambiado”. La disposición de los enseres, casi siempre humildes, es la misma. Y el hecho de que los aparatos eléctricos estén en silencio durante el tiempo santo, contribuye a esa sensación de tiempo ralentizado, con el que cada persona alimenta lo que llama *la tradición de los abuelos*.

En ese contexto, los niños resaltan con todo el potencial de la renovación y la nueva vida. Aunque la entrega del dulce sea una cuestión formal, precedida por los saludos y las conversas de los mayores, es para celebrar su existencia que la golosina se prepara. El brillo en los ojos de los niños parece un rayo de luz. Sin metáforas. Los ojos de los niños en Telembí brillan mucho. Pupilas negríssimas sobre un fondo blanco. Ojos enormes cercados por pestañas largas. Miradas que lo abarcan todo y que están aquí para encarnar la más cara y valorada innovación que esta comunidad genera. Estos niños, alimentados con el dulce más sabroso que prueban en el año, van escuchando las historias del *andar derecho*, van sustentando sus vivencias y creando sus memorias en medio de una red de afecto densificada por ser la red del tiempo santo.

Para los abuelos es un motivo especial de orgullo presentar a los nietos de entre diez y más años de edad, que ya han ingresado a la tropa de los soldados de Cristo. A ellos se les pide que coman mucha conserva para que dancen con toda la fuerza de su corazón, durante las “Tinieblas”, uno de los múltiples *performance* rituales de la Semana Santa en Telembí.

Desde el Jueves Santo, al iniciar los rezos de la noche, las puertas de la iglesia se cierran y se pide a todos apagar velas y luces para que el pueblo quede en total oscuridad. Dentro de la iglesia, los rezanderos callan y las cantadoras también. Entonces, los soldados de Cristo —niños desde los diez años, hombres jóvenes y adultos— que han sido los últimos en entrar, antes de que las puertas se cierren, comienzan a danzar en plena oscuridad. Una danza en que la música proviene de sus propios pies al pisar con fuerza el piso de cemento de la iglesia. Un movimiento

42 En Telembí, todas las casas son construidas con árboles de madera noble. Aquella tan codiciada por las empresas, precisamente por su gran durabilidad.

marcial de un, dos, en el que en el segundo paso la fuerza es reforzada con el sonido de los machetes de madera que cada soldado porta. En plena oscuridad, danzan en círculo y la música de sus cuerpos es la música de su ser. La presencia de los soldados que danzan parece un ciclón de fe, un catalizador de energía sacra en la que es muy difícil no ver la conciencia colectiva en plena creación.

Entre Jueves, Viernes y Sábado Santo, tres tinieblas son danzadas, tres tinieblas son vividas, tres tinieblas son sentidas. Como de una catarsis, tras la danza se encienden poco a poco las velas y las luces. Esos hombres adultos, jóvenes y niños, vestidos con sus ropas cotidianas —camisetas, sencillas bermudas— y con los pies calzados por desgastadas zapatillas o sandalias, son ese ciclón de energía que en la oscuridad transformaron el mundo. Son los hombres del *andar derecho* que en las camaroneras vigilan las larvas que luego de su crecimiento serán exportadas; son los estibadores de los puertos; los guardias de seguridad que trabajan sin horario en las ciudades. ¿Cómo explicarle al jefe, al patrón o al Estado que ellos son los soldados de Cristo y que tres noches al año ellos danzan para transformar su mundo? Difícil pensar que allá afuera exista un Estado que espere de ellos sumisión y silencio frente a futuros planes para traer el desarrollo y la minería a gran escala. Y más difícil aún esperar que los soldados de Cristo no luchen, ya no por un territorio, sino por Telembí.

Conforme van pasando los días, la deliciosa conserva se sigue repartiendo. Y *de conserva a conversa* apenas hay una letra de posición distinta. Si los abuelos presentaron con orgullo a sus nietos, ahora le toca el turno a las nietas, a las hijas y a las mismas abuelas. Desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de la Pascua de Resurrección, los cánticos llamados “alabados” no cesan. Estas coplas —improvisadas unas, entonadas de memoria otras— guardan la impronta africana de la religiosidad de la gente negra de Telembí.

Por ser la Semana Santa un tiempo solemne, los cánticos no son acompañados ni por la marimba⁴³ ni por las maracas, sino que son entonados a capela. Mientras se va convidando a las personas porciones del dulce del tiempo santo, también se van intercambiando las experiencias con los cantos. Las jóvenes, que durante esta semana están engalanadas con sus mejores trajes y peinadas con trenzas, prestan poca atención a la conversa de las mujeres mayores; sin embargo, casi todas, a la edad de 14 a 15 años, saben los cánticos y el tono en el que se cantan los

43 “La marimba esmeraldeña guarda notable similitud con una serie de xilófonos que se encuentran entre algunas tribus africanas, en especial con el rongo, instrumento utilizado por los Ndogos pero cuyo origen se encontraría en la tribu de los Woro. Ambos instrumentos muestran idéntica estructura y sus diferencias consisten principalmente en sus respectivos tamaños y en los materiales utilizados: el rongo es de menor longitud y tiene menos teclas que la marimba esmeraldeña y, por otra parte, las calabazas ahuecadas de aquel son reemplazadas en ésta por ‘tarros’ de caña guadúa, desempeñando ambos elementos la función de cajas de resonancia”.

alabados. Ellas reconocen que quienes tomarán la posta de las mujeres mayores, deben tener la habilidad de saber improvisar, pues el alabado es un canto sin lírica previa establecida.

La red de transmisión de sentidos de los alabados es compleja. Estos cánticos están relacionados directamente con la muerte, como parte del ciclo de la Vida-Muerte-Vida, que configura la cosmovisión de las comunidades negras del norte de Esmeraldas. A lo largo del año son entonados durante los velorios de los adultos, existiendo una variante llamada “chigualo”, que es un tipo de canto especial para los niños fallecidos.

En el contexto de la Semana Santa, los alabados son parte del *performance* que enlaza la interpretación de la cosmología negra con la configuración ontológica, a través de la cual Telembí cobra una identidad territorial que atraviesa también a las personas, enlazándose a la manera de vasos comunicantes de ideas, elecciones sobre la economía simbólica y material y afectos.

Al encontrarse reunida toda o la mayor parte de la parentela, las jóvenes aprenden los alabados, incorporando innovaciones de diversos matices. Uno de los más importantes es la invención de estrofas con contenido político. En los años 90 del siglo XX, el trabajo que el entonces Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) realizaba junto a las líderes negras organizadas en el Movimiento de Mujeres Negras del Norte de Esmeraldas (MOMUNE), dio como fruto los alabados por los derechos de las mujeres.

Si, como hemos enunciado antes, la memoria se activa e interpreta desde el tiempo presente, los nuevos contenidos que abarcan los alabados solo pueden ganar influencia y transformarse en conocimiento entre las personas, gracias a que cada año existe un presente llamado Semana Santa, cuya intensidad ritual es capaz de irradiar sentidos en todas las direcciones y dimensiones de las redes sociales de Telembí. Aquellas en las que las mujeres conversan sobre sus sueños y esperanzas en el porvenir, se tejen con los cantos y la danza, dos vertientes constantes del sentido de la vida en esta comunidad. Pero no todo es luz y esperanza. Los seres humanos, las sociedades humanas, la montaña, el río, requieren canales de comunicación e interpretación constantes porque las elecciones que se realizan sobre la vida, aunque racionales y razonables, finalmente son contingentes. En la Semana Santa existe un conjunto importante de ideas en torno a las cuales no se discute abiertamente, inclusive en ese contexto tan coloquial y estrecho que es la visita para repartir la conserva. Se trata de la identidad de *los cucuruchos*.

En un lugar del poblado que es mantenido como secreto y al que no se permite el ingreso, sino de los rezanderos y organizadores de la fiesta, se reúne un grupo de hombres que se visten con trajes hechos de hojas de árboles y hierbas. El traje

es complementado con una máscara para guardar la identidad de la persona que está vestida de esta manera.

Durante el Viernes Santo, en que se escenifica en la iglesia la muerte de Cristo a través de la imagen de Jesús crucificado, la Cofradía de los Santos Varones, es decir, los rezanderos mayores, los abuelos de Telembí, debe defender el bien, la luz y la vida que intentan ser apagados del mundo con la muerte del Hijo de Dios. Es en ese instante tan delicado y transformador en que ingresan los cucuruchos. Danzando con un frenesí inmenso, incorporando las fuerzas de la contingencia, la oposición, el desenfreno, la oscuridad, el desafío, la provocación... aparecen desafiando a todo y a todos. Como si el hombre que se encuentra debajo del traje y la máscara se hubieran diluido hasta hacerse uno y todo lo que quedara es un conjunto de inmensa energía, los cucuruchos intentan arrebatar el cuerpo (la imagen) de Cristo, de las manos de los santos varones.

Los rugidos de los cucuruchos, el griterío de los feligreses, la estoica elegancia de los santos varones —concentrados en su tarea sagrada de que el descenso de la sagrada figura se realice sin contratiempos, venciendo así las fuerzas de la oscuridad que han ingresado— abren un umbral ambiguo en el que el tiempo y el espacio se descolocan y se vuelven liminales. Los cucuruchos representan la antiestructura, manifiestan la antijerarquía, encarnando así la fuerza espiritual de Telembí, que sobrepasando toda especificidad de estratificación —sea esta geográfica, histórica o simbólica— consiguen comulgar con y en aquello que ellos llaman *la comunidad* (Van Gennep 2008).

En la cosmovisión de las comunidades negras en el Ecuador, la noche del Viernes Santo hasta el amanecer del Sábado Santo, el umbral de transformación va a permanecer abierto. Una vez que las fuerzas de los cucuruchos se han agotado y han conseguido ser expulsados de la iglesia, la figura de Cristo, colocada en el Arca de la Alianza —una urna de madera cerrada— sale en procesión nocturna por todo el poblado, hasta ser depositada nuevamente en la iglesia. Los rezos y cánticos van a durar hasta la mañana siguiente.

Al amanecer del día sábado, después de seis días de haberse decretado el silencio absoluto, este se rompe por primera vez. Las campanas de la iglesia comienzan a ser tocadas a un ritmo musical, que gana armonía junto a la marimba, el bombo, los cununos y las maracas. Los instrumentos emblemáticos de la misa de las comunidades negras de Esmeraldas son entonados por los jóvenes —previamente preparados por los bomberos y marimberos mayores— para quienes este es un honor por el que esperan todo el año.

Con el regreso de la música, la comunidad, fortalecida tras los rituales del Viernes Santo, regresa poco a poco a la normalidad. El Sábado de Media Gloria ha traído el preludio, pues después de este primer toque, el pueblo debe volver a estar en

silencio. Este es el último día de restricciones y también el último en el que la conserva es repartida.

Al amanecer del día domingo, se celebra la Pascua de la Resurrección. Los grandes músicos: bomberos, marimberos, cununeros... llenan el poblado de la música sacra más estremecedoramente bella y alegre que por estos ríos se pueda escuchar. La vibración es impresionante. Se integra en todo y en todos. La alegría es tan desbordante y a la vez tan circunspecta y elegante.

Los primeros en realizar la procesión de salutación en todas las casas son los niños y niñas, encabezados por los catequistas y los bomberos más jóvenes. Después se realiza la última gran procesión, en la que participa toda la gente del poblado. Mientras las imágenes de la Virgen de las Mercedes y la Virgen de la Concepción —patronas del poblado— salen a recorrer cada casa, en diversos sitios se escuchan los disparos de las escopetas anunciando que las celebraciones que ponen fin al tiempo de restricciones pasarán a afianzar el tiempo santo.

Durante los siguientes siete días, personas de otros poblados llegan a Telembí para bailar, comer, beber y jugar partidos de fútbol. El jefe de los soldados de Cristo regresa la autoridad al teniente político. El dulce de conserva, además de repartido, puede también ser vendido. Las mujeres van planeando las próximas movilizaciones del año en busca de nuevo empleo. No les cabe duda de que ninguna patrona disculpará dos semanas fuera del trabajo. Los varones intentarán lidiar una vez más con los jefes.

Poco a poco, las personas van retomando sus rutinas, embarcándose en las canoas de pasajeros, dejando al poblado con su habitual número de habitantes. ¿Allá queda Telembí? ¡Por supuesto que no! A Telembí regresan porque Telembí se va con ellos, porque mientras exista el tiempo santo, este es el lugar a donde siempre se vuelve...

Consideraciones finales

Una red de relaciones se puede recorrer desde distintos nodos o puntos de vista. Al escoger el hilo conductor de la repartición de la conserva o “dulce de Semana Santa”, se puede compartir vivencias y experimentar situaciones que de otro modo hubieran quedado encerradas en la paradójica distancia del etnógrafo observador, que también es observado.

Aprovechando los lazos de confianza tejidos con las mujeres de Telembí y accionando mi presencia también como un nodo relacional con aquel mundo, me fue posible tornarme parte de la comunidad, sin que esto implicara enmascarar mi trabajo o mis objetivos. Obviamente, aspectos contingentes también operaron en esta relación y yo misma fui profundamente tocada por todos los instantes e historias

que pude acompañar, los lugares por los que conseguí desplazarme dentro y fuera del poblado, para comprender los múltiples contextos que abarcan el sentido ontológico de un territorio.

De alguna manera, la Semana Santa permanece ligada a la tierra, a la conciencia colectiva, como un complejo de rituales proveedor de ideas. Esta forma de encontrarse con el territorio es de vital importancia, puesto que en el terreno político los debates se colocan sobre el telón de fondo de las ideologías.

En el Ecuador, la zona norte de Esmeraldas es tratada como un conjunto territorial habitado por personas afroecuatorianas e indígenas y, por tanto, se encuentra catalogada como un bloque de tratamiento delicado, en vista de las *dificultades ideológicas* con las que pudieran encontrarse los personeros del Estado cuando intentan implementar programas gubernamentales. Estos programas tienen como objetivo la *integración de los territorios* a mecanismos más amplios de “explotación minera con responsabilidad, protección del medio ambiente y extracción de las riquezas del medio, con respeto a la naturaleza”. En esta lógica, en la que se apiñan conceptos del desarrollo con otros provenientes de la Constitución política del Ecuador y con los horizontes programáticos de la “nueva izquierda ecuatoriana”, el espacio para la comprensión de la categoría “territorio”, desde la óptica de la gente negra de estas comunidades, simplemente no tiene espacio.

La posibilidad de que los líderes —hombres y mujeres— negros sean asumidos como sujetos políticos íntegros y capaces de discutir temas de interés político y económico, a través de sus propias redes de afectividad, así como del *territorio incorporado*, hasta el momento no tiene un crédito real frente a los ojos del Estado.

El punto es que en el Ecuador existe un marco constitucional, que a partir del desarrollo jurídico, económico y político de los derechos de la naturaleza, ofrecería un marco sólido dentro del cual son las posturas de la política de la gente negra las que tendrían mayor coherencia con el horizonte propuesto para la mejor comprensión y acción de la gestión pública en los territorios del norte de Esmeraldas.

Personas que a lo largo de sus vidas son preparadas para conocer las experiencias exteriores a su comunidad, a partir de la renovación de vivencias liminales anuales que se han cumplido desde hace por lo menos unos 200 años,⁴⁴ son indudablemente sujetos políticos con un conocimiento privilegiado de su entorno, capaces de aportar no solamente conceptualizaciones interesantes, sino de hecho las mejores para el acercamiento interpretativo desde la óptica, inclusive de la *real politik*.

44 El seguimiento de las redes de memoria a través de las historias de vida de las personas más longevas de Telembí, nos informa de la existencia de la Semana Santa desde al menos el siglo XIX.

A partir de este trabajo he querido, además, hacer relevante el aporte multidimensional que la antropología puede ayudar a aprehender con el fin de crear puentes de una solidez diferente al que pudieran poseer análisis procedentes de otras metodologías científicas. Ubicar los parámetros y redes a través de las cuales se produce la creación de las personas como seres en el mundo no es una cuestión para dejarla solamente en los cánones de la filosofía, es también una posibilidad de análisis de enorme potencial político, que podría ser útil para aminorar la resistencia y los prejuicios que interpretan a comunidades como Telembí, a la manera de patrimonios de la tradición, solamente posibles de ser aprovechados como enlaces de interés turístico —en el mejor de los casos— o simplemente como rezagos de un pasado que bien pudiera dejarse desaparecer.

Quienes hemos trabajado en estos lugares, sabemos que esto último solamente sería posible si desapareciera la gente misma de Telembí. Nos cabe, entonces, colocar la preocupación sobre las intenciones del Estado y sus aparatos ideológicos y económicos, pues como muestra este breve recorrido etnográfico, *la tradición* está inserta en redes de seres humanos. Desaparecerla o ignorarla en pos de decisiones políticas de una sola vía, significa que esas decisiones optaron por desaparecer poblaciones enteras.

Referencias citadas

- Barth, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making, a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile. 1978. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Strathern, Marilyn. 2015. *Parentesco, Direito e o Inesperado. Parentes são uma surpresa*. Río de Janeiro: UNESP.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Whitten, Norman Jr. 1992. *Pioneros negros, la cultura afro-latinoamericana de Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Yépez Montúfar, Jeanneth. 2012. “Telembí: censo sociopolítico y de saberes ancestrales, 2012”. Mimeo.



2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES⁴⁵

Introducción

La experiencia que a continuación se presenta se enmarca en un proceso de construcción de estrategias organizativas para juntarse entre mujeres que se denominó: Redes de Cuidado.⁴⁶ Este fue llevado a cabo por dos ONG (Swissaid Ecuador y el Instituto de Estudios Ecuatorianos-IEE), las cuales trabajan alrededor de temáticas campesinas como la agroecología o los derechos campesinos. El proyecto emprendido por ambas instituciones pretendía construir una estrategia organizativa para las mujeres agroecólogas, quienes habían sido acompañadas por Swissaid Ecuador durante varios años a través de proyectos productivos agroecológicos en las provincias de Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo.

Con la pandemia por COVID-19 muchas mujeres vieron recrudescer sus condiciones económicas y sociales. En ese momento, ambas instituciones generaron cuestionamientos alrededor del qué hacer frente a estas realidades críticas y de

45 Máster en Gestión del Desarrollo Local y Comunitario, licenciada en Antropología Aplicada, licenciada en Trabajo Social y estudiante de la Maestría de Estudios de la Cultura (UASB). Colabora como mediadora pedagógica en el Instituto de Estudios Ecuatorianos.

46 Esta estrategia fue coordinada por el equipo del IEE, conformado por Belén Valencia Castro y Alejandra Santillana Ortiz, contó también con el trabajo de mediación pedagógica de Typhaine León (de Mujeres de Frente), Sara Rojas y Andrea Tamayo. El diseño y diagramación fue de Katherine Herrera y la documentación audiovisual de Valeria Recalde.

abandono del Estado ecuatoriano. Por un lado, se sentía⁴⁷ la urgente necesidad de juntar a las mujeres para hacerle frente a las situaciones de aislamiento a las que muchas se vieron sometidas durante la pandemia;⁴⁸ por otro, era imperativo que las respuestas que buscaban frente a estas condiciones pudieran ser elaboradas por las mismas actoras del proceso. Por ello, a través de pedagogías populares y feministas, se pretendió romper con la posibilidad de generar relaciones de dependencia con las dos instituciones, esto con el fin de construir “autonomía colectiva”.⁴⁹

Esta experiencia se forjó como un “ensayo”, es decir, como un proyecto inacabado y que continúa en constante construcción. Esta fue y es una apuesta por generar otras formas de organización entre mujeres, que sean distintas a las tradicionales. En este proceso no se ha tenido un programa trazado, ni ha pretendido brindar un modelo único o ideal, lo que propone, como proceso, es el análisis y discusión de otras formas de relacionamiento y de organización entre mujeres.

La duración de este proceso fue de siete meses, desde noviembre de 2020 hasta junio de 2021,⁵⁰ y los aprendizajes obtenidos son parte de un acumulado de saberes y conocimientos dialogados y compartidos entre diversas mujeres indígenas y campesinas de Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo que participaron en esta construcción de las redes de cuidado.

Cada una de las redes está conformada por una diversidad de mujeres. Se pueden encontrar mujeres jóvenes y adultas; mujeres que realizan actividades productivas y reproductivas, es decir, además de la producción agrícola dedican la mayor parte de su tiempo a tareas de cuidado; mujeres que son madres, hijas, hermanas; mujeres que son estudiantes (educación media y superior) y otras que no han logrado tener educación formal; mujeres casadas, solteras y separadas.

Durante el tiempo que duró el proceso, se propendió a la creación de una red de cuidado por provincia y se realizó un encuentro entre todas las redes de cuidado para que las mujeres de las diferentes redes se conocieran entre sí con el fin de pensar y plantear posibles articulaciones a nivel interprovincial. El resultado de todas estas acciones ha permitido que estas redes de cuidado cobren vida propia,

47 Este artículo hace énfasis en las emociones. Se parte de la comprensión de que la forma en la que se viven las emociones también es cultural.

48 Durante la cuarentena y las medidas de aislamiento social vividas a causa de la pandemia por COVID-19 se registró en el ECU-911 una llamada cada cinco minutos por violencia intrafamiliar y violencia de género, lo que manifiesta las consecuencias y el sentido que tuvo para muchas mujeres la cuarentena obligatoria (UNFPA 2020).

49 Esta categoría se profundizará más adelante.

50 Las redes de cuidado actualmente continúan en funcionamiento en autonomía de las instituciones que las acompañaron.

independientemente de las instituciones con las cuales conecten para poder llevar a cabo sus proyectos.

El capitalismo, el patriarcado y el colonialismo: una guerra sin tregua

Durante la pandemia por COVID-19 se hizo más visible la multiplicidad de problemáticas que ya existían en el sistema capitalista, pero que se acentuaron en este momento de crisis a nivel mundial. La implementación de políticas neoliberales no solo en Ecuador, sino en el mundo entero, con especial énfasis en América Latina, evidenciaban las verdaderas ambiciones de las élites globales y nacionales, en detrimento de las poblaciones empobrecidas y sus necesidades.

Solo en este año, en Ecuador, durante el Gobierno de Lenin Moreno y la transición al Gobierno de Guillermo Lasso, la gasolina extra (que es la más barata) subió su precio de 1,75 USD a 2,39 USD, es decir, un incremento de 36 % de su inicial valor subsidiado. Esto ha implicado que los precios de otros productos de primera necesidad también se hayan elevado o que se haya reducido su capacidad de producción, favoreciendo nuevamente a las grandes empresas productoras en detrimento del pequeño y mediano campesino. Asimismo, se hizo evidente la ineficiencia del Estado en lo que respecta a la salud pública, la forma descarnada e inhumana con que enfrentó la pandemia, donde prefirió pagar al Fondo Monetario Internacional (FMI) antes que realizar gasto público al sector salud, dando cuenta del enorme deterioro y la falta de estrategias de cuidado y garantías del Estado para la población más empobrecida en medio de una crisis sin precedentes.

En medio de todo esto, los movimientos y organizaciones sociales de mujeres en el mundo y el Ecuador, reclamaban no solo la atención en salud y la precarización de la vida, sino la opresión y las violencias a las que se vieron avocadas con la restricción de salida de sus hogares. Si antes de la pandemia la vida de las mujeres era difícil, con la llegada de la misma sus condiciones solo se profundizaron y se recrudecieron.

En el contexto particular de la Sierra Centro ecuatoriana y en consonancia con lo que sucedía y sucede con las mujeres en el mundo, las mujeres indígenas y campesinas no solo vieron como el sistema capitalista y patriarcal continuaba atropellando su trabajo productivo y reproductivo (su producción agrícola en algunos casos se perdió por falta de medios de transporte para que fuera llevada a mercados, asimismo, los trabajos de cuidado se multiplicaron en el hogar con la presencia permanente de sus hijos e hijas), generando un sinnúmero de situaciones de violencia intrafamiliar, sino que también vieron como la colonialidad del poder las despojó de las atenciones del Estado con respecto a un derecho básico: la

salud. Muchas mujeres ni si quiera llegaron a saber si tuvieron COVID-19 porque no existían los insumos médicos en el campo para realizarse las pruebas.

Así, el diagnóstico rápido elaborado por el IEE⁵¹ en el año 2020 a sesenta mujeres en cuatro provincias (Tungurahua, Cotopaxi, Chimborazo y Bolívar), manifiesta las condiciones en las que las mujeres campesinas se encontraban en medio de la pandemia:

- Deterioro acelerado de las condiciones de reproducción de las familias campesinas e indígenas.
- Precarización del sistema de salud, pérdida del derecho a la salud e incumplimiento de la salud ocupacional.
- Cambios en la migración masculina; que genera a su vez una pérdida de ingresos familiares, y con la cuarentena obligatoria implicó diversas situaciones de retorno a las comunidades.
- Aumento de la carga de trabajo reproductivo y de cuidado no remunerado y de trabajo agrícola en manos de mujeres. Un factor nuevo en este contexto es la cantidad de tiempo que las mujeres deben destinar al acompañamiento escolar de la niñez a través de tecnología y virtualidad que no conocen, al que no tienen acceso garantizado y que limita las posibilidades de educación de la niñez.
- Vulneración del derecho de la niñez y adolescencia a la educación garantizada en la Constitución y persistencia de la brecha tecnológica debido a la decisión del Gobierno ecuatoriano de que las clases sean virtuales en todos los niveles.
- Persistencia de las violencias machistas y abandono, vinculado con la migración masculina a las ciudades y con el consumo de alcohol.⁵²

Antes de la pandemia, las mujeres ecuatorianas ya vivían en condiciones de explotación, dedicando alrededor de 32 horas al trabajo no remunerado, al lado de las 9 horas de trabajo remunerado de sus pares masculinos, es decir, una diferencia de casi 25 horas. De igual manera, las mujeres ecuatorianas dedicaban alrededor de 24 horas a actividades domésticas en contraposición con las 6 horas de sus pares masculinos, con una diferencia de alrededor de 18 horas (INEC 2012). Es decir, las mujeres ya destinaban en promedio cuatro veces más tiempo en trabajo no remunerado que los hombres, siendo las actividades domésticas las que más tiempo toman realizar.

51 Este diagnóstico rápido fue elaborado por Belén Valencia, investigadora del IEE, en coordinación con Alejandra Santillana.

52 Conclusiones del informe “Diagnóstico rápido sobre la situación de las mujeres campesinas con las que trabaja Swissaid en medio de la pandemia por COVID-19”, elaborado por el IEE.

En el caso de las mujeres campesinas, su trabajo antes de la pandemia ascendía a 64 horas semanales (de las cuales 46 no eran remuneradas y 18 sí) (Nobre y Hora 2017). Con la llegada de la pandemia, los trabajos de cuidado en los hogares campesinos se volvieron indispensables y vitales, por lo cual para miles de mujeres en el campo no hubo descanso alguno (Valencia y Santillana 2020). La situación de tener a sus hijas e hijos en los hogares mientras continuaban los trabajos agrícolas, el desgaste físico y emocional en el cuidado de familiares enfermos, el miedo constante a la pérdida y todos los trabajos de cuidado, son invisibilizados y no son reconocidos económicamente. Esto da cuenta de la violencia provocada por esta alianza criminal entre capitalismo, patriarcado y colonialidad, una violencia que es estructural y sistemática, y que afecta sobre todo a las mujeres mestizas, indígenas y afrodescendientes que viven en el campo ecuatoriano.

La revolución de los cuidados

Necesitamos relatos contruidos desde la vida y que hablen sobre la vida, no relatos tecnicistas, sobre grandes procesos abstractos desvinculados de lo cotidiano ni aquellos que sacrifican lo que somos por algo superior. Hay relatos que hablan desde y sobre la vida, y están elaborados y teorizados; los hay aferrados al quehacer diario; los hay literarios y los hay con faltas de ortografía. Pero cuando surgen desde ahí, todos ellos tienen un terreno de comprensión y de encuentro que se siente en la piel, que desborda las palabras (Pérez Orozco y del Río 2016).

¿Qué son los cuidados y por qué hoy hablamos del cuidado? Los cuidados, trabajos de cuidado o trabajos reproductivos, son todas aquellas actividades que posibilitan la existencia y reproducción de la vida en todo sentido. No solo se hace referencia a las tareas domésticas como lavar, planchar, cocinar, limpiar, etc., se extiende a aquellas acciones de acompañamiento y sostenimiento emocional que posibilitan la salud mental y física de las personas. Históricamente, los trabajos de cuidado son realizados en su mayoría por mujeres e invisibilizados por la sociedad.

Hoy por hoy, hay un debate abierto y amplio sobre los cuidados, pero tampoco es algo nuevo, pues desde la teoría marxista Lenin (1921) planteaba la categoría de “esclavitud doméstica”, para referirse a la opresión individual que viven las mujeres dentro de sus hogares y cuya única forma de liberación implicaba la colectivización y socialización de los servicios domésticos. Sin embargo, el debate tiene eco desde los feminismos de los años 70 (Dalla Costa 1975; James 1975) hasta la fecha, con la economía feminista (Carrasco 1991, 2006; Federici 2010, 2014, 2018; Cavallero 2021; Pérez Orozco 2005, 2006, 2014), cuando desde estas reflexiones se cuestiona ¿cómo se generan la fuerza de trabajo que luego será utilizada en las empresas, en las fábricas, en el campo, es decir, en los espacios donde se reproduce el capital?, y sobre todo, ¿quiénes realizan ese trabajo?

En el proceso de desarrollo del capitalismo una primera separación ocurre de las personas de la clase trabajadora con la tierra y con el campo, es decir, muchas se trasladan del campo a las grandes urbes para trabajar dentro de los procesos de industrialización. Un segundo proceso de separación —que Marx no tomó en cuenta— (Federici 2018) fue el del trabajo productivo con el reproductivo.

Gracias al marxismo sabemos que la mercancía adquiere su valor por la fuerza de trabajo que está inmersa en su producción y que dentro del valor de las mercancías se encuentra el plusvalor (este tiempo de trabajo que está destinado a enriquecer al dueño de los medios de producción y no al trabajador). La plusvalía es proporcional a la explotación del trabajador/a, mientras más horas de trabajo entreguemos a la producción mercancía (la cual no se corresponde al proceso de reproducción del trabajador, sino a la acumulación capitalista), mayor será la plusvalía, constituyéndose en plusvalía absoluta.

Por tanto, se concluye que la fuerza de trabajo es la que le entrega valor a la producción mercancía, entonces, quien sostiene la fuerza de trabajo y permite su reproducción es quien genera valor. Los trabajos de cuidado generan la reproducción de la fuerza de trabajo y permiten que todos los días esté disponible una clase trabajadora que pueda generar plusvalor y que siga entregando su fuerza de trabajo al proceso productivo.

En Ecuador se realizó un estudio para conocer el aporte del trabajo no remunerado a la economía ecuatoriana y resultó que la contribución del mismo es del 19,1 % del PIB (INEC 2017), siendo mayor a sectores como la construcción, el comercio y la extracción del petróleo. Además, el 70 % de dicho trabajo no remunerado se produce en los hogares (INEC 2010) y no existe conciencia ni reconocimiento de las personas que realizan actividades en el hogar por el cuidado de niños, adultos mayores y personas con discapacidad. De allí que el presente trabajo no quiere condenar a los trabajos de cuidado ni considerarlos como “esclavitud doméstica”, sino realizar un análisis del valor que estos tienen para sostener el mundo y la vida.

Ahora, ¿qué sucede con los “cuidados” cuando estos se generan fuera de la unidad socioeconómica básica (el hogar) en la construcción de redes de cuidado entre mujeres?, ¿qué sucede con ese valor de uso?, ¿qué pasa si se decide reivindicar y reinventar “los cuidados” para las luchas de las mujeres a fin de construir una sociedad distinta desde las mismas prácticas de la vida cotidiana?, ¿qué pasa si las mujeres utilizan los cuidados para resolver problemas económicos, sociales y afectivos?

Alrededor del mundo, los movimientos de mujeres y sobre todo los feminismos populares y comunitarios han formulado, practicado, inventado, experimentado y ensayado diversas formas de organización social y asociación, donde los cuidados vienen a ser el centro de sus praxis, cuyo fin es resolver problemas que nos aquejan y/o que nos duelen en la vida cotidiana. El acompañamiento, la escucha, la

sanación, la lucha por derechos laborales, derechos de la salud, derechos sexuales y reproductivos, derecho al reconocimiento de su identidad étnica o sexual, derecho a una vida libre de violencias machistas... son algunas de las actividades que realizan este tipo de organizaciones.

Solo en América Latina tenemos diversos ejemplos de estas formas de organización: Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, Tzk'at en lengua maya quiché y Actoras de Cambio en Guatemala, las madres de desaparecidas/os en México, Argentina y Ecuador, las ollas comunitarias en medio de los estallidos sociales de Chile, Colombia y Ecuador, Mujeres de Frente, la Unión Nacional de Trabajadoras del Hogar y Afines, las Coccinelle y Nueva Coccinelle en Ecuador... todas estas organizaciones tienen algo en común: ponen en el centro el cuidado de quienes integran sus espacios y con sus acciones procuran tener vidas dignas.

La construcción Redes de Cuidado en las provincias de Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo, por tanto, es parte del reflejo de los movimientos de mujeres y los feminismos populares y comunitarios en América Latina y en el mundo, para construir nuevas formas de relacionamiento y de tejido social en medio de un sistema decadente sostenido por Estados neoliberales e indolentes.

A partir de la experiencia Redes de Cuidado en la Sierra Centro, se entiende como red de cuidado a la alianza entre mujeres, a esa unión que solo tiene sentido si se construyen sueños y proyectos comunes que beneficien a todas y que permitan descargar algo del trabajo que se acumula individualmente, de manera colectiva. Eso también es el sostenimiento: lograr que las cargas se repartan entre varias personas.

Para las compañeras, las redes de cuidado se constituyeron en un espacio que les permite formarse en los temas que a ellas les interesa (en su mayoría temas de agricultura familiar y campesina), pensar en estrategias para resolver las economías cotidianas y sanar las violencias sufridas, en una dinámica de compartir ideas y conocimientos, de debate, de pensar en estrategias, de contarse lo que les sucede, lo que les duele y lo que les preocupa. En suma, la búsqueda de respuestas juntas para ir resolviendo en concreto la vida:

Somos un grupo de mujeres que queremos apoyarnos entre nosotras, cuidarnos, decirnos lo que sentimos, porque a veces eso nos alivia la carga, sabemos que no vamos a poder solucionar los grandes problemas del mundo, pero capaz podemos ayudarnos entre nosotras con aquellas cosas que nos duelen o nos angustian todos los días y que a veces no sabemos cómo resolver (reflexiones de las compañeras de la Sierra Centro al cierre del encuentro de las redes de cuidado en julio de 2021).

Por esta razón, las redes de cuidado tienen un componente afectivo importante, porque se parte del deseo y la decisión de estar juntas, pero también porque se tiene

la comprensión de necesitarse unas a otras, para encontrar soluciones concretas. Así, se establece la base para la construcción de una “autonomía colectiva”. Pero ¿qué se entiende por autonomía colectiva? En primer lugar, que existe libertad para decidir y en segundo lugar, que esa libertad no es individual, se realiza siempre con las otras. Por ejemplo, para la Red de Cuidado de Chimborazo, la autonomía tiene que ver con “nunca más ser esclavas, nunca más estar en ese lugar de explotación” (comunicación personal en el cierre de la Red de Cuidados Sierra Centro 2021). Eso implica que no existen jefes, patriarcas o patrones que decidan por ellas. La autonomía colectiva, por tanto, tiene que ver con la decisión de estar organizadas, partiendo de transformar las relaciones que se construyen entre mujeres y ensayando otras formas de hacer política y organización entre mujeres.

Con respecto al valor de uso que generan los cuidados entre mujeres, es necesario considerar las formas de microeconomía: por un lado, estamos hablando de proyectos colectivos que sostienen una economía solidaria donde se plantea bienestar colectivo, trabajo social y cooperativo, donde se coloca lo común y la vida en el centro, donde se busca el equilibrio entre la productividad y el tiempo de descanso; pero por otro, hablamos de que los saberes y los conocimientos son diversos, plurales y situados, donde el tiempo y la energía de las mujeres se distribuye comunitariamente, donde se generan pequeños microorganismos culturales que fortalecen los tejidos sociales de base. Esto es todo lo contrario a las lógicas del capitalismo, que ha hecho de los trabajos de cuidado un medio para reproducir la fuerza de trabajo y, por tanto, la explotación de las personas y de la naturaleza.

Así pues, las redes de cuidado se constituyen en espacios y procesos de emancipación, que permiten construir apuestas y proyectos de vida para rebelarse contra el orden impuesto por la alianza criminal (capitalismo-patriarcado-colonialismo), que contribuyen a gestar nuevas formas de cooperación por fuera de la lógica del capital y el mercado. Por tanto, las redes de cuidado son una invitación a construir relaciones distintas, organización de otra manera y bases de lucha política en el aquí y en el ahora. Una política que transforma la forma del funcionamiento del sistema que conocemos, poniendo en el centro la vida y los afectos.

Cuidados para rebelarnos: políticas culturales desde el feminismo

En las ciencias sociales se ha hablado mucho del “giro afectivo” (Lara 2013), que se refiere a esta reconcepción del afecto y el giro que ocasiona en la sociedad, primando “el interés por la emocionalización de la vida pública, y el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento encaminado a profundizar en dicha emocionalización” (Lara 2013). Sin embargo, como afirma Sara Ahmed (2015), el giro afectivo no toma en cuenta el largo camino que han realizado las teorías feministas por repensar y desbaratar la dualidad cuerpo-mente (emoción-razón), puesto que el ser humano no vive sus experiencias de manera segmentada,

sino de forma integral (sentimos corporalmente, emocionalmente y pensamos al mismo tiempo). “Las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada/o [...] las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas” (Ahmed 2015: 312), es decir, las emociones involucran la cultura debido a que este “entrar en contacto” ya tiene impregnadas ideas y valores, encierra significados y formas culturalmente aceptadas por una sociedad, por más vagas y borrosas que se presenten. Por eso, desde los feminismos, se habla de un “pensamiento corporizado” (Rosaldo 1984), donde los conocimientos y los saberes pasan primero por el cuerpo (sensaciones y sentimientos) para ser apprehendidos. Esto es lo que permite que se puedan establecer conexiones entre lo que se experimenta de manera individual y las relaciones que tiene con las estructuras hegemónicas de poder, de manera que se deshace la separación entre lo individual y lo colectivo, construyendo un puente entre lo afectivo y lo político.

Así, frente a “una política cultural de las emociones que está estrechamente ligada a las historias generizadas del imperialismo y el capitalismo, en las que la violencia contra los cuerpos de mujeres subalternas se otorga y se da por sentada durante el proceso de construcción de los mundos” (Ahmed 2015: 258), frente a una cultura que normaliza esas violencias patriarcales, frente a los estándares que ubican lo emocional o lo afectivo como incapacidad de racionamiento, frente a las lógicas capitalistas, de competencia, explotación, extractivismo, individualismo, consumismo, etc. los feminismos brindan respuestas desde lo emocional, corporeizado y concreto de la vida. En el proceso político-pedagógico de las redes de cuidado se realizaron ejercicios colectivos que recuperaron el cuerpo como lugar de memoria y el cuerpo-territorio como espacio/tiempo comunitario.

Estas respuestas desde los feminismos “implican una reorientación de nuestra relación corporal con las normas sociales” (Ahmed 2015: 259), involucran un rompimiento con la cultura hegemónica del mundo de lo dado y, en el caso específico de las redes de cuidado, han significado que las mujeres utilicen el trabajo reproductivo con el que se las quería condenar a la esclavitud doméstica, para rebelarse y emanciparse.

Esto tiene que ver directamente con la pregunta troncal de este trabajo: ¿qué relaciones genera, culturalmente, entre las mujeres que se brindan cuidados? La experiencia enriquecedora de Redes de Cuidado en Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo da cuenta de este resquebrajamiento del mundo de lo dado y de esa reorientación de las relaciones no solo en sus corporalidades, sino también con las otras, como un proyecto colectivo y un acto político para rebelarse y transformar la realidad. Esto se puede visibilizar en los siguientes aspectos del proceso político-pedagógico que se vivió durante siete meses:

Trabajo productivo y reproductivo

Las mujeres al principio del proceso manifestaban vivir una sobrecarga de trabajo no remunerado, se levantaban a las 4 o 5 de la mañana y se iban a descansar entre 10 y 11 de la noche. A lo largo de sus jornadas no descansaban ni una sola vez, no se permitían tiempo para ellas o para algo que no sea el trabajo en los huertos, el hogar, sus esposos y sus hijos e hijas (Tamayo *et al.* 2021). El espacio de encuentro en las redes de cuidado permitió que tuvieran tiempo de descanso, de esparcimiento, pero sobre todo de construir afectos entre ellas. En ese sentido, han construido relaciones de confianza, pertenencia y cuidado con otras mujeres. Ahora saben que no están solas y que solo juntas se puede cambiar su realidad.

Relacionamientos afectivos

Parte del proceso político-pedagógico de las redes de cuidado fue dialogar sobre las relaciones de competencia, sobre el beneficio que el capitalismo y el patriarcado obtienen cuando las mujeres piensan que otras mujeres pretenden arrebatarles la familia, el trabajo o lo querido. Algunas manifestaron que esto es lo que las aleja de otras.

El desarrollo de las herramientas teóricas, pedagógicas y políticas para problematizar las relaciones de competencia permitió formular decisiones conscientes sobre sus ganas de ser parte de las redes de cuidado, como una estrategia para sostenerse, no estar solas, escucharse, decir lo que piensan y estar más seguras de sí mismas. En ese camino de reconocimiento de sus experiencias y el espejo en las experiencias de las otras, se descubre que las violencias vividas no le pasan a una, que no es su culpa y que es un problema estructural, cultivando los afectos que sanan frente a las violencias machistas y patriarcales:

Para mí, la red de cuidado es la unión de mujeres. Nosotras prevalecemos por nuestros derechos, para no ser violentadas por nuestros esposos y siempre ser libres. Si se presenta un problema, conversar cómo te va, darle cariño, decirle lo que se siente y entonces la persona se siente mejor, eso sería para mí la red de cuidado. Entonces es un grupo de mujeres que estamos unidas, somos de diferentes comunidades, tanto indígenas y mestizas, que se ha venido sosteniendo este lazo (Isabel Criollo, Red de Cuidado de Tungurahua).

Organización política

Frente a un modelo patriarcal que arrebató a las mujeres la capacidad para decidir sobre sus existencias y sus cuerpos, en las redes de cuidado se dialogó acerca de la autonomía colectiva. Formularon decisiones sobre su voluntad de construir

organización, donde las voces de todas fueran escuchadas con el acuerdo explícito de no dar cabida a la crítica destructiva, el juzgamiento, las ofensas y el chisme. La organización también posibilitó que las mujeres de las redes de cuidado pudieran construir un horizonte común, un “para qué”, esclareciendo los proyectos que querían trabajar juntas: producción agroecológica, formación, construcción de redes de apoyo frente a las violencias.

Con respecto a este último punto se puede afirmar que las redes de cuidado entre mujeres son la mejor estrategia para enfrentar las violencias machistas, el abandono estatal y la crisis multidimensional, porque permiten crear un sentido común y colectivo, y por tanto una explicación de la realidad y de las violencias como un elemento estructural del sistema y no como un asunto aislado. Ahora saben que cuentan las unas con las otras para acoger a nuevas compañeras en su proceso:

Nosotras las mujeres estamos unidas, estamos como en cadena, nosotras no estamos una sola, sino que estamos cuidándonos entre todas las mujeres indígenas, campesinas y mestizas; ya no estamos como antes que el hombre maltrataba a la mujer, hoy en día las mujeres estamos unidas para cuidarnos unas a otras, para ser sobrevivientes, para seguir luchando más y así para que no haya más víctimas, más violencias, más muertes (Flor Collaguazo, Red de Cuidado de Chimborazo).

Economías cotidianas

El valor de uso que se entrega al capital con los trabajos de cuidado tiene su contra parte en el valor de uso que se reparte entre mujeres, alrededor de las redes de cuidado se construyen microeconomías que sostienen la vida, son economías en escala pequeña, esta tiene que ver con los intercambios que se realizan en solidaridad y cuidado, en las rifas de autogestión para tener dinero en común y solucionar los pasajes de las compañeras que desean ir a las reuniones pero no tienen dinero. En los intercambios de semilla y de productos manufacturados por ellas mismas. En el tiempo para reunirse y pensar estrategias para mejorar sus fuentes económicas de forma común. Todas estas acciones se convierten en tráficos de reciprocidad en muchas vías, que han funcionado en la realidad concreta con el fin de construir entre todas su propio bienestar colectivo.

No se puede concluir que las vidas de las mujeres que forman parte de las redes de cuidado estén completamente resueltas, sin embargo, si se puede afirmar que frente a las violencias patriarcales y la expoliación a la que se han visto sometidas debido al sistema y a la presencia de la pandemia, la posibilidad de juntarse, conocerse, dialogar, buscar respuestas comunes, fortaleció y desarrolló sus capacidades. Ahora manifiestan sentirse más seguras e imaginan que es posible juntas transformar sus vidas y las de otras.

Conclusiones

En medio de la crisis generada por la pandemia por COVID-19, con políticas neoliberales que pisoteaban (y continúan haciéndolo) a la población ecuatoriana más empobrecida, emerge la dinámica de construcción de las redes de cuidado en las provincias de Tungurahua, Cotopaxi y Chimborazo en el mes de noviembre de 2020 como una posibilidad de organización para el sostenimiento y generación de cuidados entre mujeres frente al abandono estatal.

De esta experiencia se puede deducir que, aunque “los vínculos feministas nos muestran precisamente que una política antinormativa no suspende, ni puede hacerlo, el poder de las normas sociales” (Ahmed 2015: 260), es posible que los trabajos de cuidado o trabajos reproductivos puedan transformar las lógicas culturalmente aceptadas, generando espacios donde se disputa las relaciones hegemónicas normalizadas en el capitalismo y el patriarcado. Así mismo, las mujeres que se brindan cuidados entre sí pueden construir otro tipo de relacionamiento y, por tanto, otras formas de organización social.

La experiencia tiene límites en la medida en que el mundo de lo dado es aquel culturalmente hegemónico, por lo tanto, es una experiencia que funciona de manera situada y contextual, que no necesariamente se constituye en un modelo para todos los casos. De igual manera, es importante manifestar que la construcción de las emociones de manera colectiva es compleja: “Las emociones pueden mostrarnos, de manera crucial, por qué las transformaciones son tan difíciles (nos quedamos investidas en aquello que criticamos), pero también cómo es que son posibles (nuestros investimentos se mueven a medida que nos movemos)” (Ahmed 2015: 261).

Por eso estos ensayos situados de las redes de cuidado nos permiten reflexionar acerca de la decisión autónoma y afectiva de construir proyectos comunes para resolver problemas de la vida cotidiana, poniendo la vida en el centro, generando otras formas de relacionamiento y de organización para los cuidados colectivos, y, en el caso específico de estas redes alrededor de su producción agroecológica, la vida de sus familias y por supuesto, la de ellas mismas.

Referencias citadas

- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. México DF: UNAM.
- Carrasco, Cristina. 1991. *El trabajo doméstico y la reproducción social*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Carrasco, Cristina. 2006. “La economía feminista: una apuesta por otra economía”. En: María Jesús Vara (coord.), *Estudios sobre género y economía*, pp. 29-62. Madrid: Akal.

- Dalla Costa, Mariarosa. 1975. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México DF: Siglo XXI.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia. 2014. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Chiapas: CIDECE-Unitierra.
- Federici, Silvia. 2018. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- INEC. 2010. "Trabajo no remunerado (TNR) correspondientes al periodo 2007-2010". <https://bit.ly/3uTH8aD/>
- INEC. 2012. "Encuesta uso del tiempo". <https://bit.ly/3x0b5IL/>
- INEC. 2017. "Trabajo no remunerado (TNR) correspondientes al periodo 2016-2017". <https://bit.ly/36BaPVE/>
- James, Selma. 1975. *Sexo, raza y clase*. Bristol: Falling Wall Press.
- Lara, Alí. 2013. El giro afectivo. *Athenea Digital*. 13(3): 101-119.
- Lenin. 1921. "Pravda". En: Autor, *Lenin's Collected Works*. Progress Publishers, pp. 161-163. Moscú: Progress Publishers.
- Nobre, Miriam y Karla Hora. 2017. *Atlas de las mujeres rurales de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: FAO.
- Pérez Orozco, Amaia y Sira del Río. 2016. "Políticas al servicio de la vida: ¿políticas de transición?". En: VV. AA., *Hacia nuevas instituciones democráticas: diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas*, pp. 61-102. Madrid: Traficantes de Sueños; Fundación de los Comunes.
- Pérez Orozco, Amaia. 2005. Economía de género y economía feminista: ¿conciliación o ruptura? *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. 10(24): s. n.
- Pérez Orozco, Amaia. 2006. *Perspectiva feminista en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rosaldo, Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". En: Richard Shweder y Robert LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, pp. 137- 157. Cambridge University Press.
- Tamayo, Andrea, Belén Valencia y Alejandra Santillana. 2021. "Sistematización del proceso de creación redes de cuidado". Informe elaborado por el IEE para Swissaid Ecuador. Quito.
- Valencia, Belén y Alejandra Santillana. 2020. "Diagnóstico rápido sobre la situación de las mujeres campesinas con las que trabaja Swissaid en medio de la pandemia por COVID-19". Informe elaborado por el IEE para Swissaid Ecuador. Quito.

Comunicaciones personales

Comunicación personal con las mujeres en encuentro de cierre de la Red de Cuidados Sierra Centro, Baños-Tungurahua, julio 2021.

Comunicación personal con Flor Collaguazo, Salcedo, julio 2021.

Comunicación personal con Isabel Criollo, Salcedo, julio 2021.

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA⁵³ Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN⁵⁴

Introducción

El Austro ecuatoriano tiene una amplia trayectoria artesanal, siendo reconocida a nivel nacional e internacional. Las manos hábiles del sur del país transitan en comunidades que han mantenido sus conocimientos y transmisión de saberes durante generaciones. Esta realidad humana ha sido vista institucionalmente como “patrimonio inmaterial”, mismo que constituye un tema de interés en las agendas estatales y académicas de los países sudamericanos. Desde el punto de vista gubernamental, las manifestaciones culturales han sido objeto de políticas públicas, con la consigna de generar desarrollo económico a través de su promoción y vinculación. En este sentido, diversos proyectos han marcado tanto aportes como cuestionamientos, al revelarse estructuras e intereses de poder que subyacen a estos y los efectos del discurso patrimonial en la producción y reproducción de identidades.

El caso del tejido del sombrero de paja toquilla, a más de ser una significativa técnica artesanal, vinculada culturalmente con la historia e identidad de la región, fue también reconocida por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad, en el año 2012. Esta categoría ha privilegiado significados y grupos de poder sobre otros actores, anulando su multivocalidad y ofreciendo una interpretación única y excluyente. Por ende, es necesario un análisis crítico, considerando que los protagonistas detrás de estos objetos son individuos y grupos sociales. Ellos construyen estos objetos culturalmente, configurándolos como elementos de

53 Candidata a PhD por la Universidad Complutense de Madrid.

54 Candidato a máster por la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador y miembro del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

concreción social y simbólica, mismos que dotan de sentido a sus diversas formas de vivir, pensar y sentir. Sobre todo, tomando en cuenta que más del 90 % de personas que tejen la paja toquilla son mujeres de clase popular y que combinan esta actividad con otras como la agricultura, el comercio y las tareas domésticas.

Desde el año 2019, se ha desarrollado la investigación etnográfica del Proyecto Nuevas Agencialidades, que trabaja en la recolección de experiencias y testimonios de mujeres tejedoras de paja toquilla del Azuay, en busca de identificar sus posturas con respecto a su actividad económica, su empoderamiento y su relación con otros actores de la cadena productiva. Tomando como base los resultados iniciales del proyecto, se plantea el objetivo de llegar a un giro conceptual, desmitificando el valor tradicional, esencialista y estático, atribuido al tejido del sombrero de paja toquilla en los discursos románticos de “patrimonialización”. Para ello, es necesario entender el proceso de construcción del saber de las tejedoras de paja toquilla, sus percepciones sobre los discursos oficiales, en contraste con la identidad y pertenencia de su actividad artesanal en la sociedad contemporánea.

En tal contexto, este trabajo presenta la discusión sobre la persona detrás del objeto. Abordando los problemas socioeconómicos de las mujeres tejedoras, que no se han visto beneficiadas de las acciones patrimoniales y que, en muchos casos, la relación asimétrica y desigual entre las tejedoras y los grandes comerciantes las mantienen lejos de los beneficios económicos. Sin embargo, de una manera alternativa, también los procesos organizativos llevan a las mujeres tejedoras a ser protagonistas de nuevas agencialidades, que permiten que el entramado polifónico de voces, desde la comunidad, sea escuchado. Estas voces o agencialidades son la clave para la permanencia de la actividad, su empoderamiento y posicionamiento cultural, identitario y político, frente a un mundo capitalista y globalizado.

En tal contexto, este trabajo buscará contextualizar la actividad artesanal del tejido de paja toquilla del Azuay desde una mirada humana, examinando de manera crítica los conceptos de patrimonio, manifestación cultural y artesanía. El siguiente paso será el mostrar las voces de las mujeres tejedoras de paja toquilla, a partir de la información recabada en el Proyecto Nuevas Agencialidades; esta sección incluirá los testimonios de las mujeres que participaron como interlocutoras en la investigación y que, libre y voluntariamente, colaboraron en las entrevistas y la construcción de la etnografía. Finalmente, se presentará una discusión desde la antropología aplicada, para entender los varios procesos de organización, lucha y reivindicación que han mantenido las mujeres tejedoras frente al comercio de su trabajo artesanal en una sociedad moderna y globalizada. Las palabras aquí escritas, corresponden a un ejercicio de aprendizaje mutuo, donde la antropología se presenta como una herramienta tanto académica como de acción, en búsqueda de encontrar alternativas para que las nuevas agencialidades de la paja toquilla sean escuchadas más allá de sus contextos domésticos y comunitarios. ¡Que las hebras cuenten historias y que las manos de mujeres luchadoras no se cansen!

El tejido y su contexto: del auge y debacle al patrimonio

Ubicada al sur del Ecuador, la provincia del Azuay mantiene una rica tradición cultural expresada sobre todo en las hábiles manos que elaboran artesanías. Hombres y mujeres han aprendido por generaciones cómo crear, a través de su trabajo manual, notables obras que son una fuente importante de recursos. Sin embargo, la Modernidad ha condicionado que estos saberes se mantengan mayoritariamente en las mujeres. Dentro de las artesanías con mayor visibilidad en el austro ecuatoriano se encuentra el sombrero de paja toquilla (Domínguez 1991), una actividad de gran relevancia en la provincia del Azuay, desde donde se exportan sombreros a diversos destinos como: EUA, Italia, Alemania, entre otros. La mujer azuaya se dedica desde hace mucho tiempo a esta actividad, que comparte junto a otras faenas como la agricultura, ganadería y tareas del hogar. Este trabajo se ve alejado de los beneficios de la exportación, donde el precio de los productos acabados es mucho mayor al pagado por los comisionistas o intermediarios quienes tienen una larga presencia en la ciudad de Cuenca, capital del Azuay.

La historia del tejido del sombrero ecuatoriano de paja toquilla es bastante antigua, existen evidencias del uso de la fibra de *Carloduvica palmata Ruiz & Pavon*,⁵⁵ por los pueblos indígenas del Pacífico ecuatoriano hacía 4000 años antes del presente (Alarcón Gallegos 2004: 38). “Un número de pequeñas figuras de cerámica y piedra datadas hacia 500 a 1500 a. C. indican que la fibra de la planta era ya utilizada para la elaboración de prendas de vestir durante el periodo de integración de la Confederación Manteña” (Alarcón Gallegos y Burbano 2004: 439). Tras la Conquista, el uso de esta fibra fue bien adaptado para la elaboración de prendas de vestir de estilo europeo como los sombreros, que fueron tejidos en las actuales costas del Pacífico del Ecuador, donde hasta hoy mantienen su tradición. Hacia el siglo XVI se popularizó el uso de los sombreros, que eran asociados a las elites europeas (Domínguez 1991), mientras que para inicios del siglo XIX era ya uno de los productos de exportación más importantes para el Ecuador.

Esta ventana de oportunidad y los altos ingresos generados por el tejido de paja toquilla, fueron los que motivaron a que esta actividad fuera introducida en los Andes del Austro ecuatoriano. Los sombreros de paja toquilla “ya a comienzos del XIX se los producía en Cuenca, con paja manabita de buena calidad” (Cordero Íñiguez 2018: 136), siendo establecida en el Azuay la primera escuela formal de tejido de paja toquilla en el año de 1845 (Alarcón Gallegos y Burbano 2004). La intención

55 Nombre taxonómico de la paja toquilla es una Ciciantácea (planta perenne) cuya etimología se deriva de la contracción de los nombres del rey español Carlos IV y su esposa María Luisa (1748-1819) (Soukup 1987: 108). El género Carludovica consta de tres especies que habitan desde México hasta el centro de Bolivia, especialmente en suelos húmedos de áreas abiertas. Sus hojas poseen una longitud de 1,5 a 4 metros por un metro de ancho (Bennet *et al.* 1992: 233).

de la Gobernación de Azuay fue fortalecer la entonces débil economía del Austro ecuatoriano, tras la caída de exportaciones de cascarilla,⁵⁶ enseñando tanto a los que voluntariamente asistían a las clases de los maestros traídos desde la Costa ecuatoriana como a quienes se les obligaba a participar (Cordero Íñiguez 2018).

“Gracias a la visión del corregidor de Azogues, don Bartolomé Serrano, con la finalidad de enfrentar la crisis económica de sus habitantes, quienes no tenían en que emplearse y además estaban habituados al ocio, concibió la idea de traer de Jipijapa artesanos para que enseñaran a tejer sombreros de paja toquilla” (Domínguez 1991: 120). Tras un fructífero periodo de crecimiento económico la provincia del Azuay se vio favorecida, especialmente su capital. “La expansión de la producción toquillera y su incursión en el mercado internacional, la diversificación de las actividades manufactureras y el crecimiento de la agricultura comercial, marcaron el florecimiento de la economía regional hacia finales del siglo XIX” (Achig Subía 2018: 192). Sin embargo, al entrar al siglo XX, la una vez próspera actividad de la toquilla se vio truncada por una baja demanda del mercado internacional, marcada por depresiones económicas y las dos guerras mundiales. “La exportación de paja toquilla colapsó hacia 1950. Esto perjudicó drásticamente al campesinado de Azuay y Cañar, que había llegado a depender de esa industria tanto o incluso más que de la misma agricultura” (Acosta *et al.* 2006: 32). En tal contexto, la base productiva del sombrero de paja toquilla —sus tejedores— se vio seriamente afectada, por lo que en la segunda mitad del siglo XX, el Azuay afrontó un fuerte proceso de migración.

Para 1950 la caída de los precios del sombrero de paja toquilla en el mercado internacional, más una política agraria retardataria, habían sumido al sur del Ecuador en un grave problema económico. Lo que una vez fue un próspero negocio, tuvo un declive acentuado, mismo que devino en el empobrecimiento de los ingresos de los tejedores de paja toquilla.

En 1950 se estimó el ingreso per cápita anual de los tejedores en 537 sucres, con los rurales percibiendo 445 sucres. En 1954, luego de acentuarse la declinación de la industria, el promedio total bajó a 410 sucres anuales, mientras los rurales descendían todavía más en su ingreso: 337 sucres anuales (Salgado Peñaherrera 1978: 7).

Este indicador promovió al desplazamiento de la mano de obra rural hacia las áreas urbanas del Ecuador, pero también hacia el exterior. En el caso del Austro ecuatoriano, se profundizó la salida de personas, en su mayoría hombres, hacia los EUA, especialmente hacia la ciudad de Nueva York (Jokisch 1997).

56 *Cinchona pubescens*, quino, kina, quinina o cascarilla, es una planta utilizada para el tratamiento de enfermedades tropicales y que fue una fuente económica al inicio de su exportación hacia el mercado europeo, en el siglo XVIII (Cordero Íñiguez 2012).

De acuerdo al censo de 1950, existían en las provincias de Azuay y Cañar un total de “47280 tejedores de paja toquilla” (Salgado Peñaherrera 1978: 6). Esta cifra habla de la importancia del sector artesanal, que para la época se encontraba en declive. Los primeros en migrar a los EUA fueron los exportadores de sombreros, quienes se valieron de los contactos realizados durante las épocas de auge, posteriormente los tejedores, hombres rurales, los siguieron tras la pérdida de ingresos por la actividad. “La red de intermediarios que mediaba el abastecimiento de sombreros de paja para los exportadores, se convirtió en una red de tramitadores o facilitadores quienes proveían un rango de servicios legales e ilegales para hacer viajes clandestinos a los Estados Unidos” (Bertoli 2010: 264). A partir de entonces, la migración ilegal hacia los EUA se volvió una característica social y económica del Austro ecuatoriano.

Tras un corto periodo de recuperación económica en los años 70 por las rentas petroleras, devino un prolongado periodo de crisis económica desde los años 80 hasta finales del siglo XX, que trajo consigo el mayor desplazamiento humano acontecido hasta entonces en el Ecuador. “El precio del petróleo, que constituye el mayor ingreso de la Balanza de Pagos ecuatoriana, llegó a un bajo histórico en 1998 y las provincias de costañas sufrieron inundaciones provocadas por El Niño⁵⁷ en el mismo año” (Bertoli 2010: 264). Tal como se pudo examinar en los estudios de Jokisch (1997) la mayor parte de migrantes fueron hombres de las áreas rurales del Azuay y Cañar, por lo que quienes se quedaron fueron en su mayoría mujeres y niños, en espera de los tan anhelados réditos del trabajo migrante mejor remunerado. “Cuando empezó a irse bastante gente de aquí salía la una, la otra, entre 1995 o 1996 muchísimos. A mi esposo algunos amigos le decían, vámonos hombre allá hay oportunidades, puedes hacer muchas cosas, estas unos años y regresas con plata. Así que escuchando eso se decidió a probar suerte”.⁵⁸

Así, la migración en Ecuador es el resultado de aspectos históricos, económicos y políticos. Si bien existe una clara relación entre la migración y la economía, es importante considerar que la migración internacional debe entenderse como un proceso cultural (Altamirano 2007). Es por ello que las noticias del éxito tras la migración contagian y animan a que más personas se unan en esta peligrosa travesía. En tal cuestión, el análisis también debe partir de la subjetividad, es decir, abordar la migración desde procesos de significación, porque más allá de la necesidad de subsistencia hay una forma de actuar en la que rige el no quedarse atrás.

En contraste con las condiciones desfavorables que atravesó el tejido de sombreros de paja toquilla durante la segunda mitad del siglo XX, el nuevo siglo promovía nuevas expectativas. En el año 2012, el tejido tradicional del sombrero ecuatoriano

57 Corriente cálida de oscilación presente en las costas del Pacífico Norte de Sudamérica. La variación de este fenómeno se caracteriza por épocas de sequía y alta pluviosidad, llegando a manifestarse en desastres naturales (Brondizio y Moran 2008).

58 Isaura Tello, entrevista, Chordeleg, 15 de julio de 2021.

de paja toquilla era inscrito dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (UNESCO 2012). Este acontecimiento llevó a que desde el Estado se realizaran fuertes inversiones a proyectos de difusión y fomento a la actividad artesanal como medidas de salvaguardia. Producto de ello, investigaciones y publicaciones mostraban al sombrero como un símbolo de identidad nacional y lo impulsaban hacia una aparente nueva era dorada.

Tanto el Gobierno central como los locales establecieron proyectos de fortalecimiento, mismos que se vieron enmarcados en la norma jurídica vigente⁵⁹ para visibilizar al tejido de paja toquilla. Los discursos detrás de estos proyectos han siempre promovido la cohesión social y la reivindicación de la cultura e identidad colectiva. “Los conocimientos vinculados al tejido del sombrero han sido transmitidos de generación en generación hasta la actualidad, lo que hace de esta artesanía un elemento integrador de la familia, la historia y las tradiciones” (Montaleza 2013: 71). Sin embargo, estos procesos, muy vinculados hacia el consumo y exposición internacional de los productos, presentan un gran reto ante la salvaguardia de los productores en la base de la cadena: las tejedoras. El año 2020 trajo consigo una fuerte recesión económica y productiva, dada por las restricciones de movilización por COVID-19. En este marco, la producción de sombreros de paja toquilla se enfrentó a una baja demanda, el pago de bajos precios por unidad y el abandono de la actividad por una nueva ola migratoria. Una vez más, el tejido de paja toquilla se enfrentó a condiciones históricas de empobrecimiento, relaciones desiguales en lo económico y político, y una nueva migración.

Las hebras del Azuay: las manos detrás del tejido

El Proyecto Nuevas Agencialidades fue propuesto como una investigación que busca explorar las relaciones desiguales entre las tejedoras del sombrero de paja toquilla, las casas que lo comercializan y las instituciones estatales o particulares que lo trabajan e investigan. Este proceso nació años atrás, a partir de conversaciones que denotaban la desazón de las mujeres artesanas frente a las políticas gubernamentales que promueven la comercialización de los sombreros de paja toquilla ecuatorianos. “Nosotros ya no tenemos confianza sobre lo que pueden hacer los diferentes ministerios para mejorar nuestra calidad de vida, han existido tantos ofrecimientos que no se han concretado, acciones sin participación, sin contar con nosotras, que una ya no sabe en quien creer”.⁶⁰ Es preciso mencionar que las condiciones

59 Ley Orgánica de Cultura (2016) y la Resolución de Transferencia de Competencias de la Gestión del Patrimonio Cultural a los Gobiernos Autónomos Descentralizados (CNC 2015; CNC 2017).

60 Anónimo, entrevista, Cuenca, 15 de octubre de 2018. Las más de tres décadas de investigación sobre percepción social del riesgo muestran un acuerdo casi unánime respecto a la importancia de la confianza en la construcción de la respuesta social ante los riesgos. Así,



históricas, sociales y culturales han condicionado a que la gran mayoría de personas que trabajan activamente la paja toquilla sean mujeres.⁶¹

El sentimiento de desconfianza hacia las iniciativas de política pública e incentivo, señalaron graves problemas: ¿han sido efectivas las acciones estatales y particulares para la salvaguardia del tejido del sombrero de paja toquilla ecuatoriana?, ¿qué alternativas existen para mejorar la calidad de vida de las mujeres tejedoras y sus familias ante la actual cadena productiva y comercial? En este sentido, se decidió examinar las condiciones de vida, culturales, económicas y demás, para definir una posible línea de acción a trabajar desde la antropología aplicada. Siguiendo los procesos de empoderamiento cultural y políticos vistos en casos similares de portadores de conocimientos, se estableció que una de las posibles soluciones son los procesos asociativos femeninos (Herrera 2005). Para ello, se realizó la identificación de mujeres artesanas con liderazgo dentro de su comunidad, que hayan tenido experiencia en procesos asociativos, y con la apertura de participar libre y voluntariamente de entrevistas grabadas en audio y video.

La información presentada a continuación obedece a la investigación que se viene realizando desde el año 2018. Se ha trabajado en las parroquias rurales de los cantones Cuenca y Chordeleg de la provincia del Azuay, con mujeres con experiencia asociativa y capacidad de liderazgo y de enseñanza de sus conocimientos. A través a través del diálogo mantenido, se descubrió que la feminización de la organización social alrededor de la paja toquilla tiene una relación directa con otros aspectos: migración, violencia de género, machismo, etc. Por ello, explorar las dimensiones de las relaciones de poder en hogar, comunidad y a nivel externo, nos permitirá tener una mejor lectura de las potencialidades del desarrollo de proyectos asociativos y de las perspectivas y expectativas de las tejedoras en la actualidad.

Isaura Tello, Asociación San Martín de Puzhío, Chordeleg

En el año 2005, por la decisión de varias artesanas dedicadas a la elaboración de sombreros de paja toquilla, se funda la Asociación de Toquilleras San Martín de Puzhío. Isaura Tello fue su primera presidenta, permaneciendo en esta función

la aparición de percepciones sociales negativas o de muestras de rechazo ciudadano ante una actividad, suele atribuirse, entre otras cosas, a la falta de confianza de la población en las instituciones encargadas de gestionarlas. Esta falta de confianza se suele asociar a una crisis de los modelos clásicos de gestión del riesgo, basados generalmente en una lógica de tipo tecnocrático que, en ocasiones, la población tiende a percibir como poco clara, prepotente o mediada por oscuros intereses (Solá *et al.* 2009).

61 Esto puede verse reflejado, tanto por los procesos migratorios donde los hombres han migrado hacia el exterior como por las estructuras sociales de división del trabajo, donde las mujeres se dedican a labores domésticas que incluyen el tejido, mientras los hombres trabajan en espacios públicos.

alrededor de cuatro años. Isaura es una lideresa reconocida por la comunidad, trabajó en mingas, en corte y confección, consolidación de huertos comunitarios y actividades educativas, le llamaba mucho la atención ser educadora popular. Isaura señala que fue su padre, Casiano Tello, quien le inspiró a luchar por sus sueños, ya que, a pesar de no tener estudios, fue quien prestaba su casa para que funcione la primera escuela de Puzhío. Con esa motivación reunió a más de cien mujeres que venían de Puzhío y de parroquias y comunidades aledañas: Delegsol, Soranzol y La Unión. Pese al interés de todas estas mujeres, hasta entonces no se habían asociado, por lo que no tenían espacios para capacitaciones, talleres o aprendizaje.

En ese tiempo, las mujeres del campo éramos explotadas y lamentablemente en algunos casos maltratadas por la sociedad ya que muchas de nosotras, al irse nuestros esposos al extranjero nos quedábamos solas, al cuidado de los niños, con deudas. Entonces, la gente nos veía como muy “vulnerables”, presas fáciles de cualquier *avivato*; por eso el crear la asociación de mujeres tejedoras fue una alternativa de vida, no solo de trabajo.⁶²

Isaura es la portavoz de un caso común en las mujeres rurales del Azuay, su esposo migró a los EUA en 1994 y retornó luego de seis años. A él le siguieron varios hombres, dejando a mujeres y niños solos. En este contexto complejo fue que se inició un proceso de empoderamiento no solo laboral, sino personal. Estas mujeres redefinieron su posición dentro de la sociedad, dejando atrás la vergüenza y el miedo a estar solas, a hablar en público, a ser autónomas, a saber defenderse por su cuenta y gozar de su libertad. Aprendieron a sentirse orgullosas de su lucha, de su historia de vida, de sus decisiones. Son las artesanas quienes reciben a clientes, turistas y autoridades de diferentes instituciones a nivel nacional e internacional. Es fácil notar cómo estas mujeres hacen frente al poder regional o local, ahora forman parte de comisiones, luchan por obras de infraestructura, son invitadas a debates alrededor de la cadena productiva del sombrero, gestionan dotación de maquinaria y materia prima, transporte o capacitación. Probablemente, la ruptura familiar por los procesos migratorios estableció la necesidad de que las mujeres tuvieran que tomar las riendas de su vida, dada la ausencia —temporal o definitiva— de los hombres de la comunidad.

Matilde Zhunio, Asociación Don Bosco, parroquia Principal, cantón Chordeleg

Para llegar a parroquia Principal, en el cantón Chordeleg, hay una larga y estrecha vía que sube por las montañas de un verde intenso. A los costados, pequeños asentamientos que mezclan casas de adobe con otras grandes de cemento y vidrio

62 Isaura Tello, entrevista, Chordeleg, 15 de julio de 2021.

al estilo “norteamericano”. Ahí nos recibe Matilde Zhunio, actual presidenta de la Asociación de Toquilleras Don Bosco, tiene 58 años, pero teje con la rapidez de alguien mucho más joven. Sentada sobre un pequeño banco de madera, junto a la puerta de su casa, lleva al menos una hora tejiendo en esa misma posición. Aprendió el oficio desde niña, al tejer cotidianamente a su madre. Matilde está muy contenta de pertenecer a la Asociación, “es un espacio nuestro, los hemos implementado poco a poco, a punta de esfuerzo, de unión”.⁶³



Figura 1. Grupo de mujeres toquilleras de la parroquia Principal asistiendo a un taller, 2021.

Dentro de las anécdotas de su historia asociativa, cuenta Matilde que al iniciar las gestiones para el comodato de su oficina, ubicada en el segundo piso del GAD parroquial de Principal, les preguntaron: “¿En dónde están los dirigentes de la Asociación Don Bosco?, respondíamos: Aquí estamos y las autoridades. Con cierta duda, replicaban: Ah pensamos que venía algún hombre”.⁶⁴ Estas circunstancias forman parte de los recuerdos de las toquilleras, quienes indican que a través

63 Matilde Zhunio, entrevista, Chordeleg, 22 de julio de 2021.

64 Matilde Zhunio, entrevista, Chordeleg, 22 de julio de 2021.

de la organización, la formación y el empoderamiento, han logrado mejorar su calidad de vida. Hoy en día conocen más sobre elaboración de sombreros y se reúnen mensualmente para compartir y aprender sobre nuevos diseños, tinturado, mejoramiento de la calidad, legislación artesanal... pero sobre todo para interpelar la exclusión de un sistema opresor y seguir venciendo sus miedos. Se reúnen para no olvidar lo importante que es construir, frente a estructuras de poder, prácticas de resistencia en la búsqueda de reconocimiento y justicia.



Figura 2. Grupo de mujeres toquilleras de las parroquias de Delegsol y Principal, 2021.

Rosa Aucapiña, Asociación Manos Tejedoras, parroquia Sidcay, Cuenca

Rosa mueve sus dedos muy rápidamente, el sombrero va tomando forma mientras las hebras de paja toquilla rozan su regazo. Tiene 54 años, vive en la parroquia

Sidcay, cantón Cuenca, tiene dos hijos y lleva casada cerca de treinta años. Aprendió el oficio a los diez años de sus padres: José Manuel Aucapiña y Nieves Collaguazo. Cuenta que al poco tiempo que inició su hogar, con Miguel Pallazhco, llegaron sus hijos, por lo que su mayor preocupación pasó a ser alcanzar la estabilidad económica familiar. Tanto su esposo como ella, únicamente contaban con trabajos temporales y el vender los sombreros de paja toquilla no era una actividad rentable. Entonces, para el año 2000, cuando Miguel tenía 37 años, decidió emigrar a los EUA, por lo que acudió a un coyote pagando una alta suma de dinero que consiguió en préstamos con un interés entre el 7 % y 8 %.

Yo me quedé sola, como responsable de la casa, cuidando a mi hijo de diez años y la niña de siete. Después de tres años acabamos de cancelar la deuda que teníamos por el viaje de mi esposo, del total que inicialmente nos prestaron, al final terminamos pagando casi el triple por los intereses, eso nos terminó la vida, nos exprimió.⁶⁵

Su esposo Miguel permaneció en EUA diez años, tiempo en el que Rosa cuidó de sus hijos, trabajó en la crianza de animales menores, la agricultura y la elaboración de sombreros de paja toquilla. En el año 2014, el Plan de Ordenamiento Territorial de la Parroquia Sidcay, una de las más antiguas del cantón Cuenca, se recomendó considerar la situación de las toquilleras que, a pesar de todo, se resistían a desaparecer. De ahí nace la Asociación Manos Tejedoras, cuya finalidad era apoyar a las familias de la parroquia Sidcay para mejorar la calidad de vida de las artesanas que teñan sombreros.

Lo que me incentivó a formar parte de la Asociación fue que dijeron que íbamos a vender bastantes sombreros y a precio justo. Entonces, como uno vende a los intermediarios súper barato, nos dijeron que formando la Asociación íbamos a vender a 15 o 20 dólares el sombrero, entonces eso nos motivó, porque usted sabe todo el tiempo estamos en esta carestía de vida entonces mientras más platita hay, es mucho mejor.⁶⁶

65 Rosa Aucapiña, entrevista, Cuenca, 2 de mayo de 2021.

66 Rosa Aucapiña, entrevista, Cuenca, 2 de mayo de 2021.



Figura 3. Artesana de la parroquia Sidcay mostrando los tipos de tejido que existen para el sombrero de paja toquilla, 2021.

Asociación Manos Tejedoras, en sus inicios, congregó entre 20 y 30 mujeres toquilleras de la parroquia. Desde su legalización, la Asociación se planteó generar trabajo conjunto con las diferentes instituciones locales, para solventar necesidades urgentes. Entre sus metas estaba: tener un espacio propio, contar con todas las máquinas para terminar los sombreros de paja toquilla, conocer nuevas tendencias en tejido, diseño y tinturado, y sobre todo llegar a mercados internacionales por sus propios medios, evitando la intermediación —el principal problema al que se han enfrentado—.

Los intermediarios al momento de comprar los sombreros todos los pretextos meten para bajar el precio, que esta grueso, que no vale la paja y no sé qué más. Yo si digo que no son feos los sombreros que tejo, pero así saben decir los intermediarios. Algunos de ellos viven entre Ricaurte y Sidcay, otros en Pampa Zamora. Luego son ellos quienes llevan los sombreros a los grandes comercializadores.⁶⁷

67 Rosa Aucapiña, entrevista, Cuenca, 2 de mayo de 2021.

Con dos años de vida asociativa y con el camino trazado de trabajo colaborativo que incluían varias instituciones públicas, en el mes de diciembre de 2016 fueron acreedoras a la Presea Cuenca Patrimonio de la Humanidad, entregada por el Consejo Cantonal de Cuenca. Rosa recuerda la alegría que trajo este galardón para ella y sus compañeras “nos sentimos muy felices y orgullosas de nuestro oficio cuando nos convocaron a la sesión solemne en la que nos entregarían la presea, fuimos todas, bien arregladas y elegantes”.⁶⁸ Las artesanas toquilleras de Sidcay dan cuenta de la expectativa que este reconocimiento provocó en ellas, ya que llegaban de distintos medios de comunicación para entrevistarlas, recibían visitas de autoridades locales. Entonces, pensaban que con ello venderían a mejor precio los sombreros, que contarían con todo lo necesario para evitar la intermediación, con un lugar específico para sede de la Asociación y que iban a llegar a mercados internacionales.

Con el paso del tiempo, las expectativas forjadas se fueron diluyendo. No encontraron apoyo para consolidar una sede, el compromiso para dotarles de máquinas se quedó en nada. Las fracturas internas cada vez se hacían más insostenibles, lo que provocaba conflictos y en ciertos casos la separación definitiva de algunas socias. Ante ello, el número de socias disminuyó ostensiblemente. Pese a todos estos sinsabores, Rosa junto a otras mujeres toquilleras de Sidcay como Tránsito Cuzco, Carmen Cuzo y Amada Chiqui no han dejado de tejer un solo día, además, tampoco han descartado formar parte de procesos de formación que vayan más allá de nuevos diseños. “Dar vida a una Asociación, ahora lo entendemos, es ir poquito a poquito no es que vamos a llegar y decir ‘justed sea nuestra líder!’, sino todo lo contrario, debemos primero ver que la persona que vaya a ocupar ese espacio de decisión y gestión, debe ser constante, siempre hablar de un nosotros, del grupo, sin egoísmos”.⁶⁹

El tejido de la toquilla: tejiendo hebras, tejiendo vida

Las versiones aquí expuestas no abarcan la totalidad de artesanas toquilleras que viven y trabajan en la provincia del Azuay, sin embargo, expresan visiones compartidas de mujeres que mantienen un saber con gran valor simbólico. La necesidad de armar una red de actores clave alrededor del tejido de sombrero de paja toquilla, precisa la integración no solo de mujeres tejedoras, sino de todos los que integran esta cadena de valor. Para ello es necesario provocar el diálogo, la urgencia y la desmitificación de ese valor tradicional, esencialista y petrificado que se atribuye al tejido del sombrero de paja toquilla.

El patrimonio inmaterial, actualmente, constituye un tema importante en la agenda estatal y académica de los países sudamericanos. Ha sido objeto de políticas públicas

68 Rosa Aucapiña, entrevista, Cuenca, 2 de mayo de 2021.

69 Rosa Aucapiña, entrevista, Cuenca, 2 de mayo de 2021.

tendientes a generar desarrollo económico a través de su promoción y vinculación con el comercio y turismo. En el ámbito académico ha suscitado interés por su relevancia en conflictos sobre acceso a la tierra, el manejo del entorno ecológico, la propiedad intelectual y sociocultural, afectado por los avances de ciertas actividades económicas que no coinciden con la forma de vida de las comunidades afectadas (Prats 2003).

Una de las razones de esta creciente atención es la demanda de nuevos mercados, lo cual presenta al patrimonio como un campo fructífero a ser explotado económicamente. Como lo señala García Canclini (1990), la atracción de las sociedades modernas por el pasado y su mercantilización, pone en evidencia un sistema de vínculos entre las instituciones culturales y las estrategias de inversión y valoración del mundo comercial y financiero. Esto se manifiesta, tanto en las iniciativas que han desarrollado las administraciones locales y nacionales como en el interés de los profesionales por participar en el diseño y gestión de proyectos turístico-patrimoniales (Hernández Ramírez 2011; Prats 2003). Tales proyectos buscan activar o poner en valor determinados bienes culturales para contribuir al “desarrollo sostenible” (Prats 2003) de las comunidades locales.

Los proyectos de patrimonialización han sido criticados por las estructuras e intereses de poder que subyacen a los mismos, así como los efectos del discurso patrimonial en la producción de identidades (Mármol Cartañá 2007; Prats 2005). Incluso las comunidades locales llegan a tener, en el mejor de los casos, un rol secundario, por lo que sus modelos de gestión carecen de una visión participativa (Hernández Ramírez 2011), por ende, es necesario un análisis crítico. Los protagonistas de esta manifestación cultural han sido individuos y grupos sociales que la construyen culturalmente, configurándola como un campo social y simbólico que dota de sentido a sus diferentes formas de vivir, pensar y sentir. Crear el sombrero, azocarlo, tejerlo, plancharlo, hormarlo, es un proceso de significados consensuados socialmente, que explican la diversidad cultural del tejido de sombrero de paja toquilla. Las experiencias aquí presentadas indican que una forma viable de contar y sostener esta red de significados colectivos, es fortalecer las voces de sus creadores. Tener nuevas agencialidades y voces plurales, sin intermediarios, que abandonen los discursos exotizantes y brinden la reivindicación necesaria a las mujeres detrás del tejido.

El tejido de toquilla y su restitución: reflexiones para seguir tejiendo

Frente al ejercicio de los derechos culturales que promueven los procesos de patrimonialización del tejido de sombrero de paja toquilla, cabe resaltar la restitución que conlleva la recuperación y reproducción de las agencialidades y los empoderamientos silenciados de los actores sociales. En primer lugar y respondiendo a las propias demandas siempre dinámicas y diversas, desde la antropología debe promoverse la restitución de los saberes de la paja toquilla de forma concreta,

alejada de generalidades y estereotipos, pues sus demandas específicas requieren de propuestas específicas.

Al integrar los distintos niveles de experiencia producidos por el conocimiento científico y cotidiano, promovemos una construcción común incorporando la diversidad cultural e identitaria de los actores sociales y sus contextos. Así, tomando caminos distintos a las intervenciones que los técnicos de los diferentes organismos promueven sobre la cultura y lo identitario en sus tratamientos metodológicos habituales, las protagonistas del tejido de paja toquilla deben ser vistos como agentes activos en la producción de saberes, independientemente de su procedencia, sexo o edad. Los protagonistas deben ser tratados como interlocutores, para construir con ellos las propuestas de acción que permitan recuperar las capacidades y posiciones que garanticen la producción y reproducción de su cultura. Esto concierne, sobre todo, a los sujetos que se hallan en condiciones de exclusión con formas culturales precarizadas y silenciadas.

El método etnográfico aporta las pautas para llevar adelante una propuesta participativa. Al fundarse en una construcción social de los saberes, demanda la participación explícita y activa de las artesanas toquilleras, en el diálogo y obtención de información que configuren una suerte de memorias críticas; que puedan difundirse a través de procesos de educación de carácter formal e informal. La antropología hace visible los procesos, las dinámicas, lo que los seres humanos construyen a través de su cultura, el cómo esta ciencia puede y debe reforzar la capacidad de agencia política e histórica.

Históricamente, el tejido del sombrero de paja toquilla no ha favorecido a las comunidades dedicadas a esta actividad, siendo conocido que produce buena rentabilidad a quienes lo comercializan en diferentes ciudades del país. Este complejo escenario afecta directamente a las mujeres toquilleras, ya que obstaculiza las oportunidades de mejorar su calidad de vida y obstaculiza el progreso social y colectivo. Si bien en el Austro del país existen algunas asociaciones que tienen como finalidad evitar estas relaciones asimétricas, aún necesitan del estado como mediador para asesorar, gestionar, e implementar estrategias que contribuyan a generar estabilidad y sostenibilidad.

Las problemáticas a las que se enfrentan las mujeres de la toquilla son complejas, por lo que este trabajo presenta una muestra de las realidades de quienes están inmersas en ellas. Dados los bajos precios del sombrero de paja toquilla, las crisis económicas, políticas y sociales que ha vivido el país desde hace décadas, y la nueva migración, se han empobrecido las condiciones de las artesanas. Por ello, el principal objetivo debe ser desmontar las estrategias de representación del poder y deconstruir la colonialidad que silencia las voces y naturaliza el racismo y la exclusión. La antropología debe asumirse como una herramienta para mejorar la

vida de las personas de quienes aprendemos, en este caso, procurar que las manos tejedoras sigan luchando y manteniendo la diversidad.

Referencias citadas

- Achig Subía, Lucas. 2018. *Economía y sociedad de Cuenca y su región: siglos XVIII, XIX y XX*. GAD Municipal del Cantón Cuenca.
- Acosta, Alberto, Susana López y David Villamar. 2006. *La migración en el Ecuador*. Quito: CEN.
- Alarcón Gallegos, Rocío. 2004. "Toquilla fibre, Panama hat: Ecuadorian case" En: Citlalli López, Patricia Shanley y Alfredo Celso Fantini (eds.), *Riches of the forest: fruits, remedies and handicrafts in latin america*, pp. 37-40. Bogor: Center for International Forestry Research.
- Alarcón Gallegos, Rocío y María Florinda Burbano. 2004. "Use of Paja Toquilla (Carludovica Palmata Ruiz & Pavon) for the Production of Panama Hats in Three Communities of Manabi Province, Ecuador". En: Miguel Alexiades y Patricia Shanley (eds.), *Forest products, livelihoods and conservation: case studies of Non-timber forest product sistemas*, vol. 3, pp. 437-454. Bogor: Center for International Forestry Research.
- Altamirano, Teófilo. 2007. "Transnacionalismo y movilidad del capital humano". En: Aldo Panfichi (ed.), *Aula magna: migraciones internacionales*, pp. 39-54. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ley orgánica de cultura*. 2016. Registro Oficial nro. 913.
- Bennet, Bradley, Rocío Alarcón Gallegos y Carlos Cerón. 1992. The Ethnobotany of Carludovica Palmata Ruiz & Pavón (Cyclanthaceae) in Amazonian Ecuador. *Economic Botany*. 46(3): 233-240.
- Bertoli, Simone. 2010. Networks, sorting and self-selection of ecuadorian migrants. *Annals of Economics and Statistics*. (97-98): 261-288.
- Brondizio, Eduardo y Emilio Moran. 2008. Human dimensions of climate change: the vulnerability of small farmers in the Amazon. *Philosophical Transactions of the Royal Society: Biological Sciences*. 363(1498): 1803-1809.
- CNC. 2015. "Resolución-0004-CNC-SE-2015". Quito: Consejo Nacional de Competencias.
- CNC. 2017. "Resolución-CNC-006-2017". Quito: Consejo Nacional de Competencias.
- Cordero Íñiguez, Juan. 2012. *Historia territorial de la provincia del Azuay*. GAD Municipal del Cantón Cuenca.
- Cordero Íñiguez, Juan. 2018. *Historia de Cuenca y su región. 1822-1895: de la Gran Colombia al progresismo*. Municipio de Cuenca; Universidad de Cuenca; Universidad del Azuay.
- Domínguez, Miguel. 1991. *El sombrero de paja toquilla, historia y economía*. Cuenca: BCE.

- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México DF: Grijalbo.
- Hernández Ramírez, Javier. 2011. Los caminos del patrimonio: rutas turísticas e itinerarios culturales. *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. 9(2): 225-236.
- Herrera, Gioconda. 2005. "Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado". En: Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, pp. 281-303. Quito: FLACSO-Ecuador; Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- Jokisch, Brad. 1997. From Labor Circulation to International Migration: The Case of South-Central Ecuador. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*. 23: 63-75.
- Mármol Cartañá, Camila del. 2007. "Pasados locales, políticas globales: los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán". Tesis doctoral en Antropología Social y Cultural. Universitat de Barcelona.
- Montaleza, Patricio. 2013. *El sombrero de Ecuador: los viajes de la toquilla*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.
- Prats, Llorenç. 2003. Patrimonio + turismo = ¿desarrollo? *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. 1(2): 127-136.
- Prats, Llorenç. 2005. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*. (21): 17-35.
- Salgado Peñaherrera, Germánico. 1978. *Crisis y activación en una economía regional: la experiencia de Cuenca y su zona de influencia (1950-1970)*. Caracas: ILDIS.
- Solá, Rosario, Ana Prades, Josep Espluga y Marta Real. 2009. Confianza, incertidumbre y percepción social de las tecnologías avanzadas: un estudio de caso. *Revista Internacional de Sociología*. 67(1): 161-175.
- Soukup, Jaroslav. 1987. *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana y catálogo de los géneros*. Lima: Editorial Salesiana.
- UNESCO. 2012. "Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage". París: Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. <https://bit.ly/3qpc4me/>

Listado de entrevistas

- Anónimo, 15 de octubre de 2018, entrevista, taller de trabajo, parroquia rural Sidcay, Cuenca.
- Isaura Tello, 15 de julio de 2021, entrevista, taller de trabajo, Asociación de Toquilleras San Martín de Puzhío, parroquia Puzhío, Chordeleg.
- Matilde Zhunio, 22 de julio de 2021, entrevista, taller de trabajo, Asociación de Toquilleras Don Bosco, parroquia Principal, Chordeleg.
- Rosa Aucapiña, 2 de mayo de 2021, entrevista, taller de trabajo, Asociación Manos Tejedoras, parroquia Sidcay, Cuenca.

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA⁷⁰

[Los acuartelados] vienen con el afán de servir a la patria, ser útiles a la sociedad, aprender a ser disciplinados, ordenados, responsables, para algunos les es duro acostumbrarse, pero ya se irán acostumbrando. Además, estos ciudadanos deben considerarse privilegiados, ya que van a realizar el suceso militar donde pocos ecuatorianos pueden hacerlo, en el corazón de la selva “Lorocachi” (“Cuaderno de relatoría”, teniente de ingeniería 1971).

Introducción

Tras la firma del Protocolo de Río de Janeiro, que terminó con la guerra de 1941 entre Ecuador y Perú, las Fuerzas Armadas ecuatorianas reforzaron los puestos de frontera en el río Curaray. Estas eran selvas habitadas por pueblos waorani, definidos como “aucas”⁷¹ o salvajes por la sociedad nacional (Rival 1994). En 1964, la fundación del Batallón de Selva Sangay nro. 58 en Lorocachi cumplió un rol de pacificación interna y abrió paso al asentamiento de familias kichwa ya evangelizadas por las misiones católicas. Esta localidad pronto se transformó en un pequeño centro administrativo⁷² y económico en la zona.

70 Doctora en Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), máster en Estudios de la Cultura (UASB), licenciada en Antropología (PUCE) y docente de FLACSO-Ecuador.

71 “Auca” es una palabra kichwa para “salvaje”, utilizada comúnmente en Ecuador. El nombre waorani es acuñado por los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes los contactaron durante la década de 1950 para su evangelización.

72 Los kichwas son pueblos catequizados por las misiones desde el siglo XVII. Nacen de un proceso de etnogénesis que fusiona a distintos pueblos originarios, principalmente záparas, shuar y otros ya desaparecidos (Whitten 1976).

Entre 1966 y 1996, oficiales encargados registraron las actividades del Batallón en los “Cuadernos de relatoría”. Incluyeron dibujos, pero sobre todo notas y fotografías que ilustran el calendario anual de rituales y ceremonias cívicas, religiosas y civiles, así como su cotidianidad. Estos archivos son las huellas instituyentes de un régimen de representaciones, un campo de visibilidad, un sistema semiótico y nemónico que define una estética nacionalista y masculina. También señalan un colonialismo interno que supera la simple imposición del modelo europeo, exponen el complejo proceso histórico de las relaciones entre varones e invitan a reflexionar acerca de aquello que los feminismos comunitarios han definido como “entronque patriarcal” (Cabnal 2010; Paredes 2017).

El entronque patriarcal no es mero pacto, es guerra contra el enemigo extranjero para colonizar hacia adentro, para docilizar los cuerpos considerados salvajes. No obstante, las masculinidades blanco-mestizas e indígenas poseen diversas temporalidades, si bien el entronque patriarcal implica complicidad es, fundamentalmente, heterogeneidad estructural, desigualdades, estrategias móviles de seducción y sometimiento corporal para disciplinar los territorios (Lugones 2011; Paredes 2017; Cabnal 2010). La ocupación militar ha trastornado profundamente la reproducción social de los clanes amazónicos y ha impactado en las formas indígenas del ser hombres. Las memorias fotográficas, gráficas y escritas, los rituales también implican silencios, olvidos y ocultamientos que cuestionan: ¿qué memorias elaboran los “Cuadernos de relatoría” acerca del encuentro entre oficiales y soldados indígenas?, ¿qué silencios construye esta relación?

La Amazonía es geografía de tardío interés nacional, el propósito es descapturar el momento para propiciar una perspectiva compleja sobre el largo encuentro colonizador del Estado con los hombres indígenas, reclutas mayoritarios del Batallón (Arfuch 2010). Los archivos compilados proliferan en narrativas de disciplina, congelan en retratos el cultivo del valor y el honor patrio. Contexto desde el cual propongo al ejército como matriz de reproducción de rituales racializadores de la nación, de conversión a la hombría hegemónica para su inclusión a la patria. Las imágenes vigilan el deseo del Estado, la heroicidad masculina inculcada como viaje de penurias que inician al indígena en hombre civilizado, silenciando los castigos, el dolor de la patada y el hambre.

Enterrado en el suelo profundo de la memoria yace el contrato homosocial como objetivo biopolítico: sometimiento, homofobia, consumo sexual, violación de mujeres, expolio de los medios de vida (Enloe 2014; Jelin 2002; Taussig 1993). Sin embargo, desde los años 80, los pueblos y nacionalidades indígenas revolucionan la unidad ficticia de la patria, plantean una ecuatorianidad plurinacional que desdice la separación entre lo civilizado y lo salvaje, que expone la violencia colonialista del Estado en pacto con las empresas petroleras.

Propongo una discusión basada en el siguiente itinerario: 1) “Representaciones, memorias y masculinidades”, aproximación teórica, 2) “Batallón de Selva Sangay nro. 58”, contextualiza el lugar, 3) “Cuadernos de relatoría”: el viaje de la masculinidad”, explica la estructura y contenido narrativos, 4) “Ininteligibles”, enfatiza en la dimensión de ininteligibilidad de los aucas, las disputas quichua y las alianzas militares, 5) “Rituales de inclusión”, domesticación de los cuerpos observa ceremonias de inculcación de amor al territorio nacional, 6) “Aura católica, retratos de mujeres” observa el desplazamiento del culto religioso al culto a la nación, 7) “Lo irrepresentable”, fuera de la oficialidad quedan los cuerpos como lugares de la memoria, 8) “La promesa del territorio”, la organización política libera los significados.



Figura 1. Mapa del Ecuador con la ubicación de Lorocachi (Google Maps 2020).

El archivo de 360 cuadernos a lo largo de treinta años, fue fotografiado por Xavier Martínez Sastre en la biblioteca del hoy destacamento en Lorocachi. Contiene “diarios de relatoría” de tenientes coroneles y subtenientes de las Fuerzas Armadas, en el recinto del Batallón de Selva Sangay nro. 58, entre 1966 y 1996. A modo de álbum fotográfico, páginas deterioradas, arrancadas, notas a mano guían el hilo narrativo. Complemento su lectura con visitas etnográficas a la parroquia Lorocachi, los pueblos ancestrales Kawsak Sacha y Curaray en los años 2018 y 2019, en donde entrevisté y

conversé a profundidad con más de veinte hombres y mujeres kichwas, de distintas edades, que han pasado por el servicio militar y que pertenecen a organizaciones indígenas. También realizo foto-licitación con un coronel retirado que cumplió su servicio militar en la zona. Los nombres de los relatores y de algunas personas entrevistadas han sido protegidos.

Las páginas deterioradas por la humedad del trópico son lugares del descuido de la memoria, señales del declive del nacionalismo fronterizo, la constitución de un inconsciente nacional que se busca sepultar (Connerton 1989; Gillis 1994; Nora 2008).

Representaciones, memorias y masculinidades

Desde el siglo XVI, la Amazonía ha sido representada por el ojo colonial de maneras diversas: grabados que muestran a caníbales conquistables y colonizables; exploradores, expedicionarios científicos que exponen la exuberancia de los paisajes y las costumbres nativas (Muratorio 1994a, 1994b). A fines del siglo XIX, con la popularización de la fotografía, la gente indígena ha sido retratada en cartas de viajeros o en ferias mundiales como tipos humanos curiosos (Poole 2000). El nacionalismo republicano ha reproducido la imagen arquetípica del guerrero, pero pocos son los registros de la conflictiva relación entre indios y militares que dan cuenta de los sujetos históricos involucrados (Muratorio 1994a, 1994b; Chiriboga 2006). A diferencia de otras representaciones, la fotografía crea efectos de verdad, es cómplice de la “fascinación por la representación de la otredad” que configura como verdad histórica el discurso racializado de diferencia y oposición: civilización y salvajismo (Hall 2013). Para Sontag (2006: 15), fotografiar es capturar el tiempo y el espacio, implica una ética de la visión, una relación con la mirada y la memoria.

La memoria material y retiniana endilgada por la fotografía y la escritura, su misión civilizatoria, construye representaciones de representaciones: de rituales, conmemoraciones y prácticas de incorporación, la repetición de experiencias que moldean la memoria cognitiva del cuerpo, la percepción (Edwards 1999; Didi Huberman *et al.* 2013; Connerton 1989; Gillis 1994; Taussig 1993). Como señala Benjamin ([1935]2010), a diferencia del arte pictórico, la reproducción fotográfica pierde su aura de objeto único; no obstante, su secularización puede desplazar su valor de culto. Los rituales como memorias corporales le devuelven una dimensión sagrada a la fotografía, inscriben identidades de género y sexuales en los cuerpos.

Ortiz Batallas (2006, 2019) señala la relación entre militares e indígenas amazónicos como proyecto civilizatorio y homogeneizador, lugar de combate contra el enemigo extranjero. Al igual que Semelski (2001, 2007a, 2007b) mira el ejército como espacio ritual de ascenso social y ciudadanización que reconoce las diferencias étnicas cuando se adecúan al ideal de nación blanco-mestizo. Ambas autores, señalan las disciplinas como cotidianidad del Estado que condensa la Patria y su modelo

nacional-territorial. La nación construye hegemonía a partir de un “nosotros” blanco-mestizo frente al otro diferenciado, los indígenas, mediante ritos de pasaje que vuelven “buenos hombres” a los reclutas (Semelski 2001, 2007a, 2007b). Propongo el ejército como matriz de reproducción de rituales racializadores de la nación y de inclusión en la hombría hegemónica que busca imprimirse en los ciudadanos.

Yuval (2004) argumenta que las mujeres —sobre todo de minorías étnicas— han sido las encargadas de engendrar la carne de cañón para la defensa de las fronteras. Siguiendo a Enloe (2014), el servicio militar profundiza la división sexual del trabajo, los hombres van a la guerra y las mujeres asumen el rol pasivo de cuidadoras y servidoras sexuales. Morris (2004) observa la transformación de los enclaves militares norteamericanos en el sureste asiático, en lugares de consumo sexual, las mujeres cargan la culpa del abuso de sus cuerpos endilgada por el nacionalismo masculino. Durante la Guerra Fría, Preciado (2008, 2010) señala las representaciones sexuales institucionalizadas, la prostitución como aparato masturbatorio, sexo-política del Estado y de Dios a imagen y semejanza del *pater familias*. La relación entre imágenes, textos y cuerpos construye un modelo biopolítico que busca mimetizar la patria para anclarse en las memorias, pero que se sostiene de olvidos obligados.

Las representaciones militares constituyen un sistema de lenguaje, de traductibilidad e inteligibilidad masculina, la cámara congela su coreografía (Barthes 1990). Para Taussig (1993), en toda asociación mimética hay siempre una voluntad de poder que puede o no tender hacia la homogeneización y sujeción de lo múltiple. Para quienes han sido y son históricamente juzgados como salvajes, llegar a ser ciudadano exige fundirse en el cuerpo político, sacrificarse por su defensa, desarrollar una masculinidad hegemónica, vigilante de las jerarquías de género y los procesos corporales (Connell y Messerschmidt 2005). Si bien, la hegemonía supone coerción, también significa consenso, el acuerdo sobre la superioridad masculina, por ejemplo. Las feministas comunitarias definen al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres” (Paredes 2017: 10).

El cuerpo militar es el modelo del buen ciudadano, cultiva una disciplina basada en la virilidad y el honor masculinos, un orden patriarcal de familia perfecta que recrea ideales de mujeres vírgenes y sacrificadas, esposas que saben administrar el prestigio del marido, jóvenes de belleza ciudadana. Más allá de las representaciones, los rituales homosociales de violencia, dolor y subordinación imprimen silencios pero la piel recuerda a nivel simbólico, lo desentierro del inconsciente colonial.

El entronque patriarcal impacta en el yo del hombre pues este debe probar ser hombre. En el tenso encuentro entre masculinidades hegemónicas, dominantes, subalternas, insumisas, los cuerpos masculinos cultivan la visión chamánica del

mundo animado, transgreden la imaginación estatal, constituye organización política, resignifican las imposiciones nacionalistas (Belaunde 2018).

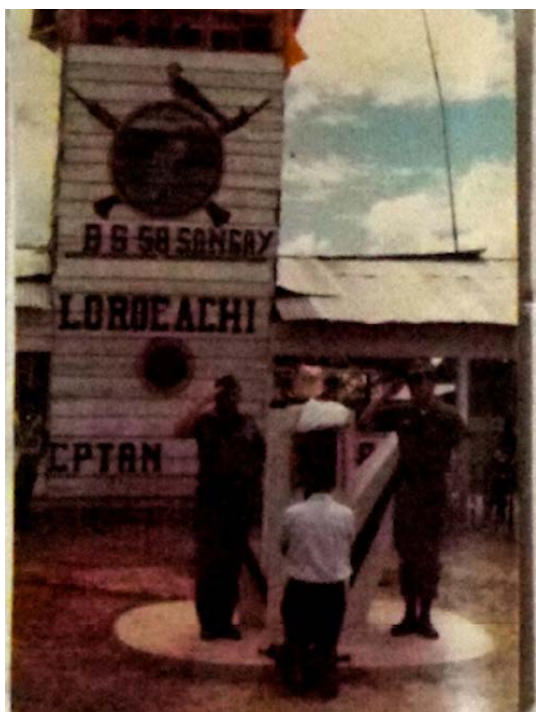


Figura 2. Foto de los cuadernos, 1979. Batallón de Selva Sangay nro. 58.

En 1938, la Ley de Servicio Militar Obligatorio permitió reclutar hombres indígenas para rescatarles de su atraso e infundirles el sentimiento nacionalista de defensa de la patria (Ortiz Batallas 2006, 2019). Hasta la década de 1930, záparas y kichwas eran esclavizados por las haciendas caucheras. Tras su salida, los aucas —temidos por su fiereza— dominaron la zona del Curaray. En ese entonces, la misión josefina catequizaba la región y el ejército reclutaba hombres kichwa como “tamberos” —para construir asentamientos y refugios— o como “bogas”⁷³ —navegantes transportadores de víveres, municiones y misivas—.

En 1941, las concesiones territoriales del Perú a la Stardard Oil se superponían a las ecuatorianas concedidas a la Royal Dutch Shell. Ese año estalla la guerra, los países firman el Protocolo de Río de Janeiro, pero Ecuador denuncia coacción e incrementa puestos de avanzada (Ortiz Batallas 2019). Los pueblos sufrieron la

73 Los bogas navegaban al Perú en busca de sal, tela, machetes y otros enseres.

paralización de la reciprocidad interfronteras, corrían peligro de ser capturados por el enemigo. Pastor Inmunda cuenta la captura de su padre y cómo fue tratado por los peruanos:

Mi papá trabajaba primero de boga, luego de tambero. En tiempo de la guerra nos mandaban a nosotros porque ellos no conocían la selva, nosotros éramos los que teníamos que ir primero [...]. Le cogen preso y lo llevan a Iquitos en Perú [...] como era chamán, lo han tenido como sirviente de los oficiales. Como era joven, tampoco podían meterlo de militar y no lo metieron preso, pero sí lo tenían controlado.⁷⁴

Después de la guerra, la Shell Oil Corporation construyó campamentos y pistas de aterrizaje, y a unos kilómetros se instalaban los puestos militares. La libreta militar obtenida por la conscripción era requisito para obtener trabajo de jornaleros en las petroleras, como cuenta Alfredo Santi: “En ese tiempo era obligatorio, nos pedían la libreta militar para cualquier trabajo... los que no la tenían, no tenían derecho a nada”.⁷⁵

Mientras la conscripción suponía el aprendizaje del español, de oficios y del uso de las armas, el trabajo en petroleras significaba prestigio y dinero, que gastaban en el alcohol o en la prostitución institucionalizada por el ejército y las empresas. Después de las reformas agrarias (1964 y 1973), el Estado propició una nueva ola colonizadora, las “fronteras vivas” eran asentamientos de familias militares, muchas de ellas kichwa (Martínez Sastre 2015a, 2015b; Ortiz Batallas 2006, 2019). Entonces el Batallón se volvió enclave de administración de poblaciones, afectando la cotidianidad de los “ribereños”, tal como definen las relatorías a las familias del lugar.

“Cuadernos de relatoría”: el viaje de la masculinidad

*El día lunes y martes no se hizo presente el avión, ¡Como siempre!
[...] la gente ya se ha hecho al dolor, y ya no le impresionada
nada* (“Cuaderno de relatoría”, 23 de mayo de 1966).

El libro de relatoría es lugar de memorias, patrimonio nacional tangible y simbólico (Nora 2008). Es escritura íntima del viajero épico quien debe superar pruebas de valor y ofrecer su vida por la patria para ganarse el retorno al seno familiar, y volverse hombre (Arfuch 2010). El relator atesora un álbum de letras e imágenes con que compone una memoria idealizada, el acontecimiento, una poética del espacio, de

74 Pastor Inmunda (52), entrevista, Lorocachi, 2018.

75 Alfredo Santi (75), entrevista, Kawsak Sacha, 2019.

la luz, dibujos, textos (Arfuch 2010); fotografías como eventos, momentos rituales, documentos históricos, expresivos y etnográficos (Lara 2005).

Al inicio de cada mes, cual cuadernos escolares, se dibujan carátulas con héroes patrios y religiosos para señalar que todos venimos del mismo lugar, un origen común (figura 3). La temporalidad cíclica, un calendario ilustrado de ceremonias y celebraciones constituye las “lecciones gráficas” del deseo masculino de guerra que define la patria (Nora 2008). En 1966, paisajes de siluetas distantes de altos mandos y de soldados en blanco y negro (figura 4). Desde 1979, la polaroid disuelve las imágenes en un verde acuoso, corroyendo gran parte de la memoria registrada.



Figura 3. Fotos en los cuadernos. A la izquierda: fotografía Polaroid desfigurada (1976), al centro: hombres en taller de carpintería (1980), a la derecha: despedida a quien regresa de la conscripción (1983).



Figura 4. Fotos en los cuadernos, octubre de 1966. A la izquierda: saludo protocolario entre coronel y mayor, al centro: abanderados de la unidad, a la derecha: banda de guerra del Batallón.

En 1981 mejora la calidad de las fotos: son a color, las poses son más espontáneas (e. g. figura 3). A inicios de 1983 aparece el dibujo de un joven militar con rostro indígena entre las carátulas (figura 5).

Tras la firma definitiva de la paz entre Perú y Ecuador en 1998, el Batallón poco a poco disminuye su importancia y se transforma en destacamento, los “Cuadernos de relatoría” se reducen a un álbum fotográfico con pocas inscripciones textuales. En el año 2008, la Constitución reconoce al Estado como unitario y plurinacional.



Figura 5. Carátulas dibujadas a mano. A la izquierda: animal emblemático de la Amazonía (1983), al centro: prócer (1983), a la derecha: soldado amazónico (1989).

Ininteligibles

La figura 6 es poco usual, retrata el encuentro entre conscriptos uniformados y guerreros kichwa de torso desnudo, reclutados. Todos miran a la cámara, posan para calzar. Las técnicas corporales son significantes de jerarquías masculinas. En el centro, está quien parece un jefe indígena, por su lanza, collares y corona; a su izquierda, un hombre de camiseta blanca anudada hasta el ombligo, señalando probable amistad interétnica.



Figura 6. Foto de los cuadernos, 1966.

La foto es una guerra de imágenes (Gruzinski 1994), pero el encuadre no indica el enemigo común de la alianza. Notas a lápiz reportan “el salvaje ataque de Aucas”, unos meses más adelante reportan otros ataques. Antes del Batallón, la “región oriental” estaba habitada por un enemigo sin rostro que vencer:

El sector donde se asienta nuestro campamento se encuentra en la zona de los Aucas. (Último reconocimiento aéreo indica que a 7 minutos en vuelo en avioneta y en dirección N.E. están sus viviendas...). Los Aucas son una amenaza tremenda para todo poblador de la región [...] las 9 lanzas dentadas que estaban en su cuerpo, tenían entorchadas piolas de lineo y etiquetas de conservas consumidas por los Cadetes de Colegio Militar Eloy Alfaro, que días antes honraron a esta unidad con su visita y estuvieron en trabajos en lugares aledaños al cuartel. El 18 de agosto, en las chacras ubicadas en el punto Jesús Tocha, mientras cosechaban yuca, fueron horrorosamente asesinados la sra. Esperanza Illaney de Canelos, hermana del mismo Sldo., que se enlutaba por segunda ocasión y la niña Zoila Florentina Orquera, enlutando a familiares del personal de tropa y manteniendo la intranquilidad en el ambiente (fragmentos de relatoría, 1966).

Reconocibles por las huellas de sus actos, los waoranis están fuera del campo visual, persisten solo como elementos fantasmáticos. Etiquetas de alimentos en las lanzas de los cuerpos de los soldados ajusticiados, son signos de rechazo al progreso, a la violencia del consumo y la civilización. El año 1956 es un hito en la memoria nacional, “los aucas” mataron a cinco misioneros norteamericanos del ILV, los periódicos les señalaron como “salvajes asesinos”, “indomables”, “sin ley”, opuestos radicales al canon ciudadano. Poco tiempo después, se creó un protectorado evangélico y la Texaco inició sus operaciones (Rival 1994).

En 1964, la Ley de Reforma Agraria y Colonización declara baldíos los territorios ancestrales, pobladores de diversas nacionalidades deben buscar tierras para subsistir.⁷⁶ A la llegada del Batallón, los waorani protegían la frontera de caucheros, misioneros, petroleros, colonos y otros aventureros. Lo militar y la selva constituyen la intimidad del inconsciente social: el primero, temeroso de la heterogeneidad desconocida, intenta dominar a los “salvajes y su tendencia a la dispersión” (Ortiz Batallas 2006); la segunda es abierta, prolifera indisciplinadamente y conforma reino de lo salvaje (Massey en Arfuch 2010).

La opacidad de la fotografía está hecha de estrategias de reclutamiento y seducción de hombres. Pactar implica transformaciones de estatus y alianzas temporales, promueve disputas interétnicas, fisuras en el tejido social. Incluir la imagen de los

76 Desde el siglo XVI, las reducciones católicas han buscado someter a los cuerpos indígenas. Desde mediados del siglo XIX hasta las primeras dos décadas del siglo XX, las haciendas caucheras les han esclavizado.

kichwas como evidencia de su encauzamiento para el bienestar nacional es un triunfo aparente del colonialismo estatal.

El hombre del centro (figura 6) tiene una piel animal como corona, índice de sus poderes y parentesco con los seres de la selva. En el mundo amazónico, los sueños son visualidad significativa, comunicación con seres de las selvas, ininteligibles para el Estado-nación.

Teatro de los indios permitidos

Tras la guerra de Paquisha (1981), las declaratorias de Ecuador como país amazónico y los debates respecto de “la intervención de los Estados Unidos en la política ecuatoriana”, constituían el nacionalismo militar. Inculcar valores patrios significó el manejo de varios planos semióticos, abigarramiento de representaciones de una ciudadanía viril y civilizada, blanco-mestiza y de cuerpos indígenas a ser corregidos y encauzados en la sociedad nacional (Rival 2000; Semelski 2001). En la selva, el servicio militar era considerado proeza de valientes, virtud masculina articulada a la disciplina, el orden, el aprendizaje de maniobras de guerra y uso de armas, la templanza para aguantar la dureza del cuartel. A la vez, se buscaba alcanzar la buena vida militar basada en el aprendizaje de oficios y apoyo a la comunidad, actúan como pedagogía cotidiana del buen hombre, masculinidad verdadera y aceptable.



Figura 7. Foto de los cuadernos, 1983. El beso a la bandera.

Año tras año, las representaciones de las fantasías del Estado señalan el deber ser de la patria, su imagen ideal. La solemnidad de las fiestas cívicas, las conmemoraciones, son los primeros usos de la cámara. La etiqueta militar espectacularizada es despliegue simbólico de valor (Connerton 1989; Gillis 1994; Sontag 2006). El beso a la bandera es a la patria, juramento de fidelidad, reiteración de las posturas para la inculcación de una memoria homogénea (figura 7). “¡Si juro! Se escuchó repetidas veces en alta voz por parte de los conscriptos que han cumplido con el deber patrio y hoy se despiden realizando un juramento de vida o de muerte” (Subteniente 1981).

Ejercicios de guerra, virilidad y heroicidad, demostraciones de fuerza física y moral, son las virtudes del soldado que continúan en las distensiones festivas oficiales como juegos de fútbol, concursos de atracciones, destrezas corporales, la habilidad en el boxeo, ejemplos de corporalidades masculinas civilizadas:

Exhibición y demostración de arte de los puños que es el boxeo, son calificados varios voluntarios y conscriptos para el campeonato interbrigadas del ejército ecuatoriano. Esta fue una demostración de verdadera hombría que demostraron todos y cada uno de los participantes, en muchos pasajes de las peleas se comentaba que eran verdaderos boxeadores (Teniente ingeniero 1984).

El hombre militar es ícono racial de masculinidad nacional, el diario deja entrever las contradicciones en las prácticas corporales que buscan moldear hombres fuertes, “bien parados”, modelos de amestizamiento, de superación de la debilidad y el desmayo de quienes no están acostumbrados e la disciplina en la selva: “Viene la visita de mi General [...] y su comitiva, en su mensaje dice que los del Batallón son una raza de hombres bien parados (terminó de decir esto y un conscripto se desmayó) [...] y que continuemos así para el engrandecimiento del Ecuador” (Subteniente 1985).

Imágenes de culto imprimen emociones patrias. Una fotografía de 1966 registra una escena en el teatro del Batallón por el Primer Grito de Independencia (10 de agosto de 1809), una joven estudiante actúa como precursora de la libertad, el fondo es una pintura del casco colonial de la ciudad capital (figura 8). Pero no solo las jóvenes lugareñas son incorporadas a la nación mediante la representación del teatro de la patria, durante las festividades navideñas, soldados y oficiales organizan sus propios eventos. Una foto de 1980, “danzas típicas oriental”, representa hombres semidesnudos entremezclados con las hojas, naturaleza parte del pesebre vivo (figura 9). La mimesis fallida reduce lo amazónico al folklor del indio permitido (Rivera Cusicanqui 2010).



Figura 8. Foto de los cuadernos, 1966. Representación de la Independencia.



Figura 9. Foto de los cuadernos, 1980. Representación de indígenas amazónicos.

Aura católica y retratos de mujeres

La bendición de la patria señala la alianza entre militares y religiosos que refuerza el poder patriarcal de la sociedad nacional (figura 10). Desde el siglo XVI, las misiones católicas han administrado las poblaciones amazónicas, instaurando reducciones, internados, albergues, orfanatos, lugares en los cuales la docilización de los cuerpos indígenas ha sido prioridad. Pese a la separación entre Iglesia y Estado a inicios del siglo XX, las relatorías señalan la fusión de dos dimensiones de lo sagrado: Dios y patria.



Figura 10. Foto de los cuadernos, 1966. Josefino superior de la misión.

La celebración de los sacramentos: bautismos, primeras comuniones, matrimonios, confirmaciones reavivan la autoridad de las misiones josefina y dominicana, entonces el Batallón se convierte en centro catequizador cuyo eje es el “Señor” como jefe de familia. Un informe de la realización de primeras comuniones (1979) y una fotografía de bautismo (1983) así lo exponen:

Un acto tan sencillo pero de mucha importancia, como fue una ceremonia de bautismo, confirmación y primera comunión, que parte de un personal de conscriptos del Batallón, como también de un grupo de niños de la Escuela, a cargo del Sr. Obispo del Puyo, con el acompañamiento de dos sacerdotes. La celebración de la misma se llevó a cabo en el casino nuevo del PNO desde su comienzo se notó el entusiasmo y la alegría que es necesaria recordar aquellas palabras proféticas por David que dijo: “Me alegré cuando me dijeron vamos a la casa del Señor” (Subteniente relator, mayo de 1983).

La omnipresencia católica se esparce en la vida cotidiana del Batallón. Los retratos de mujeres exponen los aspectos de una feminidad patriótica representable: la virgen-madre sacrificada, las modernas esposas de los oficiales y las jóvenes ribereñas madrinas de deportes que han logrado domesticar su belleza salvaje.

El retrato a lápiz de La Dolorosa del Colegio San Gabriel indica el culto a la superioridad espiritual de la Virgen, a su virtud y pasividad, emblemas del suplicio materno que engrandece la nación (Ary 1993). En el Día de la Madre también se señalan los sacrificios en beneficio de sus hijos, los hijos de Dios y de la patria:

El día 8 de Mayo, una ceremonia especial se rinde homenaje al ser más querido: la madre. La madre un ser sublime y sacrificado que unas veces puede ser tierno y delicado pero que puede transformarse en una fiera cuando está en peligro la vida de su hijo. Ese ser que con sus oraciones y bendiciones nos protege en todo momento (Oficial relator 1979).

Las fotografías de la visita de las esposas de los oficiales al Batallón enfatizan en las maneras de conducirse ante el público, seguir la etiqueta y las buenas maneras que deben representar su estatus (figura 11). En Navidad, la semiosis se construye mediante el registro y las declamaciones de bienaventuranza, demostraciones de generosidad, entrega de juguetes y dulces a los niños y niñas pobladores de la zona:

Una de las señoras de la comitiva dirige unas palabras a todos los presentes que invitan [...] a meditar en estos días de felicidad como en el día de la Navidad y deseándoles felicidades y éxitos para el próximo año. Después de rendir homenaje, después de aclamar al Rey Celestial el ángel del señor... fueron por el mundo anunciando el nacimiento del Niño Jesús y en el firmamento se escuchó Gloria a Dios en las alturas y en la tierra, paz a los hombres de buena voluntad (Oficial relator, noviembre de 1983).

En bailes y verbenas las personas desiguales confluían, la presencia de jóvenes mujeres indígenas requería el encauzamiento de su belleza para el realce de la destreza de los deportistas militares (algunas jóvenes indígenas se unieron o casaron con soldados elevando su estatus en el poblado), como parte de la familia patria (figura 11).



Figura 11. Fotos de los cuadernos. A la izquierda: dibujo de la Virgen María (1979), al centro: esposas de los oficiales entregando presentes por Navidad (1983), a la derecha: joven indígena madrina de deportes (1980).

La elección de la Señorita Deportes, durante el bautizo de los soldados nuevos en el casino del PNO, fue amenizada por la prestigiosa orquesta de la brigada, que con su ritmo tropicalísimo levantó polvareda toda la noche. Estuvo ordenada la fiesta con la presencia del Comando y el cuerpo de oficiales, distinguidas señoras de los oficiales y del PNC también se notó un buen número de ribereños que al son de la música participaron con su sal, dando mayor alegría y armonía. Como todo tiene su término, en las primeras horas de la madrugada todos fuimos a descansar (Oficial relator 1979).

Muchas mujeres que no aparecen en las relatorías son campesinas y trabajadoras sexuales, por ejemplo.

Lo irrepresentable

Los conscriptos serranos eran quienes más sufrían su inexperiencia en incursiones de selva, para el ejército era imprescindible reclutar hombres kichwa,⁷⁷ que sepan abrir trochas, construir refugios, cavar trincheras, cazar animales.⁷⁸ Un conscripto del

77 En 1981, después de la guerra de Paquisha, se crea el Comando de Selva Iwia o “Diablos de la Selva”, en principio con soldados no indios y luego con soldados shuar, achuar y kichwa: un grupo con tratamiento especial que no necesitaba tener título de bachiller.

78 En 1985 los militares, junto con los indígenas, se organizaron y lotizaron pedazos de tierra de cincuenta por cuarenta metros: se habían constituido en comunidad (Martínez Sastre 2015a).

Curaray recuerda compasivamente lo ocurrido durante los años 80: “Los serranos eran más sacrificados, pobres, lloraban con hambre, no tenían qué comer. Nos daban la comida y el almuerzo y cuando no había nos mandaban a cazar guanganas. Teníamos que acabar de comer hasta contar 10, quemaba la boca” (Conscripto kichwa 2019).

Rituales de dolor y humillación, amenazas y castigos son pruebas de obediencia que buscan docilizar los cuerpos, feminizar a los hombres aguerridos para someterlos a su superior como masculinidades subordinadas. Los testimonios asocian conscripción y esclavitud:

Empezar a recibir instrucciones, era solamente para tratar la palabra “Mí”. “Mi mayor, mi cabo, mi concripto”, esa palabra es de cuartel. Los soldados son como esclavos, mandados por los superiores. Ahí usted nunca tiene que estar sentado sino parado [...] nos tocaba guardia, a veces a las 12 de la noche a la 1 de la mañana, 2 de la mañana, dos horas de guardia y otro iba a relevar [...]. A veces se quedaban dormidos y nosotros teníamos que despertarlos, pero algunos eran malos y se llevaban el fusil y cuando se despertaban, ya no estaba. [Entonces] ese era otro castigo, ¡chuta!, le pegaban, a garrotazos le daban [...] hoy día juran la bandera y para mañana ya tienen que ir para afuera [...]. Esa noche, hacían la “noche negra”, les hacían reptar por esas coletas de lodo, se ponían unas filas de honores con palos, toda la noche, amanecían pegándole, todo el cuerpo morado, no podían alzar la mano ni para comer con la cuchara, así le pegaban antes (Conscripto kichwa 2019).

Para entrar al mundo militar, el de los hombres verdaderos, que son competitivos, viriles, bebedores, mujeriegos, homofóbicos... los indígenas debían probar ser así. El sexo con mujeres traídas por los mismos oficiales era la recompensa por aguantar la dureza del entorno y la disciplina (Kimmel 1997).⁷⁹ El comercio sexual aportó a la percepción de las mujeres como objetos consumibles de inferior valía.

Nos daban tickets para las mujeres, para el burdel, y no queríamos ¡Cien concriptos para una mujer! Formados en fila, hasta contar 10 tenías que acabar, ¿quién va a estar ahí? [...] mi mayor nos dijo, de frente que nosotros éramos *maricones*. Le dije: permiso mi mayor para hablar con usted, no soy *maricón*, no me gusta ir a las chicas (Conscripto kichwa 2018).

En los territorios que una vez fueron declarados baldíos, en donde los patriotas podían aprovechar las bondades del paisaje,⁸⁰ los asaltos sexuales de los soldados a las jóvenes eran recurrentes. Algunas mujeres cuentan que para evitar violaciones cortaban el pelo de sus hijas y las vestían de varón. No obstante, la “madresoltería”

79 La hepatitis y el control de enfermedades venéreas aparecen en los reportes de los años 80.

80 También se explotaba madera y se practicaba cacería de fauna silvestre.

era recurrente, provocaba familiares, atentaba contra el prestigio de las mujeres y estimulaba el celo de los hombres indígenas que, cuando se alcoholizaban, se desquitaban con ellas. La piel es parte del inconsciente, el dolor emerge del recordar lo que se quiere olvidar.

El territorio como promesa

A inicios de la década de 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) exige “la desmilitarización de territorios indígenas y la moratoria de explotación petrolera” y reivindica la declaratoria de plurinacionalidad en la Constitución. En 1992, la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) logra la alianza de clanes anteriormente enemigos para la titulación colectiva de 1 115 174 hectáreas a siete nacionalidades, fijando así fronteras entre pueblos seminómadas. En todos estos años se expande la explotación de petróleo y los kichwas miembros de la OPIP se movilizan a las riveras del Bajo Curaray, para impulsar el autogobierno. En 2011, el Estado entrega la titulación a los pueblos ancestrales de la zona baja del Curaray, que años más tarde buscará subastar a las petroleras para su concesión.⁸¹

Conclusiones

El ojo oficial configura el campo de visibilidad racializado de la nación blanco-mestiza, incluye a los hombres kichwa para componer una narrativa de defensa nacional que parecería retratar el pacto entre varones militares e indígenas, pero las memorias están disociadas. El encuadre define los contornos de la semiosis: adentro los indios permitidos (Rivera Cusicanqui 2010), afuera los salvajes aucas: seres ininteligibles, fantasmales, peligrosos a ser eliminados.

Los rituales crean el territorio como espacio mítico, la patria como tierra prometida, sustrato de las memorias del Estado moderno que inculcan el deber ser del soldado, su sentido patriótico. La idealización reiterada de la disciplina cotidiana y la moral de la familia nacional bendecida por la Iglesia católica, son valor de culto que construye a los militares como “padres de la patria”. El paternalismo del ejército retrata mujeres civilizadas: la Virgen María, esposas de oficiales y jóvenes indígenas convertidas en madrinan de deportes, complementan el álbum familiar.

El entronque patriarcal expone el movimiento colonizador de los territorios y sus pueblos, el sacrificio como virtud necesaria, las estrategias de seducción, los castigos

81 Contradictoriamente, en 2013, el Gobierno de Alianza País anuncia la Onceava Ronda Petrolera, con la intención de subastar bloques superpuestos a los territorios colectivos de las nacionalidades en el Pastaza. Desde ese entonces, las mujeres lideran los procesos de resistencia.

y su evasión, lo irrepresentable no son los indios, sino la violencia colonizadora. La historia de la barbarie colonialista es del patriarcado que feminiza los cuerpos y los castiga para inculcarles una masculinidad conforme a imaginarios de guerra, consumo de mujeres y violencia sexual. Las percepciones del nacionalismo territorial chocan contra la perspectiva chamánica-animista. La plurinacionalidad amazónica nace del vínculo con otros seres de la selva y resignifica el sentido del territorio (Taussig 1993).

Referencias citadas

- Arfuch, Leonor. 2010. Espacio, tiempo y afecto en la configuración narrativa de la identidad. *Revista Designs*. (15): 32-40.
- Ary, Zaira. 1993. "El marianismo como 'culto' de la superioridad espiritual de la mujer: algunas indicaciones de la presencia de este lugar común en el Brasil". En: Milagros Palma (ed.), *Simbólica de la feminidad: la mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias mestizas*. Quito: Abya-Yala.
- Barthes, Roland. 1990. *Cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2018. *Sexualidades amazónicas: género, deseo y alteridades*. Lima: La Siniestra.
- Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Chiriboga, Lucía. 2006. Milicia e indios: una relación contradictoria. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (26): 96-104. FLACSO-Ecuador.
- Connell, Raewyn y James Messerschmidt. 2005. Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. *Gender and Society*. 19(6): 829-859.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Didi Huberman, Georges, Clément Chéroux y Javier Arnaldo. 2013. *Cuando las imágenes tocan lo real*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Edwards, Elizabeth. 1999. "Photographs as Objects of Memory". En: Marius Kwint, Christopher Breward y Jeremy Aynsley (eds.), *Material Memories*. Oxford: Berg.
- Enloe, Cynthia. 2014. *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.
- Gillis, John. 1994. "Memory and Identity. The History of a Relationship". En: John Gillis (ed.), *Commemorations: the Politics of National Identity*. Princeton University Press.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La guerra de imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México DF: FCE.
- Hall, Stuart. 2013. "El espectáculo del 'otro'". En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (comps.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 431-457. Quito: CEN.

- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Kimmel, Michael. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, pp. 49-62. Santiago de Chile: ISIS-FLACSO.
- Lara, Emilio. 2005. La fotografía como documento histórico-artístico y etnográfico: una epistemología. *Revista de Antropología Experimental*. (5): 2-28.
- Lugones, María. 2011. Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*. 6(2): 105-119.
- Martínez Sastre, Javier. 2015a. *Paraíso en venta: desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez Sastre, Javier. 2015b. El sueño oriental o la dificultad de la incorporación del territorio amazónico al Estado nacional en Ecuador. *Antropología, Cuadernos de Investigación*. (14): 37-64.
- Morris, Rosalind. 2004. "Failures of Domestication: Speculations on Globality, Economy and Sex of Excess in Thailand". En: Joan Scott y Debra Keates (eds.), *Going Public: Feminism and the Shifting Boundaries of the Private Sphere*. University of Illinois Press.
- Muratorio, Blanca. 1994a. "Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional". En: Autora (ed.), *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, pp. 9-24. Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca. 1994b. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines de siglo XIX". En: Autora (ed.), *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, pp. 109-196. Quito: FLACSO.
- Nora, Pierre. 2008. *Le Lieux de Memoire*. Montevideo: Trilce.
- Ortiz Batallas, Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- Ortiz Batallas, Cecilia. 2019. "Shuar, salesianos y militares: la formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano 1893-1960". Tesis doctoral en Historia de los Andes. FLACSO-Ecuador.
- Paredes, Julieta. 2017. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*. 7(1): s. n.
- Poole, Deborah. 2000. *Visión, raza y Modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Preciado, Beatriz. 2010. *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la Guerra Fría*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul. 2008. *Testo Yonki*. Madrid: Espasa.
- Rival, Laura. 1994. "Los indígenas huorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada". En: Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, pp. 253-252. Quito: FLACSO.



- Rival, Laura. 2000. "La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana". En: Andrés Guerrero (ed.), *Etnicidades*, pp. 315-336. Quito: FLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Chbixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Semelski, Brian. 2001. "Warriors and citizens: racial stereotypes and military roles of Ecuatorian indigenous conscripts". Ponencia para REDES-2001. PUCE. Quito.
- Semelski, Brian. 2007a. "Multicultural Citizens, Monocultural Men: Indigeneity, Masculinity, and Conscriptation in Ecuador". Tesis doctoral en Antropología. Syracuse University.
- Semelski, Brian. 2007b. "Sons of Indians and Indian Sons, Military Service, Familial Metaphors and Multicultural Nationalism". En: Kim Clark y Marc Becher (eds.), *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, pp. 55-178. University of Pittsburgh Press.
- Sontag, Susan. 2006. *Sobre la fotografía*. México DF: Alfaguara.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.
- Walter, Benjamin. [1935]2010. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Quito: Rayuela.
- Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuatorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press.
- Yuval, Davis. 2004. *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA⁸², NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS⁸³
Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA⁸⁴

Introducción

La violencia obstétrica es definida como:

La apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por el personal de salud, que se expresa en un trato deshumanizador, en un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad e impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres (CNME 2017).

La propuesta de la antropología médica nos permite comprender el proceso del parto más allá de la dimensión fisiológica. Se plantea entender el acto fisiológico de parir en su dimensión social, cultural e institucional.

La antropología médica, como subdisciplina, aporta a la comprensión de la salud desde una mirada cultural, considerando tres elementos sustanciales: la salud, la enfermedad y la atención. Este trinomio, se presenta de manera universal en el ámbito médico, sin embargo, cada cultura y grupo humano le da una respuesta particular. Entonces, el objeto de estudio de la antropología médica es la variabilidad y particularidad de las creencias, prácticas, sistemas y procesos de la comprensión de salud-enfermedad-atención en cada sociedad (Díaz Bernal *et al.* 2015).

82 Estudiante de la Maestría en Innovación de la Educación (PUCE-Ibarra).

83 Licenciada en Ciencias de la Educación y en Antropología Aplicada (UPS-Quito).

84 Licenciada en Antropología Aplicada (UPS-Quito).

La noción de salud no puede ser comprendida fuera de la relación entre la cultura y los procesos biológicos, es decir, el contexto social y biocultural, y las representaciones y prácticas de los grupos sociales (Díaz Bernal *et al.* 2015; Huerta Benze 2015).

El modelo biomédico occidental es una propuesta conceptual hegemónica que, sin demeritar sus amplios logros en la mejora de las condiciones de salud de las poblaciones, secundariza o anula otros saberes populares en el campo medicinal, del mismo modo que excluye de un diálogo más dinámico o menos jerárquico a los pacientes de la relación médico-paciente (Huerta Benze 2015).

Para la biomedicina la eficacia y la rapidez, son motores del diagnóstico, pero debido a la emergencia de ciertos casos y padecimientos, su principal motor es la acción. Existe mayor interés por la enfermedad que por el padecimiento o, en otras palabras, se privilegian más los síntomas que los significados (Huerta Benze 2015).

Patologizar significa considerar el parto como una enfermedad, es así que el cuerpo “enfermo” pasa a ser regulado, controlado y disciplinado por el personal de salud. Dentro de los hospitales, las mujeres sienten que su condición de gestantes es tratada como una enfermedad, su identidad se supedita a los procedimientos y protocolos que tienen las instituciones de salud. La sobre medicalización que reciben para inducir sus partos las hace vulnerables ante un proceso que primordialmente debería ser fisiológico y emocional.

Desde una mirada antropológica planteamos que la violencia obstétrica opera sobre el cuerpo de las mujeres a través de una serie de fronteras que actúan sobre el cuerpo femenino de manera particular durante el parto. Los cuerpos de las mujeres, dentro o fuera del territorio nacional, son afectados por fronteras geográficas y simbólicas pues la ciudad, la nación, sigue siendo un espacio social masculino. Estas saltan a la vista durante el proceso fisiológico del parto. Si partimos de que “hay una suerte de colonización de cuerpos, que se constata a través de la construcción de fronteras, las geográficas solo son metonimias de las fronteras procreativas, étnico-culturales, sexuales y reproductivas” (Gregorio Gil 2009: 46) que marcan nuestros cuerpos femeninos.

La violencia obstétrica es sin duda una violación a los derechos humanos y reproductivos que pasa desapercibida, tanto en las cifras oficiales como en la denuncia social, política y académica, pese a que atenta contra el derecho a la igualdad, a la no discriminación, a la información, a la integridad, a la salud y a la autonomía reproductiva; derechos recogidos en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), de la cual Ecuador es parte (CNME 2017). Es considerada una forma de violencia sutil y se legitima en la patologización del parto, es decir: al considerar el alumbramiento como una enfermedad la violencia

que se ejerza sobre el cuerpo femenino parturiente se llega a considerar necesaria o secundaria, en nombre de “salvaguardar la vida de la madre y del niño”.

Explorar las fronteras no geográficas nos dará algunas posibles respuestas de la colonización de los cuerpos, entendiendo, según Schoeder, que el cuerpo se construye sexuado por medio de ciertas prácticas como las discursivas, legales, penales, psicológicas, médicas y añadimos, obstétricas, para el presente caso de estudio (en Botero y Lozano 2011: 38).

Hemos planteado cuatro fronteras simbólicas sobre las que actúa la violencia obstétrica en el cuerpo de las mujeres durante el parto: político-patriarcal, institucional-hospitalaria, sexual-reproductiva y étnico-cultural. Entendemos las fronteras como espacios donde se condensan procesos socioculturales que unen y separan de modos diversos, tanto en términos materiales como simbólicos. En el contexto simbólico, las fronteras son intangibles, pero no imperceptibles, es decir, no podemos tocarlas, pero sí podemos percibirlas, describirlas e incluso delimitarlas.

La creación de fronteras desde los discursos epistemológicos y políticos actúa de manera permanente y diferenciada sobre el cuerpo de las mujeres dentro de nuestros propios Estados nación. Las mujeres son sujetos que afrontan múltiples desplazamientos y fronteras sobre sus cuerpos. Estas fronteras tienen agencia e impacto corporeizado no solamente en los momentos migratorios, sino en la vida social, pues “el movimiento se revela múltiple y multidimensional: entre Estados o regiones, entre espacios públicos y privados, entre esferas productivas o reproductivas, entre un número considerable de ejes revisados de discriminación articulados en cruces de nuevos dominios patriarcal, colonial y neoliberal” (Botero y Lozano 2011: 39).

Al ser cuerpos femeninos o feminizados nos convertimos en sujetos fronterizos. Al abandonar el espacio privado, la casa, socialmente considerada el territorio geográfico de las mujeres, transitamos en el espacio público circunvalando o atravesando una serie de fronteras espaciales y simbólicas en la esfera productiva que se articula con la violencia, la discriminación, el dominio, exclusión y presión sobre nuestros cuerpos. La calle, la ciudad, la nación, no termina de ser completamente nuestra. Los movimientos de mujeres y las organizaciones de denuncia contra la violencia, reclaman, por ejemplo, un espacio público en el que seamos ciudadanas plenas que ejercen su derecho a habitar una ciudad, un territorio comunitario, libre de violencia contra las mujeres y las minorías.

Para mostrar cómo operan estas fronteras, abordamos un momento específico de la vida sexual reproductiva: el parto. En él se puede evidenciar la colonización de los cuerpos a través de la construcción y reconstrucción de las fronteras político-patriarcales, institucionales (entorno hospitalario), étnico-cultural y sexual-reproductivo.

Frontera político-patriarcal

Las fronteras que actúan sobre el cuerpo de la mujer —ya sean institucionales, étnico-culturales o sexual-reproductivas— tienen una carga patriarcal y política. Cuando hacemos referencia al patriarcado:

Estamos reconociendo una realidad histórica donde se verifica que los Estados modernos nacieron patriarcales [...]. Desde entonces, las mujeres desafiaron esta limitación reclamando su inclusión plena en la ciudadanía, recusando su confinación al ámbito de lo privado, naturalizado, que invisibilizó el constructo político de la modernidad (Botero y Lozano 2011: 11).

Afirmamos que existen fronteras patriarcales durante el parto porque en su base está el control del cuerpo de las mujeres a través del ejercicio del poder y el disciplinamiento. Ahora bien, las fronteras que actúan sobre el cuerpo también son políticas pues “la ratificación de las alianzas entre el patriarcado y el neocolonialismo han sellado el móvil sexual y racial de la violencia en la reorganización de la economía hegemónica”. Hablamos, entonces, de fronteras políticas porque están ligadas al sistema de producción capitalista. El capitalismo debe controlar todas las fuentes de la fuerza de trabajo, todas las fuentes de riqueza que producen los trabajadores, y el cuerpo de la mujer es la primera fuente pues produce el único proceso que no ha podido ser suplantado por el capital, la reproducción de la vida.

Silvia Federici (2004) afirma que el cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo y su superación será producir vida por fuera del cuerpo de la mujer. Es la última frontera que no ha sido capaz de vencer. En nuestro sistema social, la mujer empieza a ser vista como una máquina para la producción de fuerza de trabajo, un útero que fabrica futuros obreros. Es así que el control del cuerpo de las mujeres no solo es una cuestión patriarcal, sino también económico política.

Fronteras institucionales

La violencia institucional, en su dimensión estructural, plantea una diferencia irreductible entre los lugares institucionales y los cuerpos que los ocupan. “Estos cuerpos deben ser dóciles, moldeados por el dispositivo disciplinario para poder permanecer en las instituciones. De este modo las instituciones totales cumplen la función de retenerlos entre los muros, rompiendo los lazos con el exterior que los trajo hasta allí” (Vitale *et al.* 2015). En el caso de las mujeres parturientas del Distrito Metropolitano de Quito, se observó que acceden a espacios hospitalarios separados de su contexto social, su zona habitacional y de pertenencia. Esto lo corrobora la obstetra M. C., empleada pública desde hace cuarenta años en la maternidad central de la ciudad de Quito:

Por qué el Ministerio de Salud no fortalece los hospitales de segundo nivel y tercer nivel, con el personal capacitado e idóneo para el parto, para el posparto, para la planificación familiar, en los segundo y tercer nivel, y la detección oportuna en el primer nivel de los riesgos, en la consejería preconcepcional, en concepcional y en el control prenatal, para entregar ya para el parto.

La trabajadora nos comenta que en los centros de salud barriales y locales es donde se deberían atender la mayoría de los partos, pero no tienen estructura médica ni personal de salud para realizar esta tarea.

A la violencia expresada en la diferencia irreducible entre los cuerpos y los lugares institucionales, se le suma el disciplinamiento mediante el encierro, encierro que no solo puede pensarse como castigo, sino como una instancia de internalizar conductas aprendidas en otros dispositivos sociales (Vitale *et al.* 2015). Cuando le preguntamos a M. C. sobre las decisiones que puede tomar la parturienta nos respondió: “No, no, usted entra, como dicen las pacientes: ‘entramos a la puerta de emergencia, nos entregan la ropa los familiares y comienzan el vía crucis’ de ellas, no saben que pasará, incomunicadas por el sistema hospitalario mismo”.

Así lo corrobora Estefanía, una de las madres que dio a luz en la maternidad central de Quito durante 2016: “Una deja todo para entrar, se queda incomunicada, es horrible, una entra solita, solita, y si entras ya no te dejan salir hasta que das a luz. Yo quería saber de mi otro hijo y no tenía cómo. Encontré un baño que daba a la calle y por allí pude hablar dos veces con mi esposo. Me paré en el inodoro y vi a mi hijo Juan del otro lado”.

Estos cuerpos femeninos, dóciles y aislados, como si de una prisión se tratara, están expuestos a formas de violencia médica inverosímiles. El personal médico es el primer testigo silencioso, como relata M. C.:

Yo llegué a ver que en un momento se ponían a dos pacientes en una sola cama. Eso fue trágico porque tú levantabas las sábanas para examinar a la paciente y estaba infectada la una, y estaba infectada la otra. Pero no había donde, en otras palabras, la maternidad no había aprendido a decir “no hay atención”. Entonces se luchó porque se sectorizara a las pacientes y que cada una se atiende su control de embarazo en los centros de salud del sector, pero la resolución para maternidades aún no hay.

Ahora bien, la “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato, es “un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, técnicas, procedimientos, niveles de aplicación, metas; es una ‘física’ o una ‘anatomía’ del poder, una tecnología” (Foucault en Vitale *et al.* 2015: 259). Dentro de las maternidades y hospitales, este conjunto de herramientas, técnicas

y procedimientos para ejercer disciplinamiento son los que marcan una frontera institucional, tanto simbólica como física, que implica la pérdida de autonomía y decisión de la mujer parturienta sobre su propio proceso de parto.

Al haber atravesado la frontera institucional, existe un acuerdo tácito, así como un acuerdo explícito, de que la mujer en proceso de parto no tendrá injerencia en la toma de decisiones sobre los procedimientos y técnicas que se realizan sobre su cuerpo. Los acuerdos tácitos no se dicen, pero son socialmente aceptados: “Yo pensé que el doctor sabía lo que hacía”, dice una madre de clase alta; mientras que los acuerdos explícitos para ejercer esta violencia son los protocolos, anuncios, afiches, cartas de la dirección pegadas por paredes y puertas, así como la cuestionada firma de ingreso, que descarga de responsabilidad ante posible negligencia médica a la maternidad.

Un ejemplo de ello es la imposición médica de la posición del parto, como nos dice M. C.: “99,9 % las mujeres estamos en la capacidad de dar a luz. Las distocias de parto se presentan porque no le ponen a la paciente en la posición adecuada, por sentido común inclinada o arrodillada, el parto institucional en su protocolo pone que la paciente tiene que estar acostada, que es más comodidad para el médico que para la paciente”.

Dentro de este espacio institucional, la mujer queda expuesta a la violencia, pues esta es una de las herramientas que convierten su cuerpo en dócil. María José, madre y doctora, recuerda:

Te empiezan a tratar mal, a insultar cuando ya te dicen cosas denigrantes como: cuando estabas haciendo el amor era que pienses lo que estabas haciendo, si no te subes a la camilla tu guagua se muere y es tu culpa... o que digan que estás loca, desde cosas tan chiquititas hasta cosas más graves como que te pongan Pitocin para curarte el parto, que te rompan la fuente para que el parto se apure, no sé, que te pongan una vía, que te hagan la maniobra de Kristeller, que es aplastarte la barriga para que salga tu bebe más rápido, que te acuesten en una camilla con las piernas abiertas.

De este modo se reafirma la existencia de una frontera de la institución médica, pues al igual que otras instituciones, cumplen la función de retener entre los muros, rompiendo los lazos con el exterior (Vitale *et al.* 2015: 259). Para el Estado ecuatoriano y el sentido común socialmente construido, este es el único espacio seguro para una gestante en labor de parto, sea cual sea la condición de la madre y su hijo.

Mideros (2014) señala que el “parto institucional” que impulsa el Ministerio de Salud Pública del Ecuador (MSP) no cuenta con suficientes recursos humanos ni con las competencias técnicas para una atención eficaz y respetuosa de la parturienta, el gestante y su familia. En este contexto: “La libre posición y la atención sin

interferencias y de manera natural resultan excepcionales; los tiempos y ritmos de la madre y el bebé son violentados y se imponen las rutinas y protocolos hospitalarios” (2014: 4).

Un ejemplo de los tiempos y rutinas hospitalarias nos la da el mismo personal de salud:

Voy yo con una paciente con parto normal y mi compañero médico va con una paciente con parto normal, como yo ya estoy hecha a eso digo: está con tres de dilatación, le voy a dejar poniendo Pitocin para que vaya avanzando progresivamente y ya estoy una hora, dos horas y así estoy con la paciente. Les digo: “Háganle pasear”, estoy monitorizando a la paciente. El médico dice: “Si en media hora no me da luz yo le hago cesárea”. Es su tiempo es el tiempo de él, no tengo porque esperar yo que la dilatación. Vaya, esa es la verdad, desde la incompreensión del profesional e incluso he visto en la profesional mujer.

Los procedimientos innecesarios que se realizan frecuentemente y son legitimados por esta frontera institucional, incluyen: repetidos tactos vaginales por estudiantes, ruzamiento, clases magistrales a internos durante el momento del parto, episiotomías de rutina, la maniobra de Kristeller, ruptura de la fuente para acelerar el proceso, cerrado de piernas minutos antes del alumbramiento, violencia verbal, medicalización, cesáreas innecesarias, entre otros.

Frontera étnico-cultural

En la violencia obstétrica durante el parto, la frontera étnico-cultural opera de manera simbólica. Existe una construcción cultural entorno al parto, esa construcción no considera la diversidad de las mujeres parturientas. Las futuras madres entran a un sistema de salud que, por infraestructura, maneja procesos biomédicos de parto estandarizados. Los sistemas de salud operan sobre cuerpos definidos. De hecho, desde la visión occidentalizada de la medicina, lo que se atienden son cuerpos y no personas con sus subjetividades e identidades.

Según Mideros: “La adaptación cultural de la atención es accesoria y secundaria lo que implica atraer y reclutar parturientas incivilizadas, entre ellas las indígenas, a los centros de salud y maternidades y así lograr disminuir el parto domiciliario, considerado inseguro” (2014: 4).

María José recuerda de su internado médico:

Había una indígena que vino una vez a la maternidad y ella no quería subirse a la camilla, y claro, gritaba y hablaba, quichua o shuar, no sé. Creo era del Oriente, bueno. Nos gritaba y no le entendíamos nada,

obviamente, y no dejaba que nadie se le acerque ni a controlarle ni la presión, nada, nada y estaba como una loba, así defendiéndose y botó todas las colchonetas al piso y se paró ahí, y no dejaba que nadie le toque ni que le dijera nada. Ella quería parir parada, no sé a quien se le ocurrió llevarle a la pobre señora a la maternidad, porque ella no quería, y claro ella quería su posición natural, pero como médicos trataban todos de ponerle en la posición que creían tenía que ser... todo eso te va formando, me fue formando a mí como médico.

Esto genera una pérdida de autonomía, una cosificación de las mujeres que tendrán a sus hijos y la de sus hijos mismos, que son vistos como productos. En una práctica médica donde prima el sistema de salud occidental, se deslegitima el conocimiento ancestral. Las mujeres parturientas, al ser vistas como cosas, carecen de identidad, deben entrar a ese sistema y perderla, es decir, dejar de ser una cosa para convertirse en otra.

La violencia obstétrica durante el parto se da en todo el sistema de salud, hospitales y/o clínicas públicas o privadas de atención al parto. Es en estos espacios donde las mujeres son víctimas de esa construcción cultural del parto que deslegitima su procedencia étnico cultural. Es en estas instituciones de salud donde los simbolismos históricos de violencia se recrean en la práctica médica diaria, pues “la violencia es una realidad histórica, una realidad ontológicamente humana y una actividad socio-culturalmente aprendida” (Franco 1999: 331).

María Isabel Yáñez, que es doula en la ciudad de Quito, nos comenta:

En realidad, todas las mujeres tienen preferencias, el tema no es solo en la parte étnica, sino en todo, todas quieren parir en cuclillas o en forma vertical, no acostadas, porque es un tema fisiológico. Entonces las preferencias son inimaginables no solo por el tema cultural, sino por opciones de vida, por nuestras ideologías, por nuestras creencias, yo creo que cada mujer tiene sus preferencias y eso es lo que hay que respetar.

La frontera étnico-cultural legitima la violencia obstétrica durante el parto. Esta legitimización se da por la aplicación del parto biomédico “entendido como una construcción social” (Vásquez 2011: 16). El parto biomédico incidirá en las reacciones y los sentimientos de la mujer. La mujer entra en un proceso de parto en el que se despoja de su mismidad, entrega su cuerpo —sin identidad— a las manos del médico, porque esto se considera normal, natural y deseable. La parturienta raramente cuestiona al personal de salud, aunque en su interior sí lo haga y le parezca una forma violenta de ser atendida.

En las cartografías del cuerpo, realizadas a un grupo de madres de la ciudad Quito en 2016, se puede entender su sentir en el momento del parto. Desde manifestaciones

físicas hasta expresiones verbales reflejan esta violencia interiorizada: “Recordar es feo”, “sentía desesperanza porque me dicen que no voy a soportar el parto”, “sentía miedo, soledad y preocupación en el corazón”, “tenía ganas de gritar y me aguantaba”, “se siente mucha vergüenza”, “no quería que me vean, que me toquen, que me desnuden”.

María Isabel Yáñez manifiesta al respecto que “muchas mujeres se podrían sentir violentadas [...]. Para otras culturas, el hecho mismo de sacarles el anaco [vestimenta tradicional de mujeres indígenas de Ecuador] implica un poco deshacerte de esa parte tuya y es lo único que te está sosteniendo en un proceso tan delicado, es un poco lo que te toca, desarraigarte de tu ser”.

La construcción social de la violencia obstétrica genera una disgregación de espacios culturales. Lo público y lo privado en atención al parto se traducen en espacios para clases sociales diferenciadas. En ambos se practica la violencia obstétrica: en el espacio privado se oculta bajo la máscara del poder adquisitivo, en el público es naturalizada y además es la herramienta con la que se ejerce el poder y disciplinamiento del cuerpo.

La identidad desvalorizada de las mujeres parturientas es parte del sistema médico de atención al parto, pues se da una relación de alteridad no recíproca entre médicos (hombres o mujeres) y mujeres parturientas. La violencia obstétrica durante el parto “es también la relación asimétrica que existe entre las mujeres y los profesionales de la salud que revela una desigualdad, tanto simbólica como real, que dificulta el ejercicio de los derechos básicos de la mujer” (Bell 2013).

Con la identidad desvalorizada, se legitiman las prácticas colonizadoras de parto que han sido introducidas en las sociedades conquistadas. Estamos hablando de una aplicación de prácticas médicas o biomédicas, traídas desde afuera, que desplazan o desplazaron conocimientos naturales o ancestrales propios con relación al parto. Ello conlleva olvidar lo propio y tomar como natural el parto medicalizado. De allí que “dialogar en las ciencias sociales desde la frontera es pensar desde el poscolonialismo, proponer un proyecto académico políticamente activo, humanizar el espacio y reconocer las fronteras en cualquier escala” (Spíndola Zago 2016: 22).

Las prácticas ancestrales del parto que promueven el alumbramiento en casa con atención de parteras, son consideradas por la medicina occidental como peligrosas e inapropiadas. Con ello se desconoce la interculturalidad y las diversas formas no occidentales de concebir el parto. La voz de una madre y partera de la ciudad de Otavalo, Martha Arotingo, da cuenta de este tipo de violencia que subordina el conocimiento ancestral a la biomedicina: “Al menos el Ministerio ha dicho que tener un parto en casa es prohibido, entonces para nosotros eso es una violencia”.

El parto en casa y la competencia técnica de parteras y parteros es subestimada o convertida en tabú, a pesar de existir una Política Nacional

de Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos que prescribe “potenciar y reconocer la práctica de las parteras dentro de la ley” (MSP 2005: 59). Incluso se cuenta con un Componente Normativo Materno y una Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado (2008), pero las competencias de las parteras no universitarias y el parto domiciliario en Ecuador no gozan de legitimidad, a pesar de que la mayoría de las mujeres indígenas que dan a luz en casa lo hace por costumbre (49 %) y también por desconfianza hacia los servicios de salud (18 %) (según reportes de MSP-UNFPA-FC-AECID 2009) (Mideros 2014: 5).

Rosa Colta, en su relato de vida como partera de la ciudad de Otavalo, explica: “La importancia del parto en la casa es que las costumbres no se pierden, los rituales no se pierden, todo completo y donde debo atender tiene que ser bien limpio y bien estéril, también si es mamá o si es alguien, también tiene que protegerse mucho”.

La propuesta de la antropología médica es considerar, en el proceso de parto, los dos tipos de conocimientos. Es necesario mantener las identidades, con ello las sociedades se empoderan de sus prácticas y revalorizan sus ritualidades y saberes.

No se propone entender a la medicina indígena en un nivel “precientífico” con respecto a la medicina occidental [esta propuesta busca] examinar cómo las concepciones de la enfermedad y de la curación, así como de las instituciones que las ponen en práctica, se integran en el funcionamiento de conjunto (intelectual, social, político) de la sociedad (Albán 2015: 44-45).

Frontera sexual-reproductiva

La frontera sexual-reproductiva es quizás una de las fronteras simbólicas que ha sido más naturalizada e invisibilizada dentro de la violencia obstétrica. Es una construcción cultural e histórica atravesada por factores de género, identidad, etnia, edad, estado civil, económico y político.

El cuerpo de la mujer parturienta es patologizado. Esta concepción se refuerza en la frontera sexual reproductiva que concibe el parto como un proceso de un cuerpo enfermo. Esto sucede especialmente cuando estamos frente a un modelo de parto biomédico que se caracteriza por cuatro funciones principales: curativo-preventiva, normatizadora, de control y de legitimación. Las funciones normatizadora y de control están inevitablemente contenidas en la práctica médica.

Las mujeres son atendidas mediante una medicina occidental que reproduce la lógica de la Modernidad al concebir la salud, además de lo físicamente evidente y de la dolencia, desde esquemas binarios, de los que el más importante es la oposición entre lo “normal” y lo “patológico”. Lo “normal” está descrito desde la cultura europea

occidental y sus modos de vida. Desde la medicina, la realidad es analizada bajo una lógica binaria, en base a oposiciones irreductibles. Maneja una metodología positivista, calculadora, estructurada en rígidos esquemas. Siguiendo esta lógica, los médicos operan un protocolo muy bien definido (González 2012: 24). Por lo tanto, la práctica médica de la medicina occidental es asocial biologicista y ahistórica.

Para la obstetra M. C., “si la paciente viene con la presión arterial alta se descuidaron de eso, están tratando de sacar de la presión arterial alta y, como te explico, se despreocupan que la paciente tenga un trabajo de parto, lo importante es estabilizar; entonces, hay emergencias obstétricas que te impiden hacer los otros procesos naturales espontáneos”. En contraposición a este relato, desde la práctica médica del parto humanizado, un partero y doctor nos comenta:

El parto intervenido, el parto medicalizado, donde se considera el proceso como algo de riesgo y donde se interviene, se invade el proceso y se invade el cuerpo de la mujer con una cantidad de procesos médicos rutinarios, que a la vista de la evidencia científica actual no son necesarios, que no deberían darse y que se siguen dando simplemente por costumbre o por tradición.

Se genera así una clara estandarización en los procedimientos de asistencia al dar a luz. No se toma en cuenta las singularidades de cada caso y no se da libertad para que las mujeres escojan cómo les gustaría parir. El contexto hospitalario se convierte en una fábrica, donde el interés reside en el producto (lenguaje médico de estudiantes y docentes que refiere al bebé), no en el proceso, según evidencia el trabajo de campo:

Se considera que las mujeres son las trabajadoras, cuyas máquinas, sus úteros, requieren control externo por los doctores (gestores), y en el que prima la efectividad, la división del trabajo en tareas, el control del tiempo, de modo que se cosifica a la parturienta y se incorpora a un proceso protocolizado en la que se la despersonaliza (Wohlgemuth 2015: 35).

La frontera sexual-reproductiva produce también una relación asimétrica entre las mujeres y los profesionales de la salud, y que revela una desigualdad, tanto simbólica como real, que dificulta el ejercicio de los derechos básicos de la mujer. Sin embargo, la violencia que se ejerce a través de la frontera simbólica sexual-reproductiva también va más allá del trato físico de los cuerpos de las mujeres. Como construcción sociocultural e histórica, los cuerpos de las mujeres socialmente han obedecido a ciertos paradigmas que los posibilitan.

Una sala de parto se convierte en un escenario en donde se presentan toda una serie de concepciones de los cuerpos de las mujeres, su vida sexual y reproductiva. Se produce una especie de recetario que indica lo que se supone que la parturienta debe

hacer, cómo debe “educar” a su cuerpo. Desde los recovecos de la memoria, surgen recuerdos que evidencian este trato. Así, Martha Arotingo, partera y madre, manifiesta:

Cuando estaba ya a punto de... ya en el dolor más fuerte, es que como se tiende a cerrar las piernas. La enfermera dijo: “Abre las piernas, así no has de haber estado cuando estabas con el papá de tu guagua, así, entonces así mismo ahora abre las piernas”. Acá [en Otavalo] me dijeron igual que no esté tomando coladas, que no esté comiendo nada de esas cosas, porque luego primero que me he de engordar y después me ha de dar así como mastitis ni sé qué.

La negación al placer ha sido una constante histórica que la sociedad ha impuesto a las mujeres, porque sus cuerpos son concebidos, tanto física como simbólicamente, para contener y cuidar a otro, y no como espacios de goce y decisión propia. En esa tarea de contención del otro, la mujer se olvida del tiempo para sí y de su propio placer. Tanto su cuerpo como su tiempo se encuentran destinados para el otro. “Es por esto que se ha convertido en el espacio del deber ser, de la dependencia vital y del cautiverio, así es concebido simbólica y socialmente de manera tal que el erotismo queda proscrito a ellas” (Lagarde 1997).

La sexualidad de la mujer es, en cada oportunidad que se puede, satanizada, juzgada, señalada. Estos comentarios son muy comunes para mujeres de cualquier edad, pero mucho más para madres adolescentes, cuya vida sexual es el tema de comentarios más recurrentes durante el parto. Hacen que se sientan avergonzadas de sí y de sus cuerpos. María Belén nos lo reafirma: “Yo fui madre adolescente, desde mi familia hasta las doctores me tacharon de puta”.

Así, la violencia queda oculta bajo protocolos y rutinas institucionales que legitiman una serie de concepciones sociales sobre el cuerpo femenino, basados en criterios biomédicos de higiene y patologización. El cuerpo se ha convertido en la mediación por la que se fijan significaciones de las formas de ser y estar en sociedad.

Conclusiones

Las fronteras no geográficas evidencian otras formas de colonización de los cuerpos sexuados, que tienen impactos físicos y reales sobre el reflejo de la realidad existente. Estas fronteras demarcan una serie de límites socialmente construidos, que marcan sobre nuestros cuerpos la distinción entre lo público y lo privado, entre lo productivo y lo reproductivo, entre lo femenino y masculino. El espacio social sigue siendo para nosotras un territorio en disputa.

Una experiencia vital que solamente puedan vivir las mujeres demuestra cómo estas fronteras actúan sobre su cuerpo y lo convierten en sujeto fronterizo: el parto.

Si asumimos que los Estados modernos nacen social, económica y políticamente patriarcales, una de sus bases es el control de los cuerpos femeninos, pues somos la fuente de la reproducción, único peldaño que el capitalismo no alcanza a sustituir para la producción económica.

Las fronteras institucionales pueden ser, en cierta medida, geográficamente identificadas, pero su mayor agencia se da desde lo simbólico a través del disciplinamiento de cuerpos femeninos dóciles dentro de sus límites de acción. En el caso de los hospitales y maternidades estas formas de disciplinamiento y ejercicio del poder se legitiman en técnicas, protocolos, rutinas institucionales que convierten en ley la pérdida de autonomía y capacidad de decisión de la parturienta.

Los protocolos institucionales crean por sí mismos nuevas fronteras. El análisis de la frontera étnico-cultural determina que la mujer parturienta es considerada dentro de un protocolo único a seguir y dentro del sistema de salud, que no permite la pertinencia sociocultural del parto. Es decir, la parturienta primero deja de ser persona portadora de identidad y pertenencia cultural y luego se convierte en un objeto enfermo (mujer parturienta). Por ello, afirmamos se les impone adquirir identidades que no les pertenecen, desde el uso de miedo como herramienta de coerción, pues se naturaliza al parto como un proceso simple y necesariamente doloroso que necesita una cura médica.

Esta frontera las convierte en máquinas reproductoras de un solo modelo identitario. Las identidades de las mujeres son indiferentes para los centros de salud que atienden partos. Las mujeres parturientas están obligadas a desconocer su propio cuerpo y negar sus derechos de diversidad, así como de información oportuna sobre sus partos.

La frontera étnico-cultural afirma el ejercicio de la violencia obstétrica de manera simbólica. La deslegitimación de las mujeres parturientas se da como parte de una cultura en la que se niegan sus derechos. Esta deslegitimación hace que los procesos de partos de las mujeres sean traumáticos y no denunciados.

Las fronteras simbólicas de la violencia obstétrica existen y actúan de forma profunda, constante e imperceptible sobre las mujeres, desde una construcción social, cultural, política, moral e histórica de los cuerpos femeninos. En ese sentido, la frontera sexual-reproductiva evidencia una forma de disciplinar, normar, etiquetar y controlar en la que se reafirman los cuerpos sexuados mediante la patologización de los mismos.

Nuestro cuerpo importa. Es fundamental para el capitalismo patriarcal, pues es el único que asegura la reproducción, necesaria para la producción y mantenimiento del mismo. Por ello, las fronteras simbólicas operan con toda su fuerza sobre el cuerpo que pare, para convertirlo en un cuerpo enfermo, dócil, disciplinable y sumiso.

Que parir sin dolor se sume a nuestras luchas hechas cuerpo.

Referencias citadas

- Albán, Amílcar. 2015. "Sistema médico indígena entre los kichwas amazónicos: prácticas tradicionales e interculturalidad". Tesis de licenciatura en Antropología. PUCE-Quito.
- Bell, Laura Florencia. 2013. La violencia obstétrica: otra forma de violación a los derechos humanos. *Revista Redbioética*. 1(7): 25-34.
- Botero, Ángela e Inmaculada Lozano. 2011. *Tras el espejo del capitalismo global: violencia sexual al otro lado: el cuerpo visible*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- CNME. 2017. *Contribución conjunta para el examen del Comité de Derechos del Niño*. Quito: Coalición Nacional de Mujeres del Ecuador.
- Díaz Bernal, Zoe, Tania Aguilar Guerra y Xiomara Linares Martín. 2015. La antropología médica aplicada a la salud pública. *Revista Cubana Salud Pública*. 41(4): 655-665.
- Federici, Silvia. 2004. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Franco, Saúl. 1999. La violencia en la sociedad actual. *Archivo Argentino de Pediatría*. 97(5): 330-336.
- González, María José. 2012. "Salud e interculturalidad en el Ecuador, ¿el concepto de salud intercultural abre espacios a una práctica médica alternativa? Estudio práctico en la sección de ginecobstetricia para adolescentes en el Hospital Isidro Ayora de Quito". Tesis de licenciatura en Sociología. PUCE-Quito.
- Gregorio Gil, Carmen. 2009. Mujeres inmigrantes: colonizando sus cuerpos mediante fronteras procreativas, étnico culturales, sexuales y reproductivas. *Viento Sur*. (104): 42-54.
- Huerta Benze, Leticia. 2015. La antropología médica y la medicina social: dos dimensiones necesarias para abordar los temas de salud y enfermedad. *Ciencia UANL*. 18(71): s. n.
- Lagarde, Marcela. 1997. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México DF: UNAM.
- Mideros, Raúl. 2014. *Pariendo como indias: el don de las indígenas en la salud de las mujeres ecuatorianas*. Quito: UASB.
- Spíndola Zago, Octavio. 2016. Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 61(228): 27-55.
- Vásquez, Mónica. 2011. "Pluralismo médico y parto biomédico en la maternidad Isidro Ayora de Quito". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.

- Vitale, Nora Beatriz, Cecilia Travnik y Adrián Aníbal Maiello. 2015. "Violencia institucional y subjetividad: sexualidad y control de los cuerpos en los centros socioeducativos de régimen cerrado". En: VV. AA., *Memorias: VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*, tomo 1, pp. 259-260. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Psicología.
- Wohlgemuth, María Victoria. 2015. *El parto: un punto de vista antropológico sobre la violencia obstétrica*. Quito: USFQ.

Listado de entrevistas

- Martha Arotingo, 28 de noviembre de 2016. Entrevistadora: Nataly Carrillo.
- Rosa Colta, 27 de noviembre de 2016. Entrevistadora: Nataly Carrillo.
- María Isabel Yáñez, 21 de noviembre de 2016. Entrevistadora: Jessica Rosales.



3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA⁸⁵

Introducción

La presente investigación busca conocer cómo el urbanismo bursátil segrega *de facto* a diversas poblaciones urbanas y a grupos considerados contraculturales y resilientes, que se apropian —corporal y territorialmente— de los espacios privatizados bajo las normativas legales y territoriales de reconversión urbana, generadas fundamentalmente desde el Estado burgués (Lechner 2012). Desde la teoría del imago parental se reproduce el necrodiscurso (Valenzuela 2018) y deslegitima los usos de suelo y del cuerpo debido al paradigma binario que, social y estéticamente, se aplica de forma sutil hacia la ocupación de dichos lugares, producto técnico de la reestructuración geopolítica y geoeconómica a partir de la globalización neoliberal, la cual ha generado un *nuevo esquema* de orden territorial y flujos financieros de producción, distribución y consumo, en el que las ciudades y el uso de suelo se han convertido en una composición espacial de alojamientos funcionales por núcleos diferenciados y desigualdades crecientes (González 2018).

Estas problemáticas se deben a las clases de “patrimonialización” y reconversión urbana aplicadas a las ciudades y a sus diversos espacios. Es elemental acotar que, en efecto, se “ofertan” y “demandan” magnánimos proyectos para modificar la “estética de la ciudad”, los mismos que consagran procesos segregativos: *residencial, social, racial, étnica, cultural, económica y política*. Estos proyectos urbanos se convierten en “acciones naturales” dentro de los municipios, concejalías, secretarías de territorio y alcaldías, las cuales no han determinado políticas públicas eficientes para frenar y regular los procesos discriminatorios, ofertados por los regímenes

85 Doctor en Ciudad, Territorio y Sustentabilidad (Universidad de Guadalajara), máster en Estudios del Arte, diplomado en Estudios Andinos y licenciado en Artes (Universidad Central del Ecuador), es estudiante de la Maestría en Estudios de la Cultura (UASB-Ecuador) y docente de la Universidad Central del Ecuador.

de la gentrificación, que se han naturalizado y aplicado en zonas supuestamente desatendidas (Cerón 2019).

Bajo las condiciones del modelo de desarrollo glocal la clase capitalista y sus posiciones dominantes han promovido una hiperfragmentación social y espacial de territorios, comunidades y nacionalidades (González 2018). La elite doméstica se adscribe a los diferentes ayuntamientos para presionar y que estas iniciativas de reconversión urbana se efectúen a como dé lugar. Estos accionares, al margen de las desigualdades sociales, han contribuido, desde la conformación de la invención de la ciudad (De Certeau 1996), a generar procesos segregativos, aplicados a diversas zonas, barrios y sectores, especialmente populares, en donde se asientan una gran diversidad de guetos que se caracterizan por ser cuerpos sociales sensibles (Cerón 2019).

A ello hay que sumar que estas poblaciones siguen siendo histórica y culturalmente excluidas, y desde la mirada segregativa se las considera como “grupos marginales”, pero no se las visibiliza como ciudadanos de derecho, generando estigmatización y criminalización, lo cual desemboca en la desaparición social de quienes se han tomado la atribución corporal-refractaria de desplazarse a otros circuitos de la ciudad, en aras de buscar el buen vivir en materia de economía social frente al derecho que les corresponde a permanecer y a transitar libremente en los bordes de la ciudad institucionalizada (Cerón 2019). Frente a estos procesos ofertados por los métodos segregacionistas, es fundamental señalar que diversos colectivos, pertenecientes en su mayoría a movimientos contraculturales y que historialmente han sido expulsados de la escena pública, se destacan por generar distintas confrontas sociopolíticas, y surgen con el objetivo contra político y territorial de mantenerse en resiliencia ante el necrodiscurso (Valenzuela 2018).

Por consiguiente, desde “la mirada necropolítica” se ha considerado a estos grupos como cuerpos eliminados (Cerón 2019), lo que se evidencia en la situación del movimiento LGBTTTTI y en las identidades transexuales, históricamente rechazadas. Este escenario se ha evidenciado en los espacios del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), en donde el conservadurismo institucional ha impuesto etiquetas y se ha convertido, eventualmente, en los recursos enajenantes que contemporáneamente se reutilizan para deslegitimar los infaustos sucesos que se esgrimen en los marcos de la ciudad, naturalizando estos esquemas para subvertirlos en patrones culturales y replicarlos sistemáticamente hacia lo *no normado corporalmente*, que denuncia el paradigma binario socioespacial (Cerón 2019). Hoy en día, con la privatización de los espacios, se estandarizan y rebaten posturas que no se alinean a los preceptos de norma-control institucional (Valenzuela 2018).

Por lo tanto, el objetivo de la investigación es conocer por qué el Estado burgués establece procesos segregativos en los espacios homosociales y analizar la construcción social de la *teoría de las figuras parentales*, que son factores fundamentales para formar y prefabricar las identificaciones que se desarrollan y transitan en posibles

conflictos intergeneracionales (orden normativo superior) (Arguello 2013), que desarraiga la identidad corporal performática y filosófica del sujeto (Salcido 2018). Se intentará explicar el arte-acción-performático forjando enclaves del *performance*, hacia una filosofía de la corporalidad y del pensamiento subversivo (Salcido 2018), tejiendo y descociendo el *cuerpo del delito-trans* como artefacto y dispositivo de protesta en las fronteras sociosexuales imaginadas (Sabsay 2011).

La metodología elegida, fruto de los arquetipos que sobreviven al paso del tiempo en forma de imagen (Jung 2003), parte de los procesos segregativos tecnocapitalistas (Bermeo 2021) que construyen estigma territorial (Cornejo 2014). A través de la teoría de la dominación burocrática (Cerón 2019) se abordó desde diferentes aristas conceptuales que obedecen a las dimensiones espaciales-sociales-culturales adscritas a la *teoría del imago parental* (Lagunas 2018) impresa en el objeto-sujeto-esquema que se orienta al estudio etnográfico de la dimensión descriptiva-cualitativa-explicativa, enfocada a la comprensión del registro audiovisual y fotográfico. Se utilizó el método de las “fluxiones” y series infinitas, en donde se expone las razones primeras y las últimas cantidades, denominado cálculo infinitesimal hacia el colectivo Pachaqueer, para conocer, analizar y explicar la “fase de colonización y violencia urbana” y descubrir los sucesos importantes e infinitos de los cálculos diferenciales e integrales que sustentan la “física social positivista” hacia el cuerpo eliminado (Cerón 2019).

Así, la etnografía realista propuesta por Malinowski (Lagunas 2018), apunta a que la metodología aplicada se convierta en construcción de la “carioesfera” (Cerón 2019), el cual se orienta al estudio del colectivo Pachaqueer, como uno de los grupos disidentes que arremete en contra de las políticas neoliberales e identitarias de la disforia de género expuestas por la fase de “colonización imago-espacial” en el que contemporáneamente se altera el inconsciente colectivo y la supervivencia de las poblaciones transexuales. Ante ello, Pachaqueer, expone prácticas socioestéticas-performáticas, liminales y artísticas frente a la postproducción tecnocapitalista (Perugachi 2021) que genera sobrecumulación de excedentes (capital y trabajo), lo que ocasiona crisis económicas (Harvey 2013) en la arquitectura mental de los sujetos y en los espacios intersticiales (Cerón 2019).

Finalmente, desde la antropología social y los estudios de género, en el orden de la herencia espacial, y a partir de la “teoría de la medida” (dimensión fractal), así como el método de las “fluxiones sociales”, se conoció los fenotipos de políticas segregativas que construye el “Estado sin derecho” (Pérez 2021) Allí, de forma sutil, pero clandestina, se aplican en los espacios público-privados bajo el corpus de leyes y normativas territoriales regentadas que ampara y regula el uso de suelo-cuerpo-espacio, se encuentra legiblemente inmersa en la fase de dominación y de fluxiones en donde los mecanismos del cuerpo transexual se desvanecen infaliblemente (Cerón 2019).

Consiguientemente, Pachaqueer —en las entrevistas celebradas en los circuitos de apropiación cultural, ejercida en los espacios intersticiales claves de la ciudad, como plazas, La Mariscal-Foch, Casa de la Cultura Ecuatoriana, casona artística, entre otros— explicó sobre las etiquetas sexuales impuestas hacia el colectivo, comentó el rechazo sufrido por su apariencia (estética del miedo) (figura 1), luego de visibilizarse democráticamente, bajo el riesgo social de prejuicios y estigmas socioculturales, al cual se someten cotidianamente, cuando no se encaja en el formato binario (hombre-mujer-espacio) (Cerón 2019).

Es fundamental señalar que, desde la conjetura del análisis, la plaza es un conector urbano y se caracteriza por ser un espacio significativo, consagrado socialmente por la cultura (Favelukes 1994). Es por ello que se hace de la “plaza colonial” un elemento privilegiado en los estudios sobre las ciudades, porque se articulan con las poblaciones selectivamente a través de cálculo diferencial, como núcleos de interacción y resonancia distinta, para dinamizar las eventualidades corporales a través de la reterritorialización de la geografía posmoderna, como lo afirma Edward Soja (2013), para quien el derecho a la ciudad no se restringe a la lucha anticapitalista, sino que articula formas de resistencia étnica, de género y cultural, como expresión de la diversidad de experiencias urbanas.



Figura 1. Día de la Visibilidad Trans (31 de marzo de 2019).

Urbanismo refractario

El urbanismo corporatocrático se ha estandarizado a escala glocal y en los últimos tiempos, en las ciudades que no se encuentran metropolizadas y alineadas a la era posmoderna. Allí se ha implementado una estructurada higienización sociopolítica capitalista para limpiar las diferentes ciudades, relacionada a la doctrina de limpieza de sangre promovida en el siglo XIV por los sistemas de castas transcritos por las políticas que establece el necropoder y perseguida en los siglos posteriores (Cerón 2019). Estos actos de discriminación, fundamentados por el pensamiento tradicional de Aristóteles, son una extensión de los fundamentalismos ideológicos que se aplicó en Europa y en la Edad Media, principalmente, para desarticular el “placer del saber” y estandarizar la racionalidad como un instrumento del conocimiento (Cerón 2019).

No obstante, la extensa literatura en torno a las políticas segregativas urbanísticas se encuentra inserta y visible en los contextos latinoamericanos, por las ofertas y demandas urbano-económicas que la clase hegemónica de forma invisible controla a las sociedades democráticas en el marco de sus intereses políticos (Wright Mills 2013). Estos se refieren a la recomposición autárquica de lo que se considera como defectuoso. Es decir, en las primeras épocas del cristianismo, el término ciudad aludía a la composición de dos: la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. San Agustín empleó el concepto como metáfora del plan divino de la fe, pero el lector antiguo que deambulaba por callejuelas, mercados y foros de la Roma antigua, no tenían ninguna señal divina de cómo era realmente Dios, en calidad de planificador urbano (Sennet 2019). De esta forma, se optó por diseñar y construir las diferentes ciudades sin tener ningún tipo de directriz con relación a cómo debía estar planificada y ordenada territorialmente la ciudad, como contemporáneamente acontece y se evidencia en América Latina y países del Cono Sur (Cerón 2019).

Generalmente, las planificaciones urbanas están determinadas por la figura de la improvisación político-funcional-administrativa, en la que los tecnicismos se conjugan y juegan un rol imperante en el ámbito del desarrollo empresarial, resultado del tecnocapitalismo (Perugachi 2021), como lo plasmó el arquitecto y urbanista Oscar Niemeyer, cuando ejecutó “de la nada” y del supuesto, en 1960, la conquista y construcción de Brasilia, actual capital brasileña y pionera macroeconómica, cimentada desde la doctrina política y el necrodiscurso (Cerón 2019). Sin duda alguna, todos estos temas horizontales, de cambios orientados al progreso y desarrollo de la ciudad sustentable, generan consecuencias, como el imaginario contemporáneo impreso en las poblaciones, ante la falta de políticas urbanísticas aplicables a la ciudad desde el campo heterogéneo.

Lo que no se ha tomado en cuenta es que las ciudades al momento de ser diseñadas, son también divididas y no necesariamente por las lógicas altruistas de la sectorización y geopolítica urbana, sino por las cimentaciones de la teoría de las metáforas de planificación (hipótesis de la fe), omitiéndose la configuración altruista de lo femenino



y la teoría de la justicia social (Rawls 1971) deteriorando desde esa concepción la salud íntegra de la ciudad y del género (Cerón 2019). Permeándose, de por medio, el atributo de la masculinidad en las cimentaciones falocéntricas que se realizan en torno a la planificación de las antiguas ciudades, quedando fuera de contexto el esquema social-político-identitario-cultural, y las relaciones de género de trazado urbano y el de la población por las transformaciones e intervenciones de la materialidad simbólica, que no dejan de repetirse en la “ciudad de Dios” (Cerón 2019).

Ciudad imaginaria (Dios), creada por el “hombre metafórico” y planificador urbano (superhombre) y a partir de la crisis de la Modernidad, alineada al instinto de conservación (Sánchez 1989). La ciudad “divinizada” posee una estructura y morfología radiante, se caracteriza por condicionar y legislar el accionar de las poblaciones a través de insertar una amalgama de nociones binarias y especulativas, y constructos ficticios que marcan la perspectiva ideológica e idiosincrática del tejido sociocultural, convirtiéndose en un campo de posibles metáforas por las condiciones de la desensibilización hegemónica (Maldonado 2014). En la ciudad, la metáfora perdió vigor, en cambio, persistió la idea de que tenía dos significados distintos: por un lado, el de un lugar físico, por otro, el de una mentalidad compuesta de percepciones, comportamientos y creencias, lo que hizo patente la distinción mediante dos palabras: *ville* y *cité* (Sennet 2019).

En un comienzo, estos términos se referían a lo grande y a lo pequeño, *ville* se refería a la ciudad en su conjunto, mientras que *cité* designaba un lugar en particular (Sennet 2019). En algún momento del siglo XVI, *cité* significó la naturaleza de la vida de un barrio, los sentimientos que la gente albergaba acerca de los vecinos y extraños, así como su apego a su lugar (Sennet 2019). Este pronóstico se circunscribe al estricto derecho de admisión (EDDA) que se aplica políticamente por los dispositivos de control y los aparatos ideológicos del Estado (Althusser 2014), alineados a las jerarquías urbanas al momento de cruzarse con las políticas neoliberales, como el estigma territorial, la segregación social, la expulsión de grupos vulnerables y la castración simbólica (Cerón 2019), a partir de la necropolítica (Mbembe 2006).

Estas fueron estrategias de dominio público determinadas por el principio de política económica y pensamiento eterno, que las fauces del neoliberalismo desmesurado aún conservan y refuerzan hacia el patrimonio espacial. Estas directrices, legitimadas por los discursos de poder, prestigio y riqueza (Weber 2002) se convierten hoy en día en un saber neutro-apolítico y desprendido de las tramas y problemáticas legitimadas por el orden social. En respuesta al secuestro de los derechos civiles por la aplicación del urbanismo disuasivo, se activan nuevas prácticas y dinámicas de contrapoder, expuestas por grupos resilientes que se encuentran en la escena del territorio para palear los modelos hegemónicos de la época plutocrática y recuperar la naturaleza de la *cité* y *ville*.

Así, los históricamente violentados, por cuestiones de poder, empiezan a desprenderse, eliminando las distancias “físicas” y “sociales” impuestas invisiblemente. De esta forma, alcanzan un nivel de organización estructural en el terreno de las beligerancias, sustentadas por el paradigma funcionalista. Es importante señalar que los movimientos sociales han sido cooptados por las consultoras privadas, direccionadas por el *lobby gay* ultraconservador y legisladas por las corrientes gubernamentales del Morenato (2017-2021), en el caso ecuatoriano, despertando incertidumbre en el tejido diverso (LGBTTTI) (Cerón 2019).

Igualmente, la politización institucional de los movimientos de resistencia se encuentra trastocada, dividida y amañada por la manipulación internacional y los mecanismos de cohesión social, a los cuales, como “sujetos de derecho”, está adscrita. El manejo político de las sociedades contemporáneas se vincula al servicio del necropoder que es, en definitiva, la administración socioracial de la muerte pública y que se aplica en la actualidad, en los contextos glociales, cuyas tendencias fundamentalistas se cobijan por la ideología darwinista, vinculada al movimiento eugenésico, precedida por Charles Darwin (darwinismos moral, social, ético). A partir de ello se crea la teoría fusionada darwinista-maltusianista que actualmente es vertida y trasladada a grupos resilientes, sociedad, educación, cultura, para dividir y naturalizar a través de la mediatización, el control del cuerpo y las políticas del estigma.

El origen de las especies expuesto por Darwin en 1921, aduce que no se debe impedir, por medio de leyes y costumbres, tener el número de hijos que, en siglos posteriores, las razas civilizadas-anglosajonas exterminarán y reemplazarán a las *razas salvajes* del mundo entero. Por otro lado, la teoría maltusiana impide a los pobres que se abstengan de reproducirse, y estos no sean una “carga social” en los sectores superiores de la población, dando a entender que el neomaltuncianismo darwinista se encuentra vigente y desbroza a la diversidad sexual, por encima de la superioridad y el blanqueamiento higienista.

Finalmente, contrario al secuestro organizacional y politización poscorporal (Cerón 2019), surgen movimientos contraculturales (guerrillas corporales) que, a través de la utilización del cuerpo y el recurso del arte performático, confrontan corporal y territorialmente a la jerarquía de poder, enfrentando al elitismo técnico que se ha empoderado de los circuitos de la ciudad y al intervencionismo heteropatriarcal subterráneo, que se visibiliza con el relativismo diferencial enfocado a la doble moral presente en las fluxiones sociales para dividir a las poblaciones. Así, el “cuerpo político” es vertido de forma invisible en los contextos sociales y trasladado al ámbito urbano para dominarlo; el cuerpo eliminado obedece “a los trazos gruesos y a los más finos de un texto que escriben sin poder leerlo” (De Certeau 1996), provocando un ambiente de censura previa en torno al sexo-género-espacio (Lipko 2008).

En el Quito contemporáneo surge un colectivo que confronta corporalmente a las políticas fascistas del Estado burgués, convirtiéndose en uno de los mayores

promotores disidentes que arremete en contra del tecnocapitalismo segregacionista, que ha desmantelado la vida social del cuerpo trans. Su función: protestar contra la judicialización, racialización y abusos de poder, a través de prácticas anticoloniales desde la sujeción del cuerpo, que se inscriben contemporáneamente en el territorio local (Cerón 2019). El cuerpo-performático critica la mercantilización sociocorporal-objetual, desde la participación soberana que se graba en la revolución de la vida cotidiana y se orienta a reconstruir la democratización de los espacios desde una performatividad que pueda revelarnos aspectos del mundo que la epistemología, el discurso y la disciplina conceptuales no pueden expresar (Salcido 2018).

Los movimientos artísticos en boga, parte de los contextos contemporáneos, han establecido un rol performativo relevante frente al urbanismo bursátil y su modificación de resignificar las políticas de convivencia ciudadana, expuestas por el urbanismo estructural y las gentrificaciones, las cuales son una constante en el escenario público. En palabras de Dieguéz, es una “situación de margen, de existencia en el límite, portadora de cambio, propositora de umbrales transformadores” (2009: 5-6).

Pachaqueer: colectivos que trans-forman

Si bien el colectivo Pachaqueer se adscribe simbólicamente al movimiento LGBTTTTI para apoyar las propuestas refractarias que, como guerrilla de resistencia, les faculta ejercer y sustentar un “Estado de derechos” debido a las altas luchas sociales sostenidas históricamente ante el legado cultural del cual hoy en día gozan de los beneficios, como son las acciones afirmativas que les permite construirse como ciudadanos “sujetos a derechos”, Pachaqueer interpela las políticas de sustentáculo segregacionistas *gore*, pero también critica al movimiento ante la politización esperpéntica y coaptación institucional del cual son objetos para construir ciudad, registra el cruce entre la necropolítica y la necroerótica en su último giro neoliberal con sus implicancias situadas en la fronteras (Valencia 2018). Este énfasis filosófico-social, se plantea que el urbanismo *gore* implementado por el Estado y el capital especulativo sigue siendo una estrategia elitista que, mediante la producción y racionalización del espacio, mercantiliza la vida urbana (Molano 2016). Lo *gore* especifica el rostro más brutal del capitalismo en la frontera entre los dos mundos donde arraiga. Nos hace ver y saber que el neocapitalismo se erige sobre un ritual indefinidamente repetido, desde los tiempos de las conquistas, del ultraje y de la muerte infringida. Esta frontera se ha corrido y nos habita en todo el territorio (Valencia 2018).

La “distancia social” que sustenta Pachaqueer ante el movimiento LGBTTTTI se basa en las políticas internas, réplicas de la sociedad feudal, que se traducen en favoritismos para “unos” y segregaciones para “otros”.⁸⁶ El urbanismo moderno, según

86 Pachaqueer, entrevista, 31 de marzo de 2019.

Lefebvre (1972), generó una mayor segregación espacial, ante al predominio del valor de cambio del espacio ahora mercantilizado (Molano 2016). Es importante explicar que no es lo mismo el “gay ciudadano”, el “gay consumidor” y el “gay contribuyente” (Figari 2010) que se encuentra adscrito al espacio comercializado y al movimiento LGBTTTI, e instituciones públicas y/o privadas y que gozan de una suerte de beneficios. Mientras que integrantes que pertenecen a la comunidad transexual han sido brutalmente criminalizados y borrados del paisaje urbano y del tejido diverso (LGBTTTI), sin que se efectúe defensa por parte de la esfera gubernamental y del movimiento multicolor.⁸⁷

La acción política juglar, soslayada por el colectivo Pachaqueer, hacia el necropoder, se fundamenta en construir estrategias de revolución urbana socialista, posibilitando que se mantenga derecho a permanecer en la ciudad, así como a construir políticas de apropiación en los espacios, y habilitarse para incidir en las decisiones sobre la urbe (Lefebvre 1972). El Estado francés implementó las propuestas urbanistas de Le Corbusier, para quien la ciudad debería ser reconstruida desde un orden espacial geométrico y racionalista, capaz de regular el orden social urbano (Molano 2016). A partir de estos supuestos el Gobierno diseñó un gigantesco plan de viviendas en la periferia urbana que, si bien resolvió el problema de habitación para cerca de tres millones de familias obreras y de clase media, generó segregación espacial y precarización de la calidad de vida urbana (Molano 2016).

Así como Lefebvre, el colectivo disidente Pachaqueer, al iniciar confrontas hacia el urbanismo disuasivo y al apropiarse de la socioespacialidad, critica las diferentes problemáticas urbanas que surgen desde el orden espacial geométrico-racionalista para alcanzar políticas equitativas en función del bienestar social y plantear la organización de la ciudad en funciones sociales compartimentadas (habitar, trabajar, consumir, educarse y distraerse). Los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM) han contribuido de manera definitiva a la fragmentación de la vida en común, dejando al capitalismo y al Estado al mando de las decisiones sobre la vida urbana (Lefebvre 1960).

Frente a este estado de cuestiones urbanas, es importante mencionar que Pachaqueer ha sido asechado por la necropolítica estatal para silenciar sus batallas performáticas corporales que denuncian las decisiones sobre la vida urbana orientadas al derecho a la ciudad. Para Lefebvre (1978) el urbanismo funcional lecorbusiano era tanto una ideología de clase como una estrategia burguesa de organización espacial, lo cual dificulta el proyecto de realización de la vida urbana como construcción colectiva. En este sentido, el colectivo disidente ejecuta políticas biotecnológicas que se han convertido en una plataforma sujeto-pantalla-objeto (figura 2), que han servido como virtualismos que, en palabras de Mark Dery (1998), integran velocidad de escape a través de la *cyber delia* futurista, la cual, unas décadas atrás, parecía ciencia ficción

87 Pachaqueer, entrevista, 31 de marzo de 2019.

(Bermeo 2021). Actualmente, Pachaqueer profesa este amplio mosaico cibercultural para transitar de la materialidad a los senderos de la inmaterialidad (Dery 1998) proscritas en el urbanismo moderno, fragmentado la socioespacialidad física y las distancias poscorporales.

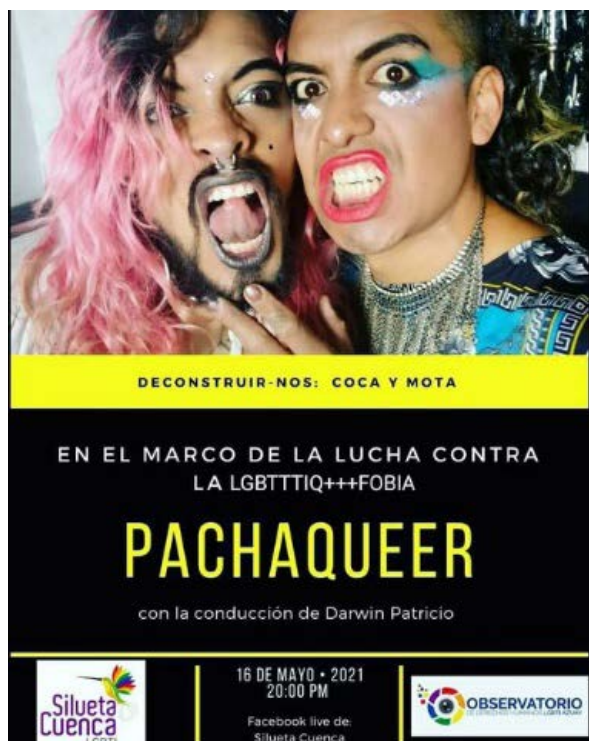


Figura 2. Lucha contra la segregación socioespacial-racial (Pachaqueer 2021).

El urbanismo convencional impulsa procesos mundiales de urbanización higienista, no obstante, los integrantes del colectivo Pachaqueer, al no identificarse con la concepción de ciudad como construcción social disputada política y culturalmente por diferentes clases, fija y declara el espacio libre para la producción de acciones artísticas. Frente a lo expuesto, no se identifican plenamente con su nombre distintivo, de hecho, es una parodia, un cliché que efectúan a los convencionalismos que se instauran en el urbanismo hostil y en la mecánica de la estructura social de los sujetos; sostienen una relación semejante con el movimiento situacionista de 1950, en el que se proponía una estética y una teoría crítica de la sociedad y la cultura contemporáneas fusionando el arte-vida, poniendo énfasis en los aspectos subjetivos de la lucha política y “politizando” la vida cotidiana y los malestares existenciales generados por la alienación capitalista (Molano 2016).

Decolonialidad, territorio y virtualidad

“*Pacha*” decolonial se alinea a la cosmovisión, a lo cósmico y lo cosmogónico que se atiza entre el sujeto, naturaleza y virtualidad desde diferentes plataformas. Predican un tipo de filosofía descolonizadora que les permite cosificar la consciencia entre el objeto-sujeto-esquema, que se define en la resiliencia sociocorporal y los procesos de enculturación que se suscitan en el marco de la sociedad que exige el tecnocapitalismo. En el seno de esta filosofía proxémica, se enfoca lo sagrado/profano, resignificando la dualidad-reciprocidad entre pares, expulsando la materialidad arquitectónica que convierte al sujeto en un “cuerpo cimentado”. Su misión territorial es trans-formar la experiencia cotidiana que construye como colectivo disidente.

De la misma forma, “*queer*” es en sí una descontextualización del término, el colectivo argumenta que esta palabra se ha vinculado a la necropolítica y cuando empezaron a usarla era lo que más se acercaba lingüísticamente a su sentir, a lo indefinido: “Aunque claro, ahora nos hemos dado cuenta de que lo ‘*queer*’ es otra artimaña de venta para el consumo”.⁸⁸ Este divorcio afecta al objeto-sujeto, fomentando en los ciudadanos un consumo masivo, tornándolos acrílicos ante la acción capitalista, en ese sentido, Pachaqueer pregona la posibilidad de la nueva utopía urbana anticapitalista (Barnard 2011).

“Entonces, hemos tratado de escapar de esa onda y transformarlo a *cuir, kuy, cuya* o cualquier otra palabra que reivindica una constante fluidez territorial, dándole sentido a lo trans”.⁸⁹ Desde la generación de amplias estructuras de proliferación y cambios, forjando un salto evolutivo en términos de velocidad de escape que resignifican la construcción del urbanismo refractario, desbrozando lo convencional a través de propuestas de exploración urbana que invitan a andar libremente en la ciudad tecnificada (Barnard 2011).

Esta virtualidad territorial, atravesada por la lógica del colonialismo, desarraiga las culturas del cuerpo, porque ya no copia lo real, sino que lo recrea, fomentando una producción y multiplicación infinita de los objetos, que se liga a una reproducción técnica, acortando los espacios y ampliando las diferencias al dejar afuera a los marginados por la Modernidad (Perugachi 2021). La colonialidad del género proscrita engendra políticas de control y miedo social, tomando en cuenta que el miedo es un factor que bioalimenta la racialidad de poder (intersección de raza, clase, género y sexualidad) en los espacios homosociales que muestran violencias sistemáticas infringidas sobre el espacio social (Lugones 2008). Estas acciones performáticas, expuestas desde la antropología corporal, son factores multidisciplinares que arremeten al colectivo frente a los imagos construidos por el capitalismo *gore*.

88 Pachaqueer, entrevista, 31 de marzo de 2019.

89 Pachaqueer, entrevista, 31 de marzo de 2019.

En la sociedad mediatizada, los nuevos imaginarios digitales, globales y locales descosen (Bermeo 2021) los atributos espaciales-emocionales e identitarios, enfatizando a que en la socioespacialidad prevalezcan “episodios de crisis” por la fase de colonización virtual que entretejen imaginarios digitales en los sujetos urbanos, fruto de la cuarta producción tecnocapitalista (Bermeo 2021). Este reemplazo de lo virtual, modifican al cuerpo y al pensamiento estéril frente a la convivencia de los medios que obedecen a la colonialidad sistemática que se alinea al sistema moderno-colonial de géneros (Lugones 2008).

Prácticas anticoloniales desde la sujeción del cuerpo

Las nuevas dinámicas de poder, que se pueden implementar para un territorio extendido (limitado), permiten activar y entretejer acercamientos epistemológicos desde diversas construcciones sociales que abordan el entendimiento y la importancia de lo que significa la esfera del arte y el cuerpo en la sociedad. Este resurgimiento se debe a la explosión de nuevas luchas urbanas contra las expresiones espaciales del dominio del capital financiero, como la gentrificación o la degradación ambiental, pero también al esfuerzo de los habitantes por lograr una mayor injerencia en la definición de las políticas urbanas (Molano 2016).

Esto obedece a que el “pensamiento complejo” determina los comportamientos dentro de las ciudades y del cuerpo urbano, que se fundamenta en la apertura del accionar corporal, como fuente de reacción ante las políticas testaférreas, en el cual la población latinoamericana se encuentra invisiblemente sujeta, como referente de análisis y postura política para discutir sobre los cambios urbanos de las ciudades capitalistas contemporáneas (Molano 2016). Un primer punto de partida es hiperfragmentar la mirada hipotética-binaria que se ha institucionalizado subjetivamente en la población urbana, y de esa manera demostrar a la colectividad internacional cómo, a través de la desnecropolitización del poder (Valencia 2018), es posible abordar, construir y entender los elementos societales que toda colectividad necesita para fomentar y entender una sociología del arte inmersa en el campo del cuerpo, y los sentidos performáticos que se circunscriben en la socioespacialidad.

En segundo lugar, es imprescindible tomar en cuenta que existen formas de construir estadios y episodios de arte corporal performático. El recurso del cuerpo es un aparato integrador y eficaz que se utiliza para decolonizar el cuerpo político-religioso como metáfora en los territorios imaginados y sexualizados, frente a los elementos desintegradores, que se convierten en dinámicas que permiten que el arte sociocorporal trascienda metafórica y simbólicamente. La utilización del cuerpo desde lo trans, como reapropiación contemporánea en términos teóricos y políticos del derecho a la ciudad (figura 3), es el elemento desintegrador ante las estructuras de poder y verticalidad institucional, en los territorios y fronteras sexualizadas

(Sabsay 2011) que se convierten, simultáneamente, en dispositivos de confrontación y lucha anticapitalista hacia el darwinismo moral y la disforia de género.



Figura 3. Exposición FAU-2018. Prejuicio cognitivo por parte de la comunidad académica. Basado en el Día de la Visibilidad Trans (31 de marzo de 2018).



Figura 4. Mark Bryan (s. f.), ingeniero robótico heterosexual, cisgénero.

Conclusiones: descoser la masculinidad del cuerpo trans en los territorios sexualizados

A la población urbana, desde el formato de la bionecropolítica (Valenzuela 2018), se le ha impuesto un orden colonial-mestizo en el imaginario social para fortalecer la lógica simétrica de los comportamientos ciudadanos; estas definiciones limitadas repercuten en la trans-formación de las sociedades y en la gestión colectiva del espacio mediante una intervención constante de los “interesados”, con sus múltiples, diversos y contradictorios intereses. La bionecropolítica perjudica a colectivos disidentes-situacionistas que pregonan la lucha anticapitalista (Lefebvre 1972).

Para el colectivo Pachaqueer, descoser la masculinidad significa desmontar los códigos binarios (castración simbólica) que se han adquirido en la arquitectura mental de los sujetos, a través de una lógica triple inmersa en la constitución de un pensamiento filosófico como artefacto y dispositivo de protesta (Cerón 2019). El espacio social es atravesado por las clases sociales, es la plataforma económica de la superestructura que conjuga el arte, la *performance* y la resiliencia corporal artística, trasladada al espacio para territorializar y descoser fractalmente (Cerón 2019) hacia la amenaza planetaria de la mundialización urbana neoliberal expuesta por Lefebvre al criticar la globalización económica, financiera y tecnológica, y el incremento de la desigualdad y de la alienación territorial (Molano 2016).

Los actos decoloniales se hilvanan y se hallan inmersos en la desnecropolitización que determina Pachaqueer para descoser la masculinidad socioespacial, y se fundamentan en las líneas de prácticas estéticas excéntricas que constituye el cuerpo del arte, la *performance* ante la colonialidad del gusto y la sexualidad global expuesta por la mercantilización en la ciudad. La resistencia espacial es un proceso de liberación filosófica y altruista necesaria en cualquier régimen dictatorial, ya que conduce a elaborar prácticas de libertad desde el sujeto en eficaz trans-formación. En esta investigación, con relación al objeto de estudio, se identificaron sujetos a derecho que no se encuentran comúnmente adscritos a la socioespacialidad (figura 4 y 5). Sin embargo, se entrevén a través de reivindicaciones territoriales-virtuales-espaciales que dan cuenta que las masculinidades plurales no son nuevas identidades corpóreas, sino que pertenecen a identificaciones sexo-genéricas excluidas.

Los niveles de vulnerabilidad e indefensión de las personas que se definen dentro de los grupos LGBTTTI también se diferencian en función de criterios sexuales, culturales y atributos estereotipados del espacio en conjunto con el género (Cerón 2019). El proceso de liberación trans se forjan a partir de los movimientos anticapitalistas urbanos (Pachaqueer Ñucatrans, Las Pornógrafas), los cuales se direccionan a la posibilidad de trans-formar y recuperar la ciudad como bien común (Molano 2016), estructurando políticas de “patrimonialización visual” (Cerón 2019). Todo control del sexo, la subjetividad, autoridad y el trabajo están expresados en conexión con la colonialidad (Quijano 2000). La lógica de la estructura axial, en el uso que

Quijano hace de ella expresando una interrelación, sirve como un eje que se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control sobre un particular dominio de la existencia humana (Lugones 2008) y la ruptura de la patologización del espacio (Cerón 2019).



Figura 5. Indígenas transexuales, transmasculinidades territoriales (2019).

Referencias citadas

- Althusser, Louis. 2014. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Barcelona: s. e.
- Argüello, Sofía. 2013. El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva. *Revista Mexicana de Sociología*. 75(2): s. n.
- Barnard, Adam. 2011. "The situationists and the right to the city". International RC21 Conference. Ámsterdam.
- Bermeo, Andrés y Kleber Cerón. 2021. El sujeto y la pantalla tecnocapitalista. *EIDOS, Revista Científica de Arquitectura y Urbanismo*. (17): 55-73.
- Cerón, Kleber. 2019. "Segregación social en el espacio urbano: estudio de la población LGBTTTI (cuerpo transexual) circuito La Mariscal, Plaza Foch

- y discoteca “El Radar” en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ)”. Tesis doctoral en Ciudad, Territorio y Sustentabilidad. Universidad de Guadalajara.
- Cornejo, Catalina. 2014. Estigma territorial como forma de violencia barrial: el caso del sector El Castillo. *INVI*. 27(76): 177-200.
- De Certeau, Michel. 1996. “Andares de la ciudad”. En: Autor, *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*, pp. 103-122. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Dery, Mark. 1998. *Velocidad de escape: la cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Siruela.
- Dieguéz, Ileana. 2009. “Escenarios y teatralidades liminales: prácticas artísticas y socioestéticas”. *Archivo Artea* [Texto inédito]. <https://bit.ly/3u3LmwZ/>
- Favelukes, Graciela. 1994. *La plaza como conector urbano*. Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.
- Figari, Carlos. 2010. *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario: el movimiento LGBTI en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- González, Doris. 2018. *Derecho a la vivienda*. Universidad de Guadalajara.
- Gubern, Román. 2000. *El eros electrónico*. Madrid: Taurus.
- Harvey, David. 2013. *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Jung, Carl Gustav. 2003. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Lagunas, David. 2018. *El quehacer antropológico*. Barcelona: Bellaterra.
- Lechner, Norbert. 2012. *Estado y derecho*. México DF: FLACSO; FCE.
- Lefebvre, Henri. 1960. Les nouveaux ensembles urbains. Un cas concret: Lacq Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle classe ouvrière. *Revue Française de Sociologie*. 1(2): 186-201.
- Lefebvre, Henri. 1972. *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- Lefebvre, Henri. 1978. *La vida social en la ciudad: de lo urbano a lo rural*. Barcelona: Península.
- Lipko, Paula y Federico Di Pasquo. 2008. De cómo la biología asume la existencia de razas en el siglo XX. *SCIENTIA, Studia*. 2(6): 219-233.
- Lugones, María. 2008. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9): 73-101.
- Maldonado, Eféndy. 2014. *Mediaciones comunicativas de la cultura*. Quito: CIESPAL.
- Mark Bryan. (s. f.). Ingeniero robótico heterosexual, cisgénero [Fotografía]. <https://bit.ly/3iWmFfH/>
- Mbembe, Achille. 2006. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Molano, Frank. 2016. El derecho a la ciudad: de Henri Lefebvre a los análisis sobre la ciudad capitalista contemporánea. *Folios*. (44): 3-19.
- Pachaquer. 2021. Lucha contra la segregación socioespacial-racial [Imagen]. <https://bit.ly/3DIsJC4/>
- Pérez, Orlando. 2021. *El peor presidente de la historia*. Quito: Kritica.
- Perugachi, Ana Elizabeth. 2021. *Nuevos imaginarios digitales globales y locales en la ciudad de Quito en el marco de COVID-19*. Quito: FLACSO.

- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*. 6(2): 342-386.
- Rawls, John. 1971. *Justicia social*. Harvard University Press.
- Sabsay, Leticia. 2011. *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Salcido, Miroslava. 2018. *Performance: hacia una filosofía de la corporalidad y el pensamiento subversivos*. México DF: INBAL.
- Sánchez, Diego. 1989. *En torno al superbombre: Nietzsche y la crisis de la Modernidad*. Murcia: Anthropos.
- Sennet, Richard. 2019. *Construir y habitar: ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Soja, Edward. 2013. *Posmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Nueva York: Verso.
- Valencia, Sayak. 2018. *Erótica gore y transfeminismo: una consideración feminista sobre la violencia contemporánea*. Tijuana: Colegio de La Frontera.
- Valenzuela, José Manuel. 2018. *Trazos de sangre y fuego: bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Guadalajara: Universitaria.
- Weber, Max. 2002. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México DF: FCE.
- Wright Mills, Charles. 2013. *La elite del poder*. México DF: FCE.

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO⁹⁰

Antecedentes

En las reflexiones iniciales sobre los temas inherentes a la antropología urbana, de forma obligatoria, siempre teníamos que referirnos, aunque sea de una manera tangencial, a las áreas rurales, donde el proceso de urbanización, o aún no había llegado, o si ya se había presentado en algún sentido su incidencia no era de ninguna manera significativa. La “famosa” complementariedad rural-urbana era un tema discursivo absolutamente necesario. Con el avance avasallador del proceso de urbanización no solamente que el mismo se desbordó, al punto que, comparativamente, actualmente las regiones urbanizadas son mucho más grandes que las rurales, sino que estas últimas, merced a los medios de comunicación social y a las múltiples redes sociales, comienzan a vivir escenarios que se relacionan al mundo de lo urbano. En este sentido, no estaríamos haciendo una exageración al decir que el mundo en que vivimos fatalmente terminará por ser una entidad social que viva y responda a las demandas que le plantea la urbanización a escala planetaria, con todo lo que eso implica.

Dentro de este panorama, la emergencia de la “la ciudad” —con todas las semejanzas y diferencias, así como con todas sus particularidades específicas— surge como el hecho nodal de la expresión urbana. Se constituye en el escenario favorito en donde se representarán —de forma condensada— las dinámicas y problemas que implica el proceso de urbanización, proceso que, a su vez, será el compendio de múltiples variables que se cruzan e integran, complejizando cada vez más esta nueva realidad

90 Doctor y máster en Antropología (Universidad de Illinois), máster en Planificación (Universidad de Gales) y licenciado en Ciencias Políticas (PUCE), fue profesor principal del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

que nos toca enfrentar en el día a día. Diciéndolo de otra forma, la cotidianidad contemporánea a la que debemos someternos de forma figurativa, en un alto contenido, está mediatizada por el proceso de urbanización. Ya podemos ir vislumbrando y sintiendo la gran complejidad que nos plantea el vivir en la ciudad, la misma que se manifestará desde el nivel de los problemas de naturaleza estructural, hasta los hechos menos significativos de los cuales también se nutre nuestra cotidianidad urbana.

Uno de estos grandes y profundos problemas se relaciona con el *derecho a la ciudad*, tema central del presente artículo. En las páginas que siguen, intento probar que, aunque a nivel teórico todos los espacios de la ciudad pertenecerían a los ciudadanos, de modo general, en realidad existe una clara segregación urbana que no permite a la gente el uso y disfrute de aquellos espacios, los cuales, en la mayoría de casos y en la práctica, se han convertido en propiedad exclusiva de ciertos sectores sociales, propiedad que se fundamenta en su posición económica y/o social.⁹¹ Como ya afirmamos, este derecho se deriva de la jerarquía social que ha venido organizando la interacción de la ciudad a través de la historia. En el trasfondo de estos procesos, es más que evidente que la estructura de clases es, entre otros, un fuerte demarcador de diferencias entre los ciudadanos, aunque el criterio democrático, como valor supremo, sea siempre mencionado como una conquista para todas las personas que viven e interactúan dentro de los límites de la ciudad. Al menos este no es el caso entre los países “en vías de desarrollo”, donde su población pobre debe confrontar el hecho de que una gran porción de la ciudad, incluidos algunos espacios públicos, tienen un uso exclusivo por parte de los segmentos adinerados de la sociedad, haciendo caso omiso al uso democrático que ha sido establecido por la Ley. Es algo obvio que las diferencias no pueden ser cambiadas exclusivamente a través del sistema legal.

En una estrecha relación con los conceptos mencionados líneas arriba, este artículo se referirá a la dinámica de la ciudad de Quito, en su diario vivir. Veremos cómo las diferencias históricas que comenzaron durante la época colonial, aún son omnipresentes. Hay una agria disputa por la ocupación de espacios públicos entre los diferentes segmentos de la sociedad y aquellos problemas, en la mayoría de casos, serán resueltos a favor de los grupos que ostentan el poder, el poder económico que les permite mantener dicha situación: la “propiedad” de los territorios en disputa. Nuevamente, advertimos que hay una severa diferencia entre las disposiciones legales escritas y lo que sucede en realidad. El derecho a la ciudad no es para todos, dependerá dónde el ciudadano está ubicado dentro de la escala socioeconómica. Considerando que la mayoría de los pobladores de Quito caen dentro del segmento pobre de la sociedad, podríamos entender cómo la dinámica urbana favorecerá a uno de los segmentos en disputa, y eso no será una sorpresa, ya que es la clara consecuencia de que el derecho a la ciudad, en el mejor de los casos, es un slogan

91 Un dramático ejemplo en relación al tema es el “famoso” derecho de admisión en el Malecón 2000 en la ciudad de Guayaquil, Ecuador.

muy alejado de la realidad que se vive. Las diferencias encontradas dentro de Quito, basadas en criterios económicos, étnicos, de estatus, y raza, entre otros, aún subsisten en las actividades cotidianas de la ciudad.

La ciudad es algo más complejo que su representación espacial

Hemos planteado anteriormente la enorme trascendencia que para nuestras vidas tiene el fenómeno ciudad, es menester puntualizar que, si bien un elemento muy importante de su constitución se relaciona con su estructura física (su espacio) no es menos cierto que la ciudad es un mosaico de actores sociales que, permanentemente, le dan vida y significados. Desde este punto de vista, la dinámica sociocultural de las ciudades, impulsada por las acciones de los múltiples conglomerados sociales, de forma significativa y permanente, van relativizando a la dimensión espacial. No es que el espacio haya desaparecido, lo que se va alterando es el nivel de importancia que este elemento conserva, ciertamente, mucho menor del que antiguamente manifestaba.

Por otro lado, la importancia que en el pasado se le asignaba al espacio físico ha cambiado drásticamente, debido a que el criterio de centralidad urbana, enfocado casi exclusivamente desde la perspectiva espacial, a pasos agigantados ha ido perdiendo relevancia, debido a las nuevas interrelaciones sociales que se van construyendo a través de las múltiples redes virtuales —lo que Castells (1997) denomina la “era de la información”— las cuales ya no necesitan como condición indispensable de existencia tener como referencia a la clásica noción de espacio físico, fenómeno que ha permitido a autores como Augé (2000) hablar de los “no espacios”, en el sentido figurativo, dándonos a entender que la directa asociación entre espacio físico y centralidad política o sociocultural ya no tiene la misma vigencia que antes. Augé desarrolla el concepto y nos proporciona una distinta connotación de él y de su utilidad: “Si un lugar puede definirse como espacio de identidad, relacional e histórico, un espacio que no pueda definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni histórico, definirá un no lugar [...] un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo efímero, al pasaje” (2000: 44).

Esta conceptualización está fundamentada sobre la hipótesis de que la “sobremodernidad”, como lo denomina el mismo autor, sería la responsable de la generación de no lugares, es decir, “de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: estos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de “lugares de memoria”, ocupan allí un lugar circunscripto y específico” (Augé 2000: 78).⁹²

92 En este punto es conveniente realizar una precisión conceptual: de acuerdo a De Certeau (1990), un “espacio” se relaciona exclusivamente con un sitio geográfico, en cambio, cuando nos referimos a un “lugar”, este ya ha sido intervenido por la gestión humana.

Las nuevas problemáticas y dinámicas que se han ido incorporando al fenómeno urbano contemporáneo, nos ubican en distintas y —por qué no decir— más complejas dimensiones, que nos ha forzado a realizar ajustes en nuestro modo de concebir a la ciudad. Precisamente, es en este contexto donde se vuelve necesario trascender a la tradicional visión de ciudad, equiparada casi exclusivamente con la expresión espacial, noción que minimiza y no toma en cuenta una serie de dimensiones, como las relacionadas a su composición sociocultural o a su heterogeneidad —solo para mencionarlas a manera de ejemplo— las mismas que inciden de forma directa en las dinámicas ciudadinas.

Volviendo al tema de destacar la gran trascendencia de los múltiples actores sociales en la constitución del “ser” ciudad, creemos pertinente manifestar que, dicha condición, es la que hace más urgente que reflexionemos sobre el tema del derecho a la ciudad, ya que cada una de las colectividades urbanas, desde su propio punto de vista, tendrá una visión sobre el tema y, concomitantemente, aspirará a poner en funcionamiento una propuesta específica en relación con esta problemática, un hecho frente al cual no siempre es fácil conciliar, precisamente, debido a la gran heterogeneidad de los actores sociales y sus múltiples propuestas —a veces inclusive contradictorias— que se van dando y que actúan e inciden de forma directa en las dinámicas de la ciudad. Precisamente a esta problemática nos referiremos a continuación.

La múltiple heterogeneidad de los actores sociales urbanos⁹³

Desde las pioneras reflexiones en torno a la ciudad —realizadas por uno de los famosos miembros de la Escuela Sociológica de Chicago de los años 30, Louis Wirth— ya se planteaba que uno de los elementos constitutivos básicos de la ciudad era la heterogeneidad de quienes viven en ella.⁹⁴ Ahora bien, esta característica no tiene un efecto neutro, sino que incide de forma directa en la vida de sus habitantes, debido a que la señalada heterogeneidad cualifica a los actores urbanos, por un lado, y por otro, los jerarquiza de forma directa o “disimulada”. En otras palabras, las múltiples alteridades socioculturales que la ciudad engloba no son vistas como eso: simples diferencias, sino que, en referencia a ellas, se establecen relaciones asimétricas, que al final se convierten en activos elementos de dominación, los cuales, en el vivir cotidiano, van a ir marcando groseras diferencias que nos demuestran que las distinciones socioculturales son asumidas en el vivir cotidiano

93 El orden de los elementos que se analizarán a continuación y que marcan la heterogeneidad social en la ciudad, es aleatorio y no implica una jerarquización por parte del autor del texto.

94 Pese a los largos años transcurridos, es importante puntualizar que la definición de ciudad dada por Wirth (1938): “Localización permanente relativamente extensa y densa de individuos socialmente heterogéneos”, sigue vigente. En ella, precisamente, ya se consideraba el factor de la heterogeneidad como fundamental para entender el fenómeno ciudad.

como verdaderos antagonismos, de los que se derivan serias consecuencias. Por desventura, estamos a distancias astronómicas de aceptar al “otro” como un ser diferente, sin adjetivaciones adicionales.

Por lo acotado en líneas anteriores, la ciudad —en este caso la ciudad de Quito, aunque en el mismo sentido pueden ser incluidas una gran constelación de formaciones urbanas alrededor del mundo— no es una ciudad inclusiva. Múltiples elementos de diversidad conspiran contra ello. En primer lugar, distinciones de carácter estructural, como el factor clase social, tiene un efecto directo respecto de la convivencia en las dinámicas de la ciudad. Aunque se hable —muchas veces sin el sustento requerido— de los fenómenos de movilidad social y fundamentalmente de la movilidad ascendente, es innegable que la membresía a una determinada clase social concede ventajas o desventajas a sus miembros en cuanto a la convivencia al interior de la ciudad, otorgando accesos o restricciones al uso y disfrute de los bienes y las dinámicas que se producen al interior de la ciudad.

En segundo lugar, el factor étnico, crucial en una sociedad como la ecuatoriana, también actúa como demarcador que impide que la ciudad de Quito sea una sociedad inclusiva. Pese a que en muchas ocasiones las categorías de orden étnico han sido ideologizadas, en el sentido de concederles una serie de valores que los idealiza, la cruda realidad, por irónico que parezca, es que la membresía étnica, en múltiples ocasiones, no permite que la inclusión a la ciudad sea alcanzada. Aunque no haya prohibiciones o prescripciones escritas en este sentido, en el sub texto del vivir cotidiano, estas sí se presentan, tienen carácter impositivo y sí traen consecuencias en relación a su no observancia.

En tercer lugar, la membresía de género observada por los actores dentro de la ciudad también nos recuerda, penosamente, que ella no es inclusiva. Pese a los avances que se han logrado al respecto, el género sigue calificando y jerarquizando a los miembros de la sociedad, y convierte a la ciudad en un espacio de tensiones y fracturas, las cuales repercuten de forma clara en su normal desenvolvimiento.

En cuarto lugar, el factor estatus sigue mostrándose como una barrera que conspira negativamente para que la ciudad se convierta en un espacio de inclusión, y, muy por el contrario, nos recuerda que la ostentación de un determinado estatus nos abre puertas o nos impide accesos a la dinámica de la ciudad. Al igual que en el caso del factor étnico, pese a no haber disposiciones escritas al respecto, la costumbre ha creado ciertas formas particulares de actuar, y estas conductas no permiten que la ciudad sea inclusiva, todo lo contrario. En este sentido, es muy conveniente remitirnos a lo que planteaba Erving Goffman (1994) ya hace bastante tiempo y que, por desventura, sigue vigente:

Un estatus, una posición, un lugar social no es algo material para ser poseído y luego exhibido; es una pauta de conducta apropiada, coherente y

bien articulada. Realizada con facilidad o torpeza, conciencia o no, engaño o buena fe, es sin embargo algo que debe ser representado retratado, algo que debe ser llevado a efecto, caso contrario levantará una drástica sanción social, porque no puede ser alterado (1994: 86).

Finalmente, la respuesta que se da por parte de los habitantes de la ciudad a la condición etaria de sus pobladores, también se convierte en un impedimento sustantivo para llegar a niveles de inclusión. Grandes conglomerados sociales son excluidos de las dinámicas ciudadinas única y exclusivamente por su edad, como si dicho factor contendría méritos o deméritos por sí mismo. En este sentido, en Quito, a modo de ejemplificación, se ha pasado desde una consideración casi inexistente hacia lo jóvenes —en general— en épocas pretéritas, hacia una actitud “jovencéntrica” que justifica todo tipo de conductas, exclusivamente por esa condición biológica temporal, en desmedro de otros grupos etarios que gradualmente han sido invisibilizados de forma alarmante.

Consideramos importante aclarar que, en la sección precedente de este texto, por razones de orden didáctico exclusivamente, hemos hecho referencia de forma individualizada a los principales elementos que, en criterio del autor, conspiran de manera directa o indirecta para que la ciudad de Quito no sea una sociedad inclusiva. Debemos enfatizar el hecho que en el convivir diario, todos los factores aludidos se hallan entretreídos en una densa malla, que actúan de forma diferenciada, de acuerdo a la circunstancia que les toque vivir. Simbólicamente y fundamentados en las realidades vividas, podríamos decir que la ciudad se constituye en un ente reactivo, en pro de la conservación de su carácter no inclusivo. Obviamente que en el telón de fondo de estos procesos están “discretamente” ubicados conglomerados sociales, quienes, históricamente, han sacado ventajas de esta condición y militan muy activamente por su conservación.

Mientras editaba este artículo para su publicación, se dio un hecho que no puede pasar desapercibido: el hijo del actual vicepresidente de la república iba a contraer matrimonio con una celebridad de la moda, una modelo de Victoria's Secret. Frente a este acontecimiento absolutamente privado, se dispuso que la Iglesia de San Francisco —donde se iba a celebrar la boda— y la plaza del mismo nombre —lugares públicos— debían ser “limpiados” de indigentes, vendedores ambulantes, etc. Así, personal del Municipio se hizo cargo de dicho proceso, aunque los inefables medios de comunicación colectiva —que dicho sea de paso, pertenecen a los mismos grupos privilegiados de la ciudad— “maquillaron” los hechos.

De la reflexión realizada en los párrafos precedentes y a manera de conclusión anticipada, debemos manifestar que es muy necesario puntualizar que la ciudad de Quito no es un espacio donde se respeten de forma irrestricta las acciones y planteamientos de las múltiples diversidades que allí habitan; por el contrario, dichas propuestas —no entendidas y mucho menos valoradas— se convierten

en el combustible que alimenta, de forma obvia y/o velada, la poca vocación inclusiva de nuestra ciudad, lo cual ha venido generando una serie de problemas en la interrelación de los muy distintos conglomerados sociales que en ella viven.

Dialéctica del fenómeno inclusión-exclusión: la segregación espacial

Como ya quedó explicado en líneas anteriores, la ciudad de Quito dista mucho de ser una ciudad inclusiva. Ahora bien, esta condición nos obliga a referirnos al criterio de exclusión no solamente como el concepto contrario, sino como la instancia necesaria que nos ayude a explicar las características específicas de la dinámica social de la ciudad. Si la ciudad no es inclusiva, por oposición será exclusiva. Este proceso dialéctico, en la praxis, va a tener una serie de consecuencias para sus habitantes. Les concede permisiones pero también prohibiciones, las cuales se manifiestan en la cotidianidad de sus muy distintos actores. En otras palabras, el proceso aludido va a ir perpetuando modos de ver, modos de actuar, modos de jerarquizar a los ciudadanos, en una matriz que dista mucho de ser igualitaria. Cymbalista y Rolnik acotan que “la exclusión territorial es mucho más que la expresión de las desigualdades de la renta y de desigualdades sociales: es agente de reproducción de esa desigualdad” (2000: 2 en Borja 2011: 131).

Una de las consecuencias directas del fenómeno aludido es el proceso de segregación espacial que ha vivido la ciudad de Quito desde su primera implantación en la época colonial, hasta nuestros días, pasando —como punto de referencia muy importante— por la promulgación del primer plan regulador de la ciudad, realizado por el arquitecto uruguayo Jones Odriozola en 1942 (Achig 1983: 58).⁹⁵ Para aclararnos en el concepto de segregación espacial, cito las palabras pronunciadas por el prestigioso antropólogo urbano Aidan Southall: “Que la mejor forma de expresar el concepto de segregación espacial era señalar que las personas no viven donde quieren, sino donde se les permite”.⁹⁶

Retomando nuestra referencia al plan regulador mencionado anteriormente, es importante señalar que en dicho documento se sectorizaba a la ciudad por claros criterios de clase social y estatus, posición disfrazada por elementos de vocación

95 Recuérdese que en el modelo de “damero” impuesto por los españoles, ya había una segregación espacial en la disposición de las viviendas. Los nobles estaban ubicados en los lugares contiguos a la plaza central y, conforme “disminuía” su alcurnia, iban ocupando posiciones secundarias más alejadas de la plaza. Obviamente, los pueblos de indios moraban fuera de la ciudad.

96 Esta reflexión fue expresada durante una clase de Antropología Urbana, dictada por dicho profesor en el año de 1982, en la Escuela de Planificación Urbana de la Universidad de Cambridge, donde fui su estudiante. En sus palabras se hace evidente que la permisión o no para vivir en un sitio determinado de la ciudad no es de carácter volitivo, sino que se relaciona con circunstancias económicas y socioculturales, como se desarrolla en el texto.

y utilidad práctica. Lo grave del caso es que este proceso de segregación espacial generalmente ha sido ratificado desde las instancias oficiales de los gobiernos municipales, y merced a ello, se ha segmentado a la ciudad de forma polar entre los sectores que cuentan con recursos económicos y los que carecen de ellos. Para algunos autores, este fenómeno va derivando hacia la conformación de “una ciudad dentro de otra ciudad”, como bien lo expresa García Canclini *et al.* (2013) cuando señala que “la multiplicación de estas ‘ciudades dentro de la ciudad’, admitida por los planificadores desde los años 70, acentuó los procesos de segregación espacial y compartimentación de las experiencias en el uso del espacio urbano” (2013: 42).

Muy a menudo, desde sectores interesados en el mantenimiento de ese *statu quo*, se argumenta que esta división de la ciudad es “cuasi natural” y que no hay nada de malo en ello. Lo que generalmente se omite en ese discurso, es mencionar que las distintas administraciones municipales, a través de la gestión que se realiza desde esas esferas, alimentan y consolidan dicho modelo segregador, a través de sus acciones, que se traducen en obras ejecutadas con el presupuesto del Municipio y que no favorecen por igual a todos los conglomerados sociales que habitan la ciudad. Desde ese punto de vista, fundamentado en realidades observadas, queda en entredicho una gestión democrática de las entidades oficiales y, muy por el contrario, se sigue contribuyendo a una peligrosa polarización del espacio urbano.

Lo que no se quiere comprender y menos aceptar es el hecho que existe una relación directa entre segregación socioespacial y violencia, fenómeno que debería ser concientizado en pro de implementar medidas necesarias y adecuadas para corregirlo. No nos olvidemos que alrededor del tema al cual nos venimos refiriendo se sitúan derechos inalienables de todo habitante de la ciudad, además, tampoco podemos omitir el hecho fundamental que la construcción de una plena ciudadanía implica, entre otras cosas, el disminuir —cuando no solucionar— el problema de la segregación espacial. Desventuradamente, todo hace pensar que vamos por camino equivocado y que el problema se va agudizando de forma creciente.

El derecho a la ciudad

Por el proceso analizado en último término y ante la situación precaria en la cual desenvuelven su vida grandes conglomerados sociales, se ha vuelto un reto ineludible el planteamiento de un *verdadero derecho a la ciudad*, el mismo que estaría llamado a reivindicar el ejercicio pleno de la participación ciudadana y la consiguiente apropiación de la ciudad, de forma democrática y equitativa, trascendiendo los límites de la oficialidad, lo cual implicaría un verdadero ejercicio integrativo y un reconocimiento expreso de los múltiples grupos e identidades que conviven en el diario vivir de la urbe.

Esta tarea se torna aún más urgente cuando constatamos, como tendencia reiterativa, el bajo nivel de participación ciudadana espontánea y la poca capacidad de negociación de importantes sectores poblacionales. En este sentido, el ámbito de esta apropiación ciudadana de las dinámicas que se impulsan dentro de ella, iría mucho más lejos de la dimensión física de la ciudad, estaría inscrita en todos y cada uno de las actividades que se llevan a cabo dentro de la urbe.

Este proceso —fácil de enunciarlo, pero muy difícil de llevarlo a la práctica— demandará la redefinición de la ciudad en su integridad, así como el señalamiento y la formulación de nuevos derroteros que nos permitan llegar a ella. Habría que militar y esforzarnos en precisar cuál es la ciudad que anhelamos y cómo tendremos que proceder para plasmar este ideal. Insistimos en la participación ciudadana como el único camino válido y democrático para la formulación de esta “otra” ciudad, que ofrezca cabida para todos y todas. En este sentido, hacemos nuestra la propuesta de Armando Silva (2008), cuando nos invita a pensar alrededor de la ciudad “imaginada”, la cual se podría convertir en el compendio de nuestros anhelos y aspiraciones:

La ciudad física debe compartir su territorio espacial con esa otra ciudad de la comunicación y del tiempo que marca sus entornos a la vez que amplía el fenómeno de los suburbios y de la metropolización lo que, justamente, ha empezado a denominarse “urbanismo sin ciudad”. A estos nuevos fenómenos de invisibilidad urbana le apunta la ciudad imaginada, pero con una calificación especial; se denomina así al urbanismo ciudadano que no se define en un lugar, ni en la ciudad, ni en los suburbios, sino que lo portan los distintos habitantes en sus propias representaciones y en la misma medida de su propia urbanización; por esto la ciudad imaginada corresponde en estricto sentido a un renovado urbanismo ciudadano contemporáneo (2008: 236).

Más allá de los discursos y múltiples propuestas que se podrían realizar, la redefinición de la ciudad tendrá que superar, entre otros elementos, el grave y cada vez más acuciante conflicto entre lo público y lo privado. Esta dicotomía que se manifiesta cada vez de forma más polarizada entre un sector público regulador y un sector público ejecutor, no permite en modo alguno, disfrutar de las múltiples oportunidades que ofrecen en las ciudades los cambios rápidos, en cualquier dirección, que actualmente se producen. Hacemos alusión al fenómeno del incesante avance de lo privado sobre lo público, lo cual no solo divide a la ciudad, sino que la jerarquiza:

Las ciudades latinoamericanas adolecen hoy de una crisis creciente del espacio público, no solamente producto de la herencia histórica, sino también de los nuevos desarrollos urbanos. La crisis del espacio público tiene efectos urbanísticos evidentes, a más de los políticos y culturales.

El empobrecimiento del paisaje urbano y la consiguiente pérdida de atraktividad de la ciudad y de calidad de vida de los ciudadanos. Las vías se vuelven inseguras e inhóspitas con lo cual se pierde animación urbana y se evita el tránsito peatonal. Un espacio público pobre no solo contribuye a la redistribución social, sino que favorece o refuerza las dinámicas anómicas y estimula los comportamientos depredadores o incívicos respecto a los equipamientos y servicios urbanos (Borja 2011: 147-148).

Frente a ello, en nuestra propuesta no queremos una ciudad donde “todo tenga dueño”, anhelamos plazas y espacios públicos democráticos. Anhelamos la vuelta a la dinámica del barrio tradicional donde el ejercicio de la solidaridad y la segura recreación eran la norma, no como una nostálgica recapitulación del pasado, sino como una necesidad de reconstituir nuestra condición de seres humanos tan venida a menos. Ciudades inteligentes sí, pero no esclavos de una tecnificación planteada sin beneficio de inventario. Creemos que en este sentido, la reflexión de Michel de Certeau (1990) nos ilumina el camino: “Practicar el espacio es ‘repetir la experiencia alegre y silenciosa de la infancia’, es, en un espacio, ser otro y moverse a través del otro” (1990: 164, la traducción es mía). Inspirado en De Certeau, Marc Augé (2000) complementa esta idea manifestando que:

La luminosa y silente experiencia de la infancia es la experiencia del primer viaje, del nacimiento como experiencia primordial de la diferenciación, del reconocimiento de sí como uno mismo y como otro, que reiteran las de la marcha como primera práctica del espacio y la del espejo como primera identificación con la imagen de sí (2000: 47).

La construcción de la nueva ciudad, como ya lo hemos manifestado, será una tarea ardua y compleja y que en su formulación va a encontrar innumerables obstáculos, entre ellos, el énfasis que se da a procesos como la “famosa” competitividad, que puede tener un efecto distorsionador y, precisamente en su nombre, como lo manifiesta Borja (2011), se comienzan a justificar como productos urbanos indispensables las torres y complejos de oficinas, los barrios cerrados, los centros comerciales, etc., que crean rupturas físicas y sociales, es decir, contribuyen de forma directa a la descohesión social, efecto no deseado en modo alguno. Por otro lado, dentro del ámbito conceptual, hay el peligro de caer en una retórica vacía que encubre la realidad, cuando se proclaman objetivos como la competitividad, sostenibilidad, calidad de vida, entre otros, de forma abstracta e individualizada. Dichos objetivos solamente adquirirán sentido cuando puedan ser concretados en programas y proyectos de forma integrada.

Es importante destacar que una tarea que espera ser realizada en la ciudad es la de motivar nuevas actividades y funciones, más allá de las habituales, para de esta manera ampliar los espacios públicos, lo cual, como es obvio, supondría tanto una planificación financiera, así como una gestión urbanística promotora y no solo

reguladora. Dicha tarea implica una acción colectiva cohesionada e integrativa que motive la integración y la participación ciudadana y que contribuya, de manera positiva, al sentimiento de pertenencia a la ciudad.

A propósito del tema que venimos tratando no podemos dejar de mencionar que, en esencia, la conflictividad que produce el enfrentamiento entre lo público y lo privado se relaciona con una disputa de poder, en el tradicional contenido foucaultiano del término (Foucault 1988). Precisamente, la tendencia privatizadora se ancla en los beneficios exclusivos que le proporciona tal posición a sus intereses; por otro lado, quienes pugnan por lo espacios públicos sin restricciones, advierten que dicha opción les hace plenamente participantes, es decir, es una posición en la cual hay un proceso de empoderamiento de esferas de acción que nunca antes la han disfrutado. No nos hagamos ilusiones, con una mayor democratización de los espacios ciudadanos en modo alguno estamos haciendo una corrección a los problemas de índole estructural que acusa la ciudad, como derivación de los problemas de la misma índole a nivel nacional; pese a ello, la ampliación de un ámbito participativo y democrático, posibilitado por la dinámica de los espacios públicos, podría tener positivas consecuencias, al mismo tiempo que marcaría notorias diferencias en el modo de hacer y vivir en la ciudad.

Para ilustrar el argumento que he venido desarrollando, me permito poner un ejemplo muy relacionado con los hechos expuestos arriba: en un vecindario de estrato popular, denominado San Juan de Cumbayá, se encuentra un lujoso centro deportivo que pertenecía a una muy prestigiosa entidad bancaria estatal. Su edificación (décadas atrás), obviamente, se hizo posible gracias al dinero proporcionado por el Estado, no obstante, el uso y disfrute de dicho centro estuvo destinado solamente para los miembros de ese banco y sus familias. Los habitantes del sector (gente de escasos recursos económicos, en general) hicieron varias gestiones tratando de obtener acceso a este centro deportivo, como era su derecho. Finalmente, en el Gobierno del expresidente Rafael Correa (2007-2017), se decidió abrir las puertas de este y otros complejos deportivos similares a todas las personas que deseaban realizar actividades deportivas y recreativas, ya que sus construcciones fueron financiadas por el Estado ecuatoriano. Desafortunadamente, esta conquista de los pobladores del barrio San Juan de Cumbayá fue interrumpida cuando, en 2017, el Gobierno cambió: los que se consideraban “dueños naturales” de aquel centro deportivo reclamaron, ante el nuevo presidente Lenin Moreno, que se les restablezca la propiedad del mismo, así como su uso exclusivo. Moreno accedió a tal pedido, argumentando que ellos “saben cómo hacer un uso adecuado de tal edificación”, con lo cual favoreció a un puñado de ciudadanos acomodados, en detrimento del derecho de la mayoría de habitantes de dicho barrio, también ciudadanos del Ecuador. Desde entonces, los miembros de esta comunidad ya no tienen un lugar donde realizar actividades deportivas. “Las cosas volvieron a una situación normal...”.

Desde nuestra perspectiva, la concepción relativa al espacio público es trascendental. Siguiendo a Habermas (1993), debemos manifestar que la ciudad fundamentalmente se manifiesta a través del espacio público, lugar donde el poder se hace visible y donde el simbolismo colectivo se materializa. Desde otra perspectiva, pero en la misma línea conceptual, Henri Lefebvre (1968) puntualizaba que: “La ciudad es un escenario, un espacio público que cuanto más abierto sea a todos, más expresará la democratización política y social” (1968: 143).

Aunque el ideal de ampliar el ámbito de importancia de lo público se manifiesta como una necesidad, un imperativo en la concepción de una ciudad democrática, desafortunadamente en la realidad acontece exactamente lo contrario. La ola privatizadora, que deniega la plena participación ciudadana, cada vez toma más fuerza:

Las dinámicas privatizadoras del espacio urbano, socavan la concepción de la ciudad como ámbito de la ciudadanía. Ciudadanía que implica el reconocimiento de los ciudadanos como sujetos activos e iguales de la comunidad política, a los que se reconoce el derecho y la posibilidad real de acceder a la diversidad de las ofertas urbanas. La ciudad —y específicamente su espacio público— es el lugar de las representaciones y expresión de la sociedad, tanto de los dominados como los dominantes. El espacio público es también donde la sociedad desigual y contradictoria puede expresar sus conflictos (Borja 2011: 322).

Tenemos que hacer conciencia que el tema relativo a lo público y lo privado no se ubica exclusivamente en el ámbito teórico, sino que está fuertemente enraizado en manifestaciones concretas que dicen relación a una praxis social. En este sentido, el espacio público adquiere una calificación de tal, y supone el suelo libre de construcciones permanentes para el uso comunitario, expresado en equipamientos sociales y culturales (Borja 2011). Aún más, desde la dimensión sociocultural, el espacio público se convierte en el lugar primado de relación, así como de comunicación y contacto entre las personas.

Bajo el esquema trazado, el espacio público supone un dominio de lo público, por un lado, y por otro, un uso social y colectivo, que ofrezca multifuncionalidad. Desde otro punto de vista deberá estar caracterizado por su accesibilidad, lo que le convierte en un factor de centralidad. En este sentido, la calidad y valor del espacio público se podría evaluar por la calidad e intensidad de las relaciones sociales que facilita y la integración cultural que consigue (Borja 2011).

Insistimos en la reflexión sobre los espacios públicos y privados porque alrededor de ella se va configurando la dinámica social y, en cierta manera, se podrían alcanzar niveles de cohesión social, tan necesarios frente a la natural conflictividad que la ciudad ofrece, en virtud de las múltiples asimetrías que en ella tienen lugar. Por otro lado, no debemos perder de vista que la dinámica de la ciudad permite

y contribuye a la adquisición, primero, y a la interrelación, en segundo término, de las múltiples identidades que se forjan en la vida urbana, y que para que este fenómeno se haga posible es menester crear las condiciones para que el proceso se lo asuma de forma normal. Complementando lo expresado, Silva (2008) formula con renovado énfasis que: “Hoy el concepto de identidad lo entendemos más como un proceso que como un estado. O sea, vamos siendo, no somos algo definitivo y estático” (2008: 305).

Desde este punto de vista, la dinámica y el significado del espacio público deberán ser comprendidos a partir de una mirada integral que incorpore los elementos culturales y muchas veces las poco claras nociones de las identidades locales. En este sentido deberemos estar muy claros en nuestros conceptos, pues no se trata de llevar adelante un ejercicio de tolerancia: “tolerar al otro”, sino del irrestricto respeto por el significado y propuestas de las diversas identidades que, como ya quedó dicho, no son otra cosa más que posiciones distintas, pero no contradictorias, que requieren de escenarios adecuados donde se logre su armonización. En esta parte del proceso adquiere absoluta relevancia la consideración respecto de los espacios públicos y privados, ya que la interacción sociocultural, precisamente, se realiza en ellos. Por ello, en función de lo que venimos diciendo:

Creemos, por lo tanto, que hace falta analizar las nuevas dinámicas urbanas y elaborar respuestas a los desafíos que nos planteamos desde la perspectiva del espacio público y de la relación entre su configuración y el ejercicio de la ciudadanía, entendida como el estatuto igualitario que permita ejercer un conjunto de derechos y deberes cívicos, políticos y sociales (Borja 2011: 330).

No queremos terminar este artículo sin referirnos, aunque sea de forma sumaria, al problema de la sustentabilidad. Debemos ser enfáticos en manifestar que si de forma paralela a cualquier propuesta de un nuevo ordenamiento de la ciudad, con todo lo que ello significa en los muy diversos niveles en los cuales la ciudad se presenta, no incluimos el tema problema de la sustentabilidad, la propuesta, con toda certeza, estaría condenada al fracaso. Este tema ahora más que en el pasado se vuelve crucial si tomamos en consideración y hacemos conciencia de la gran fragilidad ecológica y la creciente escasez de recursos energéticos. Desde este punto de vista, es imposible pensar en una ciudad sin reflexionar en el enorme impacto que ella ejercerá sobre el territorio y la naturaleza:

En la actualidad no es posible pensar ni operar un urbanismo que no incorpore los criterios de sostenibilidad y de respeto al entorno. La incorporación de la variable ambiental a los instrumentos de gestión de la ciudad supone adoptar el concepto de desarrollo sostenible como marco para el diseño e implementación de las políticas urbanas (Borja 2011: 153).

A modo de conclusión deberemos puntualizar que la tarea que tenemos por delante es muy difícil y compleja, pese a ello, bien vale la pena esforzarnos para llevarla adelante. Aspiramos y esperamos pasar a otro nivel de desarrollo urbano, un nivel en el que la realización de ser humano como tal, se constituya en la piedra angular de nuestra propuesta, sin perder de vista que el derecho a la ciudad podría acercarnos a la meta anhelada.

Referencias citadas

- Achig, Lucas. 1983. *El proceso urbano de Quito*. Quito: Tercer Mundo.
- Augé, Marc. 2000. *Los “no lugares” espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Borja, Jordi. 2011. *Revolución urbana y derecho a la ciudad*. Quito: OLACCHI; Alcaldía Metropolitana.
- Castells, Manuel. 1997. *La era de la información: el poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- De Certeau, Michel. 1990. *La invención de la cotidianidad*. Barcelona: Alianza.
- Foucault, Michel. 1988. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*. 50(3): 3-20.
- García Canclini, Néstor, Alejandro Castellanos y Ana Rosas Mantecón. 2013. *La ciudad de los viajeros: travesías e imaginarios urbanos: México, 1940-2000*. México DF: FCE; UAM.
- Goffman, Erving. 1994. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen. 1993. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into category of a Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Lefebvre, Henri. 1968. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: UPC.
- Silva, Armando. 2008. *Los imaginarios nos habitan*. Quito: OLACCHI.
- Wirth, Louis. 1938. Urbanism as a way of Life. *The American Journal of Sociology*. 44(1): 1-24.



4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)⁹⁷

ALEXIS RIVAS TOLEDO⁹⁸

Introducción

Reconociendo la vigencia, aunque también los límites, del paradigma biomédico y los biologicismos en las ciencias médicas, la antropología médica provoca tanto nuevas preguntas de investigación, como debates actualizados orientados por los enfoques contemporáneos de complejidad, integralidad y salud colectiva.

Nuevas investigaciones etnográficas muestran los avances, los límites, e incluso las contradicciones, de un abordaje interdisciplinario en el cual los actores sociales de la salud (médicos, pacientes, cuidadores, colectivos de ciudadanos, otros) se muestran discontinuamente activos frente a las necesidades de atención y bienestar. En correlato, la antropología médica, posibilita la apertura epistemológica y práctica que implica la interacción entre ciencias sociales y ciencias médicas (Campos Navarro 2016; Martínez Hernández 2015; Pazos Garcíandía 2015; Esteban *et al.* 2010).

Este artículo constituye un ensayo académico que combina tres niveles de información: la experiencia docente (clases de antropología médica en la Carrera de Medicina de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador [PUCE] de Quito), las experiencias de investigación (investigaciones propias, dirección de trabajos de titulación de grado y posgrados médicos, entre otras) y las experiencias etnográficas de campo y aula (llevadas en un diario de campo permanente). El formato de

97 El texto es parte de la ponencia presentada en el Simposio Medicina Social: Debates Etnográficos de la Biomedicina y la Antropología Médica (coordinado por el autor), como parte del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (Montevideo, 24-27 de noviembre de 2020).

98 Profesor titular de la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

ensayo posibilita libertades de reflexión, análisis y comparación de datos. La apertura epistemológica y práctica provoca que este artículo sea posible.

La pregunta que guía este ensayo es: ¿cómo la antropología médica contribuye a la construcción de ciencias médicas biopsicosociales? Para responder esta pregunta el texto relaciona debates teórico-epistemológicos, propios de la antropología médica, con información etnográfica producto del estudio de caso enfocado en la formación médica que lleva a cabo la Facultad Medicina de la PUCE.

El artículo inicia discutiendo el lugar de la antropología médica en el actual sistema mundial caracterizando tres grandes crisis civilizatorias y su relación con la salud, la enfermedad y la atención. Luego, revisa la COVID-19 como “sindemia” y presenta un debate analítico sobre el paralelismo entre lo biomédico y lo monocultural en los Estados modernos. Continúa con el tránsito hacia la pluralidad social y médica, y finalmente da paso al estudio de caso sobre la enseñanza-aprendizaje de la antropología médica y sus aportes en la Facultad de Medicina de la PUCE. El texto termina con conclusiones puntuales.

Metodología

El artículo tiene la modalidad de ensayo que se nutrió de fuentes bibliográficas diversas, documentos internos de la Facultad de Medicina de la PUCE y la revisión de cartas etnográficas y de diarios de campo/aula del autor.

La etnografía consistió en la revisión minuciosa de cartas escritas por estudiantes de la asignatura Antropología Médica (cuarto nivel, Facultad de Medicina, PUCE) dirigidas a un estudiante (ideal/ficticio) que inicia la carrera médica y que tiene inquietudes sobre la malla curricular, en donde le llamó la atención que la antropología médica forme parte de la preparación del profesional médico.

El número de cartas fue de 168, correspondiente al mismo número de estudiantes que cursaron la materia de Antropología Médica, distribuidos en ocho paralelos. El promedio de alumnos por curso fue de 21: las mujeres (114) son mayoría, con el 68 %, frente a los hombres (54) que constituyen el 32 %.

Se insertaron fragmentos de las cartas que recogen el tránsito hacia la pluralidad sociomédica y la experiencia de enseñanza-aprendizaje de la antropología médica (estudio de caso). Se omitieron los nombres de los remitentes de las cartas conforme a las normas de bioética establecidas.

Se elaboró una nube de palabras con 21 de las 168 cartas, que representan un paralelo del curso de Antropología Médica y se respetó la distribución mayoritaria de mujeres (14) versus hombres (7). La nube de palabras permite observar

tendencias en el discurso-contenido al respecto de la experiencia formativa de la antropología médica.

Antropología médica y sistema mundial

El actual sistema mundial (Wallerstein 2005, 1998) está signado por al menos tres grandes crisis civilizatorias que, por separado y en conjunto, deconstruyen la salud global y reducen las posibilidades diversas del bienestar. Estas son:

- *Crisis ecológica y de sostenibilidad*, signada por el cambio climático y caracterizada por los ecocidios, la devastación y degradación de ecosistemas y la extinción de la biodiversidad; la función de los ecosistemas ha sido reemplazada por valores de mercado con el auge del extractivismo industrial. Antiguas y nuevas enfermedades emergen de la mano de la crisis ecológica (Martínez Alier y Roca Jusmet 2015; Escobar 2014; Leff 2002; Morin 1993, 1992).
- *Crisis de la democracia liberal*, con la emergencia de autoritarismos, corrupción política y administrativa, la imposibilidad de la plena participación social y la violencia como fenómeno regulador de los sistemas de convivencia (Díaz Polanco 2006; Dussel 2006; De Sousa Santos 2018, 2014; Touraine 1997; Chomsky 2007).
- *Crisis de los derechos humanos* y las parciales posibilidades de acción colectiva de las diversas formas de la sociedad civil; el incumplimiento de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (que incluye la postergación del derecho a la salud), la politización corporativista de las demandas ciudadanas y la represión de los sujetos sociales que reclaman justicia local y global (esta última ocurre con contundencia a propósito de las restricciones y el control político derivado del manejo de la COVID-19) (Dussel 2006; De Sousa Santos 2018, 2014; Chomsky 2007; Díaz Polanco 2006; Berkhout *et al.* 2021).

Las tres crisis tienen como mismo telón de fondo las profundas desigualdades sociales inherentes al capitalismo histórico.

En este contexto de crisis sistémica mundial, las ciencias médicas y de la salud, precisan una necesaria transformación para transitar de los saberes del biopoder (Dreyfus y Rabinow 2017; Foucault 2009, 2007) a los del cambio y la transformación social. La medicina hoy, camina discontinuamente, hacia la superación de los biologicismos decimonónicos y los modelos orgánicos para la interpretación e intervención en torno de la salud, la enfermedad y el cuidado. Cabe señalar que este objetivo de cambio epistemológico no es aún un proceso asumido y extendido, debido principalmente, a la herencia biomédica de la medicina: persisten nociones biologicistas en la enseñanza-aprendizaje de la salud y en las diversas especialidades médicas.

SISTEMA MUNDIAL Y CRISIS



Figura 1. Hacia la comprensión de las crisis civilizatorias que inciden en la salud (a partir de Wallerstein 2005, 1988; Martínez Alier y Roca Jusmet 2015; Escobar 2010; Leff 2002; Chomsky 2007; Dussel 2006; Berkhout *et al.* 2021; Touraine 1997; Morin 1993, 1992).

El determinismo biológico, anclado en sus tres grandes fuentes: el método anatomoclínico, el paradigma microbiano y la biología molecular, continúa dominando la escena de la salud pública y las prácticas clínicas (Martínez Hernández 2015). Parecería existir un continuum contemporáneo del antiguo paradigma biomédico, aunque los retos que implican las tres crisis civilizatorias son urgentes.

Antropología médica, COVID-19 y sindemia

Un evento de escala mundial que muestra la dominancia de los biologicismos médicos en el actual sistema mundial es la pandemia de COVID-19 declarada el 11 de marzo de 2020 por la OMS (Organización Mundial de la Salud). Causada por el virus SARS-Cov-2 y conllevando muerte, enfermedad e impactos socioeconómicos y políticos de envergadura, la COVID-19 precarizó el frágil bienestar mundial profundizando las crisis y las desigualdades sociales (Berkhout *et al.* 2021).

Hasta junio de 2021 se calculan en más de 3,8 millones los fallecidos y en más de 179,2 millones los ciudadanos del mundo infectados y enfermos por la COVID-19.⁹⁹ Las cifras mundiales y por país varían debido al subregistro y a la ausencia de datos epidemiológicos en numerosos países. Todavía no se conocen con certeza

99 Datos de: www.rtve.es (23 de junio de 2021).

las secuelas a largo plazo para los pacientes que superan los cuadros infecciosos e inflamatorios de la enfermedad.

El enfoque sobre la COVID-19 desde OMS y las ciencias médicas, incluida la salud pública de países centrales y periféricos, ha sido el de “pandemia”: infección viral de alta transmisibilidad que se contagia comunitariamente y que afecta a más de un continente.¹⁰⁰ Sobre la base de esta visión se han dirigido los esfuerzos de solución marcados por el auge de la rápida investigación experimental de vacunas frente al patógeno. Es curioso, por no decir extraño, que frente a la COVID-19 la terapéutica médica ocupe un espacio secundario frente a las inmunizaciones.

Arthur Kleinman, antropólogo médico y profesor de la Universidad de Harvard, advirtió en 2005 sobre la inminencia de una pandemia de coronavirus en el recién inaugurado siglo XXI; lo hizo en el marco del brote de SARS-Cov-1 (llamada comúnmente SARS: síndrome respiratorio agudo grave) que provocó en 2003 el contagio de 8000 personas y el fallecimiento de aproximadamente 800 pacientes en China y otros países (Kleinman y Watson 2005).

El texto de Kleinman y Watson pasó inadvertido para los gestores de la salud mundial: sus preocupaciones estaban dirigidas a otros temas (resistencia microbiana, programas de inmunización, enfermedades crónicas, etc.) aunque la OMS mencionaba en 2018 a la influenza como origen de una eventual pandemia.¹⁰¹ Kleinman evaluó los datos del brote de 2003 desde una perspectiva integral, propia de la antropología médica, intuyó que el mundo global de desigualdades, interconexiones comerciales y viajeros, favorecería la rápida transmisión de nuevos agentes patógenos virulentos; definió que el problema central de la crisis del SARS no era el patógeno, era el modo de vida globalizado y jerarquizado del siglo XXI. Así, el autor hizo referencia indirecta al concepto de sindemia como central para la comprensión del brote y su potencial devastador.

Richard Horton (2020), editor de la revista *Lancet*, señaló que la pandemia de COVID-19 debe ser considerada una sindemia, recordando que la severidad y efectos de la enfermedad obedece a condiciones de desigualdad, pobreza y a enfermedades prevalentes propias del estilo de vida occidental: diabetes, hipertensión, obesidad, otras. La sindemia ocurre cuando dos o más enfermedades se presentan agravando los cuadros clínicos, como en el caso de la COVID-19.

100 El 11 de marzo de 2020, la OMS declaró pandemia a la epidemia de COVID-19 detectada desde fines de 2019 en China.

101 En 2018, las prioridades de la OMS fueron las siguientes: contaminación del aire y cambio climático, enfermedades no transmisibles, pandemia global de influenza, entornos frágiles y vulnerables, resistencia a antibióticos, ébola y otros patógenos de alta amenaza, débil atención primaria de la salud, resistencia a las vacunas, dengue y VIH (OMS 2018).

La noción de sindemia de Singer (2009) ayuda a superar los enfoques parciales de inspiración biológica sobre de la crisis sanitaria global desatada por la COVID-19, enfocados centralmente en la inmunización a través de vacunas más que en la terapéutica, la atención primaria y la universalización del acceso a la salud.

La propuesta de análisis multisistémicos (Kleinman y Watson 2005; Horton 2020) demuestra la importancia y la vigencia contemporánea de la antropología médica, dada su posibilidad interpretativa, analítica y proyectiva hacia la intervención para asegurar la salud colectiva.

Lo biomédico y lo monocultural

La antropología médica en el contexto sistémico mundial y latinoamericano, propone la superación del paradigma biomédico a través de la incorporación de dimensiones sociales, económicas, culturales, ecológicas y políticas, a más de las orgánicas, en los fenómenos de salud, enfermedad, cuidado y atención (Menéndez 2016a, 2016b; Martínez Hernández 2015; Giddens y Sutton 2013; Comelles y Martínez 1993).

La antropología médica dista del anclaje en los llamados “determinantes sociales de la enfermedad” como fuentes preferenciales de análisis; propone que las diversidades culturales y las desigualdades sociales propias del sistema mundial, operan en paralelo eslabonadas a los diversos sistemas de cuidado de la salud:¹⁰² los sujetos y las sociedades interactúan con diferentes sistemas de la salud conforme sus constreñimientos, restricciones y necesidades. Este panorama que parece vislumbrarse en forma de pluralismo cultural y médico, tiende a chocar con la mirada mecanicista/biologicista del paradigma/sistema biomédico que cuenta con el estatus de ciencia moderna hegemónica preferencial para enfrentar la salud/enfermedad.

La antropología médica reconoce la existencia del biopoder, categoría que describe al poder disciplinario moderno que somete a los sujetos a procesos institucionales para adaptarlos al funcionamiento social; su aspecto más relevante es la relación entre el poder y la vida (Dreyfus y Rabinow 2017; Pazos Garciandía 2015). Una de las manifestaciones del biopoder es su proyección a través de las ciencias contemporáneas entre las que destaca la medicina, ciencia/saber que, a partir de las nociones clínicas de normalidad y anormalidad, ha procurado la reconducción de la salud entendida como la creación y recreación de sujetos sanos y productivos: “Biopoder, nuestra moderna forma de poder, se caracteriza por una creciente organización de la población y del bienestar con el objeto de aumentar la fuerza y la productividad” (Dreyfus y Rabinow 2017: 44).

102 Los Health Care System (HCS) definidos por Kleinman (1995, 1988).

El biopoder se ha desplegado mediante una biopolítica de las poblaciones, es decir, a través de un conjunto de regulaciones encaminadas al control de la especie humana y de fenómenos como el nacimiento, la enfermedad, y la muerte. La medicina contemporánea, a través de la medicalización de los problemas sociales, contribuye con la construcción de patologías cuyo objetivo final es la conversión de los individuos en consumidores médicos, dependientes de la intervención profesional para su curación (Pazos Garciandía 2015).

Como menciona Pazos Garciandía (2015), el devenir de las ciencias médicas ha desembocado en una medicalización extendida de la vida social:

Si durante mucho tiempo la medicina se dirigió a pacientes o a poblaciones, curó patologías, rectificó desviaciones, reintegro socialmente, promovió hábitos y estilos de vida, hoy en las sociedades desarrolladas, además de ello, se dirige a consumidores y se ofrece como el medio técnico más eficaz para decidir sobre deseos que no están conformados a partir de necesidad (médica), sino por la sociedad de consumo y el mercado (Pazos Garciandía 2015: 154).

En conjunto: el biologiscismo, el biopoder, la ciencia moderna hegemónica y la medicalización, crean la idea de que existen sistemas de salud/enfermedad “verdaderos” frente a los “arcaicos” o “sin pruebas”. Así se centraliza el modelo biomédico apoyado en una supuesta e indiscutible superioridad y legitimidad apoyada en el método científico. La noción de lo biomédico se asemeja epistemológica e históricamente a la del Estado-nación unicultural, propia de los países latinoamericanos. Trabajar esta analogía permite describir y explicar raíces y efectos de los modelos únicos/monoculturales.

En la construcción de los Estados nacionales latinoamericanos de aspiración monocultural, el dogma de la cultura única (por definición blanca o mestiza) ha tenido como correlato los saberes biologicistas y morales. Las ciencias modernas, entre ellas la medicina, han servido como ejes para definir lo normal/moderno versus lo anormal/primitivo, han sido clave para la emergencia de lo que consideramos la sociedad ideal: sana, desarrollada, productiva y ordenada. Menéndez (2018) menciona como la ideología de las ciencias médicas y el discurso academicista jugaron un rol central en los procesos coloniales, neocoloniales y racistas, que configuraron las nacientes repúblicas latinoamericanas del siglo XIX.

En concomitancia, la aceptación y procuración moral de un solo tipo de medicina (la biomédica) tuvo su auge en la aplicación del método científico y sus máximas: observar, medir y cuantificar. Así, el cuerpo humano se convirtió en el campo de mejor aplicación de las cartografías orgánicas (acompañadas de las categorías signo, síntoma, aparato, sistema, otros) y en la forma ideal de explicar las enfermedades a partir de la clínica moderna: definir normalidad, observar anormalidad, diagnosticar

enfermedad y proponer terapéutica (Martínez Hernández 2015, 2018; Pazos Garcíandía 2015). Si al auge cartesiano de la anatomoclínica (normal/anormal) se suma el aporte del paradigma microbiano —teoría que redefinió los procesos de salud enfermedad centrándolos en la noción de “agente patógeno” (bacterias, virus, hongos) y en estilos de vida poco saludables (tradicionales) versus los hábitos sanos (modernos) (Larrea Killinger 1997)— la medicina se convirtió en la forma de definir lo moderno y “aceptable” en términos de la población ideal de los nuevos Estados emergentes en el siglo XIX.

Los modelos monoculturales de población-nación-Estado (Díaz Polanco 2006) y de sistemas médicos hegemónicos (Menéndez 2018) tardaron poco en desgastarse, dada la profusa diversidad cultural rica en manifestaciones lingüísticas, jurídicas, productivas, médicas y de otro orden. La continuidad de prácticas etnomédicas de la población supuestamente homogénea ha sido una constante que contradice lo monocultural. Sin embargo de la persistencia y de la continuidad cultural de las diferencias, los Estados en el siglo XIX y parte del XX procuraron la asimilación, cuando no la desaparición, de los sujetos-pueblos culturalmente diferentes. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando se procura el reconocimiento de las diversidades y aparecen en el panorama académico y legal categorías como pluriethnicidad, plurinacionalidad, interculturalidad, saberes etnomédicos y sistemas médicos tradicionales (Rivas 2020).

A la par de la emergencia política de los colectivos de la diversidad cultural y su reconocimiento, las luchas por la etnicidad conllevaron el paso de los sistemas médicos tradicionales a los ámbitos públicos. Cabe mencionar que, en el caso ecuatoriano, hasta antes de la penúltima Constitución (1998), las prácticas de la medicina tradicional se sancionaban al considerarlas charlatanerías o engaños; mientras que la Constitución de 2008 conceptualizó definitivamente a la sociedad como diversa, plural e intercultural, y se incluyó el reconocimiento de los sistemas médicos tradicionales.

El tránsito hacia la pluralidad

Para la OMS, las medicinas tradicionales y complementarias —fundamentales junto al sistema de autoatención y al sistema biomédico para la configuración de la pluralidad (Menéndez 2016b; Perdiguero 2006)— se definen de la siguiente manera:

Medicina tradicional. La medicina tradicional tiene una larga historia. Es la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales.

Medicina complementaria. Los términos “medicina complementaria” o “medicina alternativa” aluden a un amplio conjunto de prácticas de atención de salud que no forman parte de la tradición ni de la medicina convencional de un país dado ni están totalmente integradas en el sistema de salud predominante. En algunos países, esos términos se utilizan indistintamente para referirse a la medicina tradicional (OMS 2013: 12).

El reconocimiento teórico, conceptual y práctico de estas formas de terapéutica (con sus respectivos límites, conflictos y problemas) posibilitó la emergencia del pluralismo médico como idea/proyecto y práctica que construye salud y democracia intercultural. Trata de modelos dialógicos e interdependientes: “La existencia en una gran parte de las sociedades humanas de este mundo globalizado de modos diversos de entender la salud y la enfermedad, de diagnosticar y tratar los padecimientos, lo que se conoce como pluralismo médico, terapéutico” (Perdigueró 2006: 33).

El tránsito de lo único/monocultural y exclusivo/biomédico hacia lo plural y participativo, constituye una de las capacidades de agencia más intensas de los antropólogos médicos, salubristas y médicos sociales en el mundo contemporáneo. Una de las formas preferenciales de construcción de pluralismo médico, tanto por su carácter diferencial como por su carácter tangible de cara a las poblaciones, es la enseñanza-aprendizaje de las ciencias médicas desde una perspectiva amplia e integral.

La academia —en este caso, la Facultad de Medicina de la PUCE— estructura la formación con una mirada biopsicosocial, con el reconocimiento de sistemas médicos más allá de lo biomédico. La malla de estudios de la carrera médica ejecuta, a través del Eje Psicosocial, asignaturas como Historia de la Medicina, Antropología Social, Comunicación, Psicosocial (neurofisiología y salud mental) y Antropología Médica, a la par que promueve el desarrollo de investigaciones médicas de corte etnográfico-cualitativo.

En esta trayectoria de enseñanza-aprendizaje se crea el círculo virtuoso de educación-investigación-intervención/vinculación que sustenta la formación científica de las carreras de la salud del siglo XXI. Revisemos parte del contenido de la carta de un estudiante sobre la mirada biopsicosocial:

Sé que te preguntarás por qué esto es parte de la formación médica... bueno, te cuento que con el estudio de esta materia lograrás ampliar tu mente, vas a comprender la diferencia-relación entre enfermedad/dolencia (*disease/illness*) y llegarás a comprender que no existe una medicina que sea independiente de su contexto histórico. Lograrás comprender que el proceso de salud/enfermedad va más allá del determinismo biológico (método anatomoclínico, paradigma microbiano o la medicina molecular), sino que el mismo va enfocado hacia un modelo bio-psico-social, y esto te ayudará a comprender que la enfermedad tiene diversas etiologías tanto

sociales como culturales, ecológicas y biológicas [...] vas a entender que no solo existe un único sistema médico, sino que también vas a conocer sobre el valor y la importancia de la etnomedicina, de los síndromes culturales. Te vas a dar cuenta que al practicar la medicina con humanos y personas que sienten, uno se encuentra con emociones, valores, creencias, símbolos, significados, lenguajes y con condiciones de desigualdad, que quizá tú en este momento o al principio de la Carrera no te darás cuenta o no los percibirás como relevantes.¹⁰³

Superar lo biomédico se logra a través de comunidades de enseñanza-aprendizaje permanentes y bajo modelos dialógicos y sistémicos. Así describe un estudiante sus experiencias al respecto:

Es un curso donde revisamos casos clínicos [...] irás relacionando la teoría con casos superinteresantes, de manera que te permita conectar las ideas y consolidar el conocimiento. De manera que, empiezas a entrar en contextos con las demás materias, especialmente con la materia de Psicosocial, que también estudia el comportamiento de las personas, así como también Razonamiento Clínico, de forma que llevemos una preparación para ABP [aprendizaje basado en problemas¹⁰⁴]. La Carrera tiene tres ejes, el psicosocial, biomédico y el administrativo sanitario. Como ya te mencioné anteriormente, en esta materia analizaremos el comportamiento humano, sus diversidades, salud-enfermedad como una dicotomía que presenta conceptos opuestos pero que son complementarios y es muy importante mantener esta asociación. Así caerás en cuenta que la enfermedad no tiene que ver solo con un patógeno clínico, tiene muchas formas de interpretación, análisis y terapéutica, atención-prevención, vas a adquirir amplios conocimientos con respecto a los paradigmas-sistemas en los que encontramos, como eran antiguamente, como siguen siendo en algunas culturas, ya sea biomédico, pero fundamentalmente entenderás la importancia de ver al ser humano como un ser biopsicosocial, nunca lo olvides.¹⁰⁵

Las experiencias y posibilidades de superación de lo biomédico son viables, los testimonios etnográficos colectados de los estudiantes de medicina así lo demuestran. Sin embargo, se trata aún de una tarea epistemológica, teórica y práctica en construcción. Las miradas amplias procuran de cambios generacionales y de transformaciones sobre lo que llamamos ciencias de la salud. Emergen algunas

103 Estudiante de Antropología Médica (4º nivel, 2020-2021), carta a un aspirante a la Carrera de Medicina.

104 Metodología activa de enseñanza-aprendizaje utilizada en la Facultad de Medicina de la PUCE.

105 Estudiante de Antropología Médica (4º nivel, 2020-2021), carta a un aspirante a la Carrera de Medicina.

preguntas que deberán ser respondidas a futuro a la luz de nuevas investigaciones: ¿cómo impacta en la formación médica la antropología médica?, ¿la antropología médica forma parte de las prácticas clínicas preprofesionales y profesionales? Estas inquietudes académicas deberán ser respondidas en un horizonte temporal inmediato.

Enseñanza-aprendizaje de la antropología médica: estudio de caso

Todo conjunto de prácticas educativas se encuentran relacionadas con una época histórica y con un paradigma o juego de teorías y aspiraciones (Freire 2001, 1990; Arandía 2004). Como se mencionó en secciones anteriores, en el caso de las ciencias médicas modernas, han sido centrales dos contextos:

- El desarrollo y el progreso caracterizado por la emergencia de instituciones modernas (la industria, la urbe, la ciencia, el hospital, el médico, el paciente, otras) eslabonadas al mercado y creadoras-recreadoras de etnocentrismos, jerarquías/clases sociales, exclusiones sociales e insostenibilidad (Wolf 1987; Wallerstein 2002a, 2002b; Menéndez 2018; Dreyfus y Rabinow 2017).
- La hegemonía del paradigma biomédico con tendencia a la cosificación de la realidad, la salud, la enfermedad, los médicos y los pacientes (Martínez Hernández 2015; Pazos Garciandía 2015).

La formación médica de tradición occidental ha tenido como molde y principal fuente de inspiración al paradigma biomédico. Autores como Giddens y Sutton (2013), Menéndez (2016a, 2016b), Comelles (*et al.* 2009; Comelles y Martínez 1993), Martínez Hernández (2015) y Pazos Garciandía (2015) caracterizan lo biomédico como biologicista, medicalizante, farmacológico, transformador de enfermos en sumisos pacientes, atado a intereses de mercado, alienante de las identidades sociales y excluyente de otras formas de conocimiento sobre la salud, la enfermedad, el cuidado y la atención.

Superar esta arraigada tradición mecanicista, funcionalista y despersonalizada de la mirada médica no es sencillo, más aún si persisten y entran en auge corrientes de pensamiento actuales como la medicina basada en la evidencia (MBE), la biología molecular y la genética, como etiologías preferenciales de la salud/enfermedad (Mulet 2019, 2015).

En este contexto histórico y epistemológico, la Facultad de Medicina de la PUCE, desde su creación en 1994, constituyó un esfuerzo diferencial, al promover la educación médica desde una perspectiva amplia e integradora. Dos aspectos propios de su *episteme* que cabe resaltar son: la comprensión de la medicina como

una ciencia biopsicosocial y la complejidad teórica y práctica como estrategia de enseñanza-aprendizaje.

La Facultad procuró, desde su inicio, el ABP (Palacios 2017) y la procuración del enfoque sistémico-integrador de las reflexiones sobre salud, enfermedad y atención (PUCE 2018). Al revisar los objetivos de la carrera médica en la PUCE se observan dichos elementos:

La Carrera de Medicina estudia a la Salud y al proceso salud enfermedad desde el paradigma Bio-psico-social, que responde a una visión epistémica de la complejidad. Esta promueve la integración adecuada de todos los conocimientos, el uso y la aplicación de saberes multidisciplinares e interculturales basados en el respeto, el diálogo y el reconocimiento del otro como sujeto de derechos, para que estos permitan un cambio en el modelo de atención del sistema de Salud y por lo tanto el mejoramiento de los indicadores bio-psico-sociales de salud de nuestra población (PUCE 2018).

La Carrera de Medicina en la PUCE se integra a través de dos áreas diacrónicas claramente identificadas y diferenciadas: ciencias básicas (primero a cuarto semestre) y ciencias clínicas (quinto a décimo semestre); ambas se complementan con prácticas preprofesionales en diversos hospitales a través del Internado Rotativo Médico (IRM) (décimo primer y décimo segundo semestre). La sincronía del sistema de enseñanza-aprendizaje se procura a través de la combinación de tres aristas que se entretajan en el transcurso del tiempo: Eje Biomédico, Eje Psicosocial y Eje Administrativo-Sanitario.

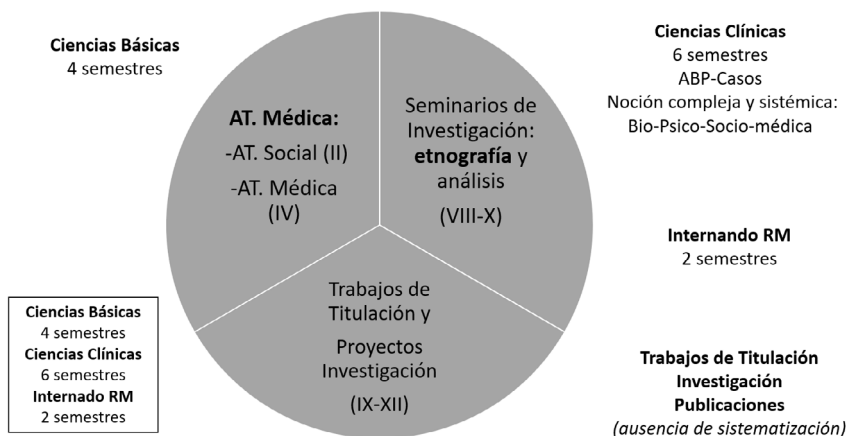


Figura 2. El espacio de la antropología médica en la Carrera de Medicina de la PUCE.

En esta estructura, las asignaturas Antropología Social (segundo nivel) y Antropología Médica (cuarto nivel) forman parte tanto de ciencias básicas como del Eje Psicosocial. Ambas asignaturas se enlazan con las ciencias clínicas, a través del análisis biopsicosocial de los casos clínicos (ABP).

En complemento formativo, se ejecutan investigaciones opcionales de fin de carrera orientadas por preguntas/objetivos multidimensionales, ejecutadas con acento en métodos etnográfico-cualitativos y triangulaciones cuali-cuantitativas. La antropología médica emerge de principio a fin de la Carrera como telón de fondo reflexivo, analítico y práctico.

Antropología social y antropología médica

La Facultad de Medicina de la PUCE, espacio en el que transcurre la experiencia etnográfica recogida en este artículo, incluyó desde su creación en 1994 definiciones biopsicosociales para la enseñanza-aprendizaje de la carrera médica. Desde su fundación, la Carrera tuvo una asignatura de antropología en el segundo semestre llamada Socioantropología (dos horas semanales), la cual consistía en describir elementos culturales e históricos de la medicina y relataba la importancia de la diversidad cultural en la formación social ecuatoriana, latinoamericana y mundial.

En 1995 se inauguró Antropología Médica¹⁰⁶ (una hora semanal) como materia oficial del programa de estudios, ubicada en cuarto nivel de la Carrera. Tuvo como objetivo fortalecer la mirada social sobre la medicina y dar a conocer al estudiante de ciencias médicas la existencia de otros sistemas de salud, además del biomédico.

En 2016, en el último rediseño de la Carrera de Medicina, la antigua Socioantropología, que probablemente debía su nombre al influjo de la sociobiología animal de los años 70 y 80, se transformó adecuadamente en Antropología Social. Sus contenidos se adaptaron hacia la comprensión de las diversidades sociales (étnicas, etarias, genérico-sexuales, de clase, etc.), tanto como producto de un sistema mundial de centros y periferias como de constreñimientos derivados de las desiguales condiciones de vida y la ausencia de oportunidades plenas para la salud.

Antropología Social hoy es una asignatura que desarrolla, desde la trama de la salud/enfermedad, contenidos como: diversidad cultural y ecológica, desarrollo versus bienestar, etnia, género y grupo social, estratificación, jerarquía y clases sociales, exclusión social, prejuicios y racismo, alimentación y diversidades, y salud sexual y reproductiva.

106 Información personal de José Sola, médico y antropólogo, profesor de la Facultad de Medicina de la PUCE (26 de junio de 2021).

En 2016, Antropología Médica fue fortalecida pasando de una a dos horas de clases semanales; la asignatura se imparte en conjunto con el mismo número de horas con Psicosocial (impartida por un médico psiquiatra de formación biopsicosocial), cuyo objetivo central es sentar bases de neurofisiología y su relación con el comportamiento humano. Antropología Médica contiene variadas unidades de enseñanza-aprendizaje que recorre las siguientes arenas: paradigma biomédico versus paradigma biopsicosocial, *disease/illness*, eficiencia orgánica, simbólica y placebos, etnomedicinas, sistemas médicos y pluralidad, medicacilización, biopoder y farmacolización, normalidad y entopsiquiatría, y relación médico-paciente. Incluye un enriquecedor ejercicio de paciente simulado en el laboratorio de destrezas.

La asignatura se basa en la combinación continua de casos y teorías, el método dialógico y el abordaje multisistémico de las realidades sobre la salud, la enfermedad y la atención. El abordaje antropológico de la medicina se ejecuta desde una perspectiva interpretativa y transdisciplinaria (Hersch 2016; Campos Navarro 2016; Scheper Hughes 1999), y se fundamenta en el paradigma de complejidad (Morin 1993, 1992), para concretar el abordaje, el análisis y las soluciones sobre la base de dimensiones clínicas, sociales, ecológicas, culturales, económicas y políticas.

Como ya se mencionó, una de las claves de la mirada biopsicosocial es el reconocimiento de la medicina ortodoxa como un saber-práctica marcado por el desigual sistema mundial, modelado por una noción de ciencia única/preferencial y productor de relatos biologicistas, relaciones médico-paciente jerárquicas y terapéuticas cosificantes. El cambio de mirada precisa de la antropología médica y en ese sentido va el testimonio de un estudiante:

La antropología médica abarca un campo de estudio amplio y plural, entre sus muchos tópicos destaca la manera en que las distintas culturas humanas caracterizan enfermedades, y cómo crean sistemas de curación-sanación con sus propios actores, sistema de conocimientos, espacios, maneras de comprobar la eficiencia tanto orgánica como simbólica, hábitos, leyes, normas, reglamentos y además como este complejo sistema interacciona con otros en un mundo globalizado e interconectado, dando a luz implicaciones ubicuas como el biopoder, el uso de la medicina como un sistema normalizador y la hegemonía del modelo biomédico.¹⁰⁷

La antropología médica contemporánea necesita la superación de los etnicismos, folklorismos o exotismos propios de miradas esencialistas de la cultura. Antropología Médica es una interdisciplina con un enlace imprescindible con el razonamiento clínico, la mirada médica integradora y la interpretación de la realidad desde un prisma biopsicosocial:

107 Estudiante de Antropología Médica (4º nivel, 2020-2021), carta a un aspirante a la Carrera de Medicina.

Entenderás la importancia de la medicina y las sociedades, como las costumbres y tradiciones pueden influir en el proceso salud-enfermedad. Otros como los paradigmas biomédicos, biopsicosocial y el de la medicina tradicional. Así como también la etnomedicina que influye en las prácticas de la medicina tradicional en los grupos étnicos y en nuestro país especialmente los pueblos indígenas. También el cómo la medicina tradicional se puede complementar con la medicina moderna. Relacionarán como influye el poder y autoridad en los sistemas de salud. Después de todo este arduo proceso verá la relación médico-paciente, la cual es un componente fundamental dentro de la atención de la salud y como obtener una historia clínica más completa en cuanto al ámbito social. Finalizando con la etnopsiquiatría que es un tema de mi atracción ya que me parece interesante como a una persona la pueden clasificar con una patología dependiendo del grupo social en el que se encuentre, ya que lo que en una sociedad puede distinguirse como “normal” en otra puede verse como “anormal” y también como esta mismo influye en el proceso psicopatológico de la persona teniendo como conclusión que están enfermedades tienen un punto muy fuerte en común que es el hecho que esta es provocado por la sociedad y la historia de la persona.¹⁰⁸

La experiencia de los estudiantes de Antropología Médica muestra percepciones que enriquecen la formación del joven médico:

Antropología Médica avivó mi deseo de ejercer la profesión, antes de ingresar a la Carrera, mi deseo de estudiar medicina se basaba en el hecho de tratar de manera muy cercana con personas, servirles, ayudarlas en sus problemas, esta materia me ha hecho entender que para ayudar a un individuo, hay que ver más allá del individuo, más allá de procesos anatomo-fisiológicos, evitar caer en la medicalización, farmacologización y terapias que son incompatibles con ciertos modos de vida, es por eso que respetando las normas de bioética, es obligatoria la formación de un médico integral, que no solo atienda la parte del *disease*, sino también el *illness*, la experiencia personal de la enfermedad, a su vez se encuentra ligada a múltiples factores sociales, culturales, económicos y hasta políticos.¹⁰⁹

Las etnografías demuestran que Antropología Médica no consiste en una materia exótica o que apunte difusamente hacia la diferencia cultural, lo etnicismos o los discursos esencialistas: aporta con la comprensión de la realidad compleja, el razonamiento clínico y el abordaje biopsicosocial.

108 Estudiante de Antropología Médica (4º nivel, 2020-2021), carta a un aspirante a la Carrera de Medicina.

109 Estudiante de Antropología Médica (4º nivel, 2020-2021), carta a un aspirante a la Carrera de Medicina.

En la figura 3 observamos una nube de palabras elaborada con las cartas de los alumnos acerca de la antropología médica y el impacto en su formación. La nube de palabras se diseñó a través de la selección aleatoria 21 cartas de entre un total de 168, correspondientes al mismo número de estudiantes pertenecientes a ocho paralelos de la asignatura Antropología Médica. Para guardar coherencia con la representación grupal, se seleccionaron 14 cartas de alumnas y 7 de alumnos.



Figura 3. Nube de palabras: cartas de estudiantes explicando el impacto de la asignatura en su formación.

La nube de palabras muestra aquellas que más utilizaron los estudiantes en la explicación sobre la antropología médica: salud, medicina, antropología, medicina y materia, se complementan con paciente/pacientes, personas, importancia/importante, entender, enfermedad, humano, poder/puede, conocer, cuarto,¹¹⁰ entre otras. Las palabras muestran con claridad la perspectiva psicosocial que la antropología transmite en su aporte a la formación de nuevos profesionales médicos. Es notorio cómo en el contenido analizado la *salud* ocupa un lugar mayor que la *enfermedad*: esto evidencia la centralidad del caso de la Facultad de Medicina de la PUCE, espacio en donde la formación integral es central, superando las antiguas nociones del médico como especialista en enfermedades y curaciones.

110 Por el 4º nivel de la Carrera.

Enseñanza, aprendizaje, investigación

La importancia de la etnografía de la salud (Campos Navarro 2016), de la epidemiología social (Hersch 2016), del estudio de las trayectorias de los pacientes, sus enfermedades y posibilidades de salud (Klienman 1995, 1988; Scheper Hughes 1999), sumada al estudio local los sistemas médicos (Aguirre Beltrán 2016a, 2016b), justifica la existencia del campo de investigación de la antropología médica.

El hilo común de las investigaciones es la formulación de preguntas y objetivos de investigación multidimensionales y el diseño metodológico cualitativo-etnográfico. Las investigaciones brindan la posibilidad de rescate y visibilización de los sujetos (pacientes, médicos, entre otros) y colectivos (familias, comunidades, grupos profesionales, etc.) que enfrentan la salud-enfermedad-atención.

La investigación en el campo de la antropología médica en la Facultad de Medicina de la PUCE contempla una amplia variedad de arenas, como se muestra en la siguiente tabla:

Salud mental y etnopsiquiatría	Suicidio: adolescentes/jóvenes
	Intento autolítico: detonantes y protectores
	Privación de la libertad y juventud: trastornos y normalidades
	Instituciones psiquiátricas y cultura
Migración, exclusión social y salud/enfermedad	Niños, niñas y adolescentes migrantes: salud, enfermedad, atención
	Atención/Desatención: cuidadores
	Juventudes, comportamientos de riesgo y cultura
Violencias, salud, enfermedad y atención	Familia, poder, saberes médicos y atención
	Espiritualidad y formación médica
Educación Médica	Grupos epistémicos y tribus profesionales de la salud
Ecosistemas, salud, enfermedad	Sostenibilidad urbana: contaminación del aire y afectaciones respiratorias
	Contaminación, normalización, salud-enfermedad-atención
Salud sexual y reproductiva	Embarazo, parto y posparto
	Parteras y sistemas médicos tradicionales
	Menopausia
	Vasectomía

Cuerpo, corporalidad	Prácticas deportivas, lesiones y autocuidado
	Imagen, autoimagen y representaciones sociales: salud, enfermedad y atención
Relación Médico-Paciente	APS y diversidad cultural
	Empatía, confianza y servicios de salud
	RMP en contextos interculturales
Medicalización, uso acceso y control de fármacos	Formación médica y uso, acceso y control de fármacos industriales
	Botiquines caseros: fármacos industriales y medicinas tradicionales y complementarias
	Medicalización, salud mental y accesibilidad.
COVID-19	La COVID-19 como una sindemia: etnografía
	APS, diversidad cultural en el contexto de la COVID-19
	Representaciones sociales de la RMP: ventajas, barreras, restricciones

Tabla 1. Investigaciones en el campo de la antropología médica: trabajos de titulación en la Facultad de Medicina de la PUCE (2016-2020).

La revisión y el análisis de los campos de la antropología médica desarrollados a partir de los trabajos de titulación será motivo de una futura investigación, cuando la información sistemática sobre cantidad, métodos utilizados, campos de desarrollo y publicaciones se encuentre disponible. Por ahora dibujamos el contexto en que se ejecutan las investigaciones en el campo de la antropología médica en la Facultad de Medicina de la PUCE.

Conclusiones

- La crisis civilizatoria del siglo XXI se compone de elementos ecológicos, políticos y sociales que devastan las oportunidades de la salud y el bienestar.
- La noción histórica y política de sistema mundial colabora con la comprensión de la medicina y la antropología como ciencias interdependientes.
- Los debates de la antropología médica y de la ciencia médica contemporánea inician con la revisión del paradigma biomédico, su caracterización, límites y alcances.
- En el siglo XXI el paradigma biomédico permanece activo y vigente, precisando de miradas y esfuerzos integradores para su superación.

- El surgimiento de otros paradigmas médicos como el biopsicosocial y las medicinas tradicionales y complementarias abonan a la formación-construcción de una medicina social.
- La formación de profesionales de las ciencias médicas incluye la antropología médica tanto como una construcción de miradas integradoras, cuanto como de estrategias metodológicas (lo cualitativo-etnográfico).
- Las etnografías con estudiantes de Antropología Médica demuestran la importancia de la mirada, los saberes y las prácticas integradoras biopsicosociales en la formación médica.
- Las investigaciones en antropología médica son amplias y exploran campos tradicionales de la medicina (salud-enfermedad-atención) en combinación con nuevas arenas etnográficas: migración, ecosistemas, grupos epistémicos, espiritualidad, familia, otros.
- Está aún pendiente de descripción y análisis, el impacto de la formación en lo biopsicosocial y en la antropología médica, en las prácticas preprofesionales y profesionales de los formados en la Facultad de Medicina (estudio de caso).
- Las investigaciones en amplios temas de la antropología médica deben ser sistematizadas, descritas y analizadas con el objetivo de conocer su impacto, alcances y límites en la formación médica.

Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 2016a. "Nace la antropología médica". En: Roberto Campos Navarro (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, pp. 474-488. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 2016b. "Los programas de salud y la situación intercultural". En: Roberto Campos Navarro (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, pp. 488-498. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Arandía, Maite. 2004. La formación de educadores y educadoras desde la mirada de Freire. *Revista Interuniversitaria de Formación de Profesorado*. (18): 59-77.
- Berkhout, Esmé, Nick Galasso, Max Lawdson, Pablo Ribero Morales, Anjela Tajena y Diego Vázquez Pimentel. 2021. *El virus de la desigualdad: cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible*. Oxford: Oxfam Internacional.
- Campos Navarro, Roberto (coord.). 2016. *Antropología médica e interculturalidad*. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Chomsky, Noam. 2007. *El bien común*. México DF: Siglo XXI.
- Comelles, Josep y Ángel Martínez Hernáez. 1993. *Enfermedad, cultura y sociedad: un ensayo sobre las relaciones entre la antropología social y la medicina*. Madrid: Eudema.

- Comelles, Josep, María Martorell y Mariona Berna (eds.). 2009. *Enfermería y antropología: padeceres, cuidadores y cuidados*. Barcelona: Icaria; Institut Catatà d'Antropologia.
- Constitución Política del Ecuador. 1998.
- Constitución Política del Ecuador. 2008.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Nueva York: Routledge.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2018. *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Díaz Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México DF: Siglo XXI.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. 2017. "Prácticas y discursos en los primeros escritos de Foucault". En: Autores, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 29-42. Buenos Aires: Monte Hermoso.
- Dussel, Enrique. 2006. *20 tesis de política*. México DF: Siglo XXI; CREFAL.
- Escobar, Arturo. 2014. *La invención del desarrollo*. Universidad del Cauca.
- Esteban, Mari Luz, Josep Comelles y Carmen Diez Mingueti. 2010. *Antropología, género, salud y atención*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, Michel. 2007. *Historia de la sexualidad*. México DF: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2009. *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Freire, Paulo. 1990. *La naturaleza política de la educación: Cultura, poder y liberación*. Madrid: Paidós.
- Freire, Paulo. 2001. *Pedagogía de la indignación*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony y Philip Sutton. 2013. *La Sociología*. Madrid: Alianza.
- Hersch Martínez, Paul. 2016. "Epidemiología sociocultural". En: Roberto Campos Navarro (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, pp. 337-343. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Horton, Richard. 2020. Offline: COVID-19 is not a pandemic. *The Lancet*. 396(10255): 874.
- Kleinman, Arthur y James Watson. 2005. *SARS in China. Prelude to Pandemic?* Stanford University Press.
- Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*. Nueva York: Basic Books.
- Kleinman, Arthur. 1995. *Writing at the margins. Discourse between anthropology and Medicine*. University of California Press.
- Leff, Enrique. 2002. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México DF: Siglo XXI.
- Martínez Alier, Joan y Jordi Roca Jusmet. 2015. *Economía ecológica y política ambiental*. México DF: FCE.
- Martínez Hernández, Ángel. 2015. *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Hernández, Ángel. 2018. *Síntomas y pequeños mundos: un ensayo antropológico sobre el saber psiquiátrico y las aflicciones humana*. México DF: Anthropos; UAM; Siglo XXI.

- Menéndez, Eduardo. 2016a. "Cuestiones metodológicas sobre antropología e interculturalidad". En: Roberto Campos Navarro (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, pp. 1-12. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Menéndez, Eduardo. 2016b. "Modelos hegemónico, subalterno y de autoatención". En: Roberto Campos Navarro (coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, pp. 177-186. México DF: UNAM; McGraw-Hill.
- Menéndez, Eduardo. 2018. *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: el papel de la ideología y la ciencia en las estrategias de control y dominación*. México DF: UNAM.
- Morin, Edgar. 1992. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Madrid: Kairós.
- Morin, Edgar. 1993. *Introducción al pensamiento de la complejidad*. Barcelona: Gedisa.
- Mulet, José. 2015. *Medicina sin engaños*. Barcelona: Planeta.
- Mulet, José. 2019. *¿Qué es la vida saludable? Mitos y verdades sobre la salud para vivir más y mejor*. Barcelona: Destino-Planeta.
- OMS. 2013. "Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional y complementaria 2014-2023". Ginebra.
- OMS. 2018. "13º Programa General de Trabajo 2019-2023". Ginebra.
- Palacios, Santiago. 2017. *ABP+. Propuestas y reflexiones sobre la educación médica en ciencias básicas*. Quito: PUCE.
- Pazos Garcandía, Álvaro. 2015. *Conceptos clave de antropología médica en terapia ocupacional*. Madrid: Síntesis.
- Perdiguero, Enrique. 2006. "Una reflexión sobre el pluralismo médico". En: Gerardo Fernández Juárez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*, pp. 33-51. Quito: Abya-Yala.
- PUCE. 2018. Objetivos, misión, visión y perfil de egreso de la Carrera de Medicina de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador [Información]. <https://bit.ly/3u6zUAX/>
- Rivas, Alexis. 2020. *Antropología, ecología y derechos humanos: los pueblos indígenas aislados del Amazonas, los últimos grupos de Yasuní*. Almería: Círculo Rojo.
- Scheper Hughes, Nancy. 1999. "Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la muerte infantil en Brasil". En: Andreu Viola (ed.), *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*, pp. 267-304. Barcelona: Paidós.
- Singer, Merrill. 2009. *Introduction to Syndemics: a Critical Systems Approach to Public and Community Health*. San Francisco: Jossey Bass.
- Touraine, Alain. 1997. *¿Podremos vivir juntos?* México DF: FCE.
- Wallerstein, Immanuel. 1988. *El capitalismo histórico*. México DF: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México DF: Siglo XXI.



Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ¹¹¹

Introducción

La discapacidad, entendida como una construcción social y cultural (Joly 2007; Ferreira 2008; Míguez 2009), ha estado prácticamente ausente de la escena antropológica ecuatoriana. Esta reticencia sorprende si consideramos que en el país se distingue una larga trayectoria de construcción de alteridades históricas (Segato 1998), en la cual las personas con discapacidad no han sido una excepción. Desde esta especificidad, la formación nacional de alteridad (Briones 2005) para las personas con discapacidad, ha estado signada por posiciones de subalternidad, marginación, exclusión, mendicidad, beneficencia, anormalidad y enfermedad (Palacios 2008; Ferrante 2015).

La producción académica ecuatoriana se orientó, en un principio, a producir conocimientos sobre los procesos pedagógicos de la educación especial, accesibilidad, inclusión laboral y acceso a la salud. Posteriormente, desde la década del 90, se observa una diversificación en el abordaje de la discapacidad, producto de nuevas modalidades institucionales que coadyuvaron, entre otros aspectos, a procesos asociativos y a la incorporación de políticas de reconocimiento amparadas en discursos que apelan al ejercicio de derechos. Sin embargo, desde las ciencias sociales se ha contribuido muy poco al conocimiento sobre las experiencias de vida de las personas con discapacidad.

La antropología en Ecuador ha incorporado, de las antropologías del norte,¹¹² un cuerpo de herramientas teóricas y metodológicas que, con el tiempo, ha

111 Licenciado en Antropología (UNLP), docente de la Universidad Nacional de la Plata.

112 Las antropologías producidas en el sur han estado históricamente influenciadas desde el norte global, situándonos como antropologías periféricas; así lo señalaba Krotz (1997) a fines del siglo XX, a propósito de nuestra producción teórica y metodológica. Por aquella época, esta

adaptado reflexivamente a los contextos locales (Almeida 2007), cuyo despliegue ha configurado un lugar privilegiado para conocer diferentes realidades. La mirada antropológica cobija en su historia un anclaje interdisciplinario para contribuir y contrastar, por ejemplo, a las investigaciones históricas sobre discapacidad basadas en archivos institucionales, a las representaciones en medios de comunicación, a los estudios en políticas públicas que tematizan sobre la asistencia, redistribución y cumplimiento de aquellas políticas. Asimismo, se ha acumulado un potencial para aproximarse a descripciones y análisis sobre los distintos agenciamientos, tanto individuales como las formas que ha adoptado la organización colectiva en Ecuador en discapacidad (redes, asociaciones, federaciones).

Almeida (2007) sitúa a la antropología ecuatoriana en un entramado de posiciones como la teoría de la dependencia, marxismo, teoría de la liberación e indigenismo. A su vez, Martínez Novo (2007) expone sobre la dualidad que ha adquirido el repertorio analítico de la antropología en Ecuador, señalando que en ella hay una corriente producida por académicos ecuatorianos y extranjeros residentes, con años de trabajo en instituciones académicas, y otra corriente producida por extranjeros. Señalo esto porque el exiguo abordaje antropológico sobre discapacidad, han sido extranjeros (Ratray 2013).

En cuanto a la construcción de problemáticas e interlocutores de las investigaciones en la antropología ecuatoriana, aparecen como predominantes los estudios que tematizan el indigenismo, un campo “predilecto” de conocimiento que, según Almeida (2007), se han desarrollado junto a tópicos como dinámicas identitarias, diversidad y procesos culturales. Estas características sitúan a la antropología ecuatoriana, en la corriente de las temáticas de la antropología latinoamericana hasta mitad del siglo XX, aspecto que según Brito (2015), ingresó bajo la concepción de la integración y consolidación del Estado-nación.

Cabe señalar cierta precisión a lo anterior para el caso ecuatoriano, donde Piñeiro (2020) en comparación con Perú, sostiene que a diferencia de este, Ecuador no se centró de manera tan sistemática en el problema de la construcción nacional —o la “ecuatorianeidad”— como objeto de estudio, pero si ha tenido mayor similitud con los estudios bolivianos, sobre la aproximación y estudio de la población campesina e indígena. Más recientemente, ha surgido la necesidad de nuevas estrategias para afrontar y acompañar problemas sobre alteridad (Gendron 2018) con enfoques

era una preocupación derivada de la impronta de los posicionamientos foráneos para pensar nuestras problemáticas e inquietudes, y las teorizaciones que modelan nuestras reflexiones a la hora de introducir autores de los países “centrales” en la producción antropológica (Cardoso de Oliveira 1998). Casi dos décadas después, Restrepo (2016), a partir de un recorrido sobre distintas corrientes en antropología, sitúa a la antropología latinoamericana como un enclave de ruptura que, según él, tomó conciencia de las problemáticas sociales y culturales de la región, contrastando críticamente al pensamiento eurocéntrico con la producción de conocimientos, experiencias y el involucramiento político de la academia.

prácticos, críticos y comprometidos que se incorporaron en espacios académicos y en modalidades de investigación-acción, derivando en temáticas sobre movimientos sociales y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas.

La rama de la antropología que ha abordado la discapacidad en Ecuador, ha sido la antropología médica. Esta se ha encaminado a la comprensión de los discursos que emergen a partir de categorías como enfermedad, salud y cuerpo. No obstante, la experiencia de la discapacidad ha sido rastreada a partir de sus conexiones con la biomedicina (Rattray 2013). Este enfoque ha sido de gran contribución, pero se ha avanzado de manera muy marginal en los arraigados vínculos sociales y culturales que deslindan los contornos de la biomedicina, para pensar lo relacional de la categoría discapacidad.

Sin pretender hacer una genealogía ni un exhaustivo estado del arte sobre esta rama de la antropología, es necesario explicitar que la relación salud-enfermedad (Menéndez 1994) es un proceso fundante en la estructuración de la producción y reproducción social. Aquella estructuración se inscribe de forma diferencial en los distintos cuerpos que integran la sociedad, cuyas definiciones e influencia han sido señaladas por Menéndez (2012) como modelo médico hegemónico; modelo que ha resultado históricamente esencializador para las personas con discapacidad, al inscribir el cuerpo al déficit orgánico (Ferrante y Ferreira 2010).

Por lo anterior, la antropología médica ha prestado poca atención al estudio de la discapacidad en comparación con el destinado a la enfermedad y a la cura (Kasnitz *et al.* 2001). Uno de los motivos, según López (2015), se corresponde por la perspectiva desmedicalizada de los estudios sobre discapacidad, que ha mirado con reticencia al modelo biomédico, reforzando la ausencia de los contextos clínicos en sus análisis. Sin embargo, la antropología médica ha ejercido reflexiones críticas al conjunto de las prácticas biomédicas, en especial por su papel rehabilitador y normalizador que ha posicionado en la sociedad, una inclinada visión reduccionista de los procesos de la salud-enfermedad (Mozo 2013), demostrando a su vez que, el ámbito de la biomedicina como cualquier sistema médico, no es sino un sistema sociocultural más.¹¹³

Por otra parte, el estudio de la discapacidad en la antropología del cuerpo ha sido inexistente en Ecuador. En otras latitudes ha tenido una teorización desde las perspectivas feministas, que han impugnado la idea del cuerpo como un fenómeno natural, puntualizándolo su inherente construcción sociohistórica (Esteban 2004). Esta perspectiva ha abierto múltiples aristas críticas en las últimas décadas no solo por las fuerzas históricas que operan en la construcción del cuerpo, sino por

113 Ecuador se ha destacado en estudios en etnomedicina (Naranjo 2008). Además, paulatinamente se han abordado problemáticas de salud articuladas con perspectivas macro- y microsociales sobre los distintos contextos socioculturales (Ramírez Hita 2017).

recuperar la centralidad del mismo por el olvido que ha tenido en los estudios inaugurados por el modelo social de la discapacidad (García Santesmases 2017).

Desde estas someras aproximaciones al campo de la antropología ecuatoriana, la categoría social y cultural de la discapacidad, comparte una trayectoria trazada a partir de similares problemáticas que la antropología ha abordado en sus investigaciones: desigualdad, exclusión, discriminación, alteridad, identidad, dinámicas culturales, movimientos sociales, políticas públicas, entre otros. Mi intención no ha sido realizar un balance exhaustivo de los itinerarios que ha llevado a cabo la antropología en Ecuador, el punto es aproximarme a un balance general de su devenir académico, las formas de construir problemáticas situadas en la sociedad y los vínculos políticos que conviven en las formas de hacer investigación social (Ramírez 2016). En virtud de lo anterior, cabe resaltar la posición privilegiada que la antropología posee por el acumulado de experiencias que la componen en el ámbito ecuatoriano, pues, la antropología ha sido fundamental para asentar una producción de conocimientos relacionados a la alteridad y diversidad (Piñeiro 2020), tanto para comprender los múltiples vínculos a nivel social, cultural y jurídico, como también las prácticas de mediación, gestión, continuidad y cambio.

La discapacidad es parte de las intersecciones que componen la sociedad ecuatoriana, se encuentra en ese *continuum* identificado en base a ciertos rasgos de “alterización” histórica¹¹⁴ (Segato 1998), todas ellas constituidas en un espacio/tiempo que se ha sedimentado en huellas corporales, simbólicas y materiales. Un entramado que algunos autores han denominado como “formaciones nacionales de alteridad”¹¹⁵ (Briones *et al.* 2004), cuyas regularidades y particularidades “resultan de (y evidencian) complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales e instituciones jurídico-políticas” (Briones 2005).

Lo que se ha entendido por discapacidad a lo largo de la historia para referirse a determinados cuerpos, puede dar cuenta de esta forma de alteridad que ha estado muy poco documentada. Antes del surgimiento en Ecuador de la categoría social y jurídica “persona con discapacidad” en la década de los 90, las etiquetas han

114 Tal como las categorías afrodescendiente, indígena, inmigrante, mestizo etc., la categoría discapacidad se encarna de manera específica según cada contexto.

115 Retomo la noción de “formaciones nacionales de alteridad” de Briones *et al.* (2004), quienes, a su vez, resignifican la noción de “formación racial” de Omi y Winant (1986). Si bien para los autores la raza sigue siendo un eje fundamental, se apunta a dar cuenta de la concatenación de los procesos sociales, políticos y económicos que atraviesan el contenido de las categorías sociales y, a su vez, los desiguales desplazamientos de aquellas categorías que modelan significados e instituyen relaciones entre individuos, identidades colectivas y estructura social. Los autores señalan que las formaciones nacionales de alteridad, “no solo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad” (Briones 2005: 17).

sido “tullido”, “invalido”, “anormal”, “deforme”, etc. De la limitada documentación histórica en Ecuador, se sugiere que la valoración social de la diferencia corporal, ha fluctuado considerablemente a lo largo del tiempo (Rattray 2013).

Tal vez un aspecto de su invisibilidad, tenga relación a que históricamente la discapacidad se ha gestionado a nivel del hogar, donde las relaciones familiares han sido primordiales y la discapacidad se ha subsumido dentro de esta esfera (Ingstad y Whyte 1995). En este sentido, Torres Dávila (2004) señala que en los hogares de Quito, las madres y otras mujeres son las principales cuidadoras de familiares con discapacidad. Para Rattray (2013), la circulación de discursos negativos sobre la discapacidad, ha persuadido a muchas familias de no participar públicamente en la vida comunitaria, pues, en sus investigaciones los términos más utilizados sobre discapacidad incluyen el ocultamiento y el abandonado.

Algunas disciplinas del área de la salud, de la administración pública, del urbanismo y la pedagogía, han sido un enclave de producción de conocimientos en torno a la discapacidad (Díaz *et al.* 2021), donde considerables estudios se han vinculado desde una cierta distancia entre investigadores y sujetos de la investigación, cuya preocupación ha sido manifestada en las últimas décadas (Danel *et al.* 2021). Esta interpelación es una consecuencia de la producción de conocimiento que ha permeado la coyuntura social, política, económica y cultural, manifestando el riesgo de ciertos contenidos que se traducen en consideraciones éticas y políticas, que refuerzan relaciones con “la idea y constitución de un sujeto uno, normal, civilizado, para imponerse sobre sujetos otros, los que rápidamente ocupan el lugar de la alteridad, de la anormalidad” (Díaz *et al.* 2021).

Esta asimetría y jerarquización ha consolidado un saber (con mayor representatividad de la biomedicina y pedagogía) en el proceso civilizatorio. En este contexto, la construcción social de la discapacidad (Joly 2007) y las formas de visibilización que se le han atribuido, han quedado encorsetadas en saberes que se han cristalizado como verdad absoluta, un proceso histórico de significados atribuidos como el reverso o negativo que se opone a aquel considerado “natural” o “normal”: el indigente, el loco, el deficiente, el drogadicto, el deforme, el invalido (Skliar 2002).

Aquellas categorías se han erigido como *locus* de alteridad en la sociedad ecuatoriana, alteridad que hoy bajo la categoría discapacidad, aún siguen imbricadas en gran medida, a situaciones de pobreza, marginación social y aislamiento espacial (Cazar Flores 2005). Una alteridad que mantiene el reverso con el “yo normal” que invisibiliza su condición de ambigüedad, su indeterminación, y permite a su vez, reforzar esa oposición binaria, “como su imagen velada, como su expresión negativa, como necesitada de corrección normalizadora” (Skliar 2002, 95).

Algunos pasajes de la construcción de la categoría discapacidad en Ecuador

La antropología en Ecuador está en una posición óptima para salir al cruce de las disciplinas que se han dedicado a analizar, desde la individualidad, los aspectos biomédicos y/o la relación salud-enfermedad en la experiencia social de la discapacidad. La práctica antropológica contribuye a comprender los contextos, significados, diferencias y dinámicas de producción y reproducción; su incorporación a la creciente tendencia de los estudios críticos en discapacidad en América Latina, permite complejizar el análisis de las nociones individualizadas de la discapacidad a partir de los procesos sociales, culturales, políticos, ambientales y estructurales (Ferrante y Ferreira 2010; Yaza 2020; Danel *et al.* 2021). En palabras de Nicholas Rattray, para el caso ecuatoriano, “una tarea antropológica central es comprender los aspectos socioculturales y materiales de la discapacidad en el contexto de los Andes y otros lugares a los que se ha prestado muy poca atención” (2013: 27). Por lo anterior, algunos puntos nodales y de partida, tal vez, puedan arrojar luz, trazar debates y planteamientos sobre la trayectoria de la categoría discapacidad.

A principios de la década de los 90, en Ecuador se introduce la categoría discapacidad al ordenamiento jurídico e institucional, a su vez fue adoptando una paulatina relevancia en las personas con alguna deficiencia para autoidentificarse. No obstante, a lo largo de la historia ecuatoriana, el pensamiento acerca de lo que hoy entendemos por discapacidad para referirnos a determinados sujetos, se ha instaurado desde rasgos que dan cuenta de toda una trayectoria de construcción de alteridad histórica (Segato 1998). Con esta formación de alteridades me refiero a sectores sociales cuya modalidad de alteridad se deriva, en gran medida, del contexto social de la sociedad nacional, formando parte de la especificidad histórica que yace en el seno de la construcción nacional. En otras palabras, “es a partir del horizonte de sentido de nación que se perciben las construcciones de la diferencia” (Segato 1998: 4).

En virtud de lo anterior, se fueron configurando y estableciendo criterios epistémicos que han operado desde esferas religiosas, cuya operatoria ha contribuido a cimentar un imaginario social sustentado en los textos sagrados. Desde esta justificación se han promovido ciertas definiciones para las personas con discapacidad, especialmente desde la institución católica, cuya impronta ha sido muy notoria en la historia de los países América Latina. Su práctica ha respondido principalmente, a identificar aquellos cuerpos con deficiencias bajo el principio del juicio divino interpretando como una bendición o castigo (Palacios 2008). De esta forma, las personas con discapacidad pueden ser ángeles o demonios, y sus vidas están en función del pecado, la compasión, la salvación, la sanación y el perdón.

A partir de este enclave, se sistematizó toda una entelequia institucional para dar respuestas sociales sobre problemáticas relacionadas a cuerpos que vivían de la mendicidad y la asistencia. La institución religiosa, al reforzar la construcción

social de la diferencia al introducir el rasgo fundante asimilado al Cristo sufriente y redentor (Bregain 2021), normalizó la ayuda por caridad, y como consecuencia, la creación de la beneficencia.

En Ecuador se crean las casas de beneficencia al amparo de instituciones religiosas con la intervención de las hermanas de la caridad, donde hay un primer acercamiento con el Estado en esta materia a nivel local por la Ley de Régimen Municipal (De la Torre 1996). Sin embargo, ya desde la época colonial se organizó la beneficencia al amparo de conceptos cristianos como misericordia y caridad.

Para fines del siglo XIX, el Estado vio la necesidad de proveer los medios jurídicos para solucionar la pobreza y la miseria (Pérez Pimentel 1994) De esta manera, se crea la beneficencia con orientación hospitalaria y curativa. El cabildo como institución administrativa velaba por el funcionamiento institucional, junto a la intervención religiosa patrocinada por la caridad de los ricos, con las señoras piadosas en labores de cuidado y aseo para los enfermos (De la Torre 1996). Cabe señalar que, la temprana acción de beneficencia en Ecuador, no solo se orientó hacia los enfermos, también entró en sus parámetros las personas en situación de pobreza, niños abandonados, prostitutas, huérfanos, delincuentes, mendigos e inválidos (De la Torre 1996); es decir, todo aquello indeterminado del reverso de la normalidad del siglo XIX representado por la condición territorial, jurídica y conceptual del ciudadano blanco-mestizo (Guerrero 1997, 2010).

La institucionalización benéfica hacia las personas con discapacidad, da cuenta del “más allá” indeterminado de las clasificaciones republicanas de la época, y como otras tantas construcciones de alteridad, formaron parte del proceso de construcción nacional en el siglo XIX, un “más allá” constitutivo que será administrado poblacionalmente¹¹⁶ (Guerrero 2010) como política social, para diferenciarlo de un *ethos* ciudadano con integridad corporal permitida.

116 La idea de “administración de poblaciones” de Andrés Guerrero (2010) ha permitido indagar sobre las modalidades en el manejo por parte de ciertas elites, bajo regímenes republicanos, de poblaciones indígenas. Para la discapacidad, el concepto puede tener productividad analítica si pensamos, por ejemplo, las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, donde impera el asistencialismo y la beneficencia, que tenían como característica —al igual que en el mundo indígena como señala Guerrero— no considerar a las personas con discapacidad como aptos para un trato cotidiano que permita la igualdad ciudadana. En el caso indígena la cuestión era por su condición de incivilizados, para el caso de las personas con discapacidad, acercarse a una igualdad ciudadana podía estar atada a los efectos del déficit y la patologización, por lo que acercarse a esa condición de ciudadanía, era posible según su institucionalización, corrección y/o rehabilitación. La problemática que deja en evidencia el concepto de Guerrero, es acerca de las diferentes modalidades en que operan significados de ciudadanía en determinados contextos históricos. Por tanto, además de las intersecciones de clase, raciales, étnicas y de género, agregó la discapacidad como un aspecto también fundante para pensar las problemáticas sobre ciudadanía. La complejidad de esta última se encuentra en su concepción inclusiva e igualitarista, inherente

Un ejemplo institucional paradigmático es la Junta de Beneficencia de Guayaquil (JBG), creada a fin de dar respuesta para aquellos cuerpos que la revolución liberal de fines del siglo XIX consideraba un problema. La ejecución de la beneficencia se materializó con un manejo de ingresos y una dinámica en términos empresariales y financieros, apadrinada por el sector agro exportador y comercial de aquella época. La JBG aún tiene vida institucional como remanente histórico de aquella convivencia entre el Estado y las instituciones religiosas, siendo un notable ejemplo del corporativismo del área del bienestar (Garvía Soto 1994), que se mantiene hasta la actualidad.

De la escasa referencia empírica y documental para el siglo XX, Nicholas Rattray (2013) sugiere que, si bien la significación social sobre la diferencia corporal ha oscilado a lo largo del tiempo, se refuerza en la época republicana la idea de que las corporalidades fuera de la norma, son relegadas al abandono, a la vergüenza y a la lástima. Esta referencia tiene un correlato en el ámbito doméstico que consistía en el ocultamiento por parte de los familiares que en sus integrantes tuviera algún déficit corporal (Torres Dávila 2004). En este sentido y como se señaló anteriormente, históricamente la discapacidad se ha gestionado y subsumido a nivel del hogar, donde las madres y otras mujeres son las principales cuidadoras de los familiares con discapacidad.

Según Rattray (2013), antes de la aparición de la voluntad estatal de crear políticas sociales para las personas con discapacidad, la discriminación y exclusión contra aquellas era moneda corriente en Ecuador. Aunque cabe matizar esta idea a partir de la década de los 60, pues la compleja relación de construcción social de la discapacidad no dejará de tener contradicciones. Con esto me refiero, por un lado, a la creación de las primeras asociaciones de personas con discapacidad, donde cabe mencionar a la Asociación de no Videntes de Cuenca, precursora en participación política directa cuando en el año 1965 es protagonista del proceso que da lugar a la primera ley del ciego.

Por otro lado, el Gobierno al mando del presidente Velasco Ibarra, complejiza la escena mediante la Ley de Migración (1971), que literalmente legaliza la discriminación a las personas con discapacidad. Esta ley prescribió procedimientos para que la prohibición de ingreso al país tenga carácter discrecional y no impugnabile, quedando tal facultad supeditada al agente migratorio en frontera. Esta discrecionalidad restringía el ingreso al territorio a quienes “sufran de psicosis aguda o crónica, que tengan una manía peligrosa, desviación sexual o adolezcan

a su condición universalista, pero como sugiere Guerrero, es una construcción histórica de relaciones de fuerza, según los significados que están en tensión. Puede ser reveladora la indagación para el ámbito de la discapacidad, en los términos que expone Guerrero su argumento de “administración de poblaciones”, es decir, sobre cómo Ecuador ha incluido a lo largo de su historia, a las personas con discapacidad a condiciones de supeditación.



de parálisis general progresiva, quedando también comprendidos en esta causa los alcohólicos habituales, los atávicos, epilépticos, idiotas, cretinos, ciegos y en general los inválidos a quienes su lesión les impida el trabajo” (art. 9, n° VIII). En palabras de un columnista:

Si el agente Luis Sigche y Cunes, a vista de pájaro, se apercibe de la ceguera del buen José Feliciano, puede entonces espetarle al amparo de esa ridícula legislación: “lo siento, señor Feliciano, el artículo 9, fracción VIII, de la Ley de Migración impide su ingreso a territorio ecuatoriano. Verá, señor Feliciano, mismo usted es ciego, pues (*El Universo*).

En la misma década de creación de esta ley, la gestión estatal institucionaliza la discapacidad al amparo del modelo biomédico-rehabilitador, con el objetivo de acercar en la medida de lo posible, aquellos cuerpos alejados de la integridad corporal, es decir, intervenir en un problema individual fruto de un cuerpo defectuoso que debe ser sometido a cura y rehabilitación para adaptarse a la normalidad. Estas iniciativas, además de la intervención estatal, son llevadas a cabo por padres de familia de personas con discapacidad para promover la educación especial.

Para comienzos de la década de los 90 encontramos elementos discursivos, repertorios estatales y asociativos que, en parte, mantendrán cierta vigencia hasta la actualidad. Se crea la ley de discapacidades y, con ello, el ingreso oficial de la categoría discapacidad al cuerpo jurídico y a la política pública, junto con la creación del Consejo Nacional de Discapacidades (CONADIS). A su vez, comienzan a fundarse asociaciones locales de personas con discapacidad en distintas provincias, que se nuclearan en torno a las federaciones nacionales de discapacidad, organizadas bajo un criterio tipológico de las deficiencias.¹¹⁷ Estos antecedentes marcan el comienzo del ejercicio político colectivo y la paulatina conciencia de sujetos de derechos, donde las personas con discapacidad física tendrán un mayor protagonismo en esferas decisionales.

Por lo anterior, cabe detenerse brevemente en la Federación Nacional de Discapacidad Física (FENEDIF), puesto que ha tenido una trayectoria prominente a nivel nacional, tanto por la cantidad de asociaciones de base afiliadas a ella como por la amplitud de sus proyectos. La FENEDIF se fortaleció por acuerdos de cooperación nacionales e internacionales, los diversos proyectos que ha desplegado desde comienzos del siglo XXI, da cuenta de lo que se ha denominado como un corporativismo en el área de la discapacidad (Garvía Soto 1994). La literatura ha demostrado que este

117 Hacia fines de los 80 y principios de los 90 se crea la Federación Nacional de Ciegos del Ecuador (FENCE), la Federación Nacional de Organismos No Gubernamentales para la Discapacidad (FENODIS), la Federación Nacional de Sordos del Ecuador (FENASEC), la Federación Ecuatoriana Pro-Atención a la Persona con Deficiencia Mental, Autismo, Parálisis Cerebral y Síndrome de Down (FEPAPDEM), y la Federación Nacional de Ecuatorianos con Discapacidad Física (FENEDIF).

tipo de corporativismo, es excepcionalmente estable a diferencia de, por ejemplo, el corporativismo industrial; estabilidad lograda por la relación de interdependencia con el Estado en la medida que la organización tenga liderazgos estables, sin mayor desestabilización por la correlación de fuerzas al interior de la organización. La FENEDIF responde a este patrón, siendo una característica que ha sido señalada en instituciones de otros países de la región, donde se ofrecen prácticas de asistencia a necesidades de salud, educación y trabajo, desatendidas por el Gobierno, y sus acciones se han orientado más al *lobby* político que a la deliberación de una agenda política disruptiva o confortativa.

Esta estabilidad corporativa ha planteado una disyuntiva —que ha sido manifestada por algunas asociaciones filiales de FENEDIF— entre la mera prestación de servicios, en desmedro de la defensa y reivindicación de derechos en función de las asociaciones que la conforman. Por tales motivos, FENEDIF ha perdido a lo largo de los años legitimidad para representar políticamente a las organizaciones de base. Así, muchas asociaciones, paulatinamente se fueron desmarcando de esta institución para desarrollar su propia agenda, más acordes a las realidades políticas territoriales.

Para el siglo XXI, la politización de las personas con discapacidad va a estar signada por las realidades asociativas ancladas en el territorio, donde una problemática de fondo será la movilidad en el espacio urbano. De esta forma, se configura toda una militancia asociativa originada en la década de los 90, que irá acumulando e internalizando una memoria de acciones colectivas por el derecho a la accesibilidad, criticando el asistencialismo estatal y exigiendo inclusión laboral; esto derivará en contrapuntos hacia los imaginarios que los exponen como sujetos despolitizados, sufrientes, vulnerables y carentes de construir y ejercer poder.

Desde el año 2007, el Estado conduce nuevamente un vector renovador para la discapacidad. Si bien gran parte de las estructuras jurídicas e institucionales, se remontan a principios de la década de los 90, el comienzo del ciclo progresista bajo la presidencia de Rafael Correa, retomará la administración desde ese piso mediante la figura de Lenin Moreno en la vicepresidencia, inaugurando una “revolución de las discapacidades” (Vicepresidencia del Ecuador 2013). Ecuador se pone a la vanguardia de políticas progresistas bajo un discurso que va a tener un enérgico contraste con la política estatal de décadas previas, para desmarcarse radicalmente del momento geopolítico neoliberal inaugurado por el Consenso de Washington, que emanó desde comienzos de la década de los 90 por todo el cono sur (Stoessel 2013). Para un amplio sector de personas con discapacidad, fue una época de avances necesarios que, en la práctica, asignó y consolidó liderazgos que ocuparon espacios estatales y de la sociedad civil, quienes instituyeron un omnipresente manejo de las esferas decisionales, fijando un rumbo poco dialoguista de la construcción estatal de la discapacidad.

En relación a lo anterior, el comienzo del ciclo progresista adoptó un discurso basado en los derechos al suscribir a la Convención Internacional de las Personas

con Discapacidad. Este enfoque, es uno de los elementos discursivos que hasta la actualidad tendrá ciertos matices conflictivos entre el Estado y el movimiento asociativo, puesto que ambos lo han incorporado a su discurso y definiciones en el ejercicio político de la discapacidad. Entonces, la dinámica de estos últimos años se configuró, en gran medida, desde posicionamientos y marcos interpretativos desde el derecho, para ajustarse a diferentes agendas y contextos, a sentidos de aproximación de la realidad y experiencias de vida.

El Estado se posicionó a partir de una paradójica convivencia orientada a garantizar derechos con el modelo biomédico, puesto que toda la política pública dependerá de la calificación del déficit y porcentaje de la discapacidad. Bajo este dispositivo biopolítico (Foucault 2007), el Estado instituyó por más de una década una influencia discursiva que, a raíz de la pandemia, entró en crisis producto de una serie de acciones políticas contenciosas por parte de asociaciones que criticaron desde la experiencia estos procedimientos, renovando el vínculo entre discapacidad y sujetos políticos.

Conclusión

Para concluir, cabe señalar que este recorrido del devenir de la construcción social de la discapacidad, bajo una ilustrativa inclinación temporal lineal, permita contribuir a la pretensión de vínculo de la sensibilidad antropológica con los estudios críticos en discapacidad. Este recorrido intentó desempolvar y revisar pasajes de la historia en Ecuador, buscando en los intersticios de las trayectorias políticas, sociales e institucionales, para recuperar voces y articulaciones que han constituido prácticas y sentidos en diferentes momentos sociohistóricos (Palacios 2008; Brogna 2012). De ahí que la antropología puede contribuir a generar nuevas discusiones y debates, a una problemática que ha devenido en interdisciplinar por su compleja heterogeneidad, pero que ha estado sujeta a un homogéneo y universalizante saber. En definitiva, aspirar a contribuir desde la pluralidad del campo antropológico, una mirada más allá de la esencializada y normativa circulación de la discapacidad bajo la retórica de la diversidad (Matus *et al.* 2019).

Referencias citadas

- Almeida, José. 2007. "Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996-2006)". En: Fernando García (ed.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*, pp. 61-90. Quito: Abya-Yala.
- Bregain, Gildas. 2021. "¿Quién es el sujeto de la discapacidad? El punto de vista de un historiador de la época contemporánea". En: Paula Mara Danel,

- Berenice Pérez y Yarza de los Ríos (eds.), *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades*, pp. 71-101. Buenos Aires: CLACSO.
- Briones, Claudia, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leuman. 2004. "Escenas del multiculturalismo neoliberal: una proyección desde el sur". En: Alejandro Grimson (coord.), *Cultura y neoliberalismo*, pp. 265-299. Buenos Aires: CLACSO.
- Briones, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Autora, *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 9-36. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brito, Xavier. 2015. Enemigos íntimos o vecinos distantes: la antropología y los estudios culturales en Ecuador. *Revista de Antropología Experimental*. (15): 341-355.
- Brogna, Patricia. 2012. "Condición de adulto con discapacidad intelectual: posición social y simbólica de 'otro'". Tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México DF.
- Cardoso de Oliveira, Francisco. 1998. "Antropologías periféricas versus antropologías centrais". En: Roberto Cardoso de Oliveira (ed.), *Trabalho do Antropólogo*, pp. 107-133. Sao Paulo: UNESP.
- Cazar Flores, Ramiro. 2005. *La discapacidad en cifras*. Quito: CONADIS.
- Danel, Paula, Berenice Pérez y Alexander Yarza (eds.). 2021. *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades*. Buenos Aires: CLACSO.
- De la Torre, Patricia. 1996. El poder simbólico de la Junta de Beneficencia de Guayaquil. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*. (8): 119-138.
- Díaz, Sharon, Ivana Fernández, Ana Paula Gómez, Mariana Mancebo y María Noel Míguez. 2021. "Deconstrucción del sujeto de la discapacidad desde la perspectiva decolonial". En: Paula María Danel, Berenice Pérez y Alexander Yarza (eds.), *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades*, pp. 35-70. Buenos Aires: CLACSO.
- El Universo*. 3 de noviembre de 2005. "Ley de ciegos" [Columnistas]. <https://bit.ly/3r2ROCx/>
- Esteban, Mariluz. 2004. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Ferrante, Carolina y Manuel Ferreira. 2010. El habitus de la discapacidad: la experiencia corporal de la discapacidad en un contexto económico periférico. *Política y Sociedad*. 47(1): 85-104.
- Ferrante, Carolina. 2015. Políticas de los cuerpos, discapacidad y capitalismo en América Latina: la vigencia de la tragedia médica personal. *Inclusiones*. (s. n.): 33-53.
- Ferreira, Miguel. 2008. La construcción social de la discapacidad: habitus, estereotipos y exclusión social. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 17(1): s. n.



- Foucault, Michel. 2007. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.
- García Santesmases, Andrea. 2017. "Cuerpos (im) pertinentes: un análisis queer-crip de las posibilidades de subversión desde la diversidad funcional". Tesis doctoral en Sociología. Universitat de Barcelona.
- Garvía Soto, Roberto. 1994. Corporativismo en el área del bienestar: el caso de la organización nacional de ciegos. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. (66): 53-72.
- Gendron, Ana. 2018. "Antropología, alteridad y culturas andinas" [Archivo]. <https://bit.ly/38nE5j7/>
- Guerrero, Andrés. 1997. Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. *Nueva Sociedad*. (150): 98-105.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis históricos, estudios teóricos*. Quito: FLACSO; IEP.
- Ingstad, Benedicte y Susan Whyte. 1995. *Disability and Culture: An Overview*. University of California Press.
- Joly, Eduardo. 2007. "La discapacidad: una construcción social al servicio de la economía" [Archivo]. <https://bit.ly/35FXQ4u/>
- Kasnitz, Devva, Mary Fellow y Russell Shuttleworth. 2001. Introduction: Anthropology in Disability Studies. *Disability Studies Quarterly*. 21(3): 2-17.
- Krotz, Esteban. 1997. Anthropologies of the South: The Rise, their Silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17(3): 237-251.
- Ley de Migración*. 27 de diciembre de 1971. Ley nro. 1899.
- López, Jesús. 2015. "Los nuevos campos de la investigación de la discapacidad". II Jornadas: Antropología de la Salud y de la Enfermedad. Universidad de Salamanca.
- Martínez Novo, Carmen. 2007. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43(1): 335-366.
- Matus, Claudia, Carolina Rojas, Patricia Guerrero, Pablo Herraz Mardones y Anita Sanyal-Tudela. 2019. Diferencia y normalidad: producción etnográfica e intervención en escuelas. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*. 11(23): 23-38.
- Menéndez, Eduardo. 1994. La enfermedad y la curación: ¿qué es la medicina tradicional? *Alteridades*. 4(7): 71-83.
- Menéndez, Eduardo. 2012. Antropología médica: una genealogía más o menos autobiográfica. *Gazeta de Antropología*. 28(3): s. n.
- Míguez, María Noel. 2009. *Construcción social de la discapacidad*. Montevideo: Trilce.
- Mozo, Carmen. 2013. Aportaciones y potencialidades de la antropología de la salud. *Revista Andaluza de Antropología*. (5): 1-11.
- Naranjo, Plutarco. 2008. La antropología médica: la etnomedicina en Ecuador. *Ciencia y Tecnología*. 3(2): 11-25.
- Oliver, Mike. 1990. *The Politics of Disablement*. Londres: Macmillan.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge and Kegan Paul.

- Palacios, Agustina. 2008. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre las Personas con Discapacidad*. Madrid: CINCA.
- Pérez Pimentel, Rodolfo. 1994. *Diccionario biográfico del Ecuador*, vol. VI. Universidad de Guayaquil.
- Piñeiro, Eleder Aguiar. 2020. Antropología en Ecuador: contexto, relaciones y objetos de estudio. *Gaceta de Antropología*. 2(36): 1-15.
- Ramírez Hita, Susana. 2017. ¿Es posible una antropología médica emancipadora? Reflexiones desde el contexto regional. *AVÁ*. (31): 185-196.
- Ramírez, René. 2016. *Universidad urgente para una sociedad emancipada*. Quito: SENESCYT; IESALC.
- Ratray, Nicholas. 2013. Contesting Urban Space and Disability in Highland Ecuador. *City & Society*. (25): 25-46.
- Restrepo, Eduardo. 2016. *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Cuzco: Vicente Torres.
- Segato, Rita Laura. 1998. Alteridades históricas-identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuario Antropológico*. 22(1): 161-196.
- Shakespeare, Tom. 1996. "Disability, identity and difference". En: Colin Barnes y Geof Mercer (eds.), *Exploring the Divide*, pp. 94-113. Leeds: The Disability Press.
- Skliar, Carlos. 2002. Alteridades y pedagogías, o... ¿y si el otro no estuviera ahí? *Educação & Sociedade*. 23(79): 85-123.
- Stoessel, Soledad. 2013. *Conflictos políticos y Gobiernos post-neoliberales: los casos de Argentina y Ecuador en tiempos de retorno estatal*. Quito: FLACSO.
- Torres Dávila, María Soledad. 2004. *Género y discapacidad: más allá del sentido de la maternidad diferente*. Quito: Abya-Yala.
- Vicepresidencia del Ecuador. 2013. "La gestión de la cooperación internacional y las relaciones internacionales de la Misión Solidaria Manuela Espejo" [Archivo]. <https://bit.ly/3j5laeW/>
- Yarza, Alexander. 2020. Aidaiza y baa wa wa/jai wa wa: relatos, visiones y entramados sobre "discapacidad" desde dos mundos indígenas en Colombia. *Nómadas*. (52): 81-95.

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ¹¹⁸

Introducción

De acuerdo a Foucault (2007: 6), la medicina se ha caracterizado por el ejercicio de un poder no controlado sobre los cuerpos, la salud, la vida y la muerte de las personas. Es una disciplina que a través de prácticas, discursos y acción institucional ejerce un poder autoritativo que clasifica, controla y normaliza los cuerpos y las poblaciones. Las prácticas, discursos y acción institucional de la medicina actúan como dispositivos de saber-poder, que construyen y legitiman determinadas representaciones del cuerpo. Su efectividad radica en que son planteadas como “la verdad”, debido a su estatus científico o porque son formulados por personas calificadas dentro de una institución científica, como es el caso de la medicina, las instituciones de salud y los médicos, todos ellos respaldados por el Estado.

Las prácticas, discursos y acción institucional de la medicina construyen un cuerpo normal o más bien normalizado, es decir, un cuerpo en donde ejercen un poder productivo, se encarnan y materializan. Estas ejercen un biopoder o más específicamente un “somatopoder” sobre el cuerpo de recién nacidos, niñas/os adolescentes, jóvenes, personas adultas y adultas mayores, quienes deben adecuarse a sus indicadores biológicos de normalidad, so pena de ser excluidos, estigmatizados o patologizados.

Por esta razón, en el presente trabajo, mediante un acercamiento etnográfico al Centro de Salud de Llano Chico —una parroquia rural de la ciudad de Quito—, se pretende abordar la normalización como un proceso y la normalidad como

118 Máster en Ciencias Sociales mención en Género y Desarrollo (FLACSO-Ecuador), máster en Salud Pública (Universidad San Francisco de Quito) e investigadora adjunta del Departamento de Sociología y Estudios de Género en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador.

una categoría construida por las prácticas, discursos y acción institucional de la disciplina médica.

La construcción del cuerpo como ámbito de la vivencia humana

El cuerpo no es un dato tampoco un hecho dado, es una construcción social, histórica y cultural, aunque la oposición entre naturaleza y cultura heredada del dualismo cartesiano y de la sociología clásica, mantuvo al cuerpo por mucho tiempo alejado de los estudios de las ciencias sociales y humanas (Martínez Barreiro 2004: 128). No fue sino hasta el siglo XX que la historia y la antropología influyeron en la legitimización del cuerpo como objeto de estudio social. Dentro de los estudios históricos, destacan los códigos de civilidad que contribuyeron en la comprensión del cuerpo como una construcción de la modernidad. La obra de Norbert Elías ([1939]1987), por ejemplo, plantea la forma en la que el proceso civilizatorio se encarna en el cuerpo, es decir, la forma en la que dicho proceso implicó el control del cuerpo, sus instintos y pasiones. Dentro de los estudios antropológicos se encuentra en primer lugar los aportes de David Le Breton (2002), en relación a la construcción simbólica del cuerpo en las sociedades modernas occidentales, específicamente las implicaciones de las estructuras de individualización que transformaron “al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio” (2002: 14). Por su lado Marcel Mauss (1979) con una metodología que va de lo concreto a lo abstracto, estableció su teoría de las técnicas corporales; el autor habla de técnicas corporales para “expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979: 337). De acuerdo a Martínez Barreiro, “estas técnicas corporales son un medio importante para la socialización de los individuos en la cultura; a través de ellas y de su cuerpo, un individuo llega a conocer una cultura y a vivir en ella” (2004: 129). La forma de caminar, comer, nadar, marchar constituye una idiosincrasia social y no son solo resultado de un estilo personal o de mecanismos puramente individuales o únicamente físicos (Mauss 1979: 339).

Mary Douglas (1970) utiliza el cuerpo como metáfora de la sociedad afirmando la existencia de dos cuerpos: el social y el físico. Si bien existe una diferenciación entre ambos cuerpos, para Douglas el cuerpo físico no es precisamente un ámbito de la biología. La autora afirma que el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico, de tal forma que la experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuáles lo conocemos mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad (1970: 89). La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, así, el cuerpo se convierte en un “símbolo de la situación” (Martínez Barreiro 2004: 130). Por lo tanto, el estudio del cuerpo, sus características, especificidades, potencialidades,

debilidades, procesos de salud y enfermedad nos remiten a las condiciones sociales en los que este está inscrito.

Construcción de la normalidad y la normalización del cuerpo

En el paradigma foucaultiano, “el cuerpo pasó a ser el sitio de inscripción y disputa de una microfísica del poder históricamente situada y ya no un mero símbolo de la estructura social general” (Citro 2009: 31). Este ya no representa únicamente el contexto en el que está inscrito, también es producto de las tecnologías de poder centradas en él:

Esta nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que estos hacen que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce incesantemente a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y de obligaciones distribuidas en el tiempo; supone más una cuadrícula compacta de coacciones materiales que la existencia física de un soberano; y en fin, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete (Foucault 1992: 149).

En contraste con las sociedades disciplinarias, el cuerpo ya no es marcado, es domado y corregido; su tiempo es medido y plenamente utilizado; sus fuerzas se aplican continuamente al trabajo; la forma-prisión de la penalidad se transforma a la forma-salario del trabajo (Foucault 1993: 31). Esta nueva mecánica de poder, que Foucault llamó biopoder, se expresó en primer lugar en lo que llamó anatomopolítica, una técnica de poder centrada en el cuerpo individual. Ese poder se orientó al cuidado, adiestramiento y fortalecimiento físico de los cuerpos de tal forma que fueran dóciles y útiles a la acumulación del capital.

Además la anatomopolítica incluye todos aquellos dispositivos y estrategias que buscan corregir, estandarizar y gestionar las conductas y desviaciones de los cuerpos vivos a nivel individual (Bacarlett Pérez y Lechuga de la Cruz 2016: 79). La preocupación de la segunda forma de biopoder, es decir, la biopolítica, es producir saberes con el fin de contribuir al control y normalización del cuerpo especie, es decir, la humanidad. Es así como el interés transitó de la biología del cuerpo a procesos biológicos de las poblaciones como la natalidad, morbilidad, mortalidad, longevidad, etc.

En ese contexto se instaure una medicina cuya función principal es la higiene pública, que cuenta con organismos que coordinan y centralizan las curas médicas,

hacen circular información, normalizan el saber, realizan campañas para difundir la higiene y trabajan por la medicalización de la población (Foucault 1999: 252). Una medicina que según Foucault es criticada porque comienza a ejercer un poder no controlado sobre los cuerpos, su salud, su vida y su muerte (Foucault 2007: 6). Un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo (Foucault 1993: 49).

Este poder instaurado en la disciplina médica funciona a través del saber, que clasifica, controla y normaliza los cuerpos y las poblaciones. Así, los discursos médicos actúan como dispositivos de saber/ poder que construyen y legitiman determinadas representaciones del cuerpo. Su efectividad radica en que son planteados como discursos de verdad debido a su estatus científico o porque son formulados por personas calificadas dentro de una institución científica, como es el caso de la medicina, las instituciones de salud y los médicos. De acuerdo a Foucault, estos discursos tienen la función de normalización:

En realidad las disciplinas tienen su discurso. Son, por las razones que decía antes, creadoras de aparatos de saber y de múltiples dominaciones de conocimiento. Son extraordinariamente inventivas en el orden de los aparatos que forman saber y conocimientos. Las disciplinas son portadoras de un discurso, pero este no puede ser el del derecho; el discurso de las disciplinas es extraño al de la ley, al de la regla efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico (Foucault 1979: 151).

Así, el discurso predominante de la medicina sus instituciones y agentes es el de la normalidad y la normalización. La sociedad que edifican a través de sus discursos es la sociedad de la norma, cuyo propósito es construir y reconstruir la normalidad: “Los médicos han inventado una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Los que gobiernan en la sociedad ya no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad” (Foucault 1993: 49).

El discurso de la normalidad es normativo y normalizador, “la norma fija lo normal a partir de una decisión normativa” (Canguilhem 1986: 193), es decir, no solamente funciona como norma, sino que es una práctica reguladora que construye lo normal. La fuerza reguladora de la norma se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir —demarcar, circunscribir, diferenciar— los cuerpos que controla (Butler 2002: 18). De este modo, la normalidad se materializa en los cuerpos a través de prácticas reguladas y reguladoras.



“Lo propio de un objeto o de un hecho llamado “normal”, por referencia a una norma externa o immanente, consiste en poder ser, a su vez, tomado como referencia para objetos o hechos que todavía esperan poder ser llamados tales. Por lo tanto, lo normal es al mismo tiempo la extensión y la exhibición de la norma” (Canguilhem 1986: 186). Lo normal también es demarcatorio “requiere pues fuera de sí, junto a sí y contra sí todo aquello que todavía se le escapa” (Canguilhem 1986: 186). Estos límites demarcados o definidos contienen dentro a los que y lo que se adecua a la norma, pero a la vez instalan lo que Foucault (1993: 7) llama un “sistema de transgresión”, que es el espacio que ocupan aquellos o aquello ubicados fuera de dichos límites. La norma que normaliza, califica negativamente los que o lo que no cumple con los parámetros que establece.

Por lo tanto, además de construir lo normal, la norma construye lo anormal de todo aquello que la referencia a ella prohíbe considerar como normal (Canguilhem 1986: 187). Es decir, los cuerpos deficitarios que no alcanzan la norma son patologizados, considerados anormales o discapacitados y son sujetos de intervención profesional “normalizadora”. Por lo tanto, si lo normal es producto del proyecto normativo de la norma, lo anormal es la negación a la corrección, la resistencia a la norma. Además, la existencia previa de lo anormal es lo que genera el proceso de normalización. Así pues, tanto la normalidad como la anormalidad son construcciones sociales producto de relaciones de poder, no son conceptos que den cuenta de la naturaleza o la biología.

Estos procesos de normalización son reafirmados con la sanción, que es parte intrínseca de la norma, ya que “la regla solo comienza a ser regla cuando arregla y esta función de corrección surge de la infracción misma” (Canguilhem 1986: 188). Es así que, luego de establecer los estándares de normalidad, la medicina ejerce su poder autoritario y sus funciones normalizadoras en los sujetos que no responden a los parámetros establecidos mediante diferentes dispositivos, uno de ellos son los formularios que componen la Historia Clínica Unificada (HCU) de lo cual se hablará en el siguiente apartado.

Los formularios como dispositivos de normalización

De acuerdo al Modelo de Atención Integral en Salud Familiar, Comunitario e Intercultural (MSP 2012b: 61), en los centros de atención del Sistema Nacional de Salud del Ecuador (SNS), se proveen servicios de salud integrales e integrados que responden al perfil epidemiológico y a las necesidades del ciclo de vida de la población. Dentro del conjunto de prestaciones por ciclo de vida se encuentran actividades de promoción, prevención, recuperación y rehabilitación de la salud, definidas en las diferentes normas de atención elaboradas por el Ministerio de Salud Pública (MSP). Pero debido a que todo lo establecido en las normas se instrumentaliza en los distintos formularios que forman la HCU, son realmente estos formularios el principal dispositivo de disciplinamiento, normalización y regulación

de la atención en los establecimientos de salud. Así, las normas que están en el papel se hacen presentes en el consultorio médico y en todos los establecimientos del SNS a través de los formularios.

Los formularios de la HCU son los que realmente configuran la atención en salud, es decir, los que definen el protocolo que el personal sanitario debe seguir, convirtiéndose en dispositivos de disciplinamiento y de autodisciplinamiento tanto para el personal sanitario como para los usuarios del SNS, quienes deben adaptarse a los estándares de normalidad construidos por dichos documentos.

El Centro de Salud de Llano Chico es un establecimiento tipo “A” del primer nivel de atención, que brinda sus servicios a una población de un poco más de diez mil habitantes. Dentro de las prestaciones que se ofrecen se encuentran actividades de promoción y prevención de salud, atención médica, atención odontológica, atención obstétrica y cuidados paliativos en las modalidades intra y extramural; además, brinda servicio de enfermería, de farmacia y de estadística. Con el propósito de mirar la forma en que la medicina construye cuerpos normales de niños y niñas usuarios/as del Centro de Salud, realicé una etnografía, en el primer trimestre de 2017, usando la etnoconsulta como una de las técnicas metodológicas de la presente investigación. Fue así que, luego de las autorizaciones pertinentes, pude estar presente en 64 citas médicas. Del total de las consultas que presencié, el 33 % fueron por emergencia, el 30 % fueron citas programadas por diversas patologías, el 14 % por control de niño sano, el 12 % por control de enfermedades crónicas y el 11 % por control semestral de niños y niñas beneficiarias/os del Programa Creciendo con Nuestros Hijos, del Ministerio de Inclusión Económica y Social.

La atención en el Centro de Salud de Llano Chico comienza con la toma de las medidas antropométricas de usuarios/as. Estos datos son tomados por la enfermera antes que el o la paciente entre al consultorio médico. Para que los datos puedan ser utilizados como un elemento predictivo del estado nutricional y del crecimiento normal de niños y niñas, las mediciones deben ser realizadas de una forma específica, por lo que el MSP (2012a) ha elaborado un manual para normar el procedimiento de toma de medidas antropométricas. Estas medidas son de vital importancia en la atención de la salud, porque los datos que arrojan determinan si el niño o niña se encuentran dentro de los parámetros que, tanto el MSP como la Organización Mundial de la Salud (OMS), determinan como normales. Así, las personas que realizan los procedimientos de antropometría deben hacerlo en forma meticulosa, ajustándose a los lineamientos del manual. Durante mi período de observación a las consultas médicas, la única persona que tomó los signos vitales y las medidas antropométricas fue la enfermera del Centro de Salud. Ella realizaba dichas mediciones en un espacio pequeño dispuesto para la preparación del paciente, entre la sala de espera y el consultorio donde realicé las etnoconsultas.

Luego de que la enfermera talla y pesa a los menores de diez años y mide además el perímetro cefálico de los menores de dos, estos datos son registrados en los diferentes formularios que contienen las curvas de crecimiento. En el caso de las niñas menores de 5 años, se registra en el SNS-MSP/HCU form.028A1/2009; en el caso de los niños menores de 5 años, en el SNS-MSP/HCU form.028A2/2009; para las niñas entre 5 y 10 años, en el SNS-MSP/HCU form.028A3/2009 y para los niños entre 5 y 10 años, en el SNS-MSP/HCU form.028A4/2009. Estas curvas son patrones de crecimiento elaborados por la OMS a partir de modelos y proyecciones matemáticas sobre poblaciones normales. Para elaborar las actuales curvas de crecimiento, la OMS utilizó el método *box-cox-power-exponential*, con suavizamiento de curvas mediante *splines* cúbicos, el cual se adapta a diversos tipos de distribuciones, ya sean normales, asimétricas o con *curtosis* (OMS 2006: 2). Las curvas actuales fueron desarrolladas a partir de una muestra proveniente de seis países: Brasil, Ghana, India, Noruega, Omán y los Estados Unidos (OMS 2006: 3).

El Estudio Multicéntrico de Referencias de Crecimiento (EMRC) de la OMS fue diseñado para proveer datos que describan la forma en que los niños “deben” crecer, a través de incluir entre los criterios de selección para la muestra del estudio, ciertas recomendaciones sobre prácticas de salud (por ejemplo: lactancia materna, recibir el mínimo de cuidados pediátricos y no fumar). El estudio dio seguimiento a niños nacidos a término desde el nacimiento hasta los 2 años de edad, con observaciones frecuentes en las primeras semanas de vida. Otro grupo de niños, de 18 a 71 meses de edad, fueron medidos una vez; luego, se combinaron los datos de las dos muestras para crear los estándares de crecimiento desde el nacimiento hasta los 5 años de vida. Con la inclusión de niños que recibían alimentación y cuidados recomendados provenientes de varios países, el EMRC resultó en *estándares prescriptivos para crecimiento normal*, lo cual es diferente de unas simples referencias descriptivas. Los nuevos estándares demuestran el crecimiento que puede ser alcanzado con la alimentación y cuidados de salud recomendados (e. g. inmunización, cuidado durante la enfermedad). Los estándares pueden ser aplicados en todo el mundo, ya que el estudio demostró también que los niños de todas partes crecen con patrones similares cuando llenan sus necesidades de salud, nutrición y cuidados (OMS 2006: 3).

Como el párrafo anterior lo indica, las curvas actualizadas de la OMS establecen parámetros prescriptivos y no únicamente descriptivos del crecimiento normal, es decir, la talla para la edad, el peso para la edad, la longitud para la talla y el índice de masa corporal (IMC) para la edad que niños y niñas deben tener. Además, debido a que fueron elaboradas a partir de una muestra proveniente de seis países, se pretende también que dichos patrones de normalidad sean aplicados en cualquier lugar del mundo.

La OMS (2006: 6) define a sus nuevos patrones de crecimiento como una herramienta técnicamente robusta y científicamente sólida, pero el que sean datos prescriptivos y no descriptivos, refleja una intencionalidad en ellos. La intencionalidad es establecer

parámetros para construir una población normal. Lo normal se encuentra dentro de los parámetros establecidos y lo anormal fuera de ellos, pero la norma es socialmente construida. Los individuos no son escogidos al azar, son escogidos de acuerdo a ciertos parámetros y con una clara intencionalidad de construir un tipo específico de población. La misma OMS afirma que el estudio “tiene la peculiaridad de que fue concebido específicamente para elaborar un patrón seleccionando a niños saludables que vivieran en condiciones favorables para que los niños (del mundo) alcancen plenamente su potencial genético de crecimiento” (2006: 2).

El cuadro a continuación plantea la interpretación de la OMS (2008: 14) de los indicadores de crecimiento de una niña o niño con respecto a las puntuaciones Z en términos de problemas de crecimiento. Las mediciones que se encuentran dentro de los valores representados por los recuadros sombreados, están en el rango “normal”.

Puntuaciones Z	Indicadores de crecimiento			
	Longitud/talla para la edad	Peso para la edad	Peso para la longitud/talla	IMC para la edad
Por encima de 3	Puede indicar presencia de desórdenes endócrinos	Probabilidad de problema de crecimiento. Ver otros indicadores como peso para talla o IMC para edad.	Obeso	Obeso
Por encima de 2			Sobrepeso	Sobrepeso
Por encima de 1			Posible riesgo de sobrepeso	Posible riesgo de sobrepeso
0 (mediana)				
Por debajo de -1				
Por debajo de -2	Baja talla	Bajo peso	Emaciado	Emaciado
Por debajo de -3	Baja talla severa	Bajo peso severo	Severamente emaciado	Severamente emaciado

Tabla 1. Interpretación de las curvas de crecimiento de acuerdo a la OMS (2008).

Se observa que la OMS no solamente establece los indicadores prescriptivos de crecimiento “normal”, sino también la forma de interpretarlos. En el Ecuador, dichos indicadores y su interpretación es adoptada en forma acrítica por el MSP, sus instituciones, agentes y documentos, tal y como puede verse en los documentos oficiales (MSP 2011a, 2011b, 2012a).

A través de las normas y sus formularios se observa en forma evidente el ejercicio de un poder sobre el cuerpo. Es un saber-poder que lo construye, lo cambia y lo

adecua a los parámetros de lo normal, descartando así que su representación sea únicamente genética o biológica. Foucault lo describe magistralmente cuando afirma que “las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos” (1979: 156). Así, las relaciones de poder que se establecen desde el saber de la disciplina médica, sus instituciones, agentes y discursos, atraviesan los cuerpos, moldeando la carne, los músculos, los huesos, los órganos, la grasa corporal, la apariencia, los rasgos, los deseos, las expectativas, las conductas, las prácticas, las relaciones, los aprendizajes, los conocimientos, la sexualidad y hasta la identidad. Este poder actúa también desde dentro del sujeto, “si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las personas, es porque existe una red de biopoder, de somato-poder... en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez” (1979: 156).

En el ejercicio del biopoder o el somatopoder, la normalidad se establece como tipología construida a partir de datos estadísticos que luego se instala como valor social a ser alcanzado. De acuerdo a Vallejo (2009: 106) este doble carácter de la normalidad le confiere la capacidad de ser normativa, de ser la expresión de las exigencias colectivas, cuya desviación es sancionada con el mandato de la corrección, la sanción moral o penal. Así, luego de establecer los estándares de normalidad, la medicina ejerce su poder autoritario y sus funciones normalizadoras en los sujetos que no responden a los parámetros establecidos.

Ese es el caso de Paula, una niña de dos años siete meses que asiste a un Centro Infantil del Buen Vivir (CIBV). Ella fue remitida por las autoridades del CIBV a consulta médica al Centro de Salud de Llano Chico porque sus indicadores de crecimiento no estaban dentro de los parámetros “normales”. Paula llegó al Centro en la mañana del 21 de abril, acompañada de sus padres. Ya en el consultorio, el médico miró la HCU de Paula y dijo lo siguiente:

Paula tiene un problema de baja talla. Nosotros trabajamos con estas tablitas [muestra las curvas de crecimiento]. El peso de Paula está dentro de lo normal, pero la talla es de 82 cm, ella está más abajo del percentil 25 y como ella viene arrastrando este problema desde hace seis meses, esta situación se vuelve en algo crónico, entonces le vamos a mandar al pediatra. Igual le mandamos los exámenes para que se los lleven al pediatra (cuaderno de campo, 21 de abril de 2017).

Los padres de Paula palidecen al escuchar al médico y comienzan a buscar las posibles causas de su condición:

Papá: ¿por qué cree que se esté dando este tema? Yo lo que me he dado cuenta que a ella le encanta la sopa, yo no vivo con la mamá.

Médico: esto tiene que ver con la alimentación. En las sopas al hervir pierden los nutrientes.

Mamá: a ella le gusta el brócoli.

Médico: cambiar la dieta, preferiblemente que coma el segundo (el plato fuerte), jugos, carne. Lo que necesitamos es hierro que se encuentra en las carnes rojas. El medicamento para desparasitación ya se los dimos, las *chispaz*¹¹⁹ también.

Mamá: yo tenía problema con la progesterona cuando estuve embarazada.

Médico: puede ser problema de las hormonas, ya le mando exámenes para eso (cuaderno de campo, 21 de abril de 2017).

Además de la preocupación y la intriga, se observa que los padres de Paula comienzan a culparse y a buscar en ellos mismos las causas de la baja talla de su hija, por ejemplo, que el padre no viva con la madre o que la madre haya tenido problemas hormonales en el embarazo. Se remite a Paula al médico especialista y se le prescriben exámenes para encontrar la causa de su “desviación de la norma” y establecer científicamente las correcciones a las mismas.

A pesar que en las “Normas de atención integral” (MSP 2011: 24) demandan del personal de salud fomentar prácticas y hábitos alimenticios, los 15 minutos de consulta establecidos para las instituciones de primer nivel (MSP 2013: cap. 7-art. 8), resultan insuficientes para realizar esa y otras actividades. Por otro lado, debido a que la condición de Paula es considerada como una “desnutrición crónica”, el médico del Centro de Salud la refiere al pediatra y toma solo unos minutos para aconsejar a sus padres sobre la alimentación de su hija. “Cambiar la dieta... lo que necesitamos es hierro que se encuentra en las carnes rojas” (cuaderno de campo, 21 de abril de 2017). En el caso de Paula, el interés del médico no es fomentar hábitos alimenticios saludables en sus padres, sino paliar una situación considerada ya una patología sujeta a intervención médica. Además, al remitir a Paula al pediatra, su caso sale de su competencia y de su responsabilidad, por lo que no existe un seguimiento al asunto.

Otro de los muchos casos en los que se observa corrección a la desviación de la normalidad fue el de un adolescente de once años con tres meses que llegó a la consulta el 25 de abril acompañado de su abuela. El motivo de la consulta era revisar, junto con el médico del Centro de Salud, los resultados de unos exámenes realizados con anterioridad. Al observar la curva de crecimiento del adolescente, el médico expresa: “La talla está bien, pero el peso está bajo, tiene que aumentar cinco kilos para estar en el peso ideal. Los exámenes están bien, pero tiene que engordar, además lo vamos a desparasitar” (cuaderno de campo, 25 de abril de 2017).

Al comparar las medidas antropométricas del adolescente con los patrones de crecimiento de la OMS, el médico del Centro de Salud encuentra un déficit que debe ser corregido, ya que estos no se ubican en el rango que define la normalidad. Ahora

119 Micronutrientes en polvo para evitar la anemia y desnutrición.

bien, estos rangos de normalidad —llámense media, mediana o promedio— no son descripciones objetivas de hechos dados, sino datos social, cultural e históricamente construidos, porque se realizan a partir de una población con características específicas con el propósito de proyectarlas a nivel mundial. La recomendación del médico del Centro de Salud para que el adolescente aumente de peso no es una opinión personal, refleja el interés de la disciplina médica de homogenizar a la población a través de sus diferentes dispositivos y estrategias. Así, el peso del adolescente, que no concuerda con los parámetros que la OMS ha establecido para construir una población “normal”, debe ser ajustado. Se evidencia, por tanto, una clara intencionalidad de construir una población con características específicas, una población “promedio”,¹²⁰ cuyos indicadores —en este caso antropométricos— se encuentren en donde está la mayoría de las observaciones realizadas, es decir: a ± 1 .

Caso similar fue el de una madre que llegó por un control al Centro de Salud con una niña y un niño mellizos, de tres años siete meses. Los dos tenían talla baja, pero la niña tenía además bajo peso. Lo siguiente fue lo que escribí en mi cuaderno de campo cuando la madre informó al médico del Centro de Salud que los niños eran mellizos y prematuros:

El médico del Centro de Salud no había notado que los niños eran mellizos, cuando se enteró que eran prematuros dijo a la madre: “Los niñitos prematuros que nacen con bajo peso demoran en alcanzar la talla de niños normales”. La hemoglobina del niño está en 14, no tiene anemia, la de la niña en 12, tampoco tiene anemia. Estas curvas [mostrando las curvas de crecimiento] nos sirven para ver cómo está el crecimiento de nuestros hijos. Todo lo que se encuentra entre 2 y -2 está dentro de lo normal. El niño está bien de peso, pero bajo en talla, la niña tiene bajo peso y baja talla. Pero igual les vamos a mandar los exámenes a los dos (cuaderno de campo, 27 de abril de 2017).

Se observa que a los individuos que no se ajustan a la norma se les corrige utilizando “el examen” que en este caso son exámenes médicos, como una estrategia de normalización y de ejercicio del saber-poder de la medicina. De acuerdo a Foucault (1993: 75), “el examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo. A través del examen, la individualidad se convierte en un elemento para el ejercicio del poder”.

La utilización de los exámenes médicos como único elemento de diagnóstico, refleja las limitaciones de la mirada biomédica, que no considera la dimensión humana en la enfermedad, es decir, los elementos biográficos, sociales, económicos y culturales

120 Este promedio es referido a la población mundial, pero en el Ecuador, se utilizan las curvas modificadas de la OMS.

de usuarios y usuarias del Centro de Salud, privilegiando los aspectos orgánicos. La formación del médico le dificulta observar las desigualdades socioeconómicas y culturales encarnadas en los cuerpos, enfocándose en el mecanismo corporal que se hace evidente en los exámenes médicos. De esta forma, la enfermedad no es percibida ni tratada como el efecto de la interacción de la persona con su contexto específico, sino como una falla en el funcionamiento orgánico. Además, cuando aparecen aspectos personales en la consulta médica, estos son ignorados o asumidos en forma anecdótica.

Por otro lado, el biopoder que se ejerce sobre los cuerpos actúa también desde dentro del sujeto, como una forma de autodisciplinamiento, como una tecnología del yo que se evidencia en los esfuerzos por cumplir los estándares de normalidad establecidos. Así, muchas mujeres asisten al Centro de Salud como un mecanismo de autodisciplinamiento, para “hacerles normales” a sus hijos y adecuarlos a la norma. A continuación, transcribo la conversación entre médico del Centro de Salud y una madre que asistía con su hija de un año para saber si sus medidas se hallaban dentro de los parámetros normales:

Médico: ¿parto normal?

Madre: no, cesárea.

Médico: ¿por qué?

Madre: porque la cabeza era muy grande y mi pelvis estrecha.

Médico: déjeme ver el carné [de vacunación]. ¿Le dio la Vitamina A y el hierro?

Madre: hierro no porque me dijo que estaba bien de peso.

Médico: está muy bien de peso, está dentro de lo normal, con riesgo de baja talla. Vamos a ver tu corazoncito, así hace tu corazón pum, pum, pum, pum [la niña llora].

Madre: no hay que llorar porque los doctores son los amigos.

Médico: hemoglobina está en 12,4. Le vamos a dar hierro y ácido fólico.

Madre: mi hija tuvo problemas con el peso, por eso cuando me dicen que está bien, yo me pongo eufórica (cuaderno de campo, 27 de abril de 2017).

Las palabras “está bien”, “está normal”, tienen una gran eficacia emocional. Su efectividad radica en que son discursos planteados por personas calificadas y respaldadas por un saber considerado científico. Así como el chamán en el rito cuna¹²¹ proporciona a la paciente un lenguaje que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, las palabras del médico otorgando la categoría de “normal” tienen

121 Aquí se hace alusión al texto de Lévi-Strauss ([1958]1995) “La eficacia simbólica”, donde realiza un análisis comparativo entre la eficacia simbólica del canto cuna que se recita en ocasión de las complicaciones que se dan en los partos y las técnicas del psicoanálisis, afirmando que a través de la vivencia intensa del mito por parte de la enferma, se induce a una transformación y reorganización orgánica, consistente y estructural.

también una función terapéutica en las personas que asisten al Centro de Salud de Llano Chico. Así, las palabras del médico otorgando la categoría de “normal” se convierten en un reconocimiento social y calificado para padres y madres.

Conclusiones

La medicina con su poder autoritativo construye cuerpos normales a través de sus dispositivos de disciplinamiento, control y normalización. Al mediar la atención en salud, los formularios de la HCU son los principales dispositivos de disciplinamiento y de autodisciplinamiento tanto para el personal sanitario como para las y los usuarias/os de las instituciones sanitarias, quienes deben adaptarse a los estándares de normalidad construidos por dichos documentos.

La estadística descriptiva utilizada para elaborar los estándares antropométricos en las curvas de crecimiento de los formularios de la HCU, es realmente prescriptiva. Al escoger bajo ciertos parámetros a los individuos con los que se van a establecer los estándares de normalidad, se evidencia una clara intencionalidad de construir un tipo específico de población. Por lo que al establecer, medias, medianas, promedios para la población, la estadística no está simplemente midiendo un fenómeno social, sino naturalizándolo.

Así la normalidad se establece como una tipología a partir de datos estadísticos y luego se instala como valor social a ser alcanzado. Los individuos que no se adecuan a dicha tipología son normalizados a través de diferentes estrategias del poder saber de la medicina como fármacos y exámenes médicos. Además, el biopoder que se ejerce en los cuerpos de los sujetos se interioriza en forma de autodisciplinamiento, de manera que son las mismas personas las que llegan a los centros de asistencia médica a constatar, recobrar o mantener su “normalidad”, aunque en muchas ocasiones no registran ningún síntoma. Así, el poder productivo de la norma no solamente construye cuerpos normales, construye personas funcionales al discurso de la normalización. Se construye una subjetividad subordinada, es decir, personas cuyo objetivo es alcanzar, mantener y preservar la normalidad.

Los médicos son los primeros objetos de normalización por parte de la medicina. Ellos son formados desde una perspectiva que privilegia las causas biológicas de la enfermedad dejando de lado los determinantes sociales de la salud, que son considerados como datos anecdóticos o circunstanciales, con poco o ningún peso en la condición de salud de las personas. Esta situación se observa en la práctica médica de la mayoría de instituciones de salud ecuatorianas en las que se considera únicamente la causa biológica o a lo sumo la conductual en la condición de salud de las personas. De esta forma se culpabiliza al estilo de vida individual y se exculpa a las estructuras sociales y económicas generadoras de desigualdades, como causas de la enfermedad.

Referencias citadas

- Bacarlett Pérez, María y Lechuga de la Cruz, Amalia María. 2016. Canguilhem y Foucault: de la normatividad a la normalización. *Ludus Vitalis*. 17(3): 65-85.
- Butler, Judith. 2012. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Canguilhem, George. 1986. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblios Culturalia.
- Douglas, Mary. 1970. *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Elías, Norbert. [1939]1987. *El proceso civilizatorio*. México DF: FCE.
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1993. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, Michel. 1999. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, Michel. 2007. *Los anormales*. Buenos Aires: FCE.
- Good, Byron. 1994. *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge University Press.
- Le Breton, David, Marta Melero Gómez y Daniel Borillo. 1994. Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia. *Reis*. 68(94): 197-210.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude. [1958]1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Martínez Barreiro, Ana. 2004. La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Revista de Sociología*. (73): 127-152.
- Mauss, Marcel. [1935]1971. Técnicas y movimientos corporales. *Sociología y Antropología*. (2): 337-354.
- MSP. 2011a. "Normas de atención integral a la niñez". Dirección de Normatización del SNS; OPS; OMS; UNICEF.
- MSP. 2011b. "Protocolo de atención y manual de consejería para el crecimiento del niño y la niña". Coordinación Nacional de Nutrición.
- MSP. 2012a. "Manual de procedimientos de antropometría y determinación de la presión arterial". Coordinación Nacional de Nutrición.
- MSP. 2012b. "Manual del Modelo Integral de Salud-MAIS". Subsecretaría Nacional de Gobernanza de la Salud Pública; Dirección Nacional de Articulación del SNS.
- MSP. 2013. "Acuerdo Ministerial nro. 3094".
- OMS. 2006. "Patrones de crecimiento infantil de la OMS: longitud/estatura para la edad, peso para la edad, peso para la longitud, peso para la estatura e índice de masa corporal para la edad. Métodos y desarrollo". Ginebra: OMS.
- OMS. 2008. "Curso de capacitación sobre la evaluación del crecimiento del niño patrones de crecimiento del niño de la OMS". Ginebra: OMS.



La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador¹²²

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO¹²³

Introducción

Todas las sociedades han tenido sus prácticas terapéuticas para resolver sus problemas médicos o preservar la salud, sin embargo, la respuesta que cada cultura tiene frente a ¿qué es salud?, ¿qué es enfermedad?, no es universal. Cada sociedad tiene una comprensión distinta y esta pluralidad da cuenta de las diferentes cosmovisiones que pueden existir.

La antropología médica se centra en entender las diferentes concepciones de cuerpo, enfermedad, vida o salud de cada cultura, desde una visión respetuosa de la pluralidad y reconociendo la validez de la diversidad de perspectivas. Asimismo, desde esta subdisciplina se analizan las relaciones existentes entre los diferentes sistemas de salud y se visibilizan las relaciones de dominación o de subalternización de un sistema sobre otro.

En un primer tiempo, definiremos qué es la antropología médica y cuáles son sus alcances y abordajes. Una vez establecido el enfoque desde el que se analizan los contextos, en un segundo tiempo, nos enfocaremos en explicar las diferentes prácticas y presentaciones de enfermedad, salud, taxonomía de las plantas y de los seres vivos en el caso de los sistemas ancestrales de salud, desde la cosmovisión kichwa. Finalmente, nos centraremos en un estudio de caso sobre la atención

122 Fragmento de la tesis doctoral “Cultures de la naissance, entre la tradition et le biomédical: Étude comparative en Équateur et au Portugal” (2017).

123 Doctora en Antropología (Université Côte d’Azur), máster en Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y licenciada en Antropología Aplicada (UPS-Quito), es docente de la Universidad Nacional de la Educación (Azogues).

del parto, con el fin de caracterizar las interacciones presentes entre los distintos sistemas de salud en el país.

¿Qué es antropología médica? Reflexiones epistemológicas

Detrás de las prácticas curativas que implementa cada sociedad, hay una concepción y unas representaciones resultantes de cada cultura. La perspectiva elegida para este artículo es la antropología médica que pregunta “cómo traducir la pluralidad de formas de práctica, tradiciones, conceptos, teorías...” en relación al campo del cuidado y la salud (Saillant y Genest 2006: 2).

La antropología médica busca comprender las relaciones entre los diferentes sistemas de salud, mediante la adopción de un enfoque integral de prácticas alternativas al sistema académico de salud. Reconoce el pluralismo médico y valida a los sistemas médicos tradicionales que algunas veces tienen vínculos con el sistema biomédico u occidental (Kaptchuk y Eisenberg 2001).

La antropología médica cuestiona que exista un único sistema de salud legítimo y válido. Desde este entendimiento más global de la salud, esta subdisciplina tiende a desmedicalizar —entendiendo la medicalización como parte del Sistema Oficial de Salud (SOS)¹²⁴— las prácticas alrededor de la salud. En palabras de Saillant y Genest, la antropología médica “implementa: el desplazamiento de los límites del ‘hecho médico’, del cuerpo, de la puesta en perspectiva de las categorías de sistema médico, enfermedad, terapia y curación” (2006: 14).

La mirada pluralista es, en sí misma, una forma amplia de entender la diversidad. Charles Leslie plantea que “todos los sistemas médicos actuales integran tradiciones y formas de prácticas diversas en organizaciones sociales complejas” (Leslie en Benoist 1997: 65). Dentro de las posibilidades de interacción entre los distintos sistemas de salud Cunningham (2002) plantea las siguientes posibilidades:

- El enfoque paternalista o integracionista.
- El enfoque culturalista.
- El enfoque de convivencia.
- El enfoque de empoderamiento o autonómico.

El *enfoque paternalista o integracionista*, a nivel formal, reconoce la diversidad cultural en las prácticas terapéuticas, sin embargo, posiciona al SOS (biomédico) como el sistema válido, el legítimo. Las prácticas curativas de otros grupos culturales son entendidas como interesantes y hasta folclóricas; no obstante, no se contempla

124 El SOS también conocido como biomedicina, medicina alopática, académica, “occidental” (u occidentalizada).

que el sistema académico incorpore elementos inclusivos como la lengua no oficial ni tampoco busca integrar las prácticas terapéuticas de los agentes de salud de fuera del SOS y mucho menos entender las lógicas detrás de ellas. Es decir, existe una frontera étnica entre la atención brindada por los agentes de salud del SOS y las necesidades de las minorías culturales, las cuales no son tomadas en cuenta. Las intervenciones médicas, en este caso, se construyen desde el argumento de autoridad positivista, que tiene la última palabra y da cuenta de relaciones de verticalidad. La mayor parte de Estados asignan su presupuesto al SOS, marginalizando a los otros agentes de salud como *yachaks*, parteras, *shamanes*... existe una repartición inequitativa de los recursos, debido a que no hay un interés por conocer otras prácticas curativas que las que están legitimadas por el sistema oficial de educación y se validan con un título universitario. Esta percepción se visualiza en el texto de Véronique Goblet:

Cuando el Doctor Manuel, resumiendo el pensamiento de la mayoría de los doctores, dice de las parteras que son todas “indígenas, campesinas, autóctonas brutas que se visten con polleras y viven junto a los animales, no tienen aseo, ni conocimiento de enfermería, no son racionales ni científicas como los blancos, no saben ni entienden nada, pero son necesarias porque ayudan a la gente pobre del campo que comparte con ellas una cultura tradicional” (escenario dos), aparecen claramente varios discursos hegemónicos [...]. Las parteras en algunas circunstancias sufren de “violencia simbólica” (Bourdieu) por parte de los “Doctores” —como llaman las parteras a todos los agentes del sistema de salud formal—, cuando aplican criterios dominantes de evaluación de sus propias prácticas (por ejemplo, en eventos oficiales o más formales) y reconocen la legitimidad del capital simbólico dominante, pero desconociendo su carácter de arbitrario e impuesto (1993: 59, 64).

Armando Muyolema (2001) identifica este tipo de interacciones como procesos de “blanqueamiento”, en los cuales existe una colonialidad epistémica que posiciona lo blanco-mestizo, académico, positivista por encima de las prácticas curativas de culturas ancestrales que parten de la transmisión intergeneracional. Estas relaciones de poder se cimientan en la construcción de imaginarios culturales que marginalizan a las otras prácticas terapéuticas desde la construcción de un universo simbólico, el cual se denomina violencia simbólica: “Creando un universo simbólico (títulos, equipamiento, vocabulario) que daba prestigio a las actividades de sus miembros; desacreditar las prácticas alternativas; y, en general, ejerciendo una presión constante para obtener o mantener el apoyo de instituciones que controlan los recursos necesarios para mantener su posición dominante” (Dussault 1985: 5).

El segundo enfoque presentado por Cunningham (2002) es el *enfoque culturalista*, el cual reconoce el pluralismo cultural de las otras prácticas terapéuticas, pero no las considera como válidas y no busca entender cómo funcionan ni a las representaciones existentes detrás de las manifestaciones curativas. No existe un diálogo de saberes entre los dos tipos de conocimientos. Los promotores

de salud o también llamados técnicos de atención primaria de salud (TAPS), en Ecuador, tienen entre otros el rol de ser intérpretes de la lengua de cada pueblo al español; sin embargo, sería importante preguntarnos cuántos de las o los doctores, enfermeros, auxiliares se implican realmente en conocer cómo funcionan las prácticas terapéuticas de este otro sistema de salud.

El *enfoque de convivencia*, tercera interacción planteada por la autora, es un proceso de interacción real entre los miembros de las distintas culturas. En este contacto se construye un puente de comprensiones mutuas de los procesos terapéuticos en relaciones equitativas de poder. Se trata de una relación intercultural profunda y real: es un diálogo de saberes. En este encuentro, los dos sistemas curativos —tanto el SOS como el tradicional o ancestral— se retroalimentan.

En el caso del Ecuador, para que esta interacción se dé exitosamente es necesario entender las relaciones de poder que atraviesan los sistemas de salud y construir relaciones equitativas y horizontales entre los distintos sistemas de salud.

Finalmente, Mirna Cunningham (2002) presenta el *enfoque del empoderamiento o autonómico*, en el cual cada sistema de salud opera por su cuenta y tienen una legitimación y validación por medio del reconocimiento real de los derechos culturales de cada pueblo a decidir sobre su propio sistema terapéutico (manifestaciones curativas y sus representaciones, agentes de salud tradicionales). Asimismo, tienen la posibilidad de participar en espacios de decisión sobre la política pública nacional, libertad de determinación y acceso a recursos.

Actualmente, en el caso del embarazo y la atención del parto, tanto en Ecuador como a nivel mundial, el paradigma del SOS se ha extendido en las zonas urbanas y rurales. Esto da como resultado que el parto hospitalario sea percibido como “la forma correcta de dar a luz”, marginalizando los saberes y las prácticas de culturas y pueblos que han sido producto de siglos de sabiduría ancestral. La partería y las parteras son agentes clave de la memoria viva de cada uno de los pueblos y guardan, en la mayoría de los casos, conocimientos ancestrales sobre el manejo de las plantas, los cuales han sido transmitidos intergeneracionalmente. La idea del parto, entendido desde el pensamiento único, ha eclipsado la existencia de otras formas de entender el nacimiento.

La atención hospitalaria del parto hoy está atravesada por una serie de protocolos médicos que garantizan la seguridad de la madre y del neonato; no obstante, también provocan una suerte de hipermedicalización del nacimiento, en la cual la mujer pierde el rol protagónico de su propio parto. Para ejemplificar esta última afirmación, a pesar de que en la Organización Mundial de la Salud mucho tiempo atrás ya recomendó que la tasa de cesáreas no debía superar el 15 % de los nacimientos (OMS, 1985), en Ecuador esa tasa fue del 25,8 % entre 2008 y 2012, y en el caso del Brasil llegó al 66 % (OMS 2013: 102).



Según la encuesta ENDEMAIN de 2004, existe 34 % de cesáreas en las zonas urbanas; mientras que en las zonas rurales esta tasa es de 16,1 %. Entre más elevado es el nivel de educación, existe más incidencia de cesáreas: 49,1 % en mujeres con educación superior; mientras que 10,1 % en mujeres que no tienen educación formal. El componente económico es igualmente relevante, ya en instituciones privadas se daban 49,8 % de cesáreas; en comparación a la media nacional en 2004 que era de 34,5 % (Mideros 2008: 250-251). En definitiva, entre mayor educación tiene una mujer tiene mayor probabilidad de tener una cesárea, ya sea por voluntad propia o por consejo de su agente salud. Asimismo, el hecho de que las cesáreas sean más comunes en el sistema privado de salud plantea la posibilidad de que muchas veces se realiza este procedimiento en situaciones que no lo ameritan, pero resulta más rentable para el agente de salud.

Tras entender la mirada de la antropología médica, nuestro foco se orientará en visibilizar cuáles son las representaciones presentes en la cosmovisión kichwa de salud.

Cosmovisión kichwa de salud

En este subtema nos centraremos en entender los procesos históricos que han modulado las concepciones kichwa de salud y nos enfocaremos en analizar las representaciones existentes tras las prácticas curativas.

Los testimonios arqueológicos de las culturas preinkaicas dan cuenta de una nascente organización social y la presencia de representaciones sobre enfermedades relacionadas con “seres humanoides, extraños e invisibles, que podían poseer, invadir y abandonar a las personas” (Cruz s. f.: 153). Estos seres provocaban en estos pueblos miedos y un sentimiento de inferioridad. La enfermedad se presentaba como un sufrimiento colectivo y dependencia mutua que requería de un esfuerzo colectivo para asegurar la supervivencia de cada individuo y por lo tanto del grupo. Las enfermedades eran concebidas como manifestaciones de poder superior. Estas culturas comenzaron a desarrollar conocimientos empíricos sobre su entorno y las plantas que podían curar ciertas enfermedades (Cruz s. f.).

Posteriormente, durante los siglos XV y XVI, la cultura inka nacida en Cuzco conquistó pueblos ubicados en los actuales territorios de Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Chile y Argentina, durante los siglos XV y XVI. En el proceso de conquista inka se impuso a las culturas dominadas su religión, su lengua (kichwa) y también su cosmovisión.

Dentro de la cosmovisión kichwa está el ícono de Ima Imana Wiracocha, una figura cosmogónica que enseñó al pueblo inka los principios sacerdotales y médicos. Esta figura arquetípica es encarnada por los *yachaks* o curanderos, cuyas prácticas de sanación están vinculadas al mundo de lo sagrado (Rodríguez Flor 2010).

La llegada de Cristóbal Colón a América marca un giro en las sociedades de ese momento. A partir de 1492 se produjo un proceso de colonización durante el cual se impuso la cultura española a los pueblos conquistados: su religión católica, su lengua y todo el sistema de sus representaciones y prácticas. Los pueblos americanos experimentaron una aculturación cultural, durante la cual se cuestionó toda su cosmovisión y se implantó otra cultura como la dominante.

Paralelamente a la conquista de América, Europa estaba experimentando el impacto de la Inquisición, que provocó que la colonización fuese mucho más intolerante con las prácticas culturales —como la religión y la medicina ancestral— de estos nuevos pueblos subalternizados. A pesar de esta agresión cultural, los pueblos de los Andes resistieron esta dominación:

Un caso especial es el del personaje sacerdotal “Guarungo” que durante el período de la “gran viruela” (epidemia generalizada entre 1586 y 1589 y durante 1614) animó a los nativos a deshacerse de los símbolos cristianos, la cruz y las imágenes religiosas para evitar esta enfermedad y estos pueblos la obedecieron. Es muy significativo que la propagación de esta epidemia, en su mente, se haya asociado con esta aculturación religiosa (Cáceres s. f.: 20).

En la actualidad, especialmente en las sociedades rurales, se mantienen las prácticas derivadas del sistema de salud cultural ancestral, y los agentes de salud como los *yachaks*, chamanes y parteras existen en paralelo con el sistema académico. Para entender los principios de la medicina ancestral en la cultura indígena en Ecuador, es necesario entender el cuerpo, la salud, la enfermedad o cualquier otro concepto relacionado con la salud más allá de los cinco sentidos, pues existe una relación con las dimensiones espirituales y sagradas. La naturaleza es, asimismo, uno de los principales elementos curativos (proporciona las plantas) y es concebida en sí misma como un ser vivo:

Los *yachaks* afirman que más allá del mundo que percibimos con los cinco sentidos, lo que vemos, lo que tocamos, lo que escuchamos; hay niveles más sutiles de vibraciones que se pueden percibir con un correcto desarrollo de nuestras facultades. Los *yachaks* afirman la existencia de la fuerza vital y las fuerzas elementales de la Naturaleza (Rodríguez Flor 2010: 28).

Esta concepción espiritual sobre la que se tejen los sentidos de esta medicina ancestral, incluye representaciones religiosas que constituyen una trilogía.

Primero, el Pachakamak, que es:

Una esencia de la vida existente, la realidad inmanente de la vida universal. Es el Omnipresente absoluto en el espacio ilimitado. Pachakamak está por todo. Es el Omnipotente ya que él tiene todos los poderes, toda

manifestación de energías nace de Él en el universo. Él es Omnisciente, de él nacen todas las formas de sabiduría y conocimiento; en consecuencia, todo el conocimiento (pasado, presente y futuro) es poseído por Él [...]. Es el centro generador de todo mundo, de toda existencia en lo tangible y en lo intangible (Noboa 2006: 88).

Segundo, la Pachamama, que es “la dimensión femenina del Pachakamak, por lo tanto es la que recibe la semilla de la vida en sus infinitas manifestaciones” (2006: 89). Se asocia con la fertilidad, por lo tanto con la agricultura y la tierra; por tanto, cuando hablamos de la tierra en la cultura indígena, se trata de un ser vivo y sagrado.

Tercero, el Inti o Sol (en kichwa), que es:

El principio espiritual de la vida creativa que se manifiesta desde la Estrella Central de nuestro sistema solar a través de la luz física. Es el centro de Sinchi (una fuerza o energía) y el Samai (aliento de vida). Es el principio de la vida creativa el que guía los procesos evolutivos de la conciencia del hombre, hacia su unificación con el cosmos (2006: 88).

En la cosmovisión de los pueblos kichwa, la salud emerge del equilibrio entre estos tres mundos que coexisten en la misma realidad:

El Cai Pacha corresponde al plano de la realidad donde actúan todos los seres vivos (humanos, animales, plantas, naturaleza). Cada uno de ellos es masculino (warmi) o femenino (kari). Pacha es al mismo tiempo tiempo tiempo tiempo [sic] y espacio y es también la fuerza vital de la naturaleza que da comida y medicina a todos los seres vivos.

El Jahua Pacha es el plano de la realidad de las estrellas como (el sol, la luna, las estrellas, entre otros) y los fenómenos telúricos que tienen energías beneficiosas o malignas.

El Ucu Pacha es el inframundo, tiene una energía que influye en el Jahua Pacha y el Cai Pacha y se manifiesta en: huacas (enterramientos antiguos), cuevas, cascadas y grietas (2006: 89).

Concepción de las enfermedades

La cosmovisión kichwa se basa en un principio de “paridad equilibrada”, por lo que el caliente (*rupak*) y el fresco (*chiri*) deben estar en equilibrio dentro de los organismos para que estén sanos. La enfermedad es considerada como la pérdida de este equilibrio vital, llamado *sinchi* (Rodríguez Flor 2010).

El individuo puede perder su estado de armonía (*sinchi*) por diferentes situaciones de desequilibrio: una mala calidad en su dieta, malas condiciones físicas o mentales,

tanto personales como de su entorno. Un desequilibrio en la dieta se produce por la falta o el exceso de alimentos y/o el consumo de productos en descomposición o muy condimentados.

El medio ambiente tiene un papel muy importante porque el agua con la que se riegan frutas y verduras puede contaminar la Pachamama, los alimentos y las personas. Los olores fétidos, igualmente, pueden enfermarlos.

Los estados de ánimo también influyen en la salud, según esta cultura: la ira, la rabia, el odio, el sentimiento de venganza, los resentimientos, los dolores y el comportamiento negativo de la persona, pueden causar enfermedad. Existen otras causas de enfermedades asociadas a los espíritus de la naturaleza, entendidos como seres vivos y poderosos que tienen efectos de equilibrio o desequilibrio en los seres humanos. Las causas externas más importantes son:

- El efecto del viento (*wayra hapishka*)
- El efecto del huracán (*akapana hapishka*)
- El efecto del arco iris (*yurak kuichi hapishka*)
- El efecto del chauleur (*rupakmanta*)
- El efecto de una cascada (*puki tashumanta*)
- El efecto de las montañas (*rasumanta*)
- El efecto de una piedra (*walli tashu*) (Rodríguez Flor 2010: 42).

Mientras en la concepción aristotélica se entiende la muerte como una tragedia, en el mundo de los Andes se la concibe como una transición a una nueva forma de vida. La persona que fallece se reintegra a la Pachamama, a la Tierra, de la que forma parte. Por lo tanto, la muerte es parte de este equilibrio en este universo.

Clasificaciones de las enfermedades

Esta medicina ancestral distingue varios tipos de enfermedades:

- Enfermedades de la tierra/campo/brujería. Las “enfermedades de la tierra” ocurren cuando la persona tiene su *sinchi* o armonía vital demasiado débil y estas son enfermedades asociadas con órganos como el corazón, los pulmones o el hígado. Mientras que las “enfermedades del campo” afectan a otros órganos como los brazos, las piernas, las manos y se asocian con enfermedades enviadas por dios. La tercera categoría de enfermedad es la brujería (*ashkamanta*) que es el resultado de un hechizo y debe ser curada por un *yachak*.
- Enfermedades del aire (*wayra hapishka*). El término *wayra hapishka* significa atrapado o llevado por el aire o el “mal aire” y esas son enfermedades

causadas por la influencia de las energías del Uku Pacha o inframundo. Esto puede suceder cuando una persona pasa por uno de estos lugares (cascadas, cuevas, grietas, entre otros) y es atrapada por este espíritu actuando una energía negativa sobre ella. Los síntomas incluyen ansiedad, miedo y/o dolor corporal y al mismo tiempo náuseas, vómitos y diarrea.

- Enfermedades de la luz y el agua. La causa de estas enfermedades es a menudo el arco iris o *kuichi* (resultado de la presencia simultánea de luz y agua), desde donde la enfermedad se llama *yurak kuichi*. Los síntomas de esta enfermedad son hemorragias, anemias y problemas durante el embarazo.
- Enfermedades frescas (*chirimanta*) o por el calor (*rupajmanta*). El exceso de frío se expresa en el cuerpo, trayendo consigo un desequilibrado su *sinchi* o armonía vital y sus consecuencias son secreciones, tumores, resfríos, dolor, entre otras. Las enfermedades debidas al calor se expresan con el exceso de calor en el cuerpo, como el caso de la fiebre.

La manera de hacer el diagnóstico también va a diferir entre la biomedicina y la medicina ancestral. Los curanderos utilizan otros medios para hacer su diagnóstico y tratamiento:

- El uso de la orina para detectar enfermedades de frío y calor.
- El uso del conejillo de indias el cual, frotado en el cuerpo de la persona afectada; absorbe su energía y reproduce en su cuerpo los mismos síntomas.
- La lectura de la vela que absorbe la energía de los pacientes y la expresa por los diferentes colores y tonos de la llama.

Las plantas medicinales, que son la base de los tratamientos en el mundo indígena, se clasifican en tres grupos (Ruiz en Rodríguez Flor 2010: 57-58): las plantas con diversos efectos medicinales, las plantas calientes y frías o frescas, y las plantas para “limpieza”, entre estas plantas para “limpiar”, también existen hierbas calientes y hierbas frescas (Solarte 2010).

Este acercamiento a la cosmovisión kichwa pretende demostrar que las diferencias en las prácticas terapéuticas entre una cultura y la otra no constituyen solo una diversidad entre las manifestaciones culturales, sino que responden a representaciones sociales sobre el cuerpo, la naturaleza, la vida, la salud y la enfermedad que difieren completamente de una cultura de la otra. Para construir un puente entre los sistemas médicos, se necesita primero tejer este diálogo de saberes en el que se entiendan estas construcciones simbólicas.

Ecuador y las posibilidades de pluralismo médico, en el caso de la partería

Según la Constitución de 1998, “el Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico” (art. 1). Más adelante, esta misma Constitución establece que el Estado “reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de las medicinas tradicional y alternativa, cuyo ejercicio será regulado por la ley, e impulsará el avance científico-tecnológico en el área de la salud, con sujeción a principios bioéticos” (art. 44). Por su lado, la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia (2006), decretó “toda mujer tiene derecho a la atención de salud gratuita y de calidad durante su embarazo, parto y post-parto, así como al acceso a programas de salud sexual y reproductiva” (art. 1).

Aunque estos dos marcos jurídicos garantizaban jurídicamente el reconocimiento y el apoyo a las medicinas tradicionales y alternativas, no existieron instrumentos prácticos para integrar las prácticas de las parteras en el sistema nacional o el reconocimiento diario de sus conocimientos, con la excepción de algunos casos especiales, como el Hospital San Luis de Otavalo, el Centro de Salud Jambi Huasi o el subcentro de Guamaní (dentro del sistema público de salud de esa época).

Posteriormente, la nueva Constitución (2008) y el discurso político reivindicaban el Buen Vivir (basado en el *Alli Kawsay* del movimiento indígena). Este marco legal permitió más permeabilidad y visibilidad de los derechos culturales de los pueblos, por lo que en 2008 se emitió la “Guía técnica para la atención del parto culturalmente adecuado” (MSP 2008), en donde se validaban y legitimaban las prácticas de las parteras tradicionales. El Ministerio de Salud Pública del Ecuador (MSP), durante ese periodo, elaboró varias guías técnicas para facilitar este contacto intercultural en el momento del parto: se equipó a los subcentros de elementos como con sillas, cuerdas y demás elementos que facilitan la atención del parto en la posición que las mujeres tradicionalmente parían. Se abrieron las puertas a la atención paralela de parteras reconocidas por la comunidad y se creó la figura de los técnicos de atención primaria de salud.

Así, en este subtema nos centraremos —a partir del estudio de caso de Arajuno— en analizar si estas políticas públicas fueron suficientes para generar un diálogo de saberes o qué tipo de relaciones se tejieron entre los dos sistemas de salud: el oficial y el ancestral.

Arajuno se encuentra a 58 km de Puyo, la capital de la provincia de Pastaza. Según el censo de 2010, su población es de 6491 habitantes. La página de Prefectura indica la presencia de mestizos, kichwas, shuar y huaorani.

En este poblado, la mayoría de las parteras tienen una dinámica cotidiana en la que se movilizan, de sus casas en el poblado central de Arajuno, los fines de semana,



hacia sus fincas (en terrenos aledaños más distantes), en las que se dedican a cosechar sus productos y a la cría de animales. Las parteras de Arajuno fueron reconocidas por la comunidad, bajo la tutela de la Dirección Provincial de Salud de Puyo. Este vínculo con el MSP buscaba su carnetización e implicaba recibir capacitaciones sobre identificación de los signos de riesgo durante el embarazo y el parto, y el proceso de remisión de las mujeres a los subcentros de salud. El MSP les pedía también integrar ciertos protocolos en sus prácticas, como el uso de guantes o completar los formularios de embarazo y seguimiento del embarazo y el parto. Asimismo, adquirirían el compromiso de mantener informado al MSP de su trabajo.

Las mujeres, cuyos embarazos están a término en Arajuno, a menudo huyen de las visitas médicas del SOS, porque temen que se les haga una cesárea; por el contrario, asocian a las parteras con un parto vaginal. Los TAPS algunas veces también están asociados al SOS y ya ha ocurrido que cuando ellos van a hacer las visitas de control del embarazo, las mujeres se esconden en las casas de sus fincas. Estos hechos indican que las mujeres no estaban sintiendo que sus necesidades fuesen escuchadas ni sus deseos respetados.

Después de haber entrevistado a 29 parteras y parteros, de los cuales 10 fueron de Arajuno, llegamos a ciertas conclusiones. Arajuno fue uno de los lugares que más luces nos dio sobre el tema de la interacción entre los dos sistemas de salud; de hecho, el Distrito Provincial de Salud editó una publicación sobre uso de plantas en el momento del parto, cuya autoría fue exclusivamente de las parteras de la zona. En esta comunidad pudimos no solo hacer las entrevistas, sino vivir experiencias de observación directa sobre las prácticas alrededor del embarazo y el parto. Pudimos acompañar la maniobra de “componer”, “mantear” o “acomodar” a los bebés durante el embarazo, el proceso de seguimiento domiciliario del embarazo por parte de los TAPS y de las parteras, y presenciar un parto que empezó siendo atendido por la partera y terminó siendo atendido por los médicos residentes.

Si bien muchas parteras ejercen articuladamente con el MSP, otras no van regularmente a las capacitaciones y asisten los partos sin reportarlos al SOS. Sus experiencias también muestran un cierto grado de autonomía y empoderamiento.

En Arajuno, como en gran parte de las zonas rurales del país, las parteras tradicionales tienen el papel de preservar la memoria de una cultura, transmitir el saber de sus abuelas y sus antepasados. Son vitales para la supervivencia de estas tradiciones. Llevan a cabo sus prácticas de forma gratuita, lo que se considera una ayuda mutua en la dinámica de Arajuno. Se basan en el respeto y el reconocimiento de la comunidad.

A pesar de las tensiones debidas a las fronteras culturales entre los dos sistemas de salud, existe colaboración y permeabilidad entre ambos. Existen ciertas experiencias de convivencia en la medida de que la partera tiene la posibilidad de hacerse cargo

de un parto en un subcentro de salud y el subcentro está equipado para adaptarse a un parto tradicional (con varios materiales como la silla para el parto, la cuerda, un pequeño colchón estéril, etc.). Hay algunos cambios en prácticas tales como: la introducción de guantes, la incorporación de un registro de seguimiento que permite al SOS saber de los embarazos y sus posibles complicaciones. La figura de los TAPS busca construir un puente entre los dos sistemas de salud, a menudo estos técnicos pertenecen a ambos sistemas: por un lado, crecieron en la cultura indígena y, por el otro, se les formó desde la mirada biomédica. Sin embargo, se espera siempre que sean las parteras las que adapten sus prácticas y aprendan del SOS y se insiste poco en que los agentes del SOS tengan más aceptación y cercanía con la cosmovisión de las parteras.

Existen también ciertas actitudes que dan cuenta de relaciones desde el culturalismo en los discursos de algunos agentes de salud del SOS, cuyo discurso está permeado por el argumento de autoridad académica, con afirmaciones como que los agentes de salud oficial “sí, saben”, “han estudiado”, a diferencia de las parteras que no estudiaron, y por ende, desde su lectura “no saben” o “no saben tanto” y no cuentan con la misma legitimidad. Con relación al presupuesto, aún no se ha podido destinar muchos recursos al sistema de salud tradicional y no se ha incorporado en la formación universitaria de los agentes de salud oficial, asignaturas que permitan una mirada respetuosa y de reconocimiento al sistema de salud tradicional. El MSP todavía no ha decidido introducir administrativamente a las parteras comunitarias reconocidas, con el fin de remunerar su trabajo (lo que también es un tema discutible, ya que cambiaría las relaciones de reciprocidad propias de la comunidad). Los protocolos de atención se centran en el sistema biomédico: únicamente el parto asistido por un agente del SOS era considerado como “un parto seguro”.

Conclusiones

El SOS es una construcción cultural resultante de relaciones de poder y tensiones entre diferentes actores. Se creó a lo largo de una historia atravesada, en el caso del Ecuador, por un proceso de conquista y colonización. Esta colonialidad, lejos de ser únicamente militar, fue también simbólica: desde el proyecto civilizatorio, se propendió a borrar todo rastro de la cultura dominada, imponiendo la lengua, la religión y las cosmovisiones de la cultura dominante. La salud no fue la excepción.

Aunque el paradigma biomédico haya sido y continúe siendo el dominante, existen paralelamente otras prácticas, conocimientos y sabidurías que, a pesar de los procesos de colonialidad epistémica, siguen vivos. El parto, así como otras enfermedades o desequilibrios (según como se los perciba), no tiene un solo manejo terapéutico ni se puede considerar al SOS como la única respuesta posible o válida.

Las prácticas terapéuticas no pueden ser consideradas como un hecho universal. Las prácticas curativas traen consigo un tejido de representaciones culturales que es necesario considerar para entender los sentidos que de ahí emergen y que consolidan los sistemas de salud.

Si bien en Ecuador, desde 2008, se ha producido un cambio de enfoque sobre la política pública en salud, el objetivo es tener en cuenta la interculturalidad para poder responder a las necesidades y demandas de todos los sistemas culturales. El cambio de enfoque en el sistema de salud ecuatoriano ha provocado ciertas experiencias de convivencia entre los dos sistemas, sin embargo, en la mayoría de los casos, siguen siendo los agentes de salud del sistema tradicional o ancestral quienes tienen que adaptarse a las demandas del SOS y no al contrario. Para que pueda existir un real diálogo de saberes es necesario que las interacciones se den en relaciones de equidad y respeto mutuo, y eso significa un proceso de decolonización epistémica y de decolonización de los imaginarios sociales.

La antropología médica abre las puertas de este debate desde una mirada de respeto a la diversidad, desde el reconocimiento de todos los sistemas de salud. Posibilita estas interacciones desde otros lugares de enunciación, desde la deconstrucción de estos hitos de dominación que pasan por la violencia simbólica. Asimismo, desde este enfoque, las voces de quienes detentan todos estos saberes ancestrales y muchas veces milenarios, son visibilizadas, así como su importancia en la consolidación de la memoria de los pueblos.

Referencias citadas

- Benoist, Jean. 1997. "Réflexions sur le pluralisme médicale: tâtonnements, alternatives ou complémentarités?" [Archivo]. <https://bit.ly/3NZlxWL/>
- Cáceres, Efraín. (s. f.). "Encuentros y desencuentros de dioses y curanderos: 500 años en la medicina andina". En: Dante Orellana Salvador (ed.), *Salud, historia y cultura: contribución a la práctica sanitaria a finales del siglo y milenio*, pp. 152-158. Quito: Abya-Yala.
- Constitución Política del Ecuador*. 1998.
- Constitución Política del Ecuador*. 2008.
- Cruz, Marcelo. (s. f.). "Historia de las neurociencias en América". En: Dante Orellana Salvador (ed.), *Salud, historia y cultura: contribución a la práctica sanitaria a finales del siglo y milenio*, pp. 152-158. Quito: Abya-Yala.
- Cunningham, Mirna. 2002. *Etnia, cultura y salud: la experiencia de la salud intercultural como una herramienta para la equidad en las regiones autónomas de Nicaragua*. Washington DC: OPS; OMS.
- Dussault, Gilles. 1985. "Professionnalisation et déprofessionnalisation. Traité d'anthropologie médicale. L'Institution de la santé et de la maladie".

- En: Autor, *Les classiques des sciences sociales*. Université du Québec à Chicoutimi.
- Goblet, Veronique. 1993. *Parteras, entre brujas y doctores: juegos de poder antiguos entre agentes de los sistemas de salud formal e informal en la Sierra ecuatoriana*. Quito: FLACSO.
- Kaptchuk, Ted y David Eisenberg. 2001. Varieties of healing 1: Medical pluralism in the United States. *Annals of Internal Medicine*. 135(3): 189-195.
- Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia*. 2006. Última reforma: 12 de septiembre de 2014.
- Mideros, Raúl. 2008. "Medicalización e industria del nacimiento". En: Betty Espinosa y William Waters (eds.), *Transformaciones sociales y sistemas de salud en América Latina*, pp. 247-255. Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura.
- MSP. 2008. "Guía técnica para la atención del parto culturalmente adecuado". SNS; CONASA.
- Muyolema, Armando. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. Ecuador". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de los tiempos: Estudios subalternos, Contextos latinoamericanos, Estudios cultura y subalternidad*. Ámsterdam y Atlanta: Rodopi.
- Noboa, Patricio. 2006. "Representaciones del corpus de la naturaleza: de la pre a la postmodernidad". En: Adolfo Albán Achinte (ed.), *Textiendo textos y saberes*, pp. 83-104. Universidad del Cauca.
- OMS. 1985. "Recomendaciones de la OMS sobre el nacimiento". Fortaleza: OMS.
- ONU. 2013. "Objectifs du millénaire pour le développement". États-Unis: Nations Unies.
- Rodríguez Flor, Germán. 2010. *La faz oculta de la medicina andina*. Quito: Abya-Yala.
- Saillant, Francine y Serge Genest. 2006. *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux*. París: les Presses de l'Université Laval; Economica; Anthropos.
- Solarte, Marco. 2010. "Hierbas, usos, rezos y rituales: testimonio" [Archivo]. <https://bit.ly/37veUuA/> (01/10/2012).



5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA¹²⁵

Entre ideas racionales y materia inerte

Podríamos hablar de una naturaleza pensante e interconectada que se extiende y transforma permanentemente? Esta ingenua pregunta, al parecer, trata de desteñir los coloridos matices que esconde el enigmático dominio de lo comúnmente llamado “mundo natural”. Desde la filosofía presocrática (Arntzen 1999) hasta nuestros días, como alteridad, la naturaleza ha desencadenado las más audaces especulaciones sobre las fundamentales estructuras del mundo material. ¿Existe una realidad física separada de nuestro intelecto (dualismo cartesiano)? ¿O tal vez la materialidad del mundo es, a su vez, un atributo de la naturaleza como lo es el pensamiento (monismo espinosista)? El pensar y luego existir, como supuesto primer principio de la filosofía cartesiana (Descartes [1596-1650]1993: 20-21), añade el eslabón para la presumida evolución del pensamiento moderno, el cual radicalmente divide realidades ontológicas sumamente complejas. Si nunca hemos sido modernos (Latour 1993) es, por así decir, al menos nuestra mera imaginación la que concibe tantos mundos posibles que llamamos desigualmente modernos (Appadurai 1996). La agudeza del proyecto “moderno” es engendrada mediante la férrea división entre dos mundos, es decir, el de objetos y el de significados (Hornborg 2006: 1). Paradójicamente, la relación dialéctica entre la materia bruta y el pensamiento racional da lugar, según la epistemología moderna, a las creaciones de híbridos bioculturales (Latour 1993), los cuales vigorosamente penetran en nuestra “híper-moderna” existencia.

Hasta aquí hemos llegado, sin lugar a duda, a una paradoja existencial de nuestro mundo contemporáneo, la cual, en medio de la pandemia por COVID-19 y las calamidades ambientales del Antropoceno, lucha por un crecimiento infinito mediante

125 Candidato doctoral en Antropología Social y Cultural, máster en Ciencias Antropológicas y Etnológicas, y máster en Turismo, Territorio y Desarrollo Local (University of Milan-Bicocca).

la evolución tecnocientífica que promete muchas veces utopías o panaceas que perpetúan la inmortalidad de la mente humana sobre todas las cosas. En el tratar de objetivar el universo a través de las herramientas de un progreso científico que, por un lado, trata de revelar los procesos biofísicos del planeta y, por el otro, excluye discriminadamente las diferentes modalidades de ser y conocer el mundo; la racionalidad moderna pierde totalmente la noción que la tan alabada evolución biocultural dependió y sigue dependiendo de las relaciones profundas entre diferentes subjetividades materiales que se han mantenido desde tiempos inmemoriales.

Si seguimos este hilo argumental, se podría teorizar que la epistemología kantiana, en la cual el sujeto, como indiscutible poseedor de intelecto, es el único capaz de objetivar la materia. Por el contrario, según la ontología perspectivista amerindia, es el específico punto de vista corpóreo, sea humano o no humano, el cual crea al sujeto (Viveiros de Castro 2004: 467) en un mundo en donde la socialidad es parte de un complejo sistema de interrelaciones entre análogas subjetividades cuyas, diferentes y particulares fisicalidades (Viveiros de Castro 1998; Descola 2013a), al parecer, otorgan a cada determinado ser sus propios mundos perceptuales (Von Uexküll 1982). ¿Se podría argumentar, en este sentido, que existe una dependencia ontológica entre las diferentes intencionalidades poseedoras de interioridades similares y la transformativa materia que concede la continuidad biológica, social y metafísica de los seres del universo? ¿Pero no es la materialidad de las cosas la cual genera en el sujeto poseedor de un específico punto de vista la facultad de clasificar la naturaleza externa?

Por ejemplo, para Lévi-Strauss (1963b, 1966), los atributos de la naturaleza corpórea van más allá de la simple función utilitaria de proveer las necesidades biológicas básicas para la subsistencia de nuestra especie —la naturaleza buena para comer según Harris (1985), por ejemplo—. De esta manera, el estructuralismo de Lévi-Strauss trata de disolver los presupuestos funcionalistas según los cuales las relaciones que las sociedades “primitivas” mantienen con su entorno natural están íntimamente ligadas a la función utilitaria que la naturaleza no humana tiene con los humanos (Radcliffe Brown [1929]1952). La naturaleza, en este sentido, representa un elemento para el ejercicio intelectual de la especie humana, ya sea considerada “primitiva” o “moderna” (Lévi-Strauss 1963a, 1966). Sin embargo, es extremadamente necesario construir un puente para cruzar con algunos riesgos el abismo que existe entre el mundo de las ideas y el de la materia. Por este motivo, en el presente artículo trataré de abarcar analíticamente la metafísica de los shuar de la Amazonía ecuatoriana,¹²⁶

126 Los shuar forman parte del grupo lingüístico aents chicham, el cual en el pasado era conocido como jívaro por la comunidad científica (ver Deshoullière y Utitaj Paati 2019). Concentrándose entre Ecuador y Perú, este grupo amazónico se divide en: shuar, achuar, awajún, shiwiar y wampis. Sobre los shuar podemos mencionar los trabajos etnográficos de Karsten ([1935]2000) y Harner (1972), aunque con un enfoque más historiográfico se puede añadir el de Stirling (1938). Por otra parte, para los awajún tenemos la monografía de Brown (1986) y para los achuar la de Descola (1994). Es interesante notar el trabajo de

mediante una discusión entre las abstracciones de la etnología amerindia (animismo-perspectivismo), las teorizaciones del estructuralismo y las relaciones que estos tienen con algunas especulaciones filosóficas occidentales. Cabe mencionar, no obstante, que para liberarnos del antropocentrismo que permea la mayor parte de la filosofía y en un cierto grado menor la antropología sociocultural, tenemos que navegar las aguas turbias y profundas que conectan estas dos disciplinas cuyos presupuestos epistemológicos dependen de las relaciones del ser humano con la totalidad del mundo físico y sus elementares estructuras inmateriales.

¿Pensar la materia o materialidades pensantes?

A diferencia del dualismo cartesiano y la supuesta univocidad de la *res cogitans* como substancia trascendental, como lo dije al inicio, al parecer el monismo Espinosista es diametralmente opuesto a los postulados de lo que hasta nuestros días representa la racionalidad moderna. Cabe recalcar de todas maneras que, aunque Espinosa haya concebido una metafísica que colocó en primer plano la eternidad y unificación de la extensión y el pensamiento (E1p7n), su antropología filosófica parece no poder escapar de las doradas celdas del ser humano y su pretensión de omnisciencia. No obstante, esta deficiencia teórica, podemos en cierto modo utilizar una conceptualización monista del mundo para arrojar algo de luz sobre ontologías ajenas a la generalmente llamada sociedad moderna. De acuerdo con Lévi-Strauss (1966: 10), sea el pensamiento “primitivo” que moderno poseen las propiedades comunes de poner orden en la naturaleza externa. La capacidad intelectual de moldear el mundo físico instaurando un orden social y mítico-cosmológico otorga a nuestra especie, a pesar de sus variaciones culturales, la máxima expresión de dominio sobre las propiedades opacas e inanimadas del *res extensa*.

En este marco, alrededor del planeta podemos apreciar la complejidad de la estructura sociocosmológica de diferentes culturas. Por ejemplo, las intrincadas relaciones entre humanos y no humanos pueden verificarse en el continente americano en sociedades como la tukano (Árhem 1990, 1996; C. Hugh Jones 1979; S. Hugh Jones 1979; Reichel Dolmatoff 1971) o la cree (Brightman 1993; Tanner 1979); en África podemos nombrar a los nuer (Evans Pritchard 1940); en el sureste asiático a los ma'betisek (Karim 1981) y a los chewong (Howell [1984]1989); en Melanesia se puede mencionar a los tsembaga (Rappaport [1968]2000); finalmente, a los aborígenes australianos (Rose 2005). Con este pequeño resumen, mi intención es evidenciar el carácter comparativo de la antropología y, por esta razón, poder enfatizar que para librarnos de ese solipsismo permanente que pervive en el aparato filosófico moderno, la

Mader (1999), el cual analiza las sociedades shuar y achuar. El material presentado en el presente artículo se basa en una investigación etnográfica realizada entre los meses de julio y noviembre de 2018, en las comunidades shuar de Tawasap, Yawintz y Wawaim, ubicadas en la provincia de Morona Santiago, en la Amazonía ecuatoriana.

metafísica como investigación de lo más básico, abstracto y general que subyace a los fenómenos del mundo físico (Woolhouse 1993: 6), no tendrá que prescindir de lo que puede considerarse como tal en los diferentes lugares marginados del mundo. Dicha marginación ontológica y epistemológica tiene que ser desafiada para poner en primer plano las fructíferas conversaciones y comparaciones metafísicas (Charbonnier *et al.* 2016), las cuales podrían formar el tan anhelado puente de conexión y sobre todo entendimiento entre universos distintos saturados de elementos predatorios antropogénicos gobernados por el mercado neoliberal.

Caminado entre los fangosos senderos de las comunidades shuar no era difícil notar que una buena parte de la vegetación había sido diezmada durante las últimas décadas. Nawech, un shuar de la comunidad de Yawintz, un día me dijo: “Años atrás aquí había una grande selva con muchos animales y arboles gigantes, lamentablemente todo eso fue destruido para asentar las comunidades”.¹²⁷ No obstante, al frente de su casa podía vivamente apreciarse el rojo intenso de los abundantes frutos del árbol de *ipiak* (*Bixa orellana*), cuyo origen mítico denota la importancia que este elemento del mundo natural tiene en preservar a la persona y las complejas relaciones con la naturaleza no humana.¹²⁸ Para los shuar, así como para muchas sociedades amerindias, las pinturas faciales hechas con los pigmentos de *Bixa orellana* y *Genipa americana* representan una parte esencial en un universo de relaciones entre materialidades cuyas intencionalidades trascienden la estrecha noción del humanismo al cual estamos acostumbrados.

Cuando solía preguntar a mis amigos shuar el motivo por cual se pitan la cara, la mayor parte de ellos reiteraba que sin estas pinturas y sus diferentes formas y diseños,¹²⁹ ellos se verían pálidos y no estarían llenos de vigor como cuando asimilan los pigmentos en sus rostros. De esta afirmación puede inferirse que, al contrario de las conclusiones de Lévi-Strauss (1955: 222-224) según las cuales las pinturas faciales de los caduveo de Brasil central confieren dignidad al ser humano y, de esta manera, operan el pasaje de la naturaleza a la cultura; los shuar, lejos de buscar distanciarse de la naturaleza, luchan para reintegrarse en esta la cual representa la eterna substancia primordial a través de la cual el pensamiento y la extensión van ligados en un conjunto de constantes transformaciones. No es difícil notar cómo la mayor parte de las pinturas faciales representan figuras de la naturaleza corpórea, es decir, figuras del mundo material como águilas, anacondas, pequeños pájaros, flores

127 Nawech, entrevista, Yawintz (Morona Santiago), 22 de agosto de 2018.

128 A pesar de las diferentes versiones del mito, todas estas concuerdan que Ipiak y Sua eran dos hermanas que se transformaron en los árboles *Bixa orellana* y *Genipa americana*. La asimilación de estos elementos del mundo natural es parte esencial de la socialidad shuar, sea esta con los humanos o con los no humanos.

129 Según mis informantes, la mayor parte de las pinturas faciales representan entidades de la naturaleza no humana. Estas figuras pueden ser anacondas, águilas o montañas para los hombres y flores o pájaros para las mujeres.

y montañas se impregnan en el cuerpo donando no solo ese componente estético a la existencia, pero, principalmente, es el factor ontológico de una existencia que depende de la naturaleza extendida y no humana el cual es el núcleo de las relaciones socioecocosmológicas del universo. Sin embargo, ¿no es la tan alabada madurez intelectual generada durante el pasaje de la naturaleza salvaje a la cultura racional la cual, según Lévi-Strauss (1969), permitió la clasificación, orden y domesticación del mundo natural? Si para él, esta supuesta clasificación de la materia depende de las símiles propiedades físicas y orgánicas contenidas en las mentes y cuerpos del universo (Lévi-Strauss 1985), se podría entonces conjeturar que, la entera existencia de la naturaleza no humana y sus complejas relaciones, se dan *a posteriori* de las operaciones de la mente que decodifican y dan significado a lo inerte. De acuerdo con Espinosa, el objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo (E2p13), entonces podría decirse que el monismo de Lévi-Strauss (Descola 2013b) va estrechamente ligado al de Espinosa. De hecho, a pesar de los diferentes periodos históricos y divergencias epistemológicas de ambos autores, se puede recalcar la prominencia ontológica de la mente humana como *locus* del conocimiento divino de una naturaleza en donde el pensamiento ejerce su más alto nivel de intelecto.

¿Es verdad, entonces, que las diferentes clasificaciones que los humanos hacen con la naturaleza y las enredadas relaciones que tienen con ella dependen de la asimétrica relación entre la agudeza de la mente y la pasividad de esta última? Para profundizar este intrincado fenómeno estamos obligados a mirar más allá de ese monismo con salsa antropocéntrica que si bien rechaza los postulados del dualismo, a la misma vez oscura las intrincadas concatenaciones del mundo natural que intenta aclarar. Por ejemplo, como hemos visto antes, las pinturas faciales de los shuar deben ser entendidas no como como simples pigmentos de la naturaleza externa los cuales son clasificados arbitrariamente mediante el proceso de decodificación de la mente, sino como corporeidades que modifican y son a la vez modificadas por cuerpos profundamente incorporados en un sistema de relaciones. Es decir, es la intensidad de contacto que existe entre diferentes entidades que viven en un determinado ecosistema la que instaura los diferentes grados de relaciones sociometafísicos de estas.

No es difícil entender, en este sentido, cómo las diferentes relaciones entre humanos y no humanos dependen de un específico mundo material el cual envuelve en un sistema ecocósmico los varios niveles de conexiones entre intencionalidades. De esta manera podemos elucidar cómo la estructura social y mítico-cosmológica de sociedades nativas está íntimamente enlazada con la particularidad de sus mundos ecológicos. Así, puede notarse que más allá de la clasificación de objetos mediante un lente que refleja e impone una socialidad antropocéntrica (Durkheim y Mauss 1963), la dicotomía cultura-naturaleza o mente-materia (Godelier 1986) es, para estas sociedades, el eterno flujo de relaciones entre materialidades pensantes que forman parte de complejos y determinados mundos biosociales. Podemos apreciar, por ejemplo, cómo organismos vivientes —como las conchas para los trobriandeses (Malinowski 1922), ñames para los Abelam (Gell 1998), animales como los cerdos



para los tsembaga (Rappaport [1968]2000), vacas para los nuer (Evans Pritchard 1940) y osos para los cree (Tanner 1979; Brightman 1993; Scott 2006)— forman parte, como decía (Radcliffe Brown 1952: 189), de un conjunto de relaciones de asociación entre organismos individuales que profundamente intercambian sus fiscalidades (intercambios tróficos) y se encajan en elaborados sistemas socioestructurales y sociocósmicos (Abad Espinoza s. f.).

Llegando a este punto, se puede hacer hincapié en el rompecabezas existencial entre el ser pensante y los mundos materiales que este conoce. Aunque si el monismo de Espinosa y Lévi-Strauss trata de romper la prominencia cartesiana de la substancia pensante, estos dos autores, sin embargo, no salen de esa jaula mental que en vano intenta unir una materia ya decodificada a un objeto trascendente. De esta manera, como veremos, los shuar nos pueden enseñar cómo el mundo inmaterial de las visiones esta inextricablemente entretrejado con las complejas relaciones ecológicas que se mantienen desde tiempos remotos.

¿Mentes inmanentes o cuerpos trascendentes?

Es inútil negar que la más grande curiosidad que tuve desde el primer día de mi trabajo de campo era explorar el enigmático mundo de las visiones shuar. Ya a partir de las viejas monografías sobre esta sociedad amazónica se puede apreciar la vital importancia que las experiencias visionarias tienen en forjar la existencia de la persona. No cabe duda de que este argumento ha creado un cierto debate en la comunidad científica con referencia a las realidades ontológicas que se enredan durante las experiencias oníricas. Es importante notar que, según las observaciones de Descola (1994: 100), las interpretaciones de Harner (1972: 134) no se aplican para los achuar, dado que, según estas, las realidades físicas del mundo normal son para los shuar manifestaciones falsas o mentiras de la vida corpórea, ya que la verdad solo puede ser encontrada en el mundo sobrenatural al que se accede mediante el consumo de alucinógenos. Para Descola, las conclusiones de Harner tratan de conferir un idealismo platónico a los shuar, rehaciendo la concepción que ellos tienen del mundo en un realismo de esencias donde el esfuerzo filosófico es suplantado por el consumo de alucinógenos. De esta manera, para entender cómo están relacionados los diferentes estados de conciencia lo que se necesita no es una metafísica del ser, sino una lógica del discurso.

Cabe recalcar que, aunque si la crítica que Descola lanza a Harner parece convincente en sus bases teóricas, esta no va más allá del profundo rechazo de interpretaciones que pueden tener una específica validez etnográfica. Siguiendo este hilo argumental, vale la pena notar que antes del trabajo de campo de Harner entre los shuar e incluso mucho más antes que el de Descola entre los achuar, las viejas observaciones de Karsten pueden arrojar interesantes luces sobre cuáles son las realidades en juego durante las experiencias oníricas de los shuar:

Se ha dicho con frecuencia que la “creencia en sueños”, es decir, la creencia de que las experiencias de un hombre durante sus sueños son tan reales como las experiencias que tienen mientras está despierto, es una característica de la mentalidad de pueblos primitivos en general. Esta opinión, sin embargo, no es tan adecuada en relación a las creencias de los indios que estamos analizando; muy poco se expresa con ello. Los Jívaros, de hecho, tienen la opinión de que solo los en los sueños se revela la verdadera realidad del hombre. La vida consciente, normal es algo en que no podemos tener ninguna confianza; está llena de ilusiones falsedades y mentiras. Solo el sueño nos revela la verdadera esencia de las cosas, “la cosa en sí misma” (Karsten [1935]2000: 323).

¿Cuál sería entonces la interpretación adecuada de estas realidades ontológicas según los shuar contemporáneos? Podría decirse, como argumenta Descola (1994: 100), que no existe un mundo de puras idealidades divorciado del mundo de los epifenómenos, sino dos distintos niveles de realidad creados por dos distintos niveles de expresión. O al contrario, podríamos aceptar las interpretaciones de Karsten y Harner que conciben la realidad metafísica como verdad absoluta y *locus* imprescindible de causalidad. Tenemos que ser conscientes que si bien un fuerte proceso de aculturación —sea este secular o religioso— ha estado impactando a los shuar durante las últimas décadas, como argumenta Viveiros de Castro (2005: 61), las sociedades indígenas, si bien incorporan ciertos hábitos occidentales (e. g. comida, vestimenta, sexo interétnico e idioma) como capacidad somática, este fenómeno no debe ser pensado como una asimilación espiritual.

En este sentido, así como los awajún o aguaruna de la Amazonía peruana —no obstante el dramático declive en el uso de “alucinógenos” gracias a la influencia de los misioneros— continúan reconociendo la importancia de las visiones obtenidas en la juventud, las cuales les dieron educación moral, bienestar físico y ayudaron en la transición a las responsabilidades de la vida adulta (Brown 1986: 59); así mismo, los shuar enfatizan la vital importancia de las visiones que dependen de una profunda relación con plantas y lugares considerados sagrados. De esta manera, elementos de la naturaleza corpórea como las plantas no deben ser entendidos como simples alucinógenos o enteógenos que alteran la percepción sensorial del individuo, sino como subjetividades materiales cuya esencia metafísica es revelada por el grado de intensidad de contacto que los humanos tienen con el mundo material.

Durante mis largas conversaciones con los shuar pude notar el alto grado de sacralidad que poseen ciertas plantas como tabaco, *natem* (*Banisteriopsis caapi*) y *maikiua* (*Brugmansia arborea*). Vale la pena mencionar que durante mis primeros días en las comunidades la mayor parte de sus miembros me hablaban siempre de la potencia, eficacia e incluso peligrosidad de plantas como la *maikiua*, al conectar el mundo humano con el no humano durante las experiencias inmateriales de las visiones. Un día, por ejemplo, durante una salida en el cantón Palora, mientras bebía un café en



un pequeño comedor, Nanki se negaba rotundamente a hablar sobre el poder de las plantas ya que, según él, no era el lugar apto para hablar de algo tan serio.¹³⁰ Este acontecimiento puede ser conectado con los tantos testimonios de los shuar que resaltaban el poder espiritual de estos elementos de la naturaleza física los cuales son considerados más que simples objetos para pensar o consumir. En este sentido, Nawech, explica la intensa preparación del *natem*: “Mientras el fuego hace hervir el agua con el *natem*, uno tiene que pensar profundamente con la planta mientras el brebaje se está preparando”.¹³¹ No es difícil notar que durante este encuentro no estamos hablando de dos sustancias, la cuales, según Descartes ([1596-1650]1993: 21), serían una pensante y la otra extendida e inconsciente. Al contrario, lo que tenemos aquí es una profunda intercomunicación entre entidades cuya sustancia encierra lo material, mental, espiritual y transformativo inherente a la naturaleza misma.

¿Podría decirse, entonces, que no es el sujeto que piensa la materia inerte, sino que esta última posee el atributo del pensamiento, así como el primero? De esta manera llegamos al punto que las operaciones del llamado pensamiento “salvaje”, como argumenta Lévi-Strauss (1985: 117), decodifican una realidad ecológica ya estructurada la cual es parte de la única y misma realidad de la mente y el cuerpo que procesan la información empírica de la naturaleza externa. Si la corporeidad de la naturaleza es, en términos espinosistas, el objeto el cual es una idea de la mente, para Lévi-Strauss, esta representa el elemento necesario para los intensos sentimientos estéticos y las profundas especulaciones del orden moral e intelectual que desde tiempos primordiales envuelven a la humanidad (1985: 120). Es así, como podemos notar, que si para Espinosa el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas (E2p7), al parecer, esta proposición es confirmada por Lévi-Strauss el cual asegura que solo la observancia de la realidad más concreta puede darnos la seguridad que la mente y el cuerpo no han perdido su arcaica unidad (1985: 119). Ambos monismos, como hemos visto antes, abogan por la eterna unión entre extensión y pensamiento, sin embargo, esta depende de las propiedades “divinas” de la mente humana como *locus* de objetivación de la naturaleza corpórea.

Analizando estas aportaciones teóricas sobre la relación entre mentes y cuerpos, los cuales forman parte de un único universo, podemos retomar la discusión sobre la realidad de las visiones según los shuar. El shuar contemporáneo, ontológicamente hablando, considera las visiones como verdad absoluta a través de la cual la existencia de la persona en el mundo material es determinada por el principio de causalidad que opera en la realidad metafísica de las experiencias visionarias. Así, durante mi trabajo de campo, la mayor parte de los miembros de las comunidades insistían que las visiones presagian lo que te va a suceder en el futuro y, por ende, cada visión y experiencia onírica representa para ellos el puente que guía los

130 Nanki, entrevista, Tawasap (Morona Santiago), 27 de julio de 2018. Puede ser que, por su aparente estado de embriaguez, Nanki se haya negado a hablar sobre las plantas.

131 Nawech, entrevista, Yawintz (Morona Santiago), 13 de julio de 2018.

multidimensionales espacios temporales de la existencia. No es difícil notar cómo las interpretaciones de Karsten ([1935]2000: 323) y Harner (1972: 134) aparentemente pueden ser aplicadas para los shuar de este tiempo. No obstante la supuesta validez etnográfica de estas, estos dos antropólogos sobrevaloran una realidad metafísica que extremadamente depende de la necesidad de las relaciones ecológicas del mundo físico. De esta manera, la crítica de Descola (1994: 100) puede ser justificada solo en la medida en que las relaciones entre materialidades sean en fondo tomadas en serio, aunque si aparentemente estas sean meras ilusiones.

Dejando atrás este debate sobre las realidades existenciales de estas sociedades indígenas, será oportuno focalizarnos sobre la dependencia ontológica de lo inmaterial en lo material o, mejor dicho, la necesidad de una ecología relacional para la existencia de las profundas conexiones entre intencionalidades en el dominio metafísico. Según la metafísica de Espinosa, el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa e implica lo mismo (E1a4), es decir, las relaciones entre causa y efecto deben ser entendidas como principios determinados por la naturaleza divina y sus atributos. Para los shuar, se podría decir, que más que una naturaleza abstracta y divina, esta puede ser considerada como mítica y concreta. Cabe señalar que retomamos aquí las fructíferas reflexiones de Lévi-Strauss (1966) sobre “la ciencia de lo concreto” y las sutiles operaciones de un pensamiento que hace de las propiedades físicas de la naturaleza un conjunto complejo de sistemas mítico-cosmológicos. Sin embargo, como he tratado de demostrar en este artículo, más allá de las operaciones de la mente sobre la materia, encontramos un enredado sistema de concatenaciones de subjetividades materiales, en otras palabras, las operaciones de las operaciones de un determinado ecosistema.

Más allá de las operaciones de la mente: por una metafísica ecológica shuar

Para profundizar mejor este argumento tenemos que analizar las relaciones ecológicas y ontológicas que están en juego en las visiones *arutam*. Aunque si el concepto de *arutam* y las diferentes descripciones de sus rituales y visiones ya han sido tratados por algunos antropólogos (e. g. Harner 1972; Taylor 1996; Mader 1999), al parecer, estos no analizan las profundas relaciones ecológicas que determinan el grado de intensidad de las visiones y su eficacia en conectar al mundo de los humanos con el de los no humanos. Es así, entonces, que independientemente si *arutam* haya sido considerado en el pasado como un “alma de espectro antiguo” (Harner 1972: 135) o actualmente, dado el elevado grado de aculturación, sea considerado como “dios”, esto no implica que las conexiones entre diferentes seres ecológicos hayan cambiado drásticamente. Por consiguiente, la necesidad ecológica no debe entenderse como un determinismo trivial el cual reduce todos los fenómenos sociocosmológicos a un ambiente natural estático que se explota y piensa a la vez. De hecho, en un



determinado ecosistema como la selva amazónica las relaciones entre entidades fluyen constantemente entre un universo material lleno de vida y en continua renovación (Ingold 2006), es decir, el ciclo vital de las plantas, animales y humanos se funden con el soplar del viento, el calentar del sol, el fresco de la lluvia y con todos los fenómenos de una naturaleza que emana vida en todas sus dimensiones.

No es difícil notar que una depuración física y espiritual es extremadamente necesaria para obtener buenas visiones, especialmente las de *arutam*, las cuales pueden ser entendidas como una energía incorpórea que al ser obtenida confieren al individuo los atributos esenciales de la entidad encontrada en la experiencia visionaria. Cabe recalcar, que, así como la persona tiene que alcanzar un estado alto de purificación corpórea y mental a través de las diferentes prácticas ascéticas (e. g. restricciones alimentarias, abstinencia sexual y meditación), de la misma manera las visiones deben ser buscadas en lugares “puros” o con un cierto grado de sacralidad. De hecho, lugares aislados del dominio de la domesticación humana como cascadas, montañas o la selva profunda, fungen como mediadores de dominios ontológicos que aparentemente pertenecen a diferentes mundos fenoménicos. Es así como los shuar optan por estar íntimamente conectados con estos lugares de la naturaleza corpórea en donde el fluir de la vida viene fundamentalmente encarnado en el movimiento continuo de las entidades que conforman la materia.

Así como ciertas materialidades no humanas fungen de mediadores entre diferentes realidades ontológicas, si nos desplazamos a un nivel más básico de relaciones socioecológicas, encontramos más que una mediación de fisicalidades: una asimilación de estas por parte de los humanos. De esta manera, como he explicado antes, la incorporación de propiedades de plantas como *ipiak* (*Bixa orellana*) y *sua* (*Genipa americana*) mediante pinturas faciales deben ser entendidas como el tentativo de reunir la substancia primordial de las subjetividades representada por una naturaleza mítica. Adicionalmente, el consumo y mixtura de plantas sagradas como la inhalación del tabaco o la bebida del *natem* o la *maikiua*, constituyen el nivel más alto de experiencia sensorial a través de la cual se establece una cohesión social y mítico-cosmológica entre diferentes cuerpos pensantes.

Llegando a este punto podemos apreciar que la última realidad de las cosas — es decir, las visiones *arutam*— están inextricablemente ligadas a las relaciones ecológicas que existen en el mundo material. La metafísica shuar, entonces, es una metafísica ecológica que depende del grado de intensidad del contacto que los humanos tienen con ciertos elementos de la naturaleza física. Por ejemplo, la mayor parte de las entidades *arutam* que se encuentran durante la experiencia visionaria forman parte del mundo no humano. Efectivamente, animales como la anaconda, el jaguar, el papagayo, la golondrina, la tortuga y el colibrí o incluso árboles y fenómenos naturales como vientos y truenos, son algunos de los elementos de

la naturaleza corpórea que pueden personificar inmaterialmente a *arutam*.¹³² Las visiones, en este sentido, no son nada más que imágenes de relaciones que se han dado *a priori* en un periodo mítico, el cual sustancialmente es el origen del mundo en donde los shuar viven hoy en día. Sin embargo, se podría especular que, independientemente de la diversificación física y preservación de una interioridad universal (Descola 2013a) que ocurrió durante los eventos míticos, una eterna unidad subyace en el profundo de una metafísica que depende de las íntimas relaciones entre seres ecológicos.

La apropiación de los atributos esenciales, sean estos estéticos y etológicos, de las entidades encontradas en las visiones, deben ser considerados no como homologías metafóricas de estas (Mader 1999: 334), más bien, dicha asimilación que ocurre durante el choque de intencionalidades es la esencia de una naturaleza mítica cuyos atributos físicos, inmateriales y transformativos, representa una substancia primordial que viene reunificada. Es así como los shuar deben enfrentar con valentía el encuentro con las subjetividades en las experiencias visionarias, las cuales pueden ser solo reveladas por expertos del mundo natural como un chamán (*uwishin*) o un hombre sabio (*wea*). Por consiguiente, la verdadera esencia de las cosas yace en la relación profunda que se tiene con estas y, de hecho, solo quien es capaz de mantener estrechas relaciones con diferentes mundos fenoménicos podrá conocer la realidad absoluta de la materia.

Esta es la razón por la cual la metamorfosis física es posible, ya que, más que una relación asimétrica entre una mente que decodifica los cuerpos de las realidades empíricas, lo que tenemos aquí son profundas relaciones ecológicas entre subjetividades materiales que forman parte de una naturaleza mítica y transformativa. De esta manera podríamos añadir un peldaño más al estudio del animismo y el perspectivismo amerindio, los cuales, siendo abstracciones de relaciones concretas, oscurecen la unidad ecocéntrica entre la extensión y el pensamiento que existe en el nivel más profundo de relaciones entre diferentes corporeidades pensantes y sus mundos.

Referencias citadas

- Abad Espinoza, Luis Gregorio. s. f. Transcending human sociality: Eco-cosmological relationships between entities in the ecosphere. *Disparidades, Revista de Antropología*. (En prensa).
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Árhem, Kaj. 1990. "Ecosofía makuna". En: François Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, pp. 106-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

132 Para una lista exhaustiva de las entidades *arutam*, ver Mader (1999: 335-339).

- Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives*, pp. 185-204. Londres y Nueva York: Routledge.
- Arntzen, Sven. 1999. "Is Presocratic Philosophy of Nature a Source of Man-Nature Dualism?". En: Konstantine Boudouris y Kostas Kalimtzis (eds.), *Philosophy and Ecology*, vol. II, pp. 22-31. Atenas: Ionia Publications.
- Brightman, Robert. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. University of California Press.
- Brown, Michael. 1986. *Tsewa's gift: magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Charbonnier, Pierre, Salmon Gildas y Peter Skafish (eds.). 2016. *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Descartes, René. 1993. *Discourse on method and Meditations on first philosophy*. Indianápolis: Hackett Pub. Co.
- Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- Descola, Philippe. 2013a. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Descola, Philippe. 2013b. *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Deshoullière, Grégory y Santiago Utitiaj Paati. 2019. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívoro. *Journal de la Société des Américanistes*. 105(2): 167-179.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1963. *Primitive Classification*. University of Chicago Press.
- Evans Pritchard, Edward. 1940. *The Nuer*. Oxford University Press.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Londres: Verso.
- Harner, Michael. 1972. *The Jivaro, people of the sacred waterfalls*. Garden City: Doubleday; Natural History Press.
- Harris, Marvin. 1985. *Good to eat: riddles of food and culture*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Hornborg, Alf. 2006. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. *Ethnos*. 71(1): 21-32.
- Howell, Signe. [1984]1989. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. University of Chicago Press.
- Hugh Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*. 71(1): 9-20.
- Karim, Wazir Jahan. 1981. *Ma' Betisék concepts of living things*. Londres: Athlone.
- Karsten, Rafael. [1935]2000. *La vida y la cultura de los shuar*. Quito: Abya-Yala.

- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963a. *Structural Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963b. *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985. *The view from afar*. Nueva York: Basic Books.
- Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad de shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Radcliffe Brown, Alfred. [1929]1952. *Structure and function in primitive society*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Rappaport, Roy. [1968]2000. *Pig for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.
- Rose, Deborah. 2005. An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human. *The Australian Journal of Anthropology*. 16(3): 294-305.
- Scott, Colin. 2006. Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters. *Ethnos*. 71(1): 51-66.
- Spinoza, Baruch. 1910. *Ethics*. Londres: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Stirling, Matthew. 1938. *Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. Memorial University of Newfoundland.
- Taylor, Anne Christine. 1996. The Soul's body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2(2): 201-215.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(3): 469-88.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Exchanging Perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*. 10(3): 463-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2005. "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America". En: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*, pp. 36-74. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Von Uexküll, Jakob. [1940]1982. The Theory of Meaning. *Semiotica*. 42(1): 25-82.
- Woolhouse, Roger. 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. Londres: Routledge.



Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN¹³³

Introducción

El mercado como lugar de abastecimiento para los hogares del sector urbano y rural por mucho tiempo se centralizó en un solo espacio físico, sin embargo, al día de hoy, el Mercado Central de Macas ocupa un lugar importante no solo para la adquisición y/o consumo de productos y alimentos preparados, sino como un espacio de intercambio y construcción de relaciones sociales alrededor de las prácticas alimentarias.

La presente investigación, basada en la etnografía y la observación participante, considera elementos que tuvieron como punto de partida las relaciones sociales interculturales en el Mercado, no sin antes hacer un recorrido histórico de la construcción del uso del espacio a través de la memoria oral de diferentes mujeres que iniciaron el comercio en la ciudad. Cabe señalar que para comprender el proceso híbrido en la alimentación, es necesario entender el contexto de formación y ocupación del espacio y el territorio, la red comercial que da inicio a la actividad mercantil, el sistema de mercados donde se produce el intercambio de diferentes productos, las políticas establecidas en el campo social y el “desarrollo” mercantilista; para ello recorro a examinar datos y relatos sobre hechos suscitados en el pasado que han generado “progreso” en el sector.

El interés particular en el contexto de la alimentación híbrida, tangible en el Mercado, hace referencia al proceso intercultural que se vive en esta ciudad amazónica, dotado de mundos multidiversos visibles en la construcción intercultural hacia una diversidad consolidada.

133 Ingeniera en Marketing (ESPOCH), es miembro de la Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo Morona Santiago.

Perspectiva histórica: confluencia en el mercado de una ciudad amazónica

Partiendo de las evidencias arqueológicas encontradas en Palanda,¹³⁴ se aboga por la necesidad de una reinterpretación de la historia de la Amazonía occidental (Valdez 2009), considerando la existencia de una red de interacciones con grupos sociales de la Sierra y la Costa. La red de intercambio entre la Sierra y la llanura amazónica a través de caminos del corredor interandino y la selva baja, por más de 400 años han sido la ruta para quienes se desplazaban de un ecosistema a otro (Salazar 2000: 73) para la comercialización de alimentos y productos.

En 1860 se registra la llegada de población colombiana en busca de cascarilla, caucho, cera, copal y árboles silvestres de la zona (Salazar 1989; Rivadeneira 2010). En 1912, la misión científica Tufiño-Álvarez realizó exploraciones de las rutas Huamboya y Zúñac, para el futuro camino Riobamba-Macas. Doce años más tarde, en 1924, los salesianos se hicieron cargo de la conexión vial hacia el sur con la construcción de la carretera y los puentes de Macas a Sucúa. En 1939, los municipios de Morona y Guamote —perteneciente a la provincia de Chimborazo— estudiaron conjuntamente la posibilidad de construir la vía Guamote-Macas, dichos estudios iniciaron en 1946 y en 1962, con las gestiones de ayuda gubernamental, culmina la carretera.

Es así como el comercio inicia con la presencia de un camino como vía de acceso para el ingreso de utensilios de metal como ollas, cuchillas, platos, jarros que remplazaron a los de barro. Se inicia con el trazado de varios caminos desde diferentes lugares aledaños a Macas, caminos que llevaban en transitar entre seis y siete días debido a los declives, quebradas, estribaciones y abismos. Si bien, este acceso fue uno de los primeros senderos para la circulación de productos, la ruta culminó en enero de 2014 con el último tramo de construcción, luego de 110 años de haberse iniciado la construcción de la carretera Riobamba-Macas (*El Telégrafo* 2014).

Ernesto Salazar (1989) menciona que el Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) en la década de los años 50, llevó a cabo el reasentamiento de campesinos de la Sierra a la provincia de Morona Santiago como un proceso colonizador para “aliviar” la presión demográfica de las provincias aledañas “ampliando la frontera agrícola”, con el proyecto denominado Upano-Palora en el que la visión diacrónica del proceso colonizador es una muestra tangible de la migración interna que aconteció todo el país, surgiendo así pueblos con reasentamiento de colonos vinculada al trabajo.

134 Frontera sur con la provincia de Zamora Chinchipe. Hace referencia a la manifestación cultural arqueológica Mayo Chinchipe como representación de una sociedad antigua y compleja agroalfarera.

Se podría decir que este encuentro de migrantes en una ciudad desconocida generó un mosaico de representaciones y prácticas culturales que se entremezclaron, como es el caso de Luis, quien llegó a Macas procedente del cantón Colta (provincia de Chimborazo) para el trabajo de colocación de adoquines en las calles y ahora, al establecerse en la ciudad como muchos migrantes de la época, ocupa un lugar en el Mercado para la venta de ropa:

Mi padre ya visitaba esta ciudad para la venta de plásticos [...], antes recorriamos las comunidades cuando había fiestas, ahí llevábamos cosas baratas para poder vender, hemos ido a San Luis, Sevilla, Ángel Rubi [...], allá [en Colta], trabajaba en la agricultura, un tiempo pasé en la Costa, siete años antes de casarme, luego de casarme vine acá con mi esposa, ahí empezamos con el negocio en el Mercado.¹³⁵

En la distribución y ocupación espacial surge un orden multicultural donde existe un intercambio no solo de bienes y servicios, sino también de ideas, símbolos y patrones socioculturales que aún están presentes y en constante transformación.

Es en la década de los 60 que la afluencia de migración azuaya creció, así como también el número de familias shuar. Algunos de los nuevos pobladores ya poseían chacras, potreros y cabezas de ganado, mientras que otros preferían asentarse en tierras a la orilla de los caminos y carreteras, empezando también a surcar los márgenes de los ríos. Michael Harner (1978), señala que Macas quedó como la única colonia permanente cerca de los shuar, siendo que este pequeño poblado se comunicaba con la ciudad de Riobamba por medio de un único camino de peatones. Este acontecer sugiere el acercamiento entre los dos grupos sociales: los shuar y los mestizos ya asentados —denominados macabeos—, como el inicio de las relaciones comerciales a través del trueque de productos amazónicos con machetes de acero y otras mercancías. Con el tiempo, los mestizos adquieren de los misioneros Jesuitas cabezas de ganado y semillas de galope que les permite tener provisiones, disminuir el intercambio y requerir mano de obra para el trabajo de la forestación y agricultura (Harner 1978: 26-27).

Una de las primeras personas que transportaba alimentos a inicios de la década de los 70 es Fanny, quien comercializaba productos de la Sierra colocándose cerca del río Plazayacu, lugar estratégico del intercambio de productos de aquel momento.

En la esquina [Domingo Comín y Soasti, a una cuadra del actual Mercado] había cuatro casitas, el Mercado era a lado del río porque aún no había un espacio para vender, yo ofrecía legumbres que traía de Cuenca [...], vendía recorriendo las poquitas calles, cargando las cosas en canastas, en ese tiempo no había fundas [...]. Yo no vivía acá en un principio, venía a

135 Luis, entrevista, febrero de 2020.

vender con mi marido y regresaba porque tenía mi casita en Méndez, después construyeron el canchón cubierto y ahí nos vinimos a poner un puestito.¹³⁶

La ubicación geográfica de los mercados, así como la ocupación del espacio en el territorio, surge en base al crecimiento poblacional, con ello, varias necesidades básicas interrelacionadas con el acrecimiento comercial, abastecimiento de productos y lugares de intercambio. Macas cuenta con tres mercados municipales y dos mercados de espacios privados. Dos de los municipales están ubicados en el centro de la urbe, con atención diaria. El Mercado Central fue el primer espacio de intercambio con infraestructura física, construido en la década de los años 70; el segundo fue habilitado en el año 2000 y corresponde al comercio de vestimenta y calzado; el último fue proporcionado al comercio de alimentos en el año 2002 y está ubicado a un costado de la ciudad, con afluencia de atención los días sábados y domingos, que son los días de feria.

El espacio físico donde se desarrolla la investigación cuenta con varias secciones, cada una marcada por características particulares,¹³⁷ no obstante, en las diferentes secciones se presencia el comercio de alimentos preparados a excepción del sector bazar, lo mismo sucede con la venta de frutas y verduras, productos provenientes de diferentes pisos climáticos. Así, el Mercado abarca gran variedad de alimentos de la Sierra, Costa y Amazonía.

El sector urbano muestra una ciudad heterogénea que se sustenta de la confluencia de colonizadores no indígenas e indígenas de distintas procedencias y pertenencias étnicas, asentados en territorio amazónico del pueblo shuar. El Mercado como un espacio conquistado por el desplazamiento de la población, ocupa un lugar visible en la representación de las variadas formas de población mestiza, sin embargo, existe un sector esporádico de población indígena shuar proveniente del sector rural que se instala en determinados espacios exclusivamente para la venta de productos de la zona¹³⁸ y alimentos preparados.

El desarrollo personal y social en relación a la creación de necesidades que presenta el mercado de productos y servicios, empuja a los sujetos a esta movilidad espacial y procede a vincular a los indígenas a nuevos centros urbanos, siendo así que, tanto la presencia del mestizaje colonial como de las culturas indígenas, dan origen a la construcción de relaciones sociales, a las dinámicas económicas con la

136 Fanny, entrevista, febrero de 2020.

137 Secciones que se dedican a la venta de verduras y frutas. Sección de variedad de comida preparada. Sección de bazar y calzado. Sección de carnes y mariscos. El estacionamiento público tarifado.

138 Considerados aquellos productos que se producen y cosechan en el sector amazónico como: yuca, variedad de plátano, camote, papa china, tuyo, zapallo y frutas silvestres como la guaba, uvilla, copal, chonta, naranjilla, papaya, morete, entre otras.

variación de adquisición de productos y la hibridación alimentaria en el consumo, factor que influye considerablemente en la cultura shuar generando un proceso de cambio cultural.

Las relaciones en el campo social

Los mercados no solo incluyen acciones comerciales, sino también producciones simbólicas, ideológicas y de poder en el contexto de las relaciones socioculturales, así como históricas y económicas con las cuales se articulan la diversidad de relaciones de intercambio. Bourdieu sugiere que todo campo social es un campo donde interviene luchas por la conservación o mantenimiento de los poderes que son diversos y están inmersos en los sujetos (Roseberry 1989; Bourdieu 2006), dando así actores sociales en un espacio físico diferente a sus orígenes con facultades adoptadas en base a las necesidades presentes. “Con la venta de carne se inicia el intercambio, el desposte del ganado era expuesto a la vista de todos, la carne se expendía de forma inmediata”.¹³⁹

En 1990 nos asociamos como ACOCAFMO [Asociación de Comerciantes de Carne y a fines del Cantón Morona], llevábamos el ganado de aquí a Quito, Guayaquil, santo Domingo, [...] en ese tiempo debíamos sacar permisos del municipio, había un convenio donde unos vendían la carne y otros transportábamos [...] ahí nos asociamos para no trabajar de forma individual, sino como asociación (entrevista).¹⁴⁰

La diversidad propia del espacio posee una homogeneidad compuesta por las necesidades que surgen en el tiempo, donde la construcción social del Mercado, en sus inicios se centra en la conformación de diferentes asociaciones con motivaciones y requerimientos propios, surgiendo así una vinculación de los comerciantes con sentido de organización social.

Al estudiar las relaciones sociales del espacio es necesario entender la existencia del “colonialismo interno” (Burgos 1997), para evitar reducir lo indígena, lo mestizo y las estructuras de clase a problemas de desencuentro cultural o político. Esta concepción es adoptada en presencia de diversos grupos culturales heterogéneos concurrentes en el Mercado, con tendencia a producir diferentes prácticas culturales reflejadas en su alimentación. Es así que, al día de hoy, el consumo de res presenta una demanda considerable en la población mestiza de la ciudad, siendo que el consumo de carne de cacería es de preferencia, gusto y satisfacción principalmente

139 Ángel, entrevista, enero de 2020.

140 Efraín, entrevista, septiembre de 2020

de las personas shuar.¹⁴¹ Un acontecer que sugiere desafíos a la homogeneidad a través de la alteridad, pues los encuentros entre diferentes sujetos, prácticas o sistemas culturales y las diferencias sociales no desaparecen, así como tampoco desaparece la “colonialidad del poder” (Quijano 2014) y su estructuración social. Sin embargo, se construyen y emergen estrategias, expresiones, iniciativas, sentidos y prácticas que desafían la homogeneidad.

Nosotros vivimos de las ventas que hacemos a la gente nativa, poquísimo de la gente de aquí, o sea la gente blanca mestiza como se dice, nosotros lo que más vendemos es a la gente shuar, por eso pedimos que vengan a vender los productos de la zona [...]. Ahora ya se ha dado la costumbre de comer bastante máchica, nosotros tenemos eso afuerita para que vean porque algunos no saben el nombre, pero nosotros le decimos que es, cómo se puede preparar y ahí si quieren llevar.¹⁴²

Es importante entender la progresiva presencia de los indígenas de la Amazonía en sectores urbanos, la manera en cómo se enfrentan con la realidad de las asimetrías sociales y económicas en la inserción de las dinámicas urbanas, donde prevalece el modelo occidental capitalista que permea la necesidad de adquisición de objetos, insumos, herramientas y alimentos para su sobrevivencia, más que la posibilidad de acumulación para el bienestar.

Los momentos de intercambio, compra y/o consumo de alimentos, son escenarios factibles para encontrar variedad de relaciones del tejido social, donde se puede tener en cuenta las diferentes relaciones de poder considerando lo frágil del orden de dominación, donde no existe un solo poder que se ejerza del todo, pues las dinámicas del campo social sugieren comprender diversas luchas y formas en que las palabras, los símbolos, las formas de organización, buscan confrontar o resistir su dominación estando modeladas por el proceso de dominación mismo (Roseberry 2002: 220).

Los grupos sociales no están basados en la ocupación de territorios exclusivos (Barth 1976), la organización entre diferentes grupos son sistemas interculturales abiertos a otros grupos y culturas, se basan en la canalización de la vida social y sus relaciones donde lo intercultural está en constante construcción (Walsh 2007), muestra de ello es la presencia de diferentes personajes de diversas procedencias que convergen en un mismo espacio, en su mayoría de las provincias de Chimborazo, Tungurahua e Imbabura, de comunidades rurales del cantón Morona y de la periferia urbana de la ciudad, si bien estos últimos no representan una migración como la

141 Mediante un decreto ejecutivo de enero 2013 se restringió la comercialización de cacería de fauna silvestre, para evitar la extinción de las especies.

142 Gricenda, entrevista, febrero de 2020.

de los anteriores, el desplazamiento es de exclusividad para realizar actividades de comercio, adquisición y consumo de alimentos preparados.

Hoy en día este espacio físico tiene un rostro predominante de la Sierra centro y sur, un mestizaje naturalizado vinculado a la cultura indígena amazónica que se visualiza en la diversidad de personajes que se desplazan por el espacio para adquirir productos, consumir alimentos o acceder a la cultura material, convirtiéndose así en un sector culturalmente diverso. Con el transcurso del tiempo, la diversidad cultural se ha ido adaptando a las exigencias de la vida contemporánea y han surgido requerimientos asociados a una colonización moderna. Esto último se observa en la introducción de nuevas plantas en las huertas (la col, la cebolla) y el uso de productos elaborados como alimentos o ingredientes para su preparación. Así también, la cría de ganado —que se desarrolló inicialmente en los años 70 como medio de producción para generar ingresos económicos al espacio amazónico— está permitiendo que los pueblos indígenas mantengan contactos con el mercado de consumo y, hoy en día, con la piscicultura.

En el intercambio social existen rasgos de la cultura propia que se mantienen inalterados como los diálogos, conversaciones de cada grupo social y los alimentos que consumen, siendo que, cuando las personas se trasladan a un nuevo territorio cambian las condiciones ecológicas, económicas y sociales, modificando ciertas costumbres y adaptándose a nuevas condiciones (Barth 1976: 14).

Evolucionando las prácticas alimentarias

La presencia de población indígena de la Amazonía como sujeto que migra del campo al espacio urbano para la vida comercial aún es pequeña. Macas —como ciudad en crecimiento con acceso vial en condiciones favorables de transporte urbano y formas de vida diferentes a ciudades de la Sierra— presenta población indígena shuar en el Mercado exclusivamente para el consumo de alimentos preparados, el abastecimiento de productos perecibles y la adquisición de artículos de bazar. Su representación como comerciantes se relaciona con la venta de productos de la zona y de alimentos preparados (comida típica),¹⁴³ pero es reducida.

Durante el trabajo etnográfico se constató un número reducido de población indígena de la Sierra y Amazonía, no obstante, las mujeres que expenden alimentos cocidos tienen varios años de comercio en el espacio. Las personas migrantes, sobre todo de la Sierra ecuatoriana, que se han instalado en territorio amazónico, poco a poco han ido modificando y adaptando sus costumbres frente a las disponibilidades existentes del medio. Factores como el clima, la tierra, los alimentos, han generado

143 Gastronomía shuar que no incluye la preparación de animales silvestres.

cambios predominantes desde la vestimenta, el trabajo agrícola y la alimentación en un principio.

La observación in situ, visualiza a mujeres indígenas de la Sierra usando parte de su vestimenta tradicional. La mayoría de ellas recorren calles aledañas y los pasillos del Mercado, ofreciendo frutas, verduras, legumbres y hortalizas. Las mujeres que hacen uso de los espacios para la venta de alimentos preparados se dedican a la venta de humitas, empanadas, tortillas de maíz, bolones, café, morocho, colada de máchica, alimentos que también ofrecen mujeres mestizas.

En el año 2010, la presencia activa de la mujer shuar en el Mercado Central trasciende de la comercialización de productos de la zona a la venta de la chicha de yuca,¹⁴⁴ un producto que permitió visualizarla e incluirla en el espacio físico del Mercado. Ese año, un grupo de mujeres shuar se organizaron para acceder a un puesto dentro del Mercado Central y ofrecer el producto, pero determinaron ilegal la venta de la bebida por parte de los administradores frente a las denuncias de otros comerciantes y el espacio fue abandonado por el grupo. Entonces Carlota (mujer shuar de 60 años que vende productos de su huerta y chica desde 1994) solicitó el espacio a la administración municipal para la venta de comida shuar:

La Asociación de Mujeres Nunkui vendía comida típica y ofrecíamos la chicha [...] los administradores nos hicieron observaciones, que no vendamos chicha, en el 2018, 2019, había un gran salón de chicha, nos comunicaron que había denuncias, dijeron que no vendamos chicha, pero mi gente pide la chicha [...] no es para emborracharse es para compartir un momento, si yo trajera una poma grande y vendiera, la gente, ya estuvieran hablándonos.¹⁴⁵

Señales que separan y alejan el encuentro común en las diferencias. Carlota comenta desencuentros que existieron tanto con los comerciantes como con las autoridades administrativas del espacio, por la venta de un producto que en el imaginario se presenta como una bebida alcoholizada por su fermento, desalojando del Mercado al grupo organizado. Si bien Carlota inicia su vida en el comercio con la venta de plátano verde, yuca y otros productos de su cosecha, ahora transforma esos alimentos para venderlos cocinados.

Entre la diversidad de presentaciones gastronómicas que ofrecen las mujeres shuar encontramos el *maito* de tilapia o caracha, acompañado de verde, camote y yuca; también ofrecen caldo de gallina, alimentos preparados con carne de cacería — como se encuentra prohibida la venta, la adquisición la realizan en las mismas

144 Bebida tradicional de la cultura shuar que a la fecha se encuentra con restricción de su estipendio

145 Carlota, entrevista, marzo de 2020.

comunidades donde habitan— y el ayampaco de pollo, este último elaborado con especies que no son de la zona, como la cebolla blanca, remplazando a las verduras silvestres, que tampoco hacen uso para la preparación de otros platillos. Todos estos productos son denominados como comida típica.

En la preparación de almuerzos que se expende en el Mercado se incluye variantes marcadas de dos alimentos de la zona como yuca y plátano, camote y plátano, papa china y yuca, o papa china y plátano, variedades recurrentes en la exposición de su oferta diaria manifestando que son productos de consumo diario, productos que acompañan a una buena porción de arroz con carne de res o pollo y “la guayusa tradicional, no como la hacen los macabeos”.¹⁴⁶ Esta indicación denota al mismo tiempo una diversificación y conservación en sus prácticas alimentarias.

Los productos de consumo estacional de los indígenas shuar no siempre están presentes en el Mercado. Las mujeres que asisten al Mercado para la venta de sus productos rara vez ofrecen verduras, frutas silvestres u hongos comestibles, siendo que han desplazado de su alimentación tradicional y remplazándolos por embutidos, enlatados y carbohidratos como fideos, arroz y harinas.

La dieta alimenticia de los shuar en la antigüedad aportaba a la variedad y complemento en la alimentación, son de fácil acceso y abundan en la selva húmeda, pero han sido sustituidos mayormente por alimentos procesados [...]. Las verduras silvestres son conocidas tradicionalmente y utilizados en la gastronomía shuar para la preparación de comidas, en la actualidad estas especies de verduras han sido remplazados por col, cebolla, apio, cilantro, perejil, ajo, entre otras, que son procedentes de otras regiones, generando desplazamiento de conocimientos sobre las propias plantas locales y el interés de cultivo en las huertas de la comunidad.¹⁴⁷

La elaboración de platos propios de la cultura shuar y sus variadas combinaciones con la gastronomía local esconde una cohesión social estableciendo lo híbrido del espacio, de las relaciones y de los alimentos existentes en esta sociedad. Otra expresión de una alimentación híbrida acontece con la forma de preparar los alimentos las mujeres de la Costa ecuatoriana.

Mayra, oriunda de la provincia de Manabí, tiene 46 años y llegó a Macas con el propósito de emprender un negocio de comida costeña, incentivada por familiares migrantes a esta ciudad amazónica. Ella señala que las características de sus alimentos, con el tiempo, se han modificado, según la variedad de productos que se encuentran en el sector y los gustos de los clientes.

146 Carlota, entrevista, marzo de 2020.

147 Nantu, entrevista, marzo de 2021.

La comida de aquí es diferente a la de la Costa, la comida allá es sencillita, es una sopa, un seco con una presa de pollo y una ensaladita, en cambio aquí, es diferente, les gusta un platito más adornado, más decorado, yo ponía el arroz, la carne y una ensaladita y la gente me decía, “Mayrita pero aquí le falta”, qué le falta preguntaba, “una ensaladita, un aguacatito, unos pataconitos”, yo veía que las vecinitas pasaban a dejar unos platitos que les pedían, y esos platos eran diferentes, llevaban la menestra, ensalada; la gente tampoco nos decían que aquí se comía así, además que nosotros nunca habíamos venido antes ni sabíamos cómo era Macas, entonces ahí fuimos aprendiendo que a la gente le gusta con más adornito que en la Costa, observando lo que hacen las compañeras [...]. En el almuerzo yo hacía solo una sopa, la gente pregunta si no tiene otra sopa entonces ahora yo hago dos sopas, si una es de carne la otra es de verduras con queso, entonces así el cliente no se va, así fuimos variando la comida.¹⁴⁸

La modificación que surge frente a la diversidad de gustos, preferencias, costumbres y tradiciones de los habitantes mestizos e indígenas de diferentes regiones, está integrada en la alimentación, emergiendo así una nueva forma de hacer, de decir, de consumir y vivir la alimentación.

Conclusión: la alimentación como reflejo de hibridación

Con todo lo expuesto, hay que remarcar la importancia del espacio de investigación anotando que la memoria del Mercado se va construyendo a partir de la narración oral, de imágenes, sonidos, sabores, relaciones y el reconocimiento de personas del pasado, quienes reconstruyen la historia de la conformación del espacio con elementos de apoyo como los recuerdos y las memorias sobre un mismo hecho histórico, que permite levantar información presente desde la memoria colectiva y la memoria individual.

El Mercado nos muestra una diversidad de costumbres y tradiciones. Hay una variedad de alimentos en la presentación gastronómica de un platillo, que se ha elaborado en base a los diferentes conocimientos, saberes, gustos y necesidades de los habitantes del comercio de la alimentación, que han confluído en un sector logrando mezclas de diversos comestibles en tanto que las relaciones sociales y este encuentro diferencial dan como resultado, una interculturalidad amplia y diversa que permite valorar los distintos conocimientos en igualdad de condiciones.

La llegada de diferentes grupos sociales al espacio urbano y al Mercado, visibiliza la posibilidad de permanencia como espacios de vida relacionados a estructuras económicas, sociales y políticas, a las cuales se adaptan los nuevos habitantes del

148 Mayra, entrevista, octubre de 2020.

comercio en la red de intercambio. Personajes que llegan al Mercado para hacer vida, convirtiendo el espacio en su lugar de sobrevivencia, de convergencia y de inmersión en el sistema capitalista de los pueblos históricamente excluidos. La cotidianidad en el sector urbano y la relación con el Mercado Central de Macas, continúa aportándome elementos para la reflexión, pues esta experiencia demuestra la relación de la vida en una ciudad amazónica, que entrelaza conocimientos y necesidades para satisfacer las exigencias de la vida moderna y hacer visibles los saberes, exigencias y necesidades de las poblaciones amazónicas.

Referencias citadas

- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.
- Bourdieu, Pierre. 2006. Espacio social y espacio simbólico. En: Thomas Kauf (ed.), *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, pp. 127-42. Barcelona: Anagrama.
- Burgos, Hugo. 1997. *Relaciones interétnicas en Riobamba, dominio y dependencia en una región indígena Ecuatoriana*. Quito: CEN.
- El Telégrafo*. 18 de enero de 2014. “Después de 110 años concluye la vía Riobamba-Macas”.
- Harner, Michael. 1978. *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Mundo Shuar.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Danilo Assis Clímaco (ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 284-327. Buenos Aires: CLACSO.
- Rivadeneira, Simón. 2010. “Inclusión del pueblo macabeo en la Ley Orgánica de Culturas” [Archivo]. Macas: CCE. <https://bit.ly/3jD2rrm/>
- Roseberry, William. 1989. *Antropologías e historias: ensayos sobre cultura, historio y economía política*. México DF: El Colegio de Michoacán.
- Roseberry, William. 2002. “Hegemonía y lenguaje contencioso”. En: Rafael Vargas (ed.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado: la revolución y la negación del mando en el México moderno*. México DF: Era.
- Salazar, Ernesto. 1989. *Pioneros de la selva: los colonos del proyecto Upano-Palora*. Quito: UNP; BCE.
- Salazar, Ernesto. 2000. *Pasado precolombino de Morona Santiago*. Macas: CCE; Ilustre Municipio del Cantón Morona.
- Valdez, Francisco. 2009. “Informe final de los trabajos arqueológicos en el yacimiento Santa Ana-La Florida: investigación y puesta en valor de los recursos patrimoniales en la frontera sur: Palanda, Zamora Chinchipe”. Proyecto UTPL-IRD y Ministerio de Cultura. Quito.
- Walsh, Catherine. 2007. *Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ¹⁴⁹

Introducción

El presente artículo explora la relación entre el fenómeno del suicidio adolescente y la crisis generacional vivida por la nación huaorani, tomando en cuenta el incremento de este fenómeno en los últimos años debido al choque cultural dado por el reciente contacto.

Es necesario mencionar la historia huaorani resumida, según Narváez (1996), en tres etapas. La primera, asociada a las misiones religiosas que datan de mediados del siglo XX, marcada por el asesinato de cinco misioneros el 8 de enero de 1956. Este hecho desencadenó una serie de intentos de evangelización, provocando la introducción definitiva del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a la Amazonía ecuatoriana. Los huaorani que participaron en esta matanza fueron los primeros en convertirse a la fe cristiana, generando así, oficialmente, la conversión de todo su pueblo.

Una segunda etapa es la marcada por la participación gubernamental. En 1969, después de 13 años de evangelización intentando “pacificar” a los huaorani, el ILV recibe la autorización por parte del Estado ecuatoriano para crear una zona de protección denominada Protectorado. Esta zona abarcó una extensión de 66 570 hectáreas que representaba menos de la décima parte del territorio huaorani. En los primeros diez años desde que se creó el Protectorado, el ILV logró que más del 85 % de la población se asentara en esta zona, restringiendo su territorio y negando, en cierto sentido, su identidad como soberanos de la selva. Luego, en los 90 y gracias a diez años de constante lucha, el Estado concede a los huaorani un territorio de 679 130 hectáreas, un gran aumento en comparación con lo otorgado para el Protectorado. Los primeros encuentros de la sociedad occidental con los

149 Licenciado en Psicología Clínica (UCE).

huaorani se dieron a través de los caucheros y se remontan más de dos siglos atrás, esto generó un gran conflicto entre ambos grupos por la irrupción en su territorio. El conflicto continúa hasta la actualidad no siendo el motivo ya el caucho, sino por el petróleo.

Así, la tercera etapa se encuentra marcada por la intervención petrolera. Este momento se caracteriza por la búsqueda de las petroleras del permiso étnico para ingresar al territorio huaorani, el cual se obtiene logrando su amistad a través de “regalos”, que van desde vestimenta y tecnología hasta alcohol y otras drogas (Rivas y Lara 2001). Estas etapas no deben ser consideradas de manera separada, sino que las mismas se sobreponen y solo son divididas por fines prácticos.

Si se toma como punto de partida el año 1956, por las razones arriba mencionadas, han transcurrido 65 años hasta la actualidad, lo que define a esta nación como un pueblo de reciente contacto, que ha sufrido una serie de transformaciones. Margaret Mead (1970: 99) considera que “las culturas prefigurativas se caracterizan por ausencia de modelos frente a un futuro desconocido, al cual no es posible considerar o adecuarse como lo hacían las generaciones anteriores”. Es así que la cultura huaorani se encuentra en una situación complicada en lo que respecta a la modernidad.

Por su historia, se observa el gran impacto que ha ocasionado el choque cultural en este pueblo. Lo que se ve reflejado en una serie de transformaciones, como el sincretismo de sus creencias con la fe cristiana, la posible extinción de su propia lengua, la restricción de su territorio y la introducción de formas de vida asociadas al capitalismo (el consumo de alcohol y otras drogas, entre otras); todas ellas estudiadas desde una mirada macro (sociológica) de esta nación, pero ¿qué pasa con la vivencia subjetiva, con sus individuos? Si bien todos tienen su grado de impacto, este artículo se centrará en la configuración de él/la adolescente huaorani.

Adolescencia

“La Organización Mundial de la Salud [OMS] define la adolescencia como “el periodo de crecimiento y desarrollo humano que se produce después de la niñez y antes de la edad adulta, entre los 10 y los 19 años” (UNICEF s. f.). Una de las teorías que profundiza en esta etapa del desarrollo humano es la de Erik Erikson (2011),¹⁵⁰ quien bajo una serie de ejes sitúa a la adolescencia en el estadio quinto

150 El autor propone el desarrollo psicosocial mediante ocho etapas o estadios, donde enfrenta a dos conceptos opuestos (virtud y defecto), marcando pautas de acciones o decisiones positivas y otras negativas, donde el éxito de dicho desarrollo es la elección. Es así que estos estadios son: Confianza básica vs. Desconfianza, Autonomía vs. Vergüenza y duda, Iniciativa vs. Culpa, Laboriosidad vs. Inferioridad, Búsqueda de identidad vs. Difusión de identidad, Intimidad vs. Aislamiento, Generatividad vs. Estancamiento, Integridad vs. Desesperación.

del desarrollo psicosocial, representado por la crisis: Identidad vs. Confusión de roles. Este estadio es necesario porque “la integración psicosexual y psicosocial de esta etapa tiene la función de la formación de la identidad personal” (Bordignon 2005: 56). Por tanto, el individuo durante la adolescencia se ve determinado por una serie de áreas que darán como resultado la formación de una identidad propia, según Erikson (2011) estas son:

- Psicosexual (primer enamoramiento, identificación y filiación con quien pueda compartir sentimientos como el amor).
- Ideológica (búsqueda de un grupo que comparta sus mismos valores e ideas),
- Psicosocial (afianzamiento de grupos, movimientos que compartan un objetivo social, amistadas, compañeros de clase, etc.).
- Profesional (búsqueda de un modo de vida, expectativas a futuro modelos a seguir, empieza a cuestionar que quiere ser de “adulto”).
- Identificación cultural y religiosa (cuestionamiento de sus creencias personales y las de su familia, fortalecimiento de su sentido espiritual de la vida).

En la elección satisfactoria de cada una de estas áreas, según el autor, se verá reflejada la conformación de una protoidentidad que se afianzará durante cada uno de los estadios posteriores del desarrollo psicosocial. Por otro lado, el fracaso en estas elecciones no por una mala elección, sino por la falta de esta, es decir, un estancamiento, se verá expuesto en su contrario: la confusión de roles. En este punto, el adolescente —por varios motivos como temor, inseguridad, desconfianza hacia sí mismos y/o hacia los otros— genera un carácter endeble donde puede ser manipulado con cierto grado de facilidad por medios externos. En el caso huaorani estos son: la ciudad, el dinero, la tecnología, la moda, etc.

Adolescencia huaorani

Una vez definida la adolescencia desde un punto de vista psicosocial “occidental”, categoría necesaria para tratar de esclarecer el suicidio adolescente como efecto del choque cultural, se buscará pensar en esta etapa de la vida desde una perspectiva más etnográfica, es decir, desde la visión de la propia cultura huaorani. Así, desde su lengua wao-terero, la palabra *pikenani* se asocia al anciano, ya sea hombre o mujer huaorani, cuya representación más a fin sería la de “sabio”. Por el contrario, no existe una palabra que denomine al adolescente y la más cercana sería *wiñenga*, término que proviene de *weñenga* (nuevo o hermoso) y cuyo significado sería niño/a o joven (Ima Omene 2012).

El adolescente huaorani se ve reflejado en el impacto de la historia grabada en su ser y en su cuerpo. Acuña (2020) detalla la historia de esta comunidad a través del uso de la metáfora de los cuerpos huaorani como receptáculos de esta historia

de más de 60 años de contacto. Para ello, el autor propone una tipología de los cuerpos en base a las generaciones que han vivido en este período de tiempo:

Cuerpo	Generación	Edad	Atributos
Guerrero	Primera	<i>Pikenani</i> (70 a 80 años aproximadamente).	Valiente, aguerrido, duro, fuerte, resistente, indolente, disciplinado, trabajador, solidario con los suyos, vengativo con los enemigos.
Cazador-recolector	Segunda y tercera	<i>Pikenani</i> más jóvenes (60 a 70 años). Adultos (30 a 50 años).	Respeto al prójimo, fe y creencia en el cristianismo. Conocimiento del sistema judicial nacional. Duros y resistentes, acostumbrados a la vida en la selva.
Deportivo-expresivo	Cuarta y quinta	Jóvenes (15 a 30 años).	Conocimientos venidos de afuera, poco interés por su pueblo, confusión por varios estímulos, variedad de elección.

Tabla 1. Tipología de los cuerpos huaorani por generación (adaptado de Acuña 2020).

Al referirse al cuerpo guerrero, el autor ubica a los últimos *pikenani* previos al contacto, quienes se caracterizaron por una vida de nómadas y por la lucha constante por defender su territorio de otras tribus. Por lo cual, en ellos se desarrollaba un fuerte sentido de la venganza, esto se veía tanto en hombres como en mujeres (Acuña 2020). Según Laura Rival (2015), en esta época de precontacto es cuando se da la mayor tasa de homicidios en cualquier cultura conocida por la antropología, lo que demuestra el carácter de estos, ya que desde muy niños eran adoctrinados por los adultos mediante castigos físicos como el uso de la ortiga y el bejuco.

El cuerpo cazador-recolector (60 a 70 años, 30 a 50 años) representa a aquellos huaorani poscontacto, que vivieron de cerca el paso de las misiones religiosas, la instauración del Protectorado y el contacto de las petroleras mediante el uso de regalos, entre otros eventos que influyeron en el cambio de su cultura de manera directa. Aquí aparecen los primeros huaorani ya establecidos en la fe cristiana, la venganza pasa a un segundo plano y empiezan a asentarse cambiando su forma de vida, se consolidan como sujetos de derecho frente al Estado, etc. En ese sentido, la venganza no desapareció del todo, sino que se manifestaba de manera ocasional, por ejemplo, las matanzas producidas en 2003 y 2013.¹⁵¹

151 Cabodevilla y Aguirre (2013) exponen estos hechos con mayor profundidad, así como la relación de los huaorani con las petroleras y con otros pueblos como los tagaeri y los taromenane.

Estos cuerpos no dejaron de ser guerreros, sino que adquirieron otros atributos gracias al contacto con Occidente, pero siguen siendo productos de la selva capaces de desenvolverse con soltura en la misma, caminando sin esfuerzo horas y horas para dirigirse a otras comunidades, cazar, pescar, etc. Estos otros atributos son resultado del contacto con otros grupos étnicos como los kichwa amazónicos — mediante relaciones de comercio o filiales como el matrimonio— o por falsas ideas de primitivismo o atraso. Esto generó otro tipo de cuerpos que se ven reflejados en el uso de vestimenta, los asentamientos, la introducción al consumo de alcohol u otras drogas, los suicidios, y la violencia de género, entre otros.

El último cuerpo al que Acuña hace referencia es el deportivo expresivo, donde se ubica el/la adolescente huaorani, jóvenes nacidos a finales de los años 90 e inicios de 2000 (15 a 30 años). En este grupo se encuentran aquellos cuyos padres y abuelos (*pikenani*) han vivido distintos procesos de transformación lo que provoca que la brecha intergeneracional sea más profunda. Es decir, estos cuerpos se ven configurados por un ejercicio de modernidad donde convergen distintos saberes, por un lado, la tradición y la cultura de su pueblo, por el otro, son seducidos por el exterior a través de promesas ofertadas desde el capitalismo como la tecnología, la posición social, la libertad de mercado, etc. (Acuña 2020).

Sobre la relación intergeneracional, Gentzler (2007) manifiesta que es “el encuentro de dos o más generaciones en experiencias enmarcadas por las condiciones materiales y espirituales en las que se ha desarrollado cada generación”. Si bien este encuentro debería ser provechoso ya que buscaría destacar lo mejor de cada generación, se ha dificultado por el atractivo que tiene Occidente para esta generación. Los *pikenani* son vistos más como seres extraños al contexto actual. Por último, habría un desinterés por el diálogo familiar (Barrionuevo y Parra 2019).

Esto —sumado a la crisis de identidad que viven los/as adolescentes, en particular en el caso huaorani— provoca que se vean desinteresados por su propia cultura y que se sientan tentados por el exterior. Los individuos se tornan sujetos configurados por valores distintos a los de su comunidad, lo que genera la idea de una realización personal más en consonancia con modelos externos de plan de vida, una carrera profesional, entre otros. Es aquí donde se observa la relación con Erikson (2011), ya que el fracaso, es decir, la falta de elección, por una baja formación del yo en relación con su familia, su cultura y su ideología, por verse más alienados con lo exterior, provoca sujetos frágiles con un sentido de desesperanza y pérdida entre dos mundos en colisión.

Suicidio

Es ahí donde se perfila el suicidio como efecto de esta colisión. Ahora bien, este fenómeno no es un hecho aislado, sino un problema que interpela a todo el mundo.

Según datos de la OMS (2021), aproximadamente 800 000 individuos se suicidan cada año, siendo la segunda causa de muerte en adolescentes. Actualmente, existe mucha bibliografía sobre este hecho, uno de los primeros autores en hablar sobre este tema fue el sociólogo Emile Durkheim quien define al suicidio como “todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo, cumplido por la víctima misma, que sabía debía producir ese resultado” (1998: 25).

Para el mismo autor, el suicidio no es considerado una enfermedad, sino un accidente particular producto de enfermedades más generales (Durkheim 1998). Por tanto, no se debería centrar la atención en el suicidio, sino en las causas que lo provocan. Una aproximación en la línea del psicoanálisis es la del *pasaje al acto*, siendo pensado como un desplazamiento, una salida de escena, donde el sujeto no encuentra un *otro* que pueda sostener su angustia. En otras palabras, este busca salir de lo simbólico (lo cultural) hacia lo real (lo incommensurable, la muerte). Es así que la persona que comete este acto quiere huir de lo simbólico buscando un escape de la alienación con mensajes claros como “¡basta!” o “¡se terminó!” (Flórez y Gaviria 2014). Sobre este punto, el suicidio se vería como un reclamo a ese otro cultural donde el adolescente anuncia su inconformidad frente a la realidad.

Siguiendo estas líneas, este fenómeno estaría más acorde al pensamiento crítico de la enfermedad mental. Para Stack (1982), el suicidio en indígenas sudamericanos no obedece a criterios de salud-enfermedad, por ejemplo, debido a una depresión psíquica o alguna disfunción mental, sino a otros factores de índole sociocultural, como el que se ha desarrollado en este artículo. Con esto no se busca rechazar estas teorías, sino complementarlas y profundizar este problema.

Suicidio adolescente

Sobre el suicidio adolescente huaorani es necesario esclarecer la concepción que tiene sobre la muerte esta comunidad. Álvarez (2011)¹⁵² profundiza la relación que tienen los huaorani con la muerte, la cual es percibida como un acto endogrupal, es decir, si alguien muere, esta persona no muere sola, sino que toda su familia muere con ella en un sentido simbólico. En esta relación con la muerte, conceptos como la metamorfosis o transformación y el desplazamiento toman relevancia. Por ejemplo, si un guerrero huao moría en combate, este era convertido en jaguar y se desplazaba hacia la comunidad de este animal. En esta misma línea, Álvarez propone una clasificación de muertes en el mundo huao:

152 El trabajo de Álvarez (2011) se enmarca en la investigación sobre los rituales funerarios de los huaorani, ya que observa la gran importancia de la muerte en ellos, pues la perciben como un desplazamiento de una “comunidad” a otra.

Los tipos de muerte en los Waorani tienen que ver principalmente con la muerte con lanza y con la “brujería” o Gumi. Además, está el suicidio, la muerte con escopeta, el acompañamiento de un ser vivo al muerto, la muerte producida por un diablo, la muerte dada por animales como el jaguar y el águila arpía, la muerte por autoconsumo, y con la muerte por infanticidio (Álvarez 2011).

En esta clasificación se observa que la capacidad de comprensión de este mundo se asocia al animismo propuesto por Descola (2012), donde los huaorani presentan un grado de parentesco con la propia selva. Muchas de sus historias profundizan en esta relación, por ejemplo, al ser llamados “hijos del jaguar” no en un sentido totémico, sino mostrando un parentesco real con ellos. Ahora bien, esta relación se ha visto transformada por la introducción de las misiones religiosas quienes rechazan estas ideas y proponen creencias como la del Cielo y el Infierno. Además, ideas como el castigo por los pecados cometidos se contraponen con las ideas previas de este pueblo referentes a la venganza, el homicidio y el suicidio, y son penadas bajo un castigo divino.

El trabajo etnográfico de Acuña, realizado en 2018, logró contabilizar un total de 21 casos de suicidio (10 intentos y 11 casos consumados) desde 1971 hasta la actualidad. La mayoría de estos casos fueron ocasionados por la ingesta de sustancias nocivas para el organismo como la raíz de barbasco y fungicidas. Las causas más destacables fueron los conflictos amorosos y familiares.

Metodología

Una vez esclarecidos los conceptos claves para entender este problema, los cuales son adolescencia y suicidio huaorani, se partirá de una breve descripción del contexto situacional de la investigación para lo cual es necesario hablar de la comunidad de Toñampare, comunidad donde se realizó el trabajo etnográfico, además de la situación temporal de la misma, siendo marcada por los inicios de la pandemia por COVID-19.

La comunidad de Toñampare se encuentra en la provincia de Pastaza, en el cantón Arajuno, parroquia Curaray, nombrada así por el río que hace de límite. Es considerada una de las comunidades más grandes en cuestión de territorio y representación de la nación huaorani. Para llegar a ella se pueden usar tres maneras: la más directa y de mayor valor es mediante vuelos que parten del aeropuerto situado en Shell hasta la comunidad, con una duración aproximada de 25 min, este recurso también es usado en casos de emergencias médicas; la segunda manera es mediante el río Curaray, para lo cual es necesario desplazarse hacia el puerto de Pitacocha y de ahí tomar un “peque-peque”, canoa con motor externo para cruzar el río, este viaje se ve dificultado por el nivel del río si se encuentra bajo,

ya que es casi imposible atravesarlo, la duración aproximada del recorrido es de 5 a 6 horas; por último, existen dos rutas a pie desde Arajuno, por el río Nushino y desde Gareno, tal como lo muestra la figura 1.



Figura 1. Formas de llegar a la comunidad Toñampare

En un censo aplicado en 2018, Toñampare se alza como la comunidad más poblada de la nación huorani con un total de 231 personas, aproximadamente (120 hombres y 111 mujeres), repartidas en cinco barrios (Acuña 2020: 435). Estos datos cambian cada año según el número de estudiantes presentes en la Unidad Educativa del Milenio Toñe (UEMT), institución inaugurada el 26 de enero de 2018. En 2019, tras un año de su fundación, se albergó 153 estudiantes (87 hombres y 66 mujeres), de los cuales 102 pertenecían a la comunidad de Toñampare y 43 a otras comunidades aledañas, gracias a la modalidad de internado con que cuenta la comunidad.

La UEMT fue de suma importancia en selección en el proceso de investigación. Sobre el trabajo etnográfico, este inicio el 6 de marzo de 2020 y terminó de manera abrupta el 16 de marzo de ese año, debido a las complicaciones ocurridas en el contexto de la pandemia: el cierre de las clases presenciales y el retorno de los

estudiantes hacia sus respectivas comunidades. Por otro lado, la notificación de la NAWE pidiendo la salida de las personas ajenas a la comunidad y el retorno de los huaorani a su territorio, también fueron eventos que generaron un cambio drástico en la metodología pensada.

Si bien la breve estancia en la comunidad sirvió para conocerla y realizar un mapeo del territorio, así como conocer y entrevistar a ciertos *pikenani* y adolescentes; fue necesario el uso de herramientas informáticas para complementar los resultados, incluyendo la perspectiva de expertos que ayudaron a clarificar ciertos conceptos presentados en el trabajo etnográfico bajo las limitaciones del confinamiento. Algunos de estos expertos fueron Ángel Acuña y Kathy Álvarez, quienes desde su perspectiva única en lo que respecta a los huaorani, aportaron de manera significativa. A ellos se unieron Marco Andrade y Nathalie López, colaboradores en la publicación *Manual: capacitación para cuidadores comunitarios en suicidio*, adaptación de *Sboalhaven Aboriginal Suicide Prevention Project*, del Instituto de Salud Mental Illawarra-Canadá.

Análisis y discusión de los resultados

En la búsqueda de relación entre el suicidio con la adolescencia huaorani, fue necesario establecer como categorías de análisis estos dos conceptos y dar cuenta de la percepción que los mismos tienen en la población de Toñampare. Así, se recogieron una serie de testimonios por parte de los *pikenani* y adolescentes de la comunidad, los cuales se presentarán a continuación de manera sintetizada.

Adolescencia huaorani: del cuerpo expresivo/deportivo a la crisis de identidad

La adolescencia supone una crisis, donde se busca una identidad propia frente a la confusión de roles (Erikson 2011), época en la que el adolescente busca por todos los medios sobresalir o ser considerado como un adulto. Esta búsqueda le lleva a tener sentimientos de filiación hacia sus iguales y rechazo hacia sus figuras paternas, por sentirse incomprendido. A esta ecuación se suma el caso particular de los huaorani y su historia, haciendo que la brecha generacional entre sus miembros sea aún más profunda. Un claro ejemplo de esto se observa en lo propuesto por Acuña (2020) y su definición de los tres cuerpos (guerrero, cazador-recolector y deportivo-expresivo). Ahora bien, en palabras de los *pikenani* esto podría ser respondido así: “Muy pocos jóvenes huaorani saben cazar, ya solo pescan, igual con el lenguaje, ya no hablan mucho el huao-terero, prefieren hablar el español, parece que se avergüenzan de ser huaorani van a la ciudad a comprar trago y

creen que eso es bueno”;¹⁵³ “preocupada estoy por los jóvenes, ya no quieren hacer las cosas del huaorani, ya no quieren ir a la chacra, ni a la pesca ni cazar, ya no saben cazar, ahora solo quieren pasar con los celulares o ir a beber chicha con otros jóvenes, o ir a jugar en la escuela, se está perdiendo el conocimiento y no sabemos qué hacer”.¹⁵⁴

Para los *pikenani*, el adolescente empieza a rechazar su herencia cultural manifestada en las actividades de su vida diaria como la caza y la pesca, además de mencionar el rechazo de la propia lengua (huao-terero); se habla de las incursiones a la ciudad, el consumo de alcohol, el rechazo familiar y la falta de respeto hacia ellos como figuras de sabiduría. Esto recuerda lo expuesto por Gentzler (2007) sobre la crisis intergeneracional que vive este grupo étnico. Por el contrario, los adolescentes tienen una visión contraria de esta perspectiva, donde no se consideran el problema, sino que lo reflejan hacia sus padres: “Nosotros respetamos a nuestros padres, pero ellos a veces son malos con nosotros quieren que estudiemos y que también vayamos a la chacra y que hagamos muchas cosas, pero no tenemos tiempo por los deberes y se enojan con nosotros y no quieren que estemos con nuestros amigos, no nos dejan en paz”;¹⁵⁵ “a veces, cuando vemos a chicos que salen a la ciudad saben regresar con cosas lindas como gorras, camisetas, celulares y claro que quisiéramos esas cosas, pero nuestros padres no tienen dinero, por eso tengo que estudiar para tener esas cosas [...] igual muchos chicos traen trago para las fiestas y les preguntamos y dicen que sus padres les regalaron”.¹⁵⁶

Estos primeros relatos de adolescentes huaorani muestran dos discursos que apuntan a una falta de entendimiento. Por un lado, la manifestación del sobrecargo académico unido a las tareas de casa que denotan mucho tiempo —como el cultivo de la chacra, la pesca, la caza— muestra una falta de comunicación en muchas familias de la comunidad. Por otro lado, se empieza a observar los primeros indicios de brechas económicas y sociales entre este pueblo, efecto del capitalismo, que se manifiesta de manera sutil en el ingreso de mercancía en la comunidad. Para obtener estas mercancías, la promesa del estudio aparece en esta relación, donde muchas veces el adolescente culpa a sus padres por no haber estudiado o no tener el suficiente dinero para consentir esos deseos. Sobre esta brecha generacional tenemos:

Se observa claramente como hay una falta de diálogo y de entendimiento generacional, ni los jóvenes valoran a los mayores, ni tampoco los mayores valoran a los jóvenes, entonces es difícil realmente el diálogo, y la mutua comprensión [...] esta problemática del choque cultural, de la

153 Francisco Gaba, entrevista, 12 de marzo de 2020.

154 Antonia Yeti, entrevista, 15 de marzo de 2020.

155 M. N., entrevista, 15 de marzo de 2020.

156 M. Y., entrevista, 12 de marzo de 2020.

sobrevaloración de la cultura occidental que viene de fuera y del choque generacional; de la falta de diálogo que hay entre jóvenes y mayores, pues se puede intervenir. Porque son dos problemas; el choque cultural y el choque generacional, dos problemas.¹⁵⁷

En la falta de entendimiento entre ambas partes, ya sea por un escaso diálogo o la relación asimétrica entre generaciones, se halla el profundizar esta brecha que, en cierto sentido, representa la propia historia huaorani. Una historia de transformaciones y lucha por parte de este pueblo, pero que debido al gran impacto del choque cultural y generacional, ha hecho que los adolescentes, en ciertos casos, rechacen a sus familias, pues no se sienten comprendidos por sus padres y abuelos. Ellos buscan adaptarse al nuevo mundo que les tocó vivir, así que buscan aliados y figuras de inspiración en sitios externos, siendo la ciudad un espacio de descubrimiento y deseo, y la educación un medio para salir de las comunidades. Sin embargo, al poco tiempo se dan cuenta que este proceso no es sencillo y que la vida fuera de la comunidad no es lo que esperaban, desencadenando un sentido de desesperanza o abandono.

El suicidio como efecto del choque cultural y generacional

La historia huaorani se ha visto manchada por la muerte, ya sea hacia el otro (por venganza) o hacia sí mismos (por suicidio). Según Acuña (2020), los 21 casos de suicidio con respecto a los 231 pobladores en Toñampare se convierten en una auténtica epidemia, que vino con el encuentro cultural, así lo describen los *pikenani*. “El suicidio vino en el año de 1960 en el sector huaorani, por una chica, el papá no quería a esa chica que se case, en cambio un señor llamado Vampi, él quería casar con una chica llamada Omanca, ese suicidio provocó que en el año 90 por una chica afectó y luego dejó enseñando a la gente de como suicidarse”;¹⁵⁸ “lo vemos con desesperación y preocupación, sobre todo nosotros los *pikenani*, porque en nuestra vida joven, jamás hicimos eso sabíamos hacer las guerras con otros pueblos, pero no se da nunca eso, pero ahora ven que los jóvenes están pasando por esta situación, entonces en las comunidades”.¹⁵⁹

Para los *pikenani*, el suicidio es un mal ajeno a su cultura, que vino desde fuera con el contacto con personas que “enseñaban a suicidarse” a otros. Ellos aún no pueden explicar ese acto, por lo cual lo asocian a causas como el chamanismo, donde encuentran cierto consuelo al pensar que este accionar no obedece a la mano propia de la persona que ejecuta este acto, sino a alguien más. Esta explicación

157 Ángel Acuña, entrevista, 18 de diciembre de 2020.

158 Francisco Gaba, entrevista, 15 de marzo de 2020.

159 Come Guiquita, entrevista, 15 de marzo de 2020 (traducido por Francisco Gaba).

se relaciona con un patrón más cercano a ellos: la venganza. Los adolescentes, en cambio, miran una realidad distinta en este fenómeno, ya sea porque encarnan la situación o por haberla vivido de cerca: “Es la acumulación de muchas cosas que pasa por ejemplo la decepción, el coraje, el maltrato, etc. [...] mientras no contamos o hablamos con otras personas nuestros problemas nos ahogamos y seguimos guardando que un momento se llena y explota como una bomba, o sea cuando eso sucede ya están muertos”;¹⁶⁰ “yo he escuchado a compañeros que se han querido matar que es porque ellos ya no quieren que sus papás les obliguen hacer las cosas, otros me dicen que es porque la chica/o que les gusta no quieren estar con ellos [...] los que se han querido matar siguen queriendo hacerlo y dicen que lo van a hacer de nuevo”.¹⁶¹

La primera explicación de este adolescente refleja la falta de diálogo que existe entre ellos y sus familias y cómo esto influye en su comportamiento, aislándolos más y generando esa sensación de ahogo, en la cual se ve al suicidio como una alternativa. Por otro lado, el suicidio también aparece como una llamada de atención o un acto subversivo en respuesta al trato de los padres, una especie de venganza (de nuevo) por su falta de comprensión. Otra causa común en los relatos adolescentes sobre el suicidio lo ejemplifica Nathali López, quien en una de sus estancias en las comunidades huaorani lo logró evidenciar que:

Un joven se suicidó en el centro de salud, con un disparo en la cabeza, había sido porque él y su esposa no podían tener hijos, eso lo había comentado a sus compañeros de la petrolera y que su hermano le estaba “ayudando” para que su esposa se embarace. [...] él obviamente no entendía porque sus compañeros se burlaban y le decían que él no podía que la mujer estaba engañando.¹⁶²

El relato mencionado sirve para ejemplificar el conflicto huaorani con respecto a las relaciones de filiación. Los huaorani, antes del contacto, tenían relaciones de parentesco poligámicas (en algunos casos poliándricas) (Tagliani 2004). No fue sino por el ILV en la década de los 60 que condenan y prohíben este tipo de relaciones (Yost 1978), introduciendo a este pueblo en nociones como el matrimonio religioso monógamo, la fidelidad y el amor romántico. Esto tuvo un efecto en su cultura y tradición. Si bien las nuevas generaciones (Acuña 2020) se han visto adoctrinadas por esta nueva forma de pensamiento, para ellos aún se mantienen ciertas lógicas propias de su cultura, como en el ejemplo expuesto, donde se evidencia la falta

160 M. N., entrevista, 15 de marzo de 2020.

161 N. K., entrevista, 29 de enero de 2021.

162 Nathalie López, entrevista, 12 de mayo de 2021.

de comprensión por parte de los *cowore*¹⁶³ y la presión de sentirse perdidos e incomprendidos frente a estas nuevas ideas introducidas en el choque cultural.

Conclusiones

La experiencia del contacto que vivieron los huaorani en los años 50, marcó profundamente su historia y sus relaciones. El proceso de modernización experimentado en comparación a otros pueblos es menor. Esto explica la crisis generacional que viven actualmente, tal como lo menciona Acuña (2021), en relación a la transformación del cuerpo. El paso del cuerpo guerrero al cuerpo expresivo-deportivo no se limita a las características físicas, sino que engloba una serie de condiciones psicológicas y sociales que contribuyen a ahondar la brecha entre distintas generaciones.

Los adolescentes huaorani, producto de su época y de su historia, se encuentran en la búsqueda constante de un sitio dónde encajar, donde la ciudad les ofrece muchas comodidades, pero tienen un costo: dejar de ser “huaorani” y aliarse con esta. En esta decisión emerge el conflicto, que se manifiesta en un sentimiento de desconcierto, que si no es resuelto, puede desencadenar conductas desfavorables para los jóvenes y su entorno.

Los conflictos amorosos se presentan como la mayor causa de suicidio en adolescentes huaorani, lo que demuestra que el “amor romántico”, cuya doctrina basada en la fidelidad instaurada por el matrimonio monógamo, choca con la lógica de parentesco polígamo que antes practicaban los huaorani. Los *pikenani* comentan que un hombre podía tener más de dos parejas siempre y cuando cumpla con todas ellas en lo que refiere a protección y alimentación, por eso, un buen guerrero y cazador cumplía con esta característica y una mujer podía aplicar al *levirato*.¹⁶⁴ Esto se diferencia de las lógicas actuales, donde se espera fidelidad y monogamia, lo que conduce a los celos y puede desencadenar conductas violentas hacia la pareja y hacia sí mismos.

El conflicto familiar debido a la brecha generacional provoca una especie de desconocimiento y alejamiento entre padres e hijos, ya que ambos tienen intereses y visiones del mundo diferentes. Por un lado, los padres más alineados a cánones religiosos gracias a los procesos de evangelización no ven con buenos ojos las prácticas de sus hijos; estos últimos, al ser parte de un proceso distinto al de sus

163 *Cowore* (*cúwud*, *cotuorí*), término empleado por los huaorani para designar a todas las personas no huao y que significa, literalmente, “caníbales y extranjeros” (Rival 1996).

164 Práctica que consiste en que, tras la muerte del hombre, la mujer podía casarse con el hermano del difunto.

padres y abuelos, buscan encajar en otros grupos donde se sienten escuchados y comprendidos por sus iguales, provocando que desde muy jóvenes traten de ir a la ciudad y se vean maravillados y tentados por esta. Es así que se generan reticencias para retornar a su comunidad y resentimientos hacia sus padres por la falta de recursos para satisfacer estas nuevas necesidades, propias de Occidente, cargadas de nociones de consumo y sentido de propiedad.

El consumo de alcohol no debería ser pensado como una causa, sino como un disparador para el acto suicida. Se concibe como otra problemática de la comunidad cada vez más frecuente, ya sea desde la chicha fermentada hasta el consumo de licor a edades muy tempranas. Los huaorani lo asocian al contacto con las petroleras y los kichwa, quienes introdujeron estas sustancias para manipular a los huaorani, a los que ofrecían fiestas. Sin embargo, el uso se ha incrementado, provocando que los adolescentes consuman a escondidas de sus progenitores o incluso con ellos mismos.

Desde los primeros intentos de suicidio, la ingesta de barbasco se vuelve el medio más común para hacerlo. La comunidad, en un intento por afrontar el problema, ha restringido el acceso a esta raíz y ha dejado a los *pikenani* como custodios de esta. Si alguien ha ingerido la raíz, se buscan mecanismos de intervención inmediata, la regurgitación del veneno mediante la ingesta oral de varios preparados de los *pikenani* como agua azucarada, heces de gallina, pepa del aguacate, etc. Si el caso se agrava, buscan la participación del personal de salud que inmediatamente aplica una solución de carbón activado para contrarrestar el veneno. Además del barbasco se ha optado por la ingesta de pesticidas y fungicidas que causan incluso más daño por su composición química.

Finalmente, la percepción del suicidio en adolescentes huaorani es un ente dinámico y complejo, que se nutre de distintos factores estructurales como el reciente contacto, la misión evangélica y la brecha intergeneracional, y deriva en situaciones individuales como los conflictos amorosos y familiares durante una etapa de transición y búsqueda de identidad, que vuelven a los adolescentes individuos vulnerables. Al mismo tiempo, la comunidad busca estrategias para proteger su cultura y a los suyos frente a la variedad de experiencias nuevas que Occidente ha abierto.

Referencias citadas

- Acuña, Ángel. 2018. "Suicidio huaorani en el entorno de Toñampari". Informe preliminar para la Universidad de Granada.
- Acuña, Ángel. 2020. Del cuerpo guerrero al cuerpo deportivo: transformaciones culturales huaorani. *Retos*. 2(38): 433-442.
- Álvarez, Kati. 2011. *Prácticas funerarias en los waodani*. Quito: FLACSO.

- Barrionuevo, Alexandra y Vinicio Parra. 2019. "Escuela Intergeneracional Wiñengan Pikenani: experiencia de trabajo social con una nacionalidad de reciente contacto comunidad waorani de Toñampare marzo-julio 2019". Tesis de licenciatura en Trabajo Social. UCE. Quito.
- Bordignon, Nelson. 2005. El desarrollo psicosocial de Eric Erikson: el diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*. (2): 50-63.
- Cabodevilla, Miguel y Milagros Aguirre. 2013. *Una tragedia ocultada*. Quito: CICAME; Fundación Alejandro Labaka.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, Emile. 1998. *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Erikson, Erik. 2011. *El ciclo vital completado*. Barcelona: Paidós.
- Flórez, Eugenia y Luz Gaviria. 2014. El acto (pasaje al acto y acting out) en el sujeto contemporáneo. *Errancia, Revista de Psicoanálisis, Teoría Crítica y Cultura*. (9): s. n.
- Gentzler, Edwin. 2007. *Translation and Identity in the Americans, New Directions in translation Theory*. Abingdon: Routledge.
- Ima Omene, Manuel. 2012. *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Quito: Iniciativa Yasuní ITT.
- Mead, Margaret. 1970. *Cultura y compromiso: estudio sobre la ruptura generacional*. Buenos Aires: Granica.
- Narváez, Iván. 1996. *Huaorani-Maxus: poder étnico vs. Poder transnacional*. Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales.
- OMS. 2021. "Suicidio" [Artículo]. <https://bit.ly/37aWiQX/>
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del Sol, padres del Jaguar: los huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya-Yala.
- Rival, Laura. 2015. *Transformaciones huaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: UASB; Abya-Yala; Latin American Centre-University of Oxford.
- Rivas, Alex y Rommel Lara. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Eco Ciencia: Abya-Yala.
- Stack, Steven. 1982. Suicide: A decade review of the sociological literature. *Deviant Behavior*. 4(1): 41-66.
- Tagliani, Lino. 2004. *También el sol muere*. Quito: Vicariato Apostólico de Aguarico; CICAME.
- UNICEF. s. f. "¿Qué es la adolescencia?" [Artículo]. <https://uni.cf/3vddTPX/>
- Yost, James. 1978. "El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los huaorani, Amazonía ecuatoriana". En: *Cuadernos etnolingüísticos*, nro. 6. Quito: ILV.





6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental¹⁶⁵

SILVIA G. ÁLVAREZ¹⁶⁶ Y MÓNICA BURMESTER¹⁶⁷

Introducción

Gran parte de la Costa de Ecuador se clasifica convencionalmente como una región sin identidad étnica ni referentes culturales etnográficos. Sin una lengua prehispánica, sin vestimenta tradicional, sin música propia, hasta parece esfumada la memoria ancestral durante la Colonia. Sin embargo, autodefinidos como pueblo ancestral huancavilca, organizados en comunas, cuentan con un sólido tejido social, afianzado en el sistema de parentesco y extensos territorios colectivos (Álvarez 1999). Estos territorios a nivel ambiental dependen en gran parte de un sistema tecnológico denominado jagüeyes o albarradas. Gracias a la captación de lluvias centenares de jagüeyes mantienen remanentes del bosque seco tropical intensamente talado para su comercialización (Marcos 2004). Además de factores ecológicos y de aprovisionamiento de agua un aspecto importante para conservarlos tiene que ver con su significado en el orden simbólico de las creencias, costumbres, y representaciones de la comunidad. Los jagüeyes expresan la manera de aprehender lo concreto en la articulación sociedad-cultura-naturaleza (Marcos 2004; Álvarez 2021).

165 Una versión preliminar de este trabajo, referida especialmente a la provincia de Manabí, fue presentada por Mónica Burmester como ponencia en las Terceras Jornadas del Mercosur sobre Patrimonio Intangible, Mar del Plata, 13 y 16 de abril de 2011.

166 Profesora titular del Departamento de Antropología Social y Cultural, de la Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona (España).

167 Centro de Investigaciones Ambientales (CIAM-FAUD Y FCDSYSS), Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

Frente al “yo” individualizado, el ser colectivo se arraiga en la tradición cultural y el territorio étnico. Es allí donde el ser colectivo se constituye en una diversidad de experiencias compartidas que van dando sentido e identidad de arraigo a ese mundo propio desde donde la persona accede y connota saberes y un vínculo compartido de aprender y conocer en solidaridades (Gómez Muñoz 2000).

La existencia de los jagüeyes expresa el conocimiento local que mantienen las comunidades para sostenerse y adaptarse en un medio ambiente hostil por la sequía intermitente y la tala del bosque. Estos saberes y sus representaciones simbólicas evidencian la virtud que tienen los actores “en aras de alcanzar las articulaciones culturalmente establecidas entre la práctica social y el entorno”. De aquí que se pueda afirmar la relación indisoluble entre “el saber, el ser y el hacer” (Skewes 2004: 8).

Aproximándonos desde el ámbito de la relación sociedad-naturaleza se nos aparece un mundo alegórico sobre la presencia de seres fantásticos que asocia saberes sobre el bosque, el agua, los sistemas de albardas, y los seres extraordinarios con los que se comparte la existencia cotidiana.

Durante procesos de intervención ambiental en las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas, se convocó a la población a participar y compartir los saberes que han perdurado a través del tiempo, y en distintos sujetos sociales. Mientras se promovían metodologías colaborativas en investigaciones interdisciplinarias, y programas de rehabilitación de albardas, afloraron en el lenguaje de la costumbre referencias y significados del mundo natural y cultural que los rodea.¹⁶⁸

La recuperación de narrativas a través de cuentos, leyendas, mitos, tradiciones, costumbres y creencias nos permitió avanzar hacia intervenciones ambientales más integrales y complejas que incluyan el conocimiento subalterno y su concepción del mundo (Leff 2010: 106-107).

Nuestro objetivo es reflexionar y poner en valor el orden de lo inmaterial en las concepciones culturales que se materializan en los nexos y relación de la sociedad con la territorialidad étnica, los recursos, y seres que la habitan. Es en la convivencia del orden de lo imaginario y lo material, de lo real y lo ilusorio

168 En la provincia de Manabí se ha participado en la intervención con el Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca (MAGAAP, 2010) para monitorear e inventariar la situación ambiental de los sistemas de albardas. Se realizó un inventario representativo de un total de 117 estructuras hídricas seleccionando 40 de ellas para su rehabilitación. Dicho compromiso fue asumido para acompañar la toma de decisiones en la emergencia de sequía declarada en la provincia, en el marco del Decreto Ejecutivo nro. 146, del 20 de noviembre de 2009. Posteriormente, en Manabí y Santa Elena se ejecutó el Proyecto Gestión Comunitaria del Agua y Rehabilitación de la Sabiduría Hídrica Ancestral (AECID- CDC-SENAGUA-007-2012) (Álvarez, 2013).

(Colombres 2018) donde podemos entender mejor el sentido que cobran las formas de conocer y percibir lo que para Occidente es la naturaleza (Descola 2004). Un ámbito importante, en tanto guía las acciones colectivas, y necesario para pensar la gestión comunal, la puesta en valor de sus saberes ancestrales y planificar el campo de la problemática ambiental.

Reconocer la fuerza del mundo simbólico es clave para conocer el peso de la cosmovisión de estos pueblos en el momento de hacer una intervención ambiental. Nos preguntamos ¿cómo el intercambio cultural a través del tiempo ha enriquecido y modificado el ideal de estos pueblos?, ¿cómo se vinculan los humanos con otros seres y deidades con los que comparten espacios de vida?, ¿qué orden se está creando en el ámbito de lo imaginario y qué ideal se está construyendo en esta estructura simbólica?, ¿qué norma no escrita está en el ámbito de lo imaginario para proteger a través de la narrativa los recursos naturales, su espiritualidad, y a la propia población comunal?

Para la Amazonía, Descola (2004) se refirió al animismo, como el pensamiento nativo que asume que los no humanos poseen su misma vida interior y tienen también una vida social y cultural propia. En las cosmogonías de esos pueblos no se separa la cultura humana de la naturaleza, “el mundo está habitado por diferentes sujetos, humanos y no humanos, que establecen relaciones sociales entre ellos y aprehenden la realidad como personas, desde diversos puntos de vista” (Descola 2004, 2011).

El perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 2004) reveló la convivencia de entidades (animales o espirituales) con los humanos, participando de la misma categoría ontológica. Aunque la apariencia externa de ropajes (plumas, pelos, piel) los distinga, comparten la misma esencia humana, y pueden intercambiar fácilmente las formas. La concepción hace referencia a la noción “según la cual cada especie de existente se ve a sí misma como humana (anatómica y culturalmente) pues lo que ella ve de sí misma es su ‘alma’, una imagen interna que es como la sombra o el eco del estado humanoide ancestral de todos los existentes” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 133).

Para Colombres:

Lo real y lo ilusorio son por lo común términos opuestos, pero también pueden llegar a converger sobre un mismo objeto. Lo prodigioso no debe medirse por su condición de real o ilusorio, sino por su capacidad de modificar nuestra percepción del mundo, abrir la puerta a otra vida que no está en el más allá de la muerte, sino escondida en las brumas de la tierra (2018: 22).

Es entonces en el entorno físico del bosque, en los sistemas de albarradas y su entorno, que conseguimos distinguir el prodigio de convivencia entre el mundo

profano de lo humano con el espiritual de otros seres que lo acompañan. Una manifestación activa de los “bordes ontológicos y epistemológicos de disenso con el antropocentrismo” hegemónico (Briones 2020: 84).

Reflexionar sobre el sistema de representaciones simbólicas de la sociedad nativa, entendido como modelo de interpretación ideológica, nos puede precisar la carga de juicios de valor que condicionan la gestión de la territorialidad y sus recursos (García Mora 1999). Lo que Varese entiende como “paradigma indio de cosmologías relacionales”, que asume la vida-existencia dentro de una lógica de “reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales” (Varese 2011: 101).

La complejidad ambiental y el orden de lo inmaterial a través del tiempo

Para comprender estas creencias, concepciones y cosmovisión no podemos dar la espalda a procesos históricos como la conquista y colonización, con el encuentro multicultural, pero con actitudes etnocidas. Sin embargo, vemos que los pueblos nativos de la Costa fueron sorteando algunas situaciones, generando un sincretismo en el imaginario que los hace distinguibles de la cultura de elite.

Incorporar la dimensión histórica, nos permite observar que en estos procesos de implantación colonial también se produce un reajuste en la interacción con la naturaleza. Es este uno de los puntos claves, el reacomodamiento que va a suceder en la conquista, pero siempre comprendiendo este proceso de interacción naturaleza-cultura con continuidad o más concretamente, en una transición y no con rupturas totales, generando una nueva complejidad ambiental, con lógicas diferentes a la forma de vida del lugar.

Por lo tanto, para analizar las tradiciones en este contexto es necesario tener en cuenta el proceso de evangelización realizado por la Iglesia católica en el territorio del Ecuador y de toda América. Vemos que este adquirió múltiples formas de acuerdo con las realidades, deseos y aspiraciones de los distintos conglomerados sociales. Incluso en la actualidad quienes se encuentran bajo su influencia hacen de la doctrina y los cultos un objeto de constante reinterpretación.

En el caso de la Costa del Ecuador, concretamente en la sociedad manabita, el catolicismo es representado como único referente religioso que impone la idea de una única religión válida. Sin embargo, la historia de la evangelización se nos presenta con un importante matiz, la persistencia de creencias populares que es inevitable reconocer (Naranjo Villavicencio 2002: 180).

El impacto colonial y la incorporación al sistema mundial a partir del siglo XVI impusieron representaciones hegemónicas sobre la naturaleza y los recursos. Aunque el modelo de explotación capitalista incluye cambios en la interacción sociedad-naturaleza, las cosmovisiones locales se fueron recreando en un abanico amplio de sincretismos e hibridaciones. A pesar de que el catolicismo intentó presentarse como referente unívoco, la historia de la evangelización de los pueblos indígenas se manifiesta en una amplia gama de entrecruzamientos, adaptaciones, asimilaciones de creencias populares y también de enfrentamientos y resistencias al poder hegemónico.

La historiadora María Luisa Laviana Cuetos da cuenta de ello en sus estudios sobre brujería, hechicería, chamanismo, y curanderos que persisten por sobre las descalificaciones y persecuciones de la Iglesia oficial. En el siglo XVII las prácticas ancestrales de curación son resignificadas, asimilándose rápidamente categorías europeas para las curativas locales (yerbas y contrahierbas para hacer daño). Para el siglo XVIII, el chamanismo (bajo acusaciones de brujería, demonización, maldad) es usado como un arma en el conflicto interétnico de indios y blancos que se estaba desarrollando (Laviana Cuetos 1989). Cambios y adaptaciones en las creencias que se perciben hasta la actualidad.

Eric Hobsbawm, al hablar de las costumbres y tradiciones, ha señalado que la tradición inventada implica un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado histórico que le sea adecuado (Hobsbawm 2002: 8).

Respecto al saber ambiental, que portan las sociedades, producto de un conocimiento profundo del medio ambiente; este se entiende en el entrecruzamiento de los tiempos cósmicos, físicos, y biológico, pero también de los tiempos que han configurado las concepciones y teorías sobre el mundo, y las cosmovisiones de las diversas culturas a través de la historia (Leff 2000: 36).

Es necesario reconocer la coexistencia articulada de dos lógicas de manejo del medio ambiente y sus recursos. La que tiene que ver con la experiencia de larga duración acumulada por las comunidades nativas que ocupan el área, y aquella que responde a las demandas históricas del mercado de capital. Resulta evidente aceptar que tanto el sistema de albardas como otras formas de transformación de la naturaleza llevadas a cabo por la sociedad nativa contienen una serie de intenciones que tienden a enriquecer, proteger, y adaptar el entorno tanto a las necesidades como a las concepciones culturales que las guían. No solo se trata de modificar el entorno, sino de poner en práctica concepciones, lógicas y conocimientos que varían ampliamente dentro y entre diferentes culturas. El paisaje resulta de una

perspectiva de ordenar y organizar el mundo social y natural de acuerdo con patrones culturales particulares (Figueroa Valenzuela 1996).

Como procura mostrar Castoriadis (2010) en una perspectiva marxista, la sociedad no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto, de aquí que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los presentes creando su propio imaginario.

Seres extraordinarios que acompañan la vida cotidiana

En muchos lugares de la geografía étnica americana se manifiestan creencias y narrativas que exponen los vínculos de los humanos con fenómenos meteorológicos, elementos y seres que habitan el entorno en que viven. Anne Marie Hocquenghem (1997: 265) señala que las informaciones etnológicas sobre la ceja de selva peruana, por ejemplo, permiten identificar la naturaleza de la relación entre los ancestros, el agua y las “serpientes”.

En el caso de la Guajira colombiana, donde también existen estos sistemas de recarga de acuíferos y pozos de agua que se nutren de jagüeyes, los wayúu dependen de ellos para el manejo de sus territorios. Igual que en el caso de la población de la Costa ecuatoriana, esta sociedad vivió el impacto colonial y cambió su forma de reproducción social de caza, recolección y pesca a la ganadería trashumante que paso a depender de la tecnología prehispánica que le garantizaba el suministro de agua. A pesar de tan importantes cambios la familiaridad de la sociedad local con su hábitat mantuvo sus formas de representación y los principales personajes míticos guajiros que simbolizan los ideales de convivencia entre hombres y mujeres de esta sociedad matrilineal. Juyá, masculino, el “dueño de la lluvia”, se complementa con Pulowi, la contraparte femenina, penetrando sus pozos de agua y sus jagüeyes para mantener la biodiversidad biológica y cultural de la región en que se asientan (Escobar 2010: 158-162).

En la Costa ecuatoriana las albarradas o jagüeyes y los pozos asociados también adquirieron nuevas funciones para las demandas que impuso el mercado colonial. Con ello también las costumbres y tradiciones cambiaron. Lo hicieron a partir de creencias cargadas de sincretismo, respondiendo a una memoria popular que sacralizo ciertos lugares en el orden de lo cotidiano y de la naturaleza.

Para el mundo indígena el criterio que orienta el cuidado de las albarradas se relaciona con los saberes heredados que se reconocen en valores éticos de colaboración y trabajos colectivos, que incluyen aprensión y respeto a los seres con los que comparten su entorno. Para el modelo de desarrollo vigente en cambio, lo importante es la implantación de tecnologías al servicio de la extracción y la producción para el mercado en términos del individuo y la propiedad privada.

Vemos una convivencia en interacción no solo de sistemas tecnológicos sino de concepciones ideológicas que contraponen tierra-cemento, ancestralidad-modernidad, antepasados-actuales, existentes-humanos, creencias-religiosidad, colectivo-individual, mortalidad-eternidad.

Las narraciones permiten trazar una cartografía de lugares misteriosos y encantados, donde aparecen personajes extraordinarios que marcan coordenadas de sitios cercanos a los sistemas de agua naturales o construidos por los “antiguos”. En las mismas albarradas o camino a los pozos de agua, en los huecos o cuevas, montes o cerros muy cercanos a los caseríos rurales, se identifican los refugios de vida de plantas, animales y seres invocados con los que se convive. Nombres que los retratan y les dan identidad y reconocimiento en la provincia de Manabí, como la Lutona de Julcuy, las Duendas de Los Vientos, el Duende en el Camino de Danzarín. En la provincia de Santa Elena y Guayas aparece el Señor de los Animales con Cornamenta, El Tintín y La Tintina, combinándose con figuras como la Virgen de las Nubes, el Señor de las Aguas, los brujos y El Maligno o Diablo (Álvarez 1999; López 1999).

Algunas entidades fusionan elementos del pasado precolonial con elementos del culto católico y se hacen presentes compartiendo lugares y adoptando la materialidad de imágenes que provienen de la evangelización. Deidades que reciben ofrendas, oraciones, velorios, y tributos para asegurar buenos inviernos que garanticen el agua como valor imprescindible para la supervivencia de la vida en la región (Bazurco y González 2005: 471).

Maritza Gómez Muñoz afirma que la tradición oral recurre a formas de representación ritual de los saberes que funcionan como ayuda a la memoria, y la persona, y se vale de su propia habilidad perceptiva para recrear rutas y paisajes mediante mapas de la memoria oral (Gómez Muñoz 2000: 287).

Entre los seres más populares en Manabí se identifican personajes como “duendas” y “duendes”, que conviven con la gente en algunos entornos comunitarios o bosques de los cantones rurales visitados. Tal como lo detalla Marcelo Naranjo (2002) para la cultura popular de esta provincia estos seres se presentan como parte de la geografía local desde tiempos antiguos.

En los relatos y anécdotas se aprecia no solo el reconocimiento sino el temor por las habilidades o intenciones que manifiestan. Sitúan al Duende en invierno y en verano, cerca del agua, pero no solo en el monte, sino en zonas cercanas a los pueblos. Por eso a los lugares de su territorio se acercan con cautela y respeto pues los saben custodiados por estos seres. Como bien lo explica Naranjo (2002: 251), estos personajes, de extraña apariencia, poco agradable a la vista, viven en muchos lugares, especialmente cuevas, huecos o barrancos, constituyendo “toda una

nación”. “Nación” que ocupa el espacio de representación en distintos territorios del Ecuador y en otros lugares distantes de América.

Cuando se los menciona se advierte la necesidad de vigilar frente al peligro de atravesar los sitios donde se sitúan, “la gente no camina más allá en la noche”. Relatos transmitidos por generaciones tienen la virtud de mantener viva su existencia, y conectar con el pasado, recordando cuáles son las fronteras de la seguridad personal. Muestran la existencia de espacios compartidos que no son controlados por los humanos solamente.

Una mujer de 70 años relata el encuentro, hace 30 años, con un Duende que le quiso arrebatar a su hija:

Mi hija era chica íbamos *camino al pozo de agua* de la Pila, ella, se quedaba entretenida en el camino y yo iba más adelante, él la tomó de la mano y se la llevaba, era un niño desnudito. Le grité —vamos, vamos donde estas, él la soltó, cuando ella me escucha sale corriendo, dice que era un niño muy chiquito y feo. Él va caminando para atrás, camina con el talón para atrás, *está cerca de las albarradas* por ahí pasa, vive por las barrancas. Las pisadas se ven en el polvo (Taller Parroquia de Julcuy, 5 de febrero de 2010).

También aparece este personaje feminizado, con características similares y conviviendo con la vida rural de los humanos. En un relato se explica la tala de un árbol de ceiba para alejar a una Duenda que estaba molestando a la familia del lugar:

Tuvimos que cortar este ceibo porque la Duenda no dejaba en paz a mi hijo de 7 años, él tenía un juego con unos vasos y jugaba todo el tiempo, una noche sintió mi señora el ruido de los vasos y le dijo su mamá que duerma, su abuela le responde que el niño está dormido, sin embargo, los ruidos continuaban. Van a buscar a la Duenda, por la casa y por afuera de la casa, con el hijo mayor descubre que el ruido salía del árbol de la ceiba y entre los dos cortan esa noche el árbol. Una vez que cayó no se sintió más ruido. Es una Duenda porque cuando se colgaba la ropa en la soga, se volaba y se perdía, era ella que se adueñaba de la ropa del niño y la escondía (Vecino del paraje Los Vientos, cantón Tosagua, 2 de diciembre de 2009).

Sin embargo, para las autoridades (un teniente político y un concejal del cantón), este relato indicaba ignorancia, atraso e ingenuidad vinculada a tradiciones que debían ser reemplazadas por la modernidad y el progreso: “Pero hombre no sea ignorante como va a creer a su edad en los Duendes”.

Es en esta impugnación donde se verifican las diferencias en concebir un lugar, un territorio, donde las distintas representaciones no solo son opuestas, sino donde una visión desautoriza a la otra. La diversidad en estos desencuentros no se respeta. Y es en esta situación donde se marcan oposiciones culturales; por un lado, la cultura hegemónica, descalificando toda aquella representación propia del lugar, y por otro lado, el imaginario que resiste desde las trincheras de las propias concepciones de vida.

Este mundo dicotómico en confrontación cotidiana es un proceso que se inicia en tiempos coloniales, y genera una “bipolaridad transcultural” cuando se imponen imaginarios que desautorizan y desacreditan todo lo autóctono (Panchi Vasco 2007).

El modelo de interpretación de la naturaleza y los seres que la habitan está cargado de juicios de valor y esto provoca que distintos grupos o sectores perciban y representen el mismo entorno o fenómeno de manera diferente, y según eso actúen. De ahí que distintas cosmovisiones perciben y representan el mismo entorno natural de manera distinta y según eso lo simbolizan, gestionan y manejan (Little 1992: 25-26; García Mora 1999; Godelier 1984).

Esta situación histórica ha influido estructuralmente en la conciencia de la población ecuatoriana particularmente en los mestizos que viven una división esquemática interna de desprecio, minusvaloración de sus orígenes y admiración y emulación por los modelos cotizados (Traversa en Panchi Vasco 2007: 105).

Mientras en el mundo moderno el saber ambiental resurge paradójicamente de un modelo de desarrollo en crisis, que cosifica la naturaleza; para el mundo indígena se trata del saber cuidar ese patrimonio que hace parte de la identidad, y en este caso puntual a la preocupación por el agua dulce de lluvia que nutre sus territorios.

A pesar de que operan dispositivos de normalización como la escuela oficial, la escritura, la administración estatal y los medios de comunicación urbanos, se observa que por detrás sobrevive un imaginario ancestral que interpreta los hechos de acuerdo con una cosmovisión particular. La sociedad comunera encuentra en la estructura simbólica el orden que la guía desde el imaginario en sus relaciones con los seres extraordinarios apropiadores o custodios de la naturaleza.

La naturaleza que es vista solo como recurso para el capital, choca con un pensamiento alternativo subalterno que reconoce la existencia de seres no humanos con los que no solo se convive sino se negocia la gestión del entorno ambiental. Reconoceríamos aquí la “ética de la otredad” a la que invita Enrique Leff (2000) para pensar como los “otros” que no son nosotros. Esto se puede observar en otro caso donde un niño manifiesta que:

Por las noches el Duende camina por aquí, ¿ven esos huecos en la tierra?, el duende los hace y se esconde en ellos, la gente no camina más allá en la noche [señalando la parte alta cerca de la montaña] ahí vive el duende en una cueva. [Su tío, 36 años, lo complementa]. Sí, el duende vive en esa cueva, nadie se ha atrevido a entrar es muy oscura, pero en el día en la entrada de la cueva se ve el piso como de loza azul, y aquí por donde estamos caminando [en el camino en donde se encuentran los reservorios de agua] hemos visto en las mañanas las huellas pequeñas que deja el duende cuando pasea por aquí [...]. El Duende aparece en cualquier época del año, y en verano camina por el terreno seco del estero puesto que deja sus huellas, para cruzar al pueblo, y en invierno se aloja en los huecos que él mismo hace, suponemos que es para no mojarse mientras transita por ese camino y para regresar a su cueva en la montaña (el Duende del Guasmal, Cantón Rocafuerte, Manabí).

Este Duende es un ser masculino que nunca se ha llevado a alguien a la cueva, aunque pueden raptar personas, de aquí el fuerte temor que se le tiene en el pueblo, “todos le temen al Duende”. Tal como lo plantea Khon (2021) para la Amazonía, en estos encuentros e interacción con otros seres con los que se comparten espacios de vida cultural, la población se siente observada y vulnerable en sus acciones. Así como los Duendes son representados, se acepta que los humanos son también calificados y clasificados, es decir simbolizados.

A través de la etnografía se registran los mismos personajes, pero con distinto nombre en otras provincias como Santa Elena y Guayas. Duendes y Duendas se convierten en Tintín y Tintina con una apariencia muy similar, salvo que en el caso de Manabí suelen llevar sombrero. También se lo denomina Silbón porque, “cuando andan ellos silban”, tienen su propio lenguaje. Las descripciones los retratan viviendo en grupo en cuevas, pozos, zonas de monte, barrancos, quebradas, alejados de los poblados, pero lugares por donde se suele transitar. Se dice que es chiquito, con pelos en el cuerpo, fuerte, ágil, “desnuditito”, “feo”, con unos genitales descomunales (arrastra un gran pene que deja una marca en el suelo cuando camina) y suele verse su sombra.

Veníamos con mi abuelita a comprar pescado en el puerto. Desde la loma se divisaba sus casas, abajo era de madrugada, la luna estaba clarita. De pronto escuche decir a mi abuelita: —Chiqui, chiqui. *Allá va la sombra*. El Tintín se ha bajado a alguna mujer de por allá, pues la sombra ya va por la loma [...]. *Es como un fantasma, como una sombra, que se puede meter donde quiere*. Si se enamora de una mujer se la lleva para el monte, para darse gusto con ella y luego la devuelve (Álvarez 1993).

Se mueve de noche, es enamoradizo y travieso. Engaña a quienes lo persiguen porque camina al revés (tiene los pies virados), y posee el poder de dormir o

hipnotizar a la gente que luego no recuerda nada. Quizás un conocedor de las cualidades de plantas alucinógenas como el florón o dormidera (*Ipomoea carnea*) o la datura, burundanga o floripondio (*Brugnsia arborea*) (Naranjo 2012). Puede ser agresivo y peligroso con hombres y mujeres, ya que les deja marcas en el cuerpo y por eso se le teme. En su interacción con los humanos puede embarazar a las mujeres que visita, pero sus hijos nacen con “hidrocefalia” y mueren. La criatura fallecida no puede ser enterrada en el cementerio, pertenece al mundo del Tintín, y no puede quedarse con los humanos, sino se corre el riesgo de que regrese y se repita la situación. Por eso son devueltos al cardón en algún lugar del campo. Aquí vemos cómo la existencia de estos seres dota de explicación una situación recurrente como puede ser la hidrocefalia presente en estas poblaciones.¹⁶⁹

Duende/a o Tintín/a es un personaje compartido con las tierras bajas amazónicas vinculado según los relatos a la protección de los bosques y animales contra el abuso de los humanos. En Argentina se diversifica como Pombero, Dueño de Octubre, Duende, Pitayovay; en Brasil es la Curupira y en Paraguay es Curupí (Silva s. f.; Fabián 2010).¹⁷⁰ Mantienen la característica de los pies virados, la fuerza física, el silbido, la travesura y el vigor sexual. Son seres inquietantes que tienen poder, establecen normas, hay que realizarles ofrendas para que permitan la caza, y a cambio se mantenga el equilibrio entre los espíritus de los seres existentes, humanos, plantas y animales. La Curupira, castiga a quienes cazan por codicia, sin respeto ritual, o en época de reproducción, a los que maltratan a los animales, los que pescan más de lo necesario. Todos pueden ser escarmentados mediante enfermedades, accidentes, o muertes inesperadas. Este personaje extraordinario da permiso para cazar, cuánto cazar, dónde hacerlo, pone reglas para entrar en el bosque, y hay que hacerle donaciones para no perder el rumbo. Hay zonas encantadas desde las que no se puede salir si te llevas algo valioso de los ancestros. Su presencia contribuiría al equilibrio ecológico (Silva s. f.; Cámara Cascudo 1972 en Diéguez 2000).

Algunos seres de la naturaleza adquieren formas con rostro familiar para los habitantes de estos lugares, son tan reales como el mundo físico que los rodea. Son personajes inquietantes, tienen poder sobre los humanos y le marcan límites, por eso se les teme y respeta. Son seres creadores de vida, pero también monstruos amenazantes que pueden ser hostiles y crueles, y que vigilan atentos la actividad de los humanos sorprendiéndolos en cualquier circunstancia. Son ambiguos y tienen la capacidad de transmutarse, por eso se camuflan en la vida cotidiana. Sus

169 Agradecemos a Cristina Álvarez sus comentarios sobre experiencias médicas en la Amazonía de Brasil y relatos similares sobre la Curupira.

170 Hemos tenido oportunidad de identificar no solo sistemas de albarradas, sino denominaciones que hacen referencia a este personaje en Argentina, en la provincia de San Luis, y en Salta donde, existe la recta del Tintín, confirmando que se trata de imaginarios panamericanos compartidos por diversos pueblos.

comportamientos extraños son observados y mantienen en alerta a su entorno familiar más directo que intenta descubrir si se trata de uno de los suyos o de seres transformados en humanos. De aquí también la prevención hacia los no parientes o gente de afuera que se comporta diferente o no cumple las normas de convivencia.

Eso existe, se van al bosque y dejan el saquito de piel para después ponérselo... por eso si se lo encuentra hay que quemarlo para que no pueda volver a vestirse, se convierten en venado, en cualquier cosa [...]. Había una mujer, con la piel suave hasta los tobillos que se convertía en venado, pero no la podían agarrar. Si ella se saca la piel y la encuentran los cazadores, la pisan y la orinan, ya después no puede ponerse, porque no le queda bien y muere. Así queda hecho cebú, paloma. Se muere parece porque no come la misma comida que los humanos (mujer de 105 años, Comuna Pechiche, 1984).

En las descripciones que se hacen, se conjugan, como sucede para el mundo andino (Gareis 1993) tanto orígenes nativos como creencias, denominaciones y fabulas introducidas desde el mundo colonizador. En el caso de los “brujos” se trata de humanos que muestran el arte específico de la magia, legado de generación en generación (Malinowski 1993) volviéndose especialistas que pueden cambiar su forma a la de un animal.

Así me contó mi mamita, que antiguamente, podían volar, ella tenía una amiga, y le dijo —Esta noche me voy a dar un baño en la ciénaga de Colonche. Ella estaba sentada tejiendo el sombrero junto a una velita, cuando se le apareció en la ventana, Clementina, Clementina, me fui a dar un baño en la mar. Se convertían en pájaro, eran voladoras, eran masca monte... todavía hay esas familias (10-011, 82 años masculino).

Estos cambios de “ropajes” podrían estar asociados con el consumo de alucinógenos que les permitían ser “voladores y voladoras”, transformarse y trasladarse espiritualmente a otros espacios distantes. Vuelos que se realizan por los campos, a orillas de la playa o sobre la rivera de los ríos, traspasando las actuales fronteras del Estado-nación: “Hasta Paita, Piura, volaban y traían noticias”. Producto esto también de un conocimiento íntimo y prolongado del entorno del cual obtenían los ingredientes para su transformación. El transmutarse “tendría que ver también con el mundo andino, donde los antiguos habitantes consumían alucinógenos para encontrarse con su espíritu paralelo, encarnado en un animal” (Hidrovo 2006: 48).

Estos brujos conocen como “lanzar dardos, y dardos que matan” y son capaces de convertirse en un venado o “venada blanca” que transporta su alma. De aquí que cuando los cazadores matan una venada sin cornamenta y lo hacen “linterneando”, encandilando al animal y dejándolo indefenso, puede suceder que estén cazando

el alma de un brujo, aunque no lo sepan (Adan Lindao y Remo Quimi Pizarro, Comuna Gagüelzan, 1976).¹⁷¹

Por el año 52 encontré un venado al que no podía cazar. Mi hermano me dijo que podía tratarse de un venado brujo; entonces curo una bala con la que debía dispararle. Cuando fui de nuevo de cacería esperé al venado toda la noche, a la medianoche vino, entonces lo herí de gravedad con la bala curada. Cuando me acerqué, pensando que estaba muerto, el venado se levantó y me embistió por cinco veces, ventajosamente pude subirme encima de una hamaca. Luego el venado se fue. Al regresar, conté a mi madre lo ocurrido. Al día siguiente, lleve a un perro para que persiguiera al venado, pero en el preciso momento, el perro huyo. Seguí solo por el monte buscando al venado, ayudado por el rastro de sangre que había dejado, pero luego el rastro desapareció, por lo que regresé a casa triste y decepcionado. Luego me enteré de que habían encontrado muerto a un hombre en el campo. La señora que visito al muerto vio una herida de bala en la nuca. Después de estos sucesos no he podido cazar venados durante veinte años. Todavía hoy, entre los brujos, si se los nombra, hacen daño. Vienen en forma de pajaritos o lechuzas. Se posan en las casas a oír lo que hablan de ellos. Hay que darles comida y regalos para que no hagan daños (cazador de Bajadas de Chanduy, 1984).

Un personaje especialmente poderoso en el ámbito de los tabúes sería el Señor de los Animales con Cornamenta. Este solía aparecer al atardecer en los cementerios para llevarse almas que se convierten en animales como el venado y le sirven para proteger el bosque. El Señor de los Animales es el “dueño” que protege los rebaños de venados y castiga a los codiciosos convirtiéndolos en uno de ellos. El venado constituye uno de los animales de referencia cultural para la supervivencia de la población precolonial a la que se identifica como “venadera” (Álvarez 2011).

El Señor de los Animales con Cornamenta va a ir transformándose en la medida que el mundo colonial impone sus imaginarios. Finalmente, se cierra el círculo de lo simbólico con el ingreso e instalación de un ser imaginado como maligno, que se apodera de los nuevos animales que se abastecen del agua de las albarradas. Este ser poderoso que ingresa con la conquista y se contraponen al Señor de las Aguas o al Dueño de los Animales con Cornamenta, es el Diablo o El Maligno. El Maligno se vincula a la riqueza: “No solo posee ‘sacos de dinero’, sino que, en su momento, es el dinero mismo” (Hidrovo 2006).

La figura de El Maligno condensa el peligro de la tentación a la riqueza, el individualismo y la traición a los propios, y a los antepasados cuando se huaquean

171 Agradecemos las notas de campo de Jorge G. Marcos de 1976 con algunos testimonios de esa época.

los enterramientos para extraer oro y venderlo. El Maligno constituye un enemigo para la supervivencia comunal. La riqueza en ganado, vehículos de transporte, taxis, tierras o embarcaciones pesqueras, se asocia al “pacto con El Maligno” que conduce, desde una esfera sobrenatural, a las diferencias entre los iguales. La intervención de El Maligno es la que puede explicar el que algunas personas se aparten y transgredan los valores compartidos. Pero esto último también tiene sus consecuencias, ya que la riqueza obtenida a partir del sacrificio simbólico de sus pares es efímera y con un alto costo personal que se salda con enfermedades o la muerte prematura (Álvarez 1999, 2011).

Códigos culturales para un diálogo de saberes en la intervención ambiental

En la rehabilitación de sistemas de albardas, hemos recuperado numerosos testimonios que reflejan no solo los saberes colectivos en el manejo de los recursos, sino también el vínculo espiritual con el territorio ancestral y otros seres existentes. De esta experiencia confirmamos como metodología para intervenir y compartir, el recobrar la cualidad de la palabra como medio para que afloren las relaciones entre los saberes, sus prácticas y las concepciones culturales.

Los relatos reafirman la existencia de un sustrato cultural compartido, enriquecido y modificado a través del tiempo, expresado en seres y entidades que pueblan el espacio de vida común.

Mirar el entorno desde la perspectiva ontológica de la población local puede contribuir a elaborar políticas públicas de manejo y conservación ambiental más acordes con un marco cultural inclusivo. Se necesitan propuestas ambientales más integrales y complejas que contemplen un diálogo de saberes que contribuya a promover procesos de reidentificación con la naturaleza para construir las sociedades sustentables que reclama el planeta (Leff 2010: 110).

Nos preguntábamos ¿qué orden se está creando en el ámbito de lo imaginario y que ideal se está construyendo en esta estructura simbólica?, ¿qué norma no escrita está en el ámbito de lo imaginario para proteger a través de la narrativa los recursos naturales y a la propia población comunal?

La tradición oral transmite la escala de valores, las creencias, y parte de la cosmovisión que sostiene el orden de relación entre los seres humanos y los existentes de su entorno. Es el ideal imaginado sobre cómo debería funcionar el mundo en que comparten y conviven distintas existencias. Se trata de un orden moral de respeto mutuo a seres que intermedian las pautas de relación con un territorio ancestral del cual depende la supervivencia comunal.

Desde las políticas públicas deberían considerarse estos imaginarios como guías de convivencia, incorporándolos como parte de la estructura simbólica local. Interpretamos que en el contenido de los relatos se transmiten ideas sobre lo trascendente, lo que temen o descalifican, y de allí se pueden extraer ideas sobre lo que puede ser aprobado o rechazado en la intervención ambiental. No solo se otorga al territorio un valor económico introducido con el mercado, sino sobre todo social y cultural. Perderlo o maltratarlo acarrea el debilitamiento del colectivo social y el desplazamiento de sus referentes.

Personajes extraordinarios a los que los humanos reconocen, temen o les fascinan, como los Duendes, las Duendas, Tintines, y dueños de bosques y animales, se revelan como apropiadores, protectores o custodios de la territorialidad. Crean una realidad invisible que organiza las representaciones y las prácticas que de alguna manera resguardan los espacios de vida cotidiana.

En la medida que la modernidad, el progreso, el desarrollo y la globalización avanzan, los territorios de vida de estos seres se contraen y desvanecen. Así como se van achicando los antiguos territorios étnicos, se van perdiendo los sistemas de albarradas, se van talando los bosques, se va instalando el monocultivo agroexportador, así también el dominio espiritual de estos seres extraordinarios pierde poder de persuasión. Sin embargo, son estas subjetividades las que aun enfrentan la racionalidad del modelo hegemónico capitalista, global, extractivista y patriarcal que desde hace siglos intenta silenciar estas voces.

Reconocer estas concepciones, en el contexto de crisis ambiental que vive el planeta, ayuda a recuperar los eslabones del conocimiento acumulado en la larga e íntima interacción de la sociedad local con su entorno.

Personajes fabulosos que comparten su espacio con los humanos en humedales, sembríos, frutales, caminos a los pozos de agua, muros de las albarradas, alertan sobre los límites de las acciones. Seres que viven en cuevas, en hoyos, que se desplazan en invierno y en verano, que juegan con la ropa de la cuerda que se vuela y desaparece del lugar, advierten de un mundo invisible que observa y perturba.

Fortalecer en los estudios ambientales, no solo la percepción de “nosotros”, sino también la de unos “otros” existentes, nos puede ayudar a entender que existen diversos caminos culturales para resolver problemáticas que nos son comunes.

Referencias citadas

Álvarez, Silvia (coord.). 2013. “Informe final de consultoría para la rehabilitación de 4 albarradas en la demarcación hidrográfica del Guayas”. AECID-CDC-SENAGUA-007-2012. Guayaquil.

- Álvarez, Silvia. 1993. "Tradiciones recogidas del litoral". En: Ruth Moya (ed.), *El recuerdo de los abuelos: literatura oral aborígen*, vol. 10, cap. VIII, pp. 220-235. Quito: CEN; El Conejo.
- Álvarez, Silvia. 1999. *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena*. Quito: Abya-Yala; CEEA; ESPOL.
- Álvarez, Silvia. 2011. "Historia, memoria, y territorialidad en la tradición oral de las comunas indígenas de la Península de Santa Elena, Ecuador". En: José Juncosa (coord.), *Historia de las literaturas del Ecuador*, vol. 9, pp. 317-346. Quito: UASB; CEN.
- Álvarez, Silvia. 2021. Sustentabilidad cultural y gestión comunal del agua en la Costa de Ecuador: jagüeyes o albarradas y tapes o represas. *Sustainability in Debate-Brasília*. 12(1): 117-132.
- Bazurco, Martín y Claudia González. 2005. "La albarrada de Sancán, provincia de Manabí". En: Silvia Álvarez (ed.), *Comunas y comunidades con sistemas de albarradas: descripciones etnográficas*, tomo I, pp. 467-503. Quito: Abya-Yala; ESPOL.
- Castoriadis, Cornelius. 2010. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Colombres, Adolfo. 2018. *El resplandor de lo maravilloso o el reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Colihue.
- Danowski, Deborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Descola, Philippe. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno*, pp. 25-36. Lima: IWGIA.
- Descola, Philippe. 2011. "Más allá de la naturaleza y la cultura". En: Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, pp. 75-96. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Diéguez, Antonio Carlos. 2000. *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Quito: Abya-Yala.
- Escobar, Pía. 2010. "Jagüeyes y albarradas, manejo del agua por comunidades locales en Colombia y Ecuador". En: Silvia Álvarez (ed.), *Representaciones, saberes y gestión de los recursos naturales y culturales a nivel local*, tomo IV, pp. 155-168. Quito: Abya-Yala; ESPOL.
- Figueroa Valenzuela, Alejandro. 1996. "Los yaquis, tradición cultural y ecología". En: Luisa Paré Quillet y Martha Judith Sánchez (coords.), *El ropaje de la tierra: naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*. México DF: UNAM.
- García Mora, Carlos. 1977. *El enfoque sociocultural en antropología ecológica, crítica metodológica*. México DF: Cuadernos de la Casa.
- Gareis, Iris. 1993. Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas. *Revista de Indias*. 53(198): 583-613.
- Godelier, Maurice. 1984. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.

- Gómez Muñoz, Maritza. 2000. "Saber indígena y medio ambiente". En: Enrique Leff (coord.), *La complejidad ambiental*. México DF: Siglo XXI.
- Hidrovo Quiñónez, Tatiana. 2006. Lo andino y lo occidental en la representación del diablo, en los montubios blanco-mestizos de Manabí (primera mitad del siglo XX). *Revista del Archivo Histórico del Guayas*. 2(1): 39-48.
- Hobsbawn, Eric. 2002. "Introducción: la invención de las tradiciones". En: Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hocquenghem, Anne Marie. 1997. "Los colmillos y las serpientes. La autoridad absoluta de los ancestros". En: Marco Rueda y Segundo Moreno Yáñez (eds.), *Cosmos, hombre y sacralidad: lecturas dirigidas de antropología religiosa*. Quito: PUCE; Abya-Yala.
- Khon, Eduardo. 2021. *Como piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala.
- Laviana Cuetos, María Luisa. 1989. "Un proceso por brujería en la Costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la punta de Santa Elena, 1784-1787". En: VV. AA., *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLVI, pp. 93-129. Sevilla: CSIC; EEHA.
- Leff, Enrique. 2000. "Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental de desarrollo". En: Autor (coord.), *La complejidad ambiental*. México DF: Siglo XXI.
- Little, Paul. 1992. *Ecología política del Cuyabeno: el desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- López, Erick. 1999. *Mitos y leyendas de la península de Santa Elena*. Santa Elena: Proyecto OCIPSE.
- MAGAAP. 2010. "Informe final del 'Proyecto para mitigar los riesgos de sequía o poca pluviosidad invernal en la provincia de Manabí con especial atención a las tecnologías alternativas basadas en saberes tradicionales y ancestrales'". Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca del Ecuador.
- Malinowski, Bronislaw. 1993. *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Marcos, Jorge (coord.). 2004. *Las albarradas en la Costa del Ecuador: rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*. Guayaquil: CEAA; ESPOL.
- Naranjo Villavicencio, Marcelo. 2002. *La cultura popular en el Ecuador*. Cuenca: CIDAP.
- Panchi Vasco, Luis Augusto. 2007. "Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador". En: William Walters y Michael Hamerly (comps.), *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Silva, Daniel Neves. s. f. "Curupira". UOL [Audio]. <https://bit.ly/37QM48h> (01/01/2021).
- Skewes, Juan Carlos. 2004. Conocimiento científico y conocimiento local: lo que las universidades no saben acerca de lo que actores locales saben. *Cinta de Moebio*. (19): s. n.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno*, pp. 37-81. Lima: IWGIA.



La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE¹⁷²

Introducción

En la actualidad prevalece una estructura cognitiva cientista, sustentada en apartados básicos que han configurado una visión de la realidad incuestionable (Elbers 2014). La epistemología moderna se ha expandido y prevalecido debido a preceptos claves que implican la normalización de que existe una realidad objetiva fuera de la mente (naturaleza-cultura), existe una separación entre la materialidad y la mente (sujeto-objeto), la realidad está compuesta por materia, todos los fenómenos pueden ser percibidos (hechos concretos), la realidad es objetiva y lógica (razón empírica), y la realidad es mecánica (funcionalidad concreta) (Negrete 2003; Elbers 2014).

Esta perspectiva, sustentada en la ciencia positivista, ha implantado una relación directa entre el conocimiento y la realidad (Escobar 2011: 52), cuyo imaginario intrínseco asocia a la ciencia con la verdad (Sanoja 2018). En términos utilitaristas, esto ha servido excepcionalmente a la lógica capitalista y desarrollista basada en el mercado y el consumo (Ticona 2011). Esta hegemonía ha jugado, además, un rol fundamental en la erosión de otros conocimientos y saberes locales (Ticona 2011).

172 Máster en Estudios Socioambientales (FLACSO-Ecuador), es miembro del Programa de Reparación Social y Ambiental y de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología. El presente texto es producto de la tesis de maestría en Estudios Socioambientales titulada “La muerte de los cuvivies (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoché Alto, Chimborazo-Ecuador: ontología, cambios y perspectivas actuales”.

De esta manera, el planeta ha transitado hacia una crisis ecológica y civilizatoria, surgida de un patrón de supuesto desarrollo sustentado en la ciencia y la tecnología, acentuando así las problemáticas de orden social, económico, político y ambiental; pero sobre todo ha atentado contra las condiciones primordiales que hacen posible la producción y reproducción de la vida (Lang 2011; Lander 2019). Debido a esta crisis, este periodo es considerado como una nueva era geológica, el Antropoceno: una época caracterizada por los impactos humanos sobre los procesos climáticos planetarios (Steffen *et al.* 2015) y cuyos efectos (cambio climático) son evidentes y avizoran un futuro desalentador para el planeta (Maslin 2014; Steffen *et al.* 2015; Molina 2017).

El cambio climático es una problemática global que ha sido reconocida gradualmente como una “amenaza para la supervivencia de la humanidad” (Moreano *et al.* 2021), además, ha sido reconocido como un fenómeno influenciado por diversas inequidades y desigualdades sociales a nivel mundial (Moreano *et al.* 2021; Shiva 2001). Los procesos y acuerdos globales generados para mitigar y adaptarse al cambio climático, han generado procesos que se someten cada vez más a las dinámicas del modelo capitalista (Brand y Görg 2003), politizando e instrumentalizando su accionar con el fin de sostener el orden geopolítico global (Brand y Wissen 2017).

Es así que, por la acción de diversas instituciones intergubernamentales, se ha establecido y normalizado a nivel mundial, una visión institucional y un discurso hegemónico sobre el cambio climático (Veloz 2019). En términos funcionales, estos discursos¹⁷³ han servido como un instrumento legitimador de la acción pública y privada de los Gobiernos e instituciones inmersas en la mitigación de esta problemática global (Velásquez 2014). En consecuencia, se ha sustentado una lógica civilizatoria desde la construcción monocultural discursiva de múltiples aspectos, uno de ellos el cambio climático (Lander 2016). Los discursos, políticas y representaciones asociadas íntimamente con la crisis climática, han fungido también como dispositivos de poder que apuntan a la administración de las poblaciones (Ulloa 2001, 2011).

Este escenario se ha convertido, además, en una operación político-cognitiva que reafirma una epistemología occidental sustentada en dicotomías antropocéntricas (Lander 2016: 7). No obstante, adyacente a esta crisis ha surgido la premura de un cambio civilizatorio que actualmente ha encontrado horizontes (alternativas al desarrollo convencional) en epistemologías que se contraponen con preceptos occidentales (Lang 2011; De Sousa 2011; Lang y Hoetmer 2019; Honty y Gudynas 2014). Sin embargo, frente a estas nuevas aproximaciones, ha sido común la deslegitimación de identidades, *epistemes* y ontologías de territorios subalternos al

173 Además de la noción de “cambio climático” existen otros discursos como el de “desarrollo sostenible”, que se han convertido en legitimadores del sistema capitalista, dado su flexibilidad para adaptarse a las formas de producción actual.

orden global (Auqui Calle 2019), una temática aún poco indagada en países como el Ecuador, en comparación con estudios del pacífico colombiano, el gran chaco y otros territorios latinoamericanos (Viveiros de Castro 2004; Tola 2012; Escobar 2012, 2015; Tola 2016; Escobar *et al.* 2018).

Ante esto, desde el campo antropológico, surge el denominado giro ontológico, un foco de acción teórico-política que expone y resalta las realidades socioecológicas de las culturas indígenas sudamericanas, trazando los principios básicos de las distintas realidades no dualitas (Descola 2001; Viveiros de Castro 2004; Tola 2016; Medrano y Tola 2016; De la Cadena 2010).¹⁷⁴ Implícito en esta postura se transita hacia “la renovación conceptual y la noción de mundos más que de representaciones” (Viveiros de Castro 2009), lo que en la actualidad ha mostrado múltiples formas de componer y habitar el mundo.

En este campo, también han resaltado otras apuestas teóricas que permiten comprender múltiples aristas de aspectos asociados con las percepciones, el aprendizaje y cómo se cimenta el conocimiento humano a través de las prácticas (Ingold 2012; Dos Santos y Tola 2016; De Munter 2016), ámbito que han permitido repensar la forma en que se consolida las distintas epistemologías locales.

La antropología contemporánea ofrece múltiples posibilidades para analizar las “prácticas y conocimientos” vinculados a “las percepciones, relaciones, representaciones” de múltiples aspectos (Ulloa 2011: 36), generalmente en espacios y territorios que guardan modos de vida distintos al orden eurocéntrico. De esta manera, en la actualidad, trasciende la necesidad de estudios antropológicos centrados en las construcciones sobre el clima y en las “discusiones que evidencian diversas maneras de concebir los cambios climáticos” (2011: 37), una interpelación surgida de los efectos evidentes del calentamiento global.

Ecuador, con su enorme y particular diversidad ecosistémica, pero también pluralidad étnica, no ha quedado exento de las consecuencias negativas del cambio climático. Dentro de los espacios sociales y del “estando-vivo” (Ingold 2015), la percepción de estos efectos aún han sido poco explorada y como resultado existe una visión ambigua del sentir-pensar y de las formas de entender los cambios en los territorios de diversas etnias que conforman el Ecuador.

De esta manera, las reflexiones y análisis presentados en este artículo surgen de una investigación desarrollada en la comunidad de Ozogoché Alto, ubicada en el cantón Alausí, provincia de Chimborazo; un poblado alto-andino asentado en un ecosistema altamente vulnerable a los efectos del cambio climático, con una población indígena

174 En el territorio amazónico ecuatoriano se han realizado trabajos icónicos como el de Phillippe Descola, con la etnia achuar; no obstante, en el aspecto antropológico andino no se han profundizado las aproximaciones en el campo ontológico.

que se reconocen como kichwa-puruhá (INPC 2010: 33). Este trabajo se sustenta en un trabajo etnográfico realizado de 2017 a 2019, dentro del cual se utilizaron técnicas como entrevistas a profundidad, entrevistas casuales, talleres participativos, cartografías sociales y observación participante (observador interno). Sin embargo, este análisis y reflexión contempló a la ontología como el vehículo analítico y metodológico para dilucidar el fondo sobre las perspectivas locales asociadas con el clima. Debido a que la comunidad, se encuentra dentro de un área protegida, se obtuvo el permiso de investigación en el Ministerio del Ambiente.¹⁷⁵

Las historias, los relatos y las comunicaciones informales cotidianas mantenidas con los habitantes locales, permitieron evidenciar las percepciones vinculadas con los cambios históricos asociados con las condiciones climáticas. La oralidad fue una manera de acercamiento a un saber que regula la relación entre el humano y su entorno (Hernández 2011: 85), aproximándonos a cómo los cronistas de esta historia ven su propia humanidad (Ingold 2000: 61) y los cambios que acontecen en un territorio vulnerable a la alteración de los procesos planetarios climáticos.

Considerando que las relaciones sociales en los Andes centrales del Ecuador se dan en un espacio de diversidad y heterogeneidad étnica, nuestro propósito principal es analizar y reflexionar sobre el sentir y pensar de los cambios en el clima desde la “ontología” de los habitantes locales. Para de esta forma, generar “otros” enfoques y espacios de discusión sobre cómo se viven los cambios y alteraciones climáticas en espacios que conservan otras formas de organización del mundo.

La comunidad y su relación con el entorno: percepciones sobre el clima

Para comprender la perspectiva local asociada con los cambios en las condiciones climáticas, es importante conocer el tipo de relación con el entorno mantenida a lo largo de la historia por los habitantes de esta comunidad. Como ya se dijo, Ozogoch Alto está ubicada en Alausí, provincia de Chimborazo, a unos 3800 msnm (Coello 2009).¹⁷⁶ Las actividades económicas y productivas se desarrollan entre 3608 a 4124 msnm (PDOT 2015); desde el punto de vista ecológico, el ecosistema predominante es el herbazal de páramo (MAE 2013), característico por su relieve escarpado y montañoso, un terreno agreste y lagunar, con temperaturas que fluctúan entre los 6° y 8° C, aunque en determinadas áreas llegan a temperaturas de hasta 4° C, su pluviosidad se encuentra entre los 1000 y 1500 mm de agua por año (PDOT 2015).

175 Autorización de investigación científica nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017.

176 Esta comunidad indígena posee un legado socioeconómico, político y ontológico vinculado con las culturas preincaicas de los Andes centrales del Ecuador.

Los indígenas kichwas de Ozogoché, han vivido en este territorio aproximadamente desde finales de los años 50, aunque, no es sino hasta inicios de los años 60 que constituyen a la comunidad jurídicamente. Inicialmente las familias que conformaron la comunidad, pertenecían a habitantes de las comunidades andinas cercanas y a indígenas vinculados con la Hacienda Zula perteneciente a la Curia Diocesana de Riobamba, dueña de este territorio durante el periodo colonial (Auqui Calle 2019).

No obstante, a lo largo de su historia, los habitantes de este territorio estuvieron vinculados con cuatro periodos que influenciaron y determinaron el tipo de relación con su entorno; por cuestión de extensión, se los plantea brevemente. El primero, un vínculo mediado por la relación con el sistema de hacienda y determinada por sus roles específicos adjudicados, propios del periodo colonial.¹⁷⁷ Una segunda época, caracterizada por la reivindicación de los derechos colectivos y acceso a tierras iniciada a partir de los años 60 a través del reparto agrario. Una tercera instancia, influida por la relación de esta comunidad con un área destinada a la conservación biológica, el PNS (Parque Nacional Sangay), la cual se mantiene hasta la actualidad. Y un cuarto periodo marcado por la relación con el turismo (propio del área protegida) y con eventos culturales constituidos a inicio del siglo XX.¹⁷⁸ Sin embargo, inherente y previo a estos hitos, está la relación preincaica y precolonial basada en praxis cazadoras-recolectoras características de los grupos sociales andinos.

Cabe destacar que, en el periodo colonial (sistema de hacienda)¹⁷⁹ y periodo de reivindicación de los derechos colectivos hasta alrededor del año 2000, el Estado fue casi inexistente. No es sino hasta 1992 que las políticas estatales se presentan de forma ambigua mediante la expansión del PNS y hasta 2003 que por la constitución de eventos turísticos la comunidad tiene una mayor atención estatal, con la implantación de distintas estrategias de desarrollo rural (Auqui Calle 2019).

Cada uno de estos aspectos, influenciaron de distinta forma en la relación con el entorno, sin embargo, indistintamente de la opresión colonial, la reivindicación de

177 Las relaciones entre la hacienda y los indígenas tenían distintas particularidades, estas comprendían roles específicos. Existían: los *huasipungueros*; los *arrimados* o *apegados*; los *arrendatarios*; los *yamperos* y los *sitajeros* que eran campesinos que debido a la necesidad de acceder a pastos, pagaban dinero en efectivo, jornales de trabajo o cabezas de ganado al hacendado (Bretón 2001: 157). Según datos históricos, los habitantes de Ozogoché Alto en su mayoría fueron *sitajeros* (Auqui Calle 2019). Esto determinó una relación íntima con el páramo andino durante todo el periodo hacendatario.

178 La construcción del Festival de Culturas Vivas: Tributo de las Aves Cuvivíes, trajo consigo la atención de los gobiernos locales y la implementación de políticas estatales y proyectos de desarrollo desde varias ONG. A partir de este hito (2003), se implementaron las primeras conexiones viales de segundo orden (no existían vías de comunicación de este tipo).

179 Este periodo, podría decirse que terminó definitivamente cuando en 1988, después de enfrentamientos violentos se expulsa definitivamente al ex mayordomo de la hacienda Zula; este, fue el último vestigio de la relación de las comunidades asentadas en estas tierras con el sistema de hacienda (Lyons 2016).

los derechos a la tierra y actualmente las relaciones con la globalidad y los sistemas de manejo y control de poblaciones, los habitantes locales siempre estuvieron relacionados íntimamente con el páramo andino. Actualmente, existen sinergias con visiones más utilitaristas asociadas con la globalidad (propiedad privada y ciertas lógicas de mercado); no obstante, el páramo siempre ha significado el espacio donde se desarrollan todas las actividades económicas, sociales, políticas y culturales (Auqui Calle 2019).

En la actualidad, las principales actividades económicas son la ganadería y el pastoreo, aunque, por su cercanía al PNS y el complejo lacustre Ozogоче, la comunidad participa en menor medida de la oferta de servicios turísticos (Auqui Calle 2019). Existen prácticas como la caza, que aún perdura, incluso cuando existen conflictos con los administradores del PNS; en cambio, la pesca¹⁸⁰ se ha convertido en una actividad común para el acceso a proteína animal. En su mayoría, estas actividades se desarrollan por encima de los 4000 msnm.

Don Pedro nos relata el modo de vida que ha prevalecido a lo largo del tiempo:

Más antes muchos animalitos disque tenían nuestros tatarabuelos, atrás de la loma [...] se perdió unos 20 o 30 borregos, 100 o 200 disque perdía no más, parece ya cerro *tragó* no cierto, entonces ellos tenían casi unos 400, 500, 800 borregos más antes [...]. Bueno ellos mismo decía [...] ya cerro mismo *comió*, bueno cerro mismo regaló, bueno llevó sabía decir. Entonces, más antes así mismo lado de la laguna pastando vivían [...]. Ahora ya no hay ese condorcito, más antes andaba casi unos 4 o 5 cóndor también, más antes a esos borreguitos disque llevaba cóndores, 5 o 6 viniendo golpeando con alas así llevaba. Atrás de la loma ya no asomaba dice unos 300 o 400 borregos, entonces hasta cuyes había aquí, no sé *cerro ya más sano y más vivo* [...], aquí en lado de ozogocheros, chinihuaiqueños todo eso; hasta cuyes sabía llevar, ahora más bien esos cuvivis, esos pavorreales, eso siempre ha de traer de otro lado, ya se *cambian* más bien. [...] hasta venado más antes sabía coger, pero venado otro forma, otro forma en este lado de Soroche, [...] sabía morir en la laguna también el venado (PP, Ozogоче-Chimborazo, 24 de enero de 2018).

Como se observa, las actividades desarrolladas cotidianamente han constituido históricamente una íntima relación con el páramo, el cual ha significado el núcleo de las actividades de producción y reproducción social (Auqui Calle 2019).

Ahora bien, dadas las características ambientales de los páramos y ecosistemas alto-andinos y su alta vulnerabilidad a los cambios ambientales (Buytaert *et al.* 2014), en el Ecuador se han registrado efectos como: reducción de los glaciares,

180 La pesca es una de las actividades permitidas por la administración del PNS.

el aumento de la temperatura, la alteración de las precipitaciones y la alteración de la distribución de las especies (Isch 2012). Estos efectos, en términos globales han sido detonados por el calentamiento global y la alteración de los procesos climáticos planetarios experimentados a nivel mundial. No obstante, en espacios alejados de los centros de difusión y los discursos asociados con el cambio climático, como la comunidad a la que hacemos referencia en este artículo, estos cambios son vividos, sentidos y experimentados de distinta forma.

Para los habitantes de Ozogoché Alto también ha sido evidente que las condiciones climáticas han cambiado. Los principales aspectos que se resaltan son: la variación en la época de lluvia, el aumento de la temperatura y la disponibilidad del agua; estos términos han sido inferidos de los relatos asociados con estos cambios. No obstante, en el quehacer etnográfico¹⁸¹ se identificó un aspecto recurrente a resaltar: que la “perspectiva” de cambio en las condiciones climáticas no se ceñía explícitamente con un saber biofísico en términos ecológicos (conocimiento afín a las ciencias exactas), sino que su perspectiva tenía implícitas otras formas de entender y explicar estos cambios.

En principio, los “cambios” en su entorno —en palabras de don Ignacio— son vividos como: “El cerro también no está como antes, no está bravo, antes demás bravo era. Este río se levantaba [olas], no sabíamos entrar allá. No dejaba entrar, no ves que era demasiado viento y nosotros también sabíamos asustar, no veníamos nosotros” (IB, Ozogoché-Chimborazo, 21 de septiembre de 2017). La voz de don Manuel dice: “Este [cerro] antes ca semejante bravo, ahora también semejante mucho bravo” (MB, Ozogoché-Chimborazo, 23 de enero de 2018). Y según don Pedro, aludiendo a su pasado, relata: “Esta laguna ha sido muy brava, entonces yo pregunté ¿Cómo era diciendo?, entonces, cuando asoma las personas dice que sabía levantar una ola, casi de unos 200 a 300 metros dice que sabía zarpear el agua” (PP, Ozogoché-Chimborazo, 24 de enero de 2018).

Del mismo modo, las perspectivas del cambio en el clima se muestran desde un sentido de espacio sintiente e interrelacionado con la agencia humana. Los relatos muestran el siguiente contexto: “Antes semejante bravo, ahora botando ayorita el turismo, viene y bota dos ayoritas, tres ayoritas y ahí ya poco ha calmado, otra laguna lado de soroche esa más brava, semejante brava” (MB, Ozogoché-Chimborazo, septiembre de 2017).¹⁸² Don Pedro describe: “ya medio manso, [...] ya medio manso yo le diría, bueno ya tantos turistas, tanto llega por eso hace un poco manso” (PPOZ, Ozogoché-Chimborazo, 24 de Enero de 2018). En palabras de un niño de la comunidad: “Si es bravo, Manuel

181 La convivencia cotidiana fue esencial para comprender el fondo de los argumentos que se exponen en el presente texto, lo cual se sustenta en un sinnúmero de relatos similares.

182 El término “ayora” se lo utiliza para hacer referencia al dinero, específicamente a las monedas.

Soroche dice que es bravo [...], es bravo cuando hace mal las cosas”.¹⁸³ Finalmente, don Alfredo opina que: “La desventaja que es aquí, creo que parece que cada año viene mucha gente, gente por donde nomás viene. Entonces, parece como la naturaleza se va alejándose, como que las montañas, los cerros se van haciendo más mansos y ya no es como antes” (AZ, Ozogoché-Chimborazo, 22 de enero de 2018).

En principio, esta es la forma constitutiva en que los indígenas kichwas-puruháes entienden los cambios en su entorno y por ende en su clima. Esto muestra, que en su transitar histórico y sentipensar actual, existe un campo de relaciones con otras formas humanas y no humanas sintientes que influyen sobre diversos aspectos de su espacio de vida. Las acciones performativas de estar “bravo” o “manso” hacen referencia directamente con las condiciones de temperatura, lluvias y humedad del páramo andino.

Para contextualizar esta afirmación, existen en los relatos y oralidad local cuatro aspectos a resaltar. El primero, la presencia de agentes del cambio asociados con montañas, lagunas y cerros (no humanos), los cuales dentro de su saber biocultural son vividos como *earth-beings* o seres sintientes¹⁸⁴ y poseen agencia y socialidad humana (De la Cadena 2010). Segundo, es evidente que las relaciones que se entablan con las entidades sintientes y los procesos climáticos poseen una centralidad para sus vidas. Tercero, los cambios en los procesos climáticos están íntimamente relacionados con la agencia de los “no humanos” presentes en este espacio, además de que el cambio se basa en la interacción entre los humanos, no humanos y entidades sintientes. Cuarto, los cambios en las condiciones climáticas, son lenguajes que develan una multiplicidad de relaciones interpersonales.¹⁸⁵

De esta manera, implícito en la forma de entender estos cambios, existe una perspectiva distinta que aboga a un conocimiento andino contrapuesto a las conceptualizaciones de efectos sobre el clima, entendidos como fenómenos climáticos inherentes a condiciones biofísicas del planeta.

Reflexiones sobre los espacios relacionales y el cambio en sus entornos

Como se observa, para esta comunidad andina de tierras altas no han pasado desapercibidos los efectos del cambio climático, sin embargo, es preciso marcar diversos aspectos que permiten comprender de mejor manera la “perspectiva”

183 Manuel Soroche es el nombre de una montaña, en este caso refleja socialidad y comportamiento en acciones como “estar bravo”.

184 De la Cadena también denomina a los seres sintientes como, “seres tierra”.

185 Al afirmar la existencia de relaciones interpersonales, se hace referencia a relaciones como: castigo, llamados de atención, muerte y protección de los espacios.

ontológica local planteada previamente y que en su centralidad devela la existencia de distintas formas de entender la realidad y los cambios de las condiciones climáticas.

Quiero iniciar esta sección apelando a tres conceptos o categorías esenciales que permiten comprender y complejizar el fondo de las percepciones sobre el clima de los habitantes de esta comunidad. En primer lugar, la *cosmovisión*, entendida como un concepto que aboga por una forma de ver y representar el mundo (Durán 2011) y cuya premisa se sustenta sobre la existencia de un “conjunto ideológico-teórico que permite interpretar el mundo” (De Munter 2016). En el Ecuador se ha generalizado y normalizado el uso de este concepto para expresar las diferencias étnicas de los distintos grupos sociales indígenas, así como para la acción pública de las instituciones estatales y privadas para la ejecución de distintos proyectos.

En términos interpretativos, este concepto permitió dilucidar una problemática intrínseca a los estudios sobre las “percepciones o perspectivas culturales”, partiendo de una interrogante central: ¿Estamos frente a una forma de ver e imaginar el mundo? Y ¿estos relatos expresan perspectivas tradicionales de concebir sus entornos y el cosmos?¹⁸⁶ En términos ontológicos y según la convivencia con los pobladores locales, la experiencia de vivir en un espacio como el páramo andino no se sostiene sobre una creencia o abstracción mental, sino sobre otro modo de organización del mundo. En este sentido, como acota Tola (2016: 134), este tipo de ontologías develan que “los seres no humanos ejercen acciones performativas vividas como reales que inciden en el mundo real de seres humanos reales”.

Este punto desemboca sobre el segundo concepto que interpeleo para comprender las perspectivas sobre el clima de los habitantes kichwas de Ozogoché: la ontología. Existen múltiples definiciones y posturas acerca del concepto y objetivos de la ontología como disciplina (Medrano y Tola 2016: 100), no obstante, partimos considerándola como el estudio de “lo que hay” y “qué tipos de cosas componen la realidad” (Hofweber 1999: iv), refiriéndonos a “aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que ‘realmente’ existen en el mundo” (Escobar 2014: 57).¹⁸⁷ Efectivamente, en investigaciones previas hemos sostenido que esta comunidad vive, siente, aprende y se relaciona con su entorno, mediante una *ontología relacional* que reafirma y posee singulares premisas:

- La realidad está superpoblada, existen múltiples relaciones sociales establecidas entre seres humanos, no humanos y entidades sintientes, desarrolladas en espacios y tiempos múltiples.

186 La noción de lo tradicional es entendida como un espacio “folklorizado” y considerado como primitivo.

187 La noción de ontología surge como alternativa a la noción de “cultura”, su emergencia se presenta como un “espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día” (Escobar 2014).

- La multiplicidad de seres sintientes poseen una socialidad extendida a todos los niveles de la vida humana y no humana; poseen la capacidad de representarse en corporalidades diversas, lo cual, reafirma una postura distinta a la visión universalidad objetiva del cuerpo y la sustancia, entendidas como una única entidad que no puede cambiar.
- La agencia e interioridad de estos seres, se ven reflejadas en expresiones materiales diversas (conexiones entre mundos, eventos climáticos, muerte de animales, etc.), lenguajes (formas de agencia) amplios que repercuten sobre diversos ámbitos de la vida.
- Las relaciones sociales están supeditadas a estructuras de poder no centralizadas en la humanidad (Auqui Calle 2019).

De esta manera, estamos “ante una ontología en la que el universo está poblado —o superpoblado— por una variedad de existentes que gozan del mismo estatuto de persona que los seres humanos” (Tola 2012: 305), un campo donde “los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar 2014: 58). Y también estamos frente a una postura que reafirma un principio constitutivo que reconoce otras formas de vida y todos los elementos vivos constitutivos de nuestro entorno.

Por tanto, inmerso en el conocimiento kichwa-puruhá, los relatos asociados con el clima y su cambio histórico, reflejan un sentipensar que posee intrínsecamente una postura alejada de las formas comunes de interpretar y relacionarse con el mundo. Esto se refleja, en la presencia de agentes (montañas y lagunas) con rasgos de socialidad, agencia e interioridad, cuyo comportamiento influye en diversos aspectos de los distintos niveles de existencia humana y no humana. Esta postura, reconoce además formas análogas de existencia de los seres orgánicos y no orgánicos, entendidos como un todo que se interconectan desde distintos locus de acción.

Ulloa (2008: 17) plantea otro punto crucial para entender la noción de “perspectiva”: “Las explicaciones sobre las transformaciones ambientales dependen de las visiones de naturaleza”. Dado que no existe una visión monocultural del cambio climático, así como de naturaleza, implícito surge el sentido de “diferencia” que esencialmente reconoce y reafirma otras formas de ser, vivir o sentir la realidad que habitamos. Si bien la visión multiculturalista ha cimentado la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones) (Tola 2016), desde otras aproximaciones, “la perspectiva” se sostiene sobre un contexto de “diferencia ontológica” y no cultural, que al final de cuentas reconoce a las epistemologías que conservan una intrínseca relación con la naturaleza (sujetos vivos) y los sujetos que la componen. Esto se observa en la estructura relacional de esta comunidad, que cimienta su relación con el entorno desde una postura distinta de lo que



podríamos llamar naturaleza y que en el contexto andino podríamos denominar “entorno relacional”.¹⁸⁸

Se hace explícita esta distinción con el fin de alejarse de una noción de “perspectiva” ceñida a posturas cognitivistas y culturalistas, apelando paralelamente al compromiso renovado de la teoría etnográfica, que se sustenta en la alteridad radical y que parte del hecho de “tomar otras ontologías seriamente” y de hacer “justicia a la diferencia ontológica que podría estar en juego” Blaser (2012: 52).

En este sentido, la ontología e implícitamente la forma de relación con la naturaleza, son determinantes para la configuración de nociones de cambio climático y las aprensiones ontológicas que explican las variaciones en el clima.

Sobre este marco, volvamos a la perspectiva sobre la alteración de las condiciones climáticas del territorio donde habitan los indígenas kichwas. En los relatos locales llamó la atención que los cambios están vinculados con la agencia o acción de “sujetos” presentes en su entorno, el dominio de la esfera climática aduce a una forma de comportamiento de otros “no humanos” constituyentes de la cotidianidad. Como se había mencionado, esto se ve reflejado en expresiones como “el cerro está bravo” o “el cerro está manso”. Este contexto coloca en la palestra el tema de la agencia, en este caso, alejada de la “agencia humana” y centrada en agentes activos con interlocución con la esfera humana, como marcan Medrano y Tola (2016). Este tipo de agencia no humana coloca en “duda nuestras propias categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes y principios ontológicos que no se rigen por la Gran División” (2016: 107).

Así, este entorno surge como un espacio donde sus constituyentes se intercomunican a través de materialidades y lenguajes diversos. Un conjunto amplio de humanos, no humanos y entidades sintientes, entre los que existe una “multiplicidad de relaciones interpersonales” (Descola y Tola 2018: 28), en este caso comúnmente asociadas con el clima, expresiones de alegría, enojo y otras formas de socialidad vinculadas con la protección de los espacios.¹⁸⁹ Todo esto reflejado en eventos como lluvia, olas o frío. Sin embargo, cabe recalcar que este es un campo en la antropología contemporánea ecuatoriana poco estudiado y este trabajo presenta algunas reflexiones para generar espacios de discusión como primeras aproximaciones.

188 Existe también la noción de Pachamama, no obstante, desde la experiencia etnográfica los habitantes de esta comunidad no usan esta terminología, más bien, entienden al entorno o paisaje como un campo intrínsecamente “vivo”.

189 Estas afirmaciones hacen referencia a las acciones performativas que aducen: muerte, enojo, cambio de comportamiento ante pagamentos, encantamiento, etc.

Finalmente, inmersa en esta perspectiva sobre los procesos climáticos, podemos recalcar dos aspectos: la inexistencia de una semántica del cambio climático —es decir, no existe un significado o representación inherente a tal proceso— y la noción de naturaleza o entorno sustentada en una base relacional.

La *inexistencia de un significado sobre el cambio climático* trae a la luz dos premisas conectadas con la noción de significado. Ingol (2012: 71) muestra dos posturas que tienen una larga tradición antropológica, sustentadas en el pensamiento de los fundadores de la biosemiótica (Von Uexküll) y la psicología ecológica (James Gibson). La primera apunta a que la “fuente del significado descansa en el organismo y es proyectado dentro del ambiente”, mientras la segunda, por el contrario, afirma que “los significados reposan en el ambiente y son descubiertos por el organismo”, Gibson llamó a estos significados “provisiones” (*affordances*). Ante esto, Ingold establece un escenario idóneo para proponer respuestas más allá de la percepción humana. En principio, el conocimiento occidental establece que el mundo toma sentido en relación a la cultura, por lo que basados en esta premisa, los mundos no humanos —por ejemplo los animales— habitarían un mundo sin sentido. Esta postura, en principio, carece de sentido, ya que centraliza el principio de existencia de los organismos en la capacidad de dotar de significado por parte de la humanidad, en este caso una perspectiva cultural.

De esta forma, Ingold (2012: 82) plantea la idea de la *naturaleza en una base relacional*. No podemos asumir que el conocimiento sea una representación que se transmite de generación en generación, como un mecanismo automático alejado de la experiencia humana; más bien la configuración del conocimiento está en íntima relación con los movimientos de los organismos (humanos y no humanos) y, por ende, con las prácticas, la experiencia y el dinamismo de nuestros entornos.

Históricamente, el páramo ha significado un espacio que ha sostenido todas las relaciones sociales, económicas y políticas de comunidades como Ozogoché; cada una de estas dimensiones, sostenidas por prácticas propias de las etnias andinas. En el caso de los indígenas kichwas-puruháes, como se ha planteado inicialmente, prácticamente vivían en el páramo andino. Actualmente, este escenario no difiere demasiado, los habitantes locales mantienen distintas prácticas productivas, sociales, económicas e incluso políticas (pastoreo, ganadería, pesca, caza, etc.) ligadas estrictamente con su espacio de vida: el páramo. De esta forma, el mantenimiento de esas actividades conlleva también la conservación de una ontología relacional que ha configurado una forma distinta de entender y vivir con la naturaleza, además de un foco de aprendizaje sostenido por la praxis y la experiencia cotidiana.

Por tanto, es visible que la epistemología de esta comunidad, no se ha configurado mediante la transmisión de representaciones sino de habilidades, en este caso, de prácticas que garantizan hasta la actualidad la reproducción y supervivencia social; el pastoreo, la pesca, la ganadería e inclusive la caza, se convierten en prácticas

habilitantes de un sistema epistémico-ontológico. Prácticas que “habilitan, que crean y a lo largo de las cuales nos dejamos criar” (De Munter 2016: 633), un proceso de crecimiento y desarrollo en tiempo real con todos los seres integrantes de la vida (Ingold 2000: 20; De Munter 2016), en este caso, humanos y no humanos.

Finalmente, se deja ver una estructura de mundo, en la cual, la centralidad del dominio de la naturaleza no se encuentra en el ser humano como sujeto externo, sino en algo más allá de la humanidad que reconoce la vitalidad del mundo que constituimos. Un conocimiento no como “una manera de creer sobre el mundo, sino con una condición de estar en él” (Ingold 2006).

Estas reflexiones no desconocen las relaciones con la globalización y su influencia sobre estas formas de ser, vivir, sentir y relacionarse con el entorno. Si bien esta temática trae a colación diversas discusiones que podrían trascender, difícilmente se las pueda tratar en este texto. No obstante, es preciso marcar que las relaciones con los sistemas sociales, económicos, políticos y ontológicos modernos, conllevan el diálogo con otras posturas sobre el mundo y su relación con él, trazando sinergias con “otros” tipos de conocimiento y evidenciando la urgencia de entender estas relaciones. Además, la erosión de estas ontologías, es relativo a las realidades específicas de cada territorio, no obstante, es inherente que existe un avance depredador de conocimiento, tanto desde los focos de relación cotidiana como también por los sistemas sociales, económicos y educativos que establecen mecanismos de “despojo ontológico” que son poco estudiados.

Esta realidad reafirma la necesidad de un posicionamiento desde el “sur global”, que intente reconfigurar el estudio y entendimiento de las formas de ser, vivir y sentir el mundo, y cuyas posturas trasciendan la interpretación eurocéntrica. La diversidad de epistemes y ontologías exige una justicia cognitiva global, cuya reivindicación sustente un derecho a la diferencia otológica y étnica, para romper ciertas formas coloniales y eurocéntricas hondamente arraigadas de categorizar al mundo y tomar en serio a los demás y su verdadera diferencia.

Conclusiones

La perspectiva del cambio en las condiciones climáticas en la ontología relacional local, se encuentra íntimamente ligado con la perspectiva de agencia de un espacio poblado y superpoblado de sujetos humanos, no humanos y entidades sintientes. De esta manera, los entornos no se configuran en espacios estáticos, sino en un contexto dinámico y vivo que posee distintas formas de interacción y formas de comunicación.

La perspectiva sobre los efectos del cambio climático, está ligada con la noción o significado de naturaleza, la cual está íntimamente asociada con las bases y estructuras ontológicas de los grupos sociales.

Las prácticas de producción y reproducción de la vida y la experiencia en general, son el sustento de la construcción y conservación de un pensamiento relacional, por lo que las habilidades que se ejecutan en el constante movimiento de la vida son la base de la conexión entre las líneas de vida de los seres humanos, no humanos y entidades sintientes.

Referencias citadas

- Auqui, Edison. 2019. “La muerte de los cuvivíes (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: ontología, cambios y perspectivas actuales”. Tesis de maestría en Estudios Socioambientales. FLACSO-Ecuador.
- Blaser, Mario. 2012. Ontology and indigeneity on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies*. 21(1): 49-58.
- Brand, Ulrich y Christoph Görg. 2003. ¿“Globalización sostenible”?, desarrollo sostenible como pegamento para el montón de cristales trizados del neoliberalismo. *Ambiente y Sociedad*. 5: 45-71.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen. 2017. *Modo de vida imperial: sobre la explotación del hombre y de la naturaleza en el capitalismo global*. México DF: Friedrich Ebert Stiftung.
- Buytaert, Wouter, Jan Sevink y Francisco Cuesta. 2014. *Cambio climático: la nueva amenaza para los páramos: avances en investigación para la conservación de los páramos andinos*. Lima: Imperial College London; Institute for Biodiversity and Ecosystem Dynamics; University of Amsterdam.
- Coello, Fernanda. 2009. “Plan de conservación para las lagunas de Cubillín y Magtayán en el Parque Nacional Sangay”. Tesis de licenciatura en Ingeniería Forestal. ESPOCH. Riobamba.
- De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*. 25(2): 334-370.
- De Munter, Koen. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 48(4): 629-644.
- De Sousa, Boaventura. 2011. “Introducción: las epistemologías del sur”. En: VV. AA., *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, pp. 11-22. IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona: CIDOB.
- Descola, Philippe y Florencia Tola. 2018. *¿Qué es naturaleza?* Buenos Aires: Teseo.
- Descola, Philippe. 2001. “Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social”. En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 101-123. México DF: Siglo XXI.

- Dos Santos, Antonela y Florencia Tola. 2016. ¿Ontologías como modelo, método o política?, debates contemporáneos en antropología. *Avá, Revista de Antropología*. (29): 71-98.
- Durán, María. 2011. Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. *Pensamiento Actual*. 10: 51-61.
- Elbers, Jörg. 2013. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: CEDA.
- Escobar, Arturo. 2011. “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza: variedades de realismo y constructivismo”. En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, pp. 49-74. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Escobar, Arturo. 2012. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Revista Walekeru*. 2: 1-10.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Escobar, Arturo. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*. 41: 23-38.
- Hernández, José. 2011. “Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza”. Tesis de maestría en Estudios Socioambientales. FLACSO-Ecuador.
- Hofweber, Thomas. 1999. “Ontology and Objectivity”. Tesis doctoral en Filosofía. Stanford University Press.
- Honty, Gerardo y Eduardo Gudynas. 2014. *Cambio climático y transiciones al buen vivir: alternativas al desarrollo para un clima seguro*. Lima: CLAES; RedGE.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, Tim. 2006. Rethinking the animate, reanimating thought. *Ethnos*. 71(1): 9-20.
- Ingold, Tim. 2012. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.
- Ingold, Tim. 2015. *The Life of Lines*. Londres: Routledge.
- INPC. 2010. *Guía de bienes culturales del Ecuador: Chimborazo*. Quito: Ediecuatorial.
- Isch, Edgar. 2012. El cambio climático y la gestión de páramos. Quito: CAMAREN.
- Lander, Edgardo. 2016. “Prefacio”. En: Camila Moreno, Daniel Speich y Lili Fuhr (eds.), *La métrica del carbono: ¿el CO2 como medida de todas las cosas?*, pp. 6-10. México DF: Heinrich Böll Stiftung.
- Lander, Edgardo. 2019. *Crisis civilizatoria: experiencias de los Gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Alemania: CALAS; Universidad de Guadalajara; FLACSO-Ecuador.
- Lang, Miriam y Raphael Hoetmer. 2019. “Buscando alternativas más allá del desarrollo”. En: Miriam Lang, Claus Dieter König y Ada Charlotte Regelmann (eds.), *Alternativas en un mundo de crisis*, pp. 9-27. Quito: UASB; Fundación Rosa Luxemburgo.
- Lang, Miriam. 2011. “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. En: Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*, pp. 7-18. Quito: Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburgo.

- MAE. 2013. *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Natural.
- Maslin, Mark. 2014. *Climate Change: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Medrano, Celeste y Florencia Tola. 2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá, Revista de Antropología*. 29: 99-129.
- Molina, Mario, José Sarukhán y Julia Carabias. 2017. *El cambio climático: causas, efectos y soluciones*. México DF: FCE.
- Moreano, Melissa, Miriam Lang y Gabriela Ruales. 2021. “Perspectivas de justicia climática desde los feminismos latinoamericanos y otros sures”. Informe para la Fundación Rosa Luxemburgo. Quito.
- Negrete, Plinio. 2003. Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora*. 11: 79-89.
- PDOT. 2015. “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015-2019”. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Achupallas.
- Sanoja, Vera. 2018. “La confianza absoluta en la ciencia, o de cómo la geoingeniería sostiene la salvación del planeta”. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*. (23): 91-107.
- Shiva, Vandana. 2001. “El mundo en el límite”. En: Anthony Giddens y Will Hutton (eds.), *En el límite: la vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets.
- Steffen, Will, Katherine Richardson, Johan Rockström, Sarah Cornell, Ingo Fetzer, Elena Bennett, Reinette Biggs, Stephen Carpenter, Wim de Vries, Cynthia de Wit, Carl Folke, Dieter Gerten, Jens Heinke, Georgina Mace, Linn Persson, Veerabhadran Ramanathan, Belinda Reyers y Sverker Sörlin. 2015. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*. 347(6223): 736-745.
- Ticona, Esteban. 2011. “El ‘vivir bien’ o el ‘buen vivir’: algunas disquisiciones teóricas”. En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, pp. 310-318. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Tola, Florencia. 2012. El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*. 29: 303328.
- Tola, Florencia. 2016. El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura: reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*. 27: 129-139.
- Ulloa, Astrid. 2001. “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, pp. 286-320. Universidad Nacional de Colombia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Colciencias.
- Ulloa, Astrid. 2008. “Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas”. Seminario Internacional Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Ulloa, Astrid. 2011. “Construcciones culturales sobre el clima”. En: Autora (ed.), *Perspectivas culturales del clima*, pp. 33-54. Universidad Nacional de Colombia.



- Velázquez, Manuel. 2014. El discurso hegemónico ambiental a través de organismos de cooperación y su influencia en las relaciones internacionales. *Revista Científica General José María Córdova*. 12(13): 191-202.
- Veloz, Teresa. 2019. “Efectos y percepciones del cambio climático en la nacionalidad achuar del Ecuador”. Tesis de maestría en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo. UASB-Ecuador.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio Indígena y percepción del entorno*, pp. 30-80. Copenhague: IWGIA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. París: Presses Universitaires de France.



7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL¹⁹⁰

Introducción

El artículo que aquí presentamos no es una antropología “hecha” en Ecuador propiamente dicha —si pensamos en Ecuador como los 283 000 km² de territorio en el sentido más tradicional—. Este artículo va más allá de estos límites nacionales: se trata de migración y está escrito por migrantes. Nos preguntamos cómo el rechazo a un tipo de persona extranjera se alimenta diariamente mientras construimos y defendemos férreamente, una ficción de lo que somos como ecuatorianos y ecuatorianas. Es una reflexión que está en el corazón de las discusiones de diversidad cultural en antropología: el hecho de trazar fronteras claras entre un “nosotros” y “otros”.

El problema con la formación de grupos y su trazado de fronteras se complica cuando unas diferencias culturales se llevan al terreno político para decidir la asignación diferenciada de recursos. A nivel de país, asumir que a cierto territorio le corresponde un grupo de gente con características culturales particulares; tomar esta correspondencia como naturalmente dada y normalizarla hasta tal punto de creer que solo quienes nacen en un sitio deben y pueden vivir allí, es el extremo del purismo y el fundamento de los nacionalismos y esencialismos. Esto viene a ponerse peligrosamente en el camino cuando se habla de migración y el derecho de las personas a hacer su vida en un lugar donde no nacieron.

Con este artículo, además, transgredimos los límites de la disciplina. Si bien la antropología prefería ignorar las preguntas de migración en sus inicios a pesar de ser parte de su día a día, como los comentados casos de Margaret Mead o George Foster (ver Brettell 2003: ix), en las décadas recientes ha hecho contribuciones claves a los

190 Docente de la Stockholm University (Suecia).

estudios de migración, por ejemplo con la propuesta del transnacionalismo (Glick Schiller *et al.* 1992). Pero la migración en sí no es un tema que le pueda pertenecer a una rama exclusiva de las ciencias sociales; exige una conversación que rebasa los límites de cada una. Quienes han intentado hacer una reseña sobre “antropología y migración” reconocen la necesidad de este diálogo (Horevitz 2009). Nuestro texto involucra pues autores de diferentes disciplinas, siguiendo así esta tradición interdisciplinaria.

Este artículo es parte de un proyecto que busca comprender cómo los sentimientos de xenofobia afectan la integración de los migrantes en un contexto migratorio sur-sur. En esta etapa inicial del proyecto, hemos utilizado dos fuentes principales de información: artículos de periódicos a partir de 2006,¹⁹¹ y publicaciones y reacciones en las redes sociales a los principales eventos noticiosos relacionados con la migración. Entendemos que estas fuentes no constituyen una imagen completa y que estamos dejando atrás actores y opiniones que son importantes. Sin embargo, creemos que los periódicos tienen un papel influyente en la producción de la opinión pública a través de líneas editoriales que raramente son independientes (Lewis 2018). Las opiniones vertidas en Twitter y en las páginas de Facebook muestran una variedad de respuestas contrastantes a las noticias locales y nos brindan una instantánea de la opinión pública, aunque solo sea de un segmento de ecuatorianos.

Migraciones desde y hacia Ecuador

La migración en el Ecuador no es un fenómeno nuevo. A lo largo de su historia, los ecuatorianos y ecuatorianas han partido a otros países en busca de oportunidades y, aunque los destinos migratorios han variado, los países receptores han tenido en común la necesidad de mano de obra barata y no calificada y una red de migrantes ya establecida que ha facilitado la integración de los recién llegados (Actis 2005; Pedone 2005). Otra característica ha sido la relativa facilidad para entrar en estos países y quedarse, incluso sin papeles. Estados Unidos se ha mantenido como un destino popular, pero otros países de América Latina como Venezuela, Chile y Argentina también han ocupado un lugar destacado en la lista (González Ordosgoitti 1991; Valdivieso 2001; Melella 2014).

A fines de la década de 1990, el flujo de migrantes aumentó. La crisis económica provocó que un gran número de ecuatorianos se trasladara a países de Europa para buscar trabajo (Herrera 2012).¹⁹² España, en particular, demostró ser un destino atractivo ya que los ecuatorianos no necesitaban visa y existía la facilidad adicional de hablar el mismo idioma. Además, la demografía de los migrantes cambió y más mujeres que hombres se reasentaron en estos países sobre todo porque las

191 Este es el año en que la mayoría de periódicos empezaron a publicar artículos en línea.

192 Para más información sobre la crisis bancaria ver Larrea Maldonado (2004).

mujeres podían encontrar trabajo con más facilidad que los hombres, en el sector de cuidados y ayuda doméstica (Skornia 2015; Aguirre Vidal 2019).

Debido a la cantidad de ecuatorianos en el exterior,¹⁹³ la primera década del milenio vio un aumento en el monto de las remesas que se convirtieron en una fuente de ingresos muy importante no solo para las familias de los migrantes, sino para el país en general (Acosta 2006). Con la cantidad de dinero que han aportado durante estos últimos años, los migrantes se han convertido en un recurso económico para el país y la opinión pública los considera tanto víctimas del mal gobierno y la corrupción que los hizo salir, como héroes, respondiendo con valentía a una situación difícil.

Ecuador también tiene un historial de recibir migrantes, desde refugiados europeos en las primeras décadas del siglo pasado, hasta latinoamericanos desplazados, primero chilenos, luego colombianos y ahora cubanos, haitianos y mayoritariamente venezolanos (Álvarez Velasco 2020; Ripoll & Navas Alemán 2018). Según datos de la Organización Internacional para las Migraciones, hay alrededor de medio millón de venezolanos en Ecuador, mientras el Instituto de Políticas Migratorias estima que, como resultado del conflicto interno, Colombia produjo más de 7 millones de personas desplazadas, una gran parte de las cuales fueron a Ecuador (Pugh *et al.* 2020). Los migrantes huyen de la persecución, los conflictos y la pobreza. Además, el Ecuador atrae por la posibilidad de ganar dinero en dólares y, antes de que se aprobaran nuevas leyes migratorias, el país ofrecía una frontera porosa (Feline Freier 2013; Álvarez Velasco 2020), sin embargo, siempre ha existido xenofobia en el país.

Los migrantes de entornos empobrecidos no son plenamente aceptados y en su mayoría son vistos con recelo, sobre la base de estereotipos nacionales aceptados como verdades (Ripoll y Navas Alemán 2018; Ramírez *et al.* 2019; Yncierte González 2020). Estos sentimientos son explotados por políticos que capitalizan el apoyo y los votos de los ecuatorianos al prometer un mayor control fronterizo que supuestamente proporcionaría más seguridad a los ciudadanos. Existen numerosos estudios sobre cómo la migración es utilizada con fines políticos. Trump, por ejemplo, movilizó su base de apoyo sobre el miedo a una invasión migrante. Sus discursos inflamatorios pusieron a la xenofobia y la discriminación como una opción legítima de defensa de la identidad nacional que, en este caso, estaba fundamentada en la imagen de una América mayoritariamente blanca (Nienhusser y Oshio 2019).

En este artículo nos centraremos en opiniones contrastantes sobre el concepto del “migrante”. Mostraremos cómo las definiciones de esta palabra están basadas en impresiones más que en hechos y cómo estos sentimientos son a su vez utilizados por los políticos. Las imágenes asociadas a los migrantes se presentan como binarias: las personas que envían remesas son buenas y heroicas, siempre que el dinero llegue

193 Según datos de la ONU, en 2019 había un total de 1 183 685 emigrantes, lo que supone un 6,85 % de la población de Ecuador (Expansión s. f.).

a Ecuador; aquellas que envían nuestro dinero a otros países o simplemente quieren sobrevivir son vistas como usurpadoras y, por tanto, son objetos de sospecha.

La dicotomía entre buenos y malos migrantes se extiende también a la parte del mundo de la que provienen. En el imaginario nacional no todos los migrantes son iguales y cuando usamos esta palabra, nos referimos a los que provienen de entornos pobres, tanto los ecuatorianos que se van, como aquellos extranjeros que vienen al Ecuador. La opinión pública etiqueta al resto de ellos como extranjeros y esto implica que no representan una amenaza para nosotros; los extranjeros más bien, traen prosperidad y buenos valores. Esto es un indicativo del racismo estructural en el país, en donde cuanto más blanco se es, más alto se está en la jerarquía nacional (De la Cadena 2007; Wade 1997; Bourgois y Rynearson 1989).

El buen migrante

Existen abundantes estudios sobre cómo la prensa define a la migración y cómo, la manera de referirse a los migrantes, ayuda a definir la agenda política y moldea la opinión pública (Jakob Moritz *et al.* 2018). Un ejemplo de esto es la caracterización de los migrantes sin papeles como “ilegales”, término que ha sido refutado por los migrantes mismos y por organizaciones que trabajan en derecho humanos; el término “ilegal” es considerado peyorativo y deshumaniza a los migrantes (Goodman *et al.* 2017). Un reporte comisionado por el Gobierno británico en 2012 mostró cómo los medios sensacionalizan a las minorías étnicas, migrantes y refugiados en este país y los presentan constantemente en una luz negativa; la prensa asocia migración con terrorismo o los presenta como cómodos y vagos, aprovechándose del Estado de bienestar británico (Petley 2012).

De la misma manera, las redes sociales han tenido y tienen un papel importante en caracterizar y definir quiénes tienen derecho a migrar y quienes son merecedores de ayuda (Fuchs 2019). Existen ejemplos de migrantes usando exitosamente las redes para crear conciencia sobre su situación¹⁹⁴ así como casos de grupos que utilizan estos medios para infundir miedo en las poblaciones receptoras de migrantes. Por ejemplo, Schäfer y Schadauer (2018) muestran cómo las redes sociales en Austria son usadas para esparcir rechazo hacia los migrantes y movilizar grupos de ciudadanos en contra de ellos.

Durante nuestra investigación, encontramos una clara diferencia entre la manera en que los migrantes ecuatorianos y aquellos que han migrado al Ecuador son tratados por la prensa local y las redes sociales. Los reportajes y noticias sobre los

194 Ver por ejemplo Undocumented Migration Project, donde los creadores documentan el número de personas que han muerto tratando de cruzar la frontera entre México y los Estados Unidos (<https://bit.ly/37SdCKs>).

ecuatorianos en el exterior son numerosos y en general, los presentan bajo una luz favorable.¹⁹⁵ En líneas generales podemos dividir a las noticias en tres grupos. En el primero, están los reportajes que describen a los migrantes como valientes, emprendedores e ingeniosos. El segundo grupo está conformado por artículos que resaltan los vínculos de los migrantes con el Ecuador ya sea celebrando fiestas patrias en el exterior, participando en la política ecuatoriana o enviando remesas. El último grupo trata sobre los peligros y los riesgos que corren los migrantes ecuatorianos no solamente en el camino hacia su destino, sino también en los países de acogida, y sobre la necesidad de brindarles protección.

La migración como un acto de valentía

En los periódicos encontramos varias crónicas sobre migración. En estas, los migrantes que están listos a viajar, nos cuentan sus motivaciones que generalmente incluyen la búsqueda de recursos para una mejor vida para ellos y sus familias. Las noticias también recalcan que los migrantes no van a otros países buscando ayuda, sino que están dispuestos a trabajar. Las historias en los periódicos nos cuentan también sobre la vida cotidiana de los recién llegados, en especial de su situación laboral, que a menudo incluye trabajos mal pagados y precarios. Un reportaje en *El Comercio*, del 8 de septiembre de 2010, describe su situación en España tras la crisis financiera mundial. Según el reportaje, los migrantes se ven obligados a madrugar a diario, esperando en filas, para ser contratados como jornaleros en el sector de la construcción, situación que no les permite tener estabilidad ni planificar para el futuro. Otra noticia de 2012, nos habla de ecuatorianos que se mudan de España a Londres, nuevamente, debido a la crisis en este país. La mayoría de ellos (65%) son hombres y vienen en busca de un trabajo para traer a sus familias, desde España. Estos migrantes tienen que enfrentarse a un nuevo idioma, a una ciudad más cara y a un país donde les faltan conexiones familiares y amigos. Sin embargo, el artículo nos dice que a pesar de que la vida es más dura, los migrantes no se rinden. De hecho, el artículo menciona que los migrantes están pasando por un segundo ciclo de migración, algo que no habían previsto cuando salieron de Ecuador.

Para nuestro análisis, estas historias sirven dos propósitos: por un lado, nos recuerdan que la vida de los migrantes está lejos del sueño que muchos imaginan al migrar y, por otro, nos sirven para comparar las diferencias en percepciones sobre los ecuatorianos migrantes y aquellos que vienen de otros países al Ecuador. Las aspiraciones que nos parecen justas y dignas de encomio cuando se trata de “nuestros” migrantes, adquieren un matiz negativo cuando hablamos de aquellos que vienen al país como discutiremos más adelante.

195 Notamos que en los primeros años de la migración las opiniones tenían tendencia más negativa, especialmente el tema de la “familia fragmentada” (Ramos 2010).

El segundo grupo de artículos resalta los vínculos que los migrantes mantienen con el país. El apego a la patria y a sus tradiciones es una característica que los medios señalan como positiva y que los ecuatorianos apreciamos (Ayala y Serrano 2020). El afecto de los migrantes al país se muestra de tres maneras principales. La primera es a través de la continuidad de las tradiciones ecuatorianas en el exterior. Como ejemplo, hay reportes sobre la elección de la reina de Quito en Madrid (*El Comercio* 2013) o de migrantes unidos en su devoción a la Virgen del Cisne en Europa (*El Universo* 2006). Las redes sociales también se usan para promover tradiciones. Por ejemplo, el Movimiento Ecuador en el Reino Unido utiliza Facebook para felicitar a las madres en mayo, aunque en este país el día de las madres se celebra en marzo (Latin American Events UK 2021).

La segunda manera en que los periódicos y redes sociales muestran la pertenencia de los migrantes es a través de la participación en la política nacional, sobre todo en las elecciones presidenciales (*El Comercio* 11/04/2021). Si bien es cierto que muchos migrantes participan en la vida política de los países de acogida (McIlwaine *et al.* 2011), todavía continúan interesándose en lo que pasa en el Ecuador. Este interés, más la simpatía que los migrantes provocan en los ecuatorianos, hace que se conviertan en un grupo de interés para los políticos. Esto fue evidente durante el Gobierno de Rafael Correa, quien visitó varias veces países con una alta cantidad de ecuatorianos. En una noticia de 2017 se reporta que el entonces presidente viajó a Italia para reunirse con los migrantes y pedirles que no se olvidaran del feriado bancario en las siguientes elecciones (*El Comercio* 2017). Esto tiene un significado especial, ya que el principal candidato opositor era Guillermo Lasso, banquero guayaquileño al que la campaña de Correa culpaba de la crisis bancaria.

Finalmente, los periódicos mantienen un interés constante en la cantidad de remesas que los migrantes envían. Los artículos no solo se centran en los migrantes, sino que también describen la situación de los que dependen de las remesas y lo que sucede cuando el dinero se detiene o la cantidad disminuye. Una noticia de 2010 cuenta la historia de familiares de migrantes en Azuay. Mercedes, por ejemplo, solía recibir dinero de su hijo que vive en los Estados Unidos, sin embargo, debido a la crisis financiera global de 2008, él perdió su trabajo y Mercedes tuvo que enviarle más de 1500 dólares para que sobreviviera. El artículo nos habla de su alivio cuando su hijo encontró trabajo otra vez y pudo continuar enviando dinero al Ecuador. Estas historias humanizan la migración, ya que no se trata solo de los que se van, sino también de familiares que se quedan, a menudo cuidando a hijos o a padres de los migrantes (Skornia 2015).

El monto de las remesas siempre ha sido variable y depende de las tendencias económicas mundiales. Por el momento la situación para muchos migrantes no es buena debido a la pandemia. *El Universo* (2020), por ejemplo, nos informa que



hubo una disminución de 9,5 % del dinero recibido durante los primeros seis meses de 2020, en comparación con 2019. Ilustra este artículo con historias de migrantes que han perdido sus empleos en Estados Unidos y Europa. Los reportajes recalcan la situación precaria de los migrantes debido al COVID-19, en especial de aquellos que no tienen derecho a permanecer en los países en los que viven y no tienen acceso a la seguridad social.

La habilidad de enviar remesas agrega valor a la migración; los migrantes son generadores de riqueza que, según la opinión pública, beneficia al país entero. Eso, junto a su deseo de identificarse como ecuatorianos, los vuelve “nuestros” y despierta en la población un deseo de protegerlos, como discutiremos en la siguiente sección.

Los buenos migrantes merecen ayuda

El tercer grupo de noticias describe los peligros de la migración. Existen artículos sobre aquellos que han desaparecido en el viaje, especialmente los que han tratado de cruzar la frontera Estados Unidos-México (*El Comercio* 22/03/2021), y reportajes sobre fallecidos en el exterior y que necesitan ser repatriados. Pero también encontramos historias de migrantes que han perdido sus trabajos o que han sido víctimas de racismo (*El Comercio* 2014). La pandemia y la manera en que ha afectado a los migrantes también ha sido motivo de noticia (*El Universo* 2020). A pesar de que vemos a los migrantes como ingeniosos, sabemos que son vulnerables y que necesitan apoyo, que rara vez brindamos a aquellos que migran al Ecuador en busca de refugio a pesar de que son tan o más vulnerables que los ecuatorianos en el extranjero.

También encontramos varios artículos que describen la ayuda que Gobiernos sucesivos han otorgado a los migrantes, especialmente el de Rafael Correa. Todas estas ofertas fueron fundamentales para obtener el apoyo de los migrantes, especialmente en Europa, que todavía se sintió en las últimas elecciones presidenciales en las que el candidato respaldado por Correa recibió el doble de votos que Guillermo Lasso.¹⁹⁶

El racismo contra los migrantes es un tema que es a menudo tratado por los periódicos y que provoca reacciones en las redes sociales. Aquí hay el ejemplo de un *tuit* del consulado ecuatoriano en Madrid, prometiendo ayuda y soporte a una pareja de ecuatorianos agredidos en el metro de Madrid:

196 Los 50 015 votos de Arauz frente a los 28 546 votos de Lasso en la circunscripción Europa, Asia y Oceanía.



Figura 1. Ejemplo de un *tuit* del consulado ecuatoriano en Madrid (Embajada EC 2020).

Es interesante leer las reacciones de los usuarios a este *tuit* que en su mayoría rechaza la xenofobia, como si fuera algo que existe fuera de nuestras fronteras y se dirige solamente contra los ecuatorianos. No hay un reconocimiento de que los extranjeros en el Ecuador son sujetos a los mismos malos tratos. Nos indignamos contra quienes agreden a los ecuatorianos en el exterior mientras cerramos los ojos a la xenofobia en el país.

El heroísmo de migrar

En esta sección hemos demostrado que los periódicos y las redes sociales nos muestran una cara positiva sobre la migración. Aquellos que se van, son representados como personas valiosas que dan a los países de acogida más de lo que reciben. Los vemos con simpatía porque admiramos su apego al Ecuador, pero sobre todo los consideramos víctimas de los errores de los políticos y de un país que les niega posibilidades de

trabajar. Estos “buenos” migrantes se convierten en el espejo en el que queremos vernos como país. En un ensayo de 1998 sobre identidad y ecuatorianidad, Jorge Enrique Adoum describe nuestra identidad colectiva como un collage en constante evolución y “fatalmente incompleto”; continúa diciendo que no siempre estamos de acuerdo con este autorretrato cambiante, ya que nos gusta pensar en lo “ecuatoriano” como una esencia pura e inmutable, distinta de culturas circundantes y por lo tanto única y especial. Su ensayo es un intento de comprender cómo entendemos colectivamente este carácter distintivo que él vincula al legado de la Conquista:

En el espíritu del pueblo al que pertenecemos hay algo como una inseguridad ontológica, un resentimiento latente y duradero que viene de la Conquista: no nos resignamos a ser lo que somos [...] convencidos de que no podemos ser, étnicamente distintos y que, salvo la pretensión y la prepotencia, nada hacemos para ser mejores que nosotros mismos (1998: 43-44).

La Conquista para Adoum —y para otros intelectuales latinoamericanos como Octavio Paz— ha sido fundamental en la creación de identidades nacionales. El problema es que no hemos aceptado totalmente el proceso de mestizaje. Por un lado, reivindicamos nuestros orígenes ancestrales porque nos hacen diferentes y por otro lado los rechazamos, ya que damos más valor al legado europeo y por tanto tratamos de ser (y parecer) lo más “blancos” posible.

Miguel Donoso Pareja (2004) se refiere a esta dicotomía como “esquizofrenia” y para él, una de las formas en que nosotros como nación resolvemos esta esquizofrenia es creando mitos nacionales. Dos ejemplos de ello son Rumiñahui y Abdón Calderón, un general inca y un soldado mestizo, ambos varones, ambos valientes y nobles. Además, tienen en común un profundo amor por la tierra: Rumiñahui protege con su vida los tesoros incas y Abdón Calderón da su vida para derrotar a los conquistadores españoles. Sus biografías son más imaginarias que reales, pero eso no impide que las tratemos como ejemplos de lo que significa ser ecuatoriano. Es importante recalcar que estas lecturas enfatizan lo negativo de la identidad y se basan en la exclusión de las poblaciones no blancas y empobrecidas, y necesitan ellas mismas ser releídas (para posturas críticas ver Almeida Vinueza 2003; Charvet 2004).



Monica Palacios @MoniPalaciosZ · Jun 16

...

Los migrantes son nuestros verdaderos héroes. Aquellos que con sus remesas, han aportado a la economía del país, y aún más, en épocas de crisis, como actualmente con la pandemia que ha afectado al mundo entero.



#DíaInternacionalDeLasRemesasFamiliares #16deJunio

Figura 2. Ejemplo de un *tuit* de una asambleísta (Mónica Palacios 2021).

Nuestro argumento en este documento es que los migrantes son ahora nuestros nuevos héroes, aquellos que nos hacen sentir orgullosos de nosotros como nación y nos ayudan a superar esta “inseguridad ontológica”. Un *tuit* de la asambleísta Mónica Palacios resume este argumento, que además muestra cómo la migración es considerada heroica:

La construcción del extranjero: comunidades de odio

En esta sección nos enfocamos en cómo se ha expresado la xenofobia en los últimos años en Ecuador, a propósito de la rápida llegada de personas venezolanas.¹⁹⁷ Nuestra lectura es que los racismos aprendidos históricamente contra indígenas y negros, los proyectamos ahora contra los extranjeros pobres, pues contra blancos y europeos no se ha observado este tipo de reacción de rechazo radical —con la excepción quizás del tratamiento en espacios burocráticos (Ackerman 2013) y casos atribuidos a la corrupción de la justicia como el caso de Ola Bini (Cazar Baquero 2021)—. Aquí resaltamos cómo la ola migratoria ecuatoriana de 1999-2000 hacia Estados Unidos y sobre todo, a España, finalmente ha venido a reforzar un imaginario de un migrante ecuatoriano ideal, fuerte, trabajador, esforzado, nuestro nuevo héroe (como vimos arriba). Y a este migrante lo colocamos en contraste con el migrante que viene al Ecuador, es decir marcamos rigurosamente y detalladamente lo que nos diferencia de ese extranjero.

Esto nos recuerda al mito de la comunidad purificada planteado por Richard Sennett (1970) quien analiza la naturaleza del vínculo social y concluye que un lazo de unidad que se logra hacia adentro de un grupo solo se consigue cuando existe una presión afuera (ver también el trabajo de George Simmel). El conflicto se multiplica, sin embargo, cuando hay intereses corporativos y de grupos de poder que salen ganando con estas divisiones entre la gente que por cierto, muy frecuentemente, comparten las mismas carencias.

Para nuestro estudio de caso vemos, por un lado, un “nosotros” al que elevamos a un nivel divino de inmortalidad, de existencia ancestral. Hemos creado un pasado glorioso, puro, limpio, estable, donde estábamos mejor, al cual vienen personas extrañas a “invadirnos” y por eso apostamos a librarnos de ellas. Vistos así, les excluimos de nuestras pocas ventajas, les discriminamos. Esto no se logra por supuesto fácilmente si vemos a esos otros como similares a nosotros, como personas con necesidades, problemas, iniciativa, agencia. Para ello es importante primero, deshumanizarlos. La deshumanización del migrante es la

197 Entre 4000 y 5000 personas por día se cita, frecuentemente, para 2018, reconocido como el años de mayor entrada diaria de migración venezolana. Pero según se observa en las cifras oficiales, cerca de 2,4 millones entraron y 2,2 millones también salieron ese mismo año (ver INEC 2019: 16, 20).

manera más efectiva de incentivar la xenofobia. Una forma de deshumanizarle es culpándole de criminal, vago, de explotador de niños, peor aún, de sus propios hijos, totalmente diferente a lo que “somos”. En nuestra compilación de información, como siguiendo un libreto vemos cómo estas narrativas van peligrosamente siendo “confirmadas” por esta comunidad ecuatoriana de odio en las redes sociales. Odio a lo venezolano y en menor medida a lo cubano, es lo más actual en el momento estudiado.

En los siguientes párrafos vamos a mostrar cuáles son las ideas predominantes que se difunden sobre las personas extranjeras y cómo se va alimentando permanentemente una idea del migrante extranjero que no merece nuestra ayuda lo que en la literatura anglosajona se ha llamado desmerecimiento (Seth y Castañeda 2016; Wernesjö 2020). De acuerdo a ello, dividimos a los migrantes en categorías binarias. Ese grupo que “nos amenaza” queda dividido en los que sí merecen y los otros que no, entonces es más fácil volverse en contra de este último. Al mismo tiempo que nosotros mismos, en calidad de odiadores, nos vamos construyendo irónicamente como personas más humanas y humanitarias. Esta narrativa es muy peligrosa porque justifica acciones xenofóbicas e incluso les da un lado positivo y una potencialidad para ser acogida por una comunidad más amplia que se reconoce en el relato. La narrativa lleva la marca de la ambigüedad: “Son así, pero no son todos”.

El migrante que no merece nuestra ayuda

Lo primero que encontramos es esa idea potente y constante de un migrante que no se esfuerza lo suficiente para “superarse”. En la figura 3 vemos una mujer anciana indígena descrita como ecuatoriana, una vendedora cargando comida en sus brazos y en su espalda. A su lado vemos una familia, supuestamente, venezolana sentada en una vereda comiendo algo. Quizás solo están descansando del sol, pero esta foto se ha compartido múltiples veces en Facebook para “aleccionar” a ese extranjero a que “el dinero no se pide, se gana”. La foto nos quiere, además, enseñar el imaginado contraste entre una persona ecuatoriana que se esfuerza y los “otros” venezolanos que están en el piso sentados “mendigando dinero fácil”. Como conclusión, en las opiniones dadas junto a esta foto se anima a la gente a no dar dinero a personas venezolanas pidiendo en la calle. No dar dinero ni comida recomiendan otros. Lo cual suena extremo para ciertas personas que dicen que “un plato de comida no se le puede negar a nadie.” Otros añaden “más lo hago por los niños, las criaturas no tienen la culpa.” En definitiva, al parecer esta imagen es la confirmación de que la gente extranjera “es pobre porque quiere”. Lo que no se comenta por ejemplo es que esta mujer ecuatoriana anciana probablemente ha trabajado toda su vida y sigue pobre.



Figura 3. Mujer anciana indígena descrita como ecuatoriana y familia supuestamente venezolana (Capricho Tv 2021).

La pobreza se difunde rápidamente como una elección personal en las redes digitales, algo muy evidente en estos momentos. Ser pobre es presentado como una opción, mientras “tener” “llegar a ser alguien” depende solamente del esfuerzo propio. Esto, además, es reforzado en el momento actual con un presidente y su historia de éxito personal: empezó a trabajar siendo muy joven para luego ser dueño de un banco y ahora es presidente. Sus empresas *offshore* y su posición de elite conseguida a partir de su matrimonio con una familia rica quedan ocultas en esta historia (Latinidad 2020). Existe una difundida ideología de la superación donde el progreso depende solo de la iniciativa individual (estudio, trabajo, emprendimiento propio),¹⁹⁸ la cual nos oculta las fuerzas estructurales que, por ejemplo, retienen a América Latina como la región más desigual del mundo (CEPAL 2016).

El migrante peligroso y criminal

En el Ecuador, la imagen del migrante deshumanizado que no merece nuestra ayuda quedó lamentablemente reforzada la trágica noche del 20 de enero de 2019 en Ibarra, al norte del país, después de que un hombre de nacionalidad venezolana

198 Lo de estudiar para superarse es un tema en disputa creciente, con el aumento del desempleo y subempleo a nivel profesional. Para una discusión sobre “superación”, ver Leinaweaver (2008: 105-133).

asesinara a su pareja que estaba embarazada del hijo de ambos. Esto sucedió después de 90 minutos dramáticos en que el hombre tenía sujeta a la mujer con su arma a la vista del público en la calle. Incluso la policía estaba en el lugar, pero nadie pudo evitar el crimen (NTN-24 2019). Para alentar a una comunidad a acrecentar su odio, fue más que suficiente la declaración del presidente de la república, que por entonces iba con bajos niveles de aprobación (Briceño Pazmiño 2021):

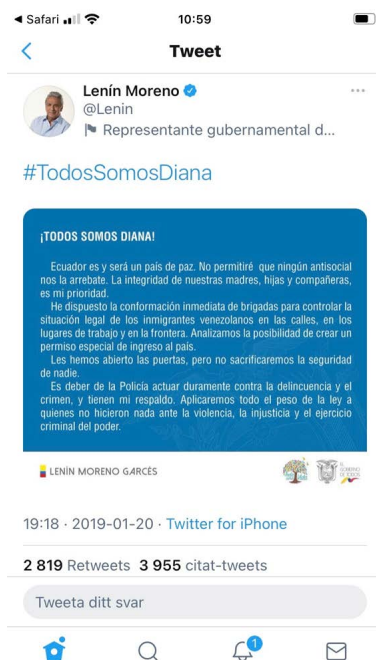


Figura 4. *Tuit* del presidente Moreno (Lenín Moreno 2019).

Mientras ciertos comentarios en Twitter exigían más dureza, se desataron ataques extremadamente violentos de los pobladores de Ibarra contra todo venezolano, sin importar si eran hombres, mujeres o niños. La gente esa noche fue agredida en los dormitorios de sus casas y hoteles, y tuvo que huir de la ciudad a pie mientras eran perseguidos. El entonces presidente, mientras destacaba que Ecuador era una “comunidad de paz” y ofrecía más seguridad, dejó cuajar libremente la idea peligrosa de que “todo venezolano es criminal” y de que “se necesita más control”. Más significativo todavía, sentó el precedente de que la pregonada “ciudadanía universal”, como consta en la Constitución ecuatoriana, es innecesaria y un gran problema, porque “solo protege criminales”. Estas narrativas oficiales ponen peligrosamente el acento en la negación y el desprestigio de la pluralidad, la diversidad y los sistemas democráticos.

El mantenimiento de la división entre nosotros y ellos, la ficción del nosotros como la comunidad unida, pura y en armonía, requiere no solo de sucesos puntuales, sino de la constante repetición de estereotipos. En otro contexto, en el metro de Madrid, ante el ataque a una pareja ecuatoriana en septiembre de 2020, se desatan nuevamente las reacciones en Facebook y Twitter, esta vez para defender “a nuestros hermanos ecuatorianos”. Es aquí donde una usuaria se enfrasca en una discusión estableciendo lo que ella entiende son los venezolanos y los ecuatorianos: “La gran diferencia”. Su sentimiento resume muchos otros comentarios ampliamente difundidos en las redes sociales:

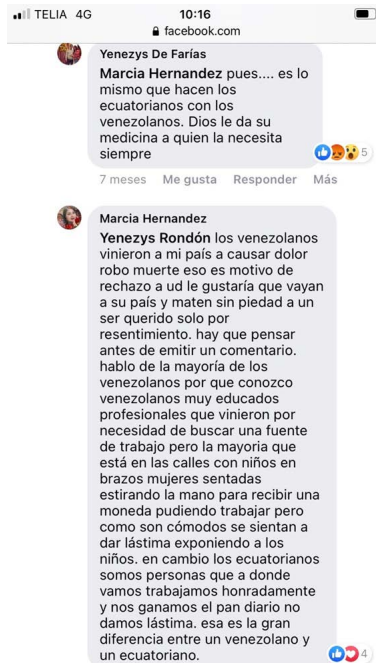


Figura 5. Comentario sobre el ataque a una pareja ecuatoriana en el metro de Madrid (La Voz del Tomebamba 2020).

Así construimos una frontera insalvable entre “ellos y nosotros”. Por un lado, esta distancia está fuertemente marcada por una ideología de la superación, que culpa a la misma víctima de sus propios fracasos y asume que con un poquito de esfuerzo logrará superarse. Por otro lado, disfrutamos identificando a lo ecuatoriano con un “trabajador honrado”, algo que se divulga en los medios con mucha insistencia (e. g. Vera 2021).

Víctimas de sus errores o lo que nos podría pasar a nosotros si no estamos atentos

Los extranjeros no solo son débiles, sino que también se les presenta como irresponsables. A los venezolanos, por ejemplo, se los acusa de causar sus propios problemas. ¿No votaron ellos mismo por Chávez primero y por Maduro después?, ¿por qué han decidido huir de su país en lugar de dar la cara? El clima político de este país se minimiza y se simplifica. Se recomienda a los venezolanos que “se vayan a casa” y arreglen primero su país. Esto es sobre todo cierto cuando los extranjeros expresan opiniones en redes sociales. Como ejemplo, la periodista cubana Alondra Santiago (2021), muy activa en Twitter, tiene que enfrentar a diario la agresión de los usuarios y una actitud de “vete a casa si no estás contenta de cómo funcionan las cosas en Ecuador”. En conclusión, criticamos a los extranjeros por su debilidad y por su falta de agencia, pero, sin embargo, cuando opinan se les ordena que se callen.

La situación de las personas que migran al Ecuador nos recuerdan que lo que pasa en países vecinos, podría pasarnos a nosotros y esta duda latente es utilizada por políticos para captar votos. Imágenes de venezolanos sosteniendo carteles, invitándonos a los ecuatorianos a no caer en sus errores, es decir, no votar por Gobiernos socialistas, circularon en las redes en las últimas elecciones (Mauro Andino 2021). Es difícil saber en dónde se originaron estas imágenes y cuán verdaderas son, lo que es cierto es que provocaron una respuesta en los ecuatorianos, basada en el miedo de convertirnos en esas figuras débiles, que piden caridad en la esquina. Irónicamente, nos olvidamos que la mayoría de los mendigos son ecuatorianos y que de alguna manera, ellos, los migrantes, no son muy diferentes a nosotros.

Conclusiones

Los resultados de esta investigación nos permiten reflexionar sobre el uso y el poder de los estereotipos que adjudicamos a grupos de personas de un mismo origen o con características o en condiciones similares. Cuando afirmamos que los venezolanos, colombianos, cubanos son de tal manera o se comportan de cierta forma, definimos a la nacionalidad como un rasgo esencial e inmutable, del que es imposible escapar. Sin embargo, la historia nos demuestra que los estereotipos son variables y, por tanto, no esenciales. Antes de la subida de Hugo Chávez al poder por ejemplo, veíamos a los venezolanos de otra manera y difícilmente los considerábamos como malos sujetos u objetos de lástima. ¿Por qué entonces los estereotipos ejercen tanto poder en el imaginario social? Como hemos argumentado, las etiquetas son una manera facilista de clasificar a la población en héroes y villanos, entre los que pertenecen a nuestro círculo y los que están por fuera. En la práctica, nos permiten a los ecuatorianos, de por sí fragmentados, encontrar un terreno en común en la

glorificación de los migrantes ecuatorianos —los buenos— y en el repudio a las poblaciones que arriban al territorio nacional —los malos—. Adicionalmente, los estereotipos son armas útiles de los grupos de poder. En este ensayo hemos visto cómo los políticos se sirven de estas imágenes de distinta manera; por un lado, se revisten de la popularidad de los migrantes ecuatorianos y por otro, fomentan la xenofobia para erigirse como protectores y salvadores de la patria.

Con este trabajo hemos querido reflexionar sobre estas imágenes y deconstruirlas, pues entendemos el daño y la división que causan en la sociedad. Nuestro objetivo a largo plazo es analizar los orígenes y las manifestaciones de xenofobia en el país y ponerlos a discusión. Queremos, sobretudo, resaltar las similitudes de la experiencia de migrar, sea cual sea su origen y destino y así, humanizar a los migrantes.

Referencias citadas

- Ackerman, Alana Sylvie. 2013. “La ley, el orden y el caos: una antropología de la constitución mutua del Estado ecuatoriano y el ‘otro’ extranjero, 1938-2012”. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.
- Acosta, Alberto. 2006. *Crisis, migración y remesas en Ecuador: ¿una oportunidad para el codesarrollo?* Madrid: Cideal.
- Actis, Walter. 2005. “Ecuatorianos y ecuatorianas en España: inserción(es) en un mercado de trabajo fuertemente precarizado”. En: Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, pp. 169-202. Quito: FLACSO.
- Adoum, Jorge Enrique. 1998. *Ecuador: señas particulares*. Quito: Eskeletra.
- Aguirre Vidal, Gladis. 2019. *Mobilising care Ecuadorian families and transnational lives between Ecuador and Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology.
- Almeida Vinuesa, José. 2003. “Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico”. En: Simón Pachano (ed.), *Antología: ciudadanía e identidad*, pp. 83-142. Quito: FLACSO.
- Alondra Santiago. 12 de abril de 2021. “Los ‘ecuatorianos del encuentro’” [Twitter]. <https://bit.ly/3Ee99Od>
- Álvarez Velasco, Soledad. 2020. From Ecuador to Elsewhere: The (Re)Configuration of a Transit Country. *Migration and Society: Advances in Research*. (3): 34-49.
- Ayala, Gustavo y Yura Serrano. 2020. “Estado y nacionalismo: el Ecuador post Revolución Ciudadana”. En: Stalin Herrera, Camilo Molina y Víctor Hugo Torres Dávila (coords.), *Ecuador: debates, balances y desafíos post-progresistas*, pp. 329-361. Quito y Buenos Aires: Abya-Yala; CIESPAL; CLACSO.
- Bourgois, Philippe y Ann Rynearson. 1989. Introduction: Black and White in Color. *City&Society*. 3(2): 101-105.

- Brettell, Caroline. 2003. *Anthropology and Migration: Essays on transnationalism, ethnicity, and identity*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Briceño Pazmiño, Liz. 25 de mayo de 2021. “Esta es la aprobación con el que comenzó su mandato Lasso y con el que terminó Moreno”. *GK*.
- Capricho Tv. 21 de marzo de 2021. “El venezolano tirado en el piso sentado pidiendo caridad” [Facebook]. <https://bit.ly/3xtTadC>
- Cazar Baquero, Diego. 20 de agosto de 2021. “Ola Bini: una historia siniestra en un país ridículo”. *La Barra Espaciadora*.
- CEPAL. 2016. “América Latina y el Caribe es la región más desigual del mundo, ¿cómo solucionarlo?” [Columna de opinión]. <https://bit.ly/3OeXZx4>
- De la Cadena, Marisol. 2007. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. En: Autora (ed.), *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, pp. 83-116. Bogotá: Envión.
- Donoso Pareja, Miguel. 2004. *Ecuador: identidad o esquizofrenia*. Quito: Eskeletra.
- El Comercio*. 9 de diciembre de 2013. “Reina de Quito en España promoverá actividades para inmigrantes ecuatorianos”.
- El Comercio*. 7 de marzo de 2014. “Ingresa en prisión en Barcelona el agresor de una ecuatoriana en el tren subterráneo en 2007”.
- El Comercio*. 30 de enero de 2017. “Correa se acercó a migrantes en España e Italia; les pidió no olvidarse del feriado bancario de cara a las elecciones”.
- El Comercio*. 22 de marzo de 2021. “Un viaje clandestino a EE.UU. que desafía el riesgo”.
- El Comercio*. 11 de abril de 2021. “Los ecuatorianos en Roma votan entre estrictas medidas anticontagio”.
- El Universo*. 13 de febrero de 2006. “Fervor por Virgen de El Cisne une a los ecuatorianos”.
- El Universo*. 6 de diciembre de 2020. “La pérdida de empleo o reducción de salarios de migrantes por COVID-19 aminoran las remesas”.
- Embajada EC en ESP. 11 de septiembre de 2020. “La Embajada y el Consulado General de Ecuador en Madrid Ecuador condenan el bochornoso comportamiento racista sufrido por una pareja de origen ecuatoriano en el metro de Madrid” [Twitter]. <https://bit.ly/3jCBkwL>
- Expansión. s. f. “Ecuador-emigrantes totales” [Informe]. <https://bit.ly/3JlgXZL>
- Feline Freier, Luisa. 2013. “Migración contemporánea de África, Asia y el Caribe hacia Ecuador”. En: Jorge Gurrieri, Ezequiel Texidó, Ángel Camino y Vanesa Vaca (eds.), *Migrantes extracontinentales en el Ecuador: estudios de caso*, pp. 84-114. Buenos Aires: OIM.
- Fuchs, Christian. 2019. *Nationalism on the Internet: Critical Theory and Ideology in the Age of Social Media and Fake News*. Nueva York: Routledge.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc. 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York Academy of Sciences.
- González Ordozgoitti, Enrique. 1991. En Venezuela todos somos minorías. *Nueva Sociedad*. (111): 128-140.

- Goodman, Simon, Ala Sirriyeh y Simon McMahon. 2017. The evolving (re) categorisations of refugees throughout the 'Refugee/Migrant crisis'. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. 27(2): 105-114.
- Herrera, Gioconda. 2008. "Políticas migratorias y familias transnacionales: migración ecuatoriana en España y Estados Unidos". En: Gioconda Herrera y Jacques Ramírez (eds.), *América Latina migrante: Estado, familia identidades*, pp. 71-88. Quito: FLACSO.
- Herrera, Gioconda. 2012. Starting Over Again? Crisis, Gender, and Social Reproduction among Ecuadorian Migrants in Spain. *Feminist Economics*. 18(2): 125-148.
- Horevitz, Elizabeth. 2009. Understanding the Anthropology of Immigration and Migration. *Journal of Human Behaviour in the Social Environment*. 19(6): 745-758.
- INEC. 2019. "Registro estadístico de entradas y salidas internacionales 2018" [Archivo]. <https://bit.ly/3JCLp09>
- Jakob Moritz, Eberl, Christine Meltzer, Tobias Heidenreich, Beatrice Herrero, Nora Theorin, Fabienne Lind, Rosa Berganza, Hajo Boomgaarden, Christian Schemer y Jesper Strömbäck. 2018. The European media discourse on immigration and its effects: a literature review. *Annals of the International Communication Association*. 42(3): 207-223.
- La Voz del Tomebamba. 11 de septiembre de 2020. "Embajada de Ecuador en España condena agresión racista a ecuatorianos en metro de Madrid" [Facebook]. <https://bit.ly/37PYFbQ>
- Larrea Maldonado, Carlos. 2004. *Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Latin American Events UK. 9 de mayo de 2021. "Para todas las madres del mundo que luchan siempre por el bienestar de sus hijos" [Facebook]. <https://bit.ly/3jF0Pxr>
- Latinidad. 2020. "Lasso: el banquero offshore que quiere ser presidente del Ecuador" [Artículo]. <https://bit.ly/3Oa1LrH>
- Leinaweaver, Jessaca. 2008. *The circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*. Durham y Londres: Duke.
- Lenín Moreno. 20 de enero de 2019. "Todos somos Diana" [Twitter]. <https://bit.ly/3M0s5ma>
- Lewis, Keith. 2018. The "Buen Vivir" and "Twenty-First Century Socialism". *Journalism Studies*. 19(8): 1160-1179.
- Mauro Andino. 29 de marzo de 2021. "La extrema derecha repugna la migración hasta el instante en que puede explotarlos laboralmente para maximizar sus ganancias" [Twitter]. <https://bit.ly/3jLPdbT>
- McIlwaine, Cathy y Anastasia Bermúdez. 2011. *Transnational voting practices among Colombian migrants in London and Madrid*. Queen Mary University of London.
- Melella, Cecilia. 2014. Migraciones emergentes hacia la Argentina: colombianos y ecuatorianos. Breve panorama y estrategias de inserción cultural. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*. 14(2): 15-46.



- Mónica Palacios. 16 de junio de 2021. "Los migrantes son nuestros verdaderos héroes" [Twitter]. <https://bit.ly/3uIAvc9>
- Nienhuser, Kenny y Toko Oshio. 2019. Awakened Hatred and Heightened Fears: "The Trump Effect" on the Lives of Mixed-Status Families. *Cultural Studies - Critical Methodologies*. 19(3): 173-183.
- NTN-24. 2019. "¿Podrían las medidas anunciadas por Ecuador aumentar xenofobia contra migrantes venezolanos?" [Video]. <https://bit.ly/38T4iq8>
- Pedone, Claudia. 2005. "Tú siempre jalas a los tuyos": cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España". En: Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, pp. 105-146. Quito: FLACSO.
- Petley, Julian. 2012. The Leveson Inquiry: Journalism ethics and press freedom. *Journalism*. 13(4): 529-538.
- Pugh, Jeffrey, Luis F. Jiménez y Bettina Latuff. 2020. "La bienvenida se agota para colombianos en Ecuador mientras venezolanos se hacen más visibles" [Artículo]. *Migration Policy Institute*. <https://bit.ly/37PISLg>
- Ramírez, Jacques, Yoharlis Linares y Emilio Useche. 2019. "(Geo)políticas migratorias, inserción laboral y xenofobia: migrantes venezolanos en Ecuador". En: Cécile Blouin (ed.), *Después de la llegada: realidades de la migración venezolana*, pp. 103-128. Lima: Themis; PUCP.
- Ramos, Patricia. 2010. *Entre el escándalo y la rutina*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Ripoll, Santiago y Lizbeth Navas Alemán. 2018. "Xenofobia y discriminación hacia refugiados y migrantes venezolanos en Ecuador y lecciones aprendidas para la promoción de la inclusión social" [Archivo]. *Social Science in Humanitarian Action Platform*. <https://bit.ly/3uG7gGX>
- Schäfer, Claudia y Andreas Schadauer. 2018. "Online Fake News, Hateful Posts Against Refugees, and a Surge in Xenophobia and Hate Crimes in Austria". En: Giovanna Dell'Orto e Irmgard Wetzstein (eds.), *Refugee News, Refugee Politics: Journalism, Public Opinion and Policymaking in Europe*, pp. 109-116. Nueva York: Routledge.
- Sennett, Richard. 1970. *Personal identity and city life*. Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Seth, Holmes y Heide Castañeda. 2016. Representing the "European refugee crisis" in Germany and beyond: Deservingness and difference, life and death. *American Ethnologist*. 43(1): 12-24.
- Silva Charvet, Erika. 2004. *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya-Yala.
- Skornia, Anna Katharina. 2015. "Renegotiating the Care of Children and the Elderly in the Context of Family Migration: Transnational Arrangements and Entangled Inequalities Between Peru and Italy". En: Erdmute Alber y Heike Drotbohm (eds.), *Anthropological Perspectives on Care*, pp. 43-67. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Valdivieso, Lucia. 2001. Alcances y perspectivas en torno a la migración de mujeres a través del testimonio de mujeres ecuatorianas en Chile. *MAD*. (4): s. n.
- Vera. 2021. "Vera... ¡A Su Manera!: Afganistán: ¿nos afecta? con Carlos Vera" [Video]. <https://bit.ly/3rsCv6k>

- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto.
- Wernesjö, Ulrika. 2020. Across the threshold: Negotiations of deservingness among unaccompanied young refugees in Sweden. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 46(2): 389-404.
- Ynciarte González, Luis Eduardo. 2020. Migración venezolana y discriminación en Ecuador durante el 2019: análisis del encuadre informativo en Teleamazonas y El Universo. *Estado & Comunes, Revista de Políticas y Problemas Públicos*. 12(1): 97-114.

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO¹⁹⁹

Antropología cultural forense: una línea de investigación en el marco de procesos judiciales de carácter penal

El peritaje, de acuerdo al sistema legal vigente en Ecuador, es un análisis profesional especializado, dirigido a investigar sobre de las distintas situaciones que se encuentren judicializadas, ya sean conductas punibles o acciones enmarcadas en las garantías constitucionales.

En el Ecuador, desde hace no más de una década, los peritajes en antropología cultural forense han sido incorporados por los operadores de justicia en procesos judiciales, principalmente relacionados con conflictos en los que se encuentran inmersos individuos o colectivos de pueblos y nacionalidades; sin embargo, también han sido desarrollados alrededor de delitos vinculados con violencia de género, o en acciones de protección o de medidas cautelares, como garantías constitucionales de protección de derechos humanos.

En su origen, la investigación pericial antropológica forense tuvo como finalidad aportar con información que pueda constituirse en elementos de convicción, para alimentar la actuación de fiscales, o aportar en la construcción de la motivación de autoridades judiciales, su necesidad se ancla a reivindicaciones de los pueblos y nacionalidades en el ejercicio de sus derechos, principalmente al de autodeterminación y respeto a la diversidad cultural.

199 Antropólogo, investigador independiente, miembro de la Society for the Anthropology of Lowland South América.

Al presente, peritajes en antropología cultural han tenido suma relevancia en casos relacionados con violencia de género o delitos de odio, develando estructuras sociales y construcciones que inciden en delitos como violación, homicidios, femicidio, lesiones u otros, en donde la investigación antropológica permite construir una comprensión de elementos culturales e ideológicos, inmersos en conductas y comportamientos, sobre todo en la identificación y determinación de relaciones de poder.

El artículo recoge tanto el contexto normativo en el cual se desarrollan los peritajes antropológicos, y la experiencia etnográfica en el ejercicio de perito en antropología cultural, en donde se analizarán tres casos de carácter penal, relacionados con delitos de distinta índole, buscando abarcar tanto los aspectos vinculados a diversidad cultural, como a análisis con enfoque de género. Así, se desarrollarán casos de los siguientes delitos: femicidio, contra la flora y fauna, y homicidio, en donde se expondrá información relevante de los peritajes de cada uno de ellos, el procesamiento judicial y un análisis de la consideración de los peritajes antropológicos en las sentencias, buscando identificar los elementos aportados por las pericias de antropología cultural forense en cada caso.

De esta manera, se trasladará el análisis a un espacio de comprensión donde la lógica de la normatividad hegemónica es alimentada con información e interpretación cultural, a través de las pericias antropológicas, permitiendo la construcción de espacios de análisis crítico tanto interculturales como con enfoque de género, que permiten entender las dinámicas particulares que intervinieron en los conflictos judiciales de los casos seleccionados.

Con lo anterior, se evidenciará que las prácticas, creencias, cosmovisión, y elementos particulares de la cultura, se explican y son interpretados por las pericias en antropología cultural, permitiendo su comprensión, y acercando esta interpretación a la autoridad judicial correspondiente.

La pericia como medio de prueba

De acuerdo a la normativa legal expuesta en el Código Orgánico Integral Penal (COIP), todo hecho motivo de un proceso judicial debe ser demostrado y las pruebas deben ser incorporadas de manera legal (COIP 2014: art. 5). Así, la prueba tiene como fin “llevar al juzgador al convencimiento de los hechos y circunstancias materia de la infracción y la responsabilidad de la persona procesada” (art. 453), es decir, a través de la prueba se busca identificar la infracción y la responsabilidad. El objeto de la prueba es la construcción del material fáctico, establecer los hechos que en un momento son inciertos, y son los que se deben probar y que va a identificar la infracción y la responsabilidad.

Cafferata (2000) señala la importancia de la prueba en las decisiones judiciales por ser el medio más confiable para establecer la verdad y evitar la arbitrariedad, es decir garantizar la tutela judicial efectiva y la seguridad jurídica. Ávila Santamaría destaca que la anulación de la arbitrariedad se logra mediante la “ponderación y la argumentación jurídica” (2008: 349), por una parte ponderando las pruebas presentadas y asegurando que no se deje de aplicar la ley penal. Así, para tener una motivación adecuada es necesario que la autoridad judicial cuente con una convicción sobre la culpabilidad, misma que se sostiene en los “datos probatorios legalmente incorporados al proceso: son las pruebas, no los jueces, las que condenan” (Cafferata Nores 2000: 6).

Taruffo considera a la prueba como lo fundamental en el proceso jurisdiccional, y que garantiza un Estado de derecho, siendo necesario la legitimidad de las mismas, a las cuales las considera como “apropiadas y justas [...] adecuadas y correctas” (Taruffo 2008: 26) pues a ella es a la que se ancla la aplicación de la norma; es decir, la dependencia de la decisión judicial sobre los hechos fácticos.

En este marco y ciñéndonos a aspectos normativos y dogmáticos, la prueba debe cumplir varios principios, que los recoge el art. 454 del COIP: oportunidad, intermediación, contradicción, libertad probatoria, pertinencia, y exclusión, en el marco de las garantías de derechos y también en relación con la relevancia con el objeto del proceso, demostrando la materialidad y responsabilidad.

Como se mencionó, la finalidad de la prueba es probar hechos y circunstancias de un hecho investigado, identificando la materialidad y responsabilidad, en el marco de una investigación integral en donde la autoridad judicial, en el caso de nuestro sistema mixto la fiscalía, debe indagar con la finalidad de lograr pruebas de cargo y descargo en un ejercicio del principio de objetividad.

Respecto a la prueba, Cafferata identifica cuatro aspectos relacionados con el concepto de prueba: elemento de prueba, órgano de prueba, medio de prueba y objeto de prueba, cuyo razonamiento nos parece pertinente para el presente caso debido a que nos permite identificar las particularidades de cada uno de los términos que generalmente se exponen en el léxico jurídico y que nos da una mirada técnica más rigurosa. Para el presente caso, nos remitimos al medio de prueba como el procedimiento legal con el cual se ingresan elementos de prueba en el proceso judicial,²⁰⁰ siendo el elemento lo que se conoce como “prueba propiamente dicha” (Cafferata Nores 2000: 16), el dato o información que permite llegar al conocimiento de algo; y objeto de la prueba como “aquello que puede ser probado” (2000: 24).

200 En cada una de las etapas del proceso judicial la definición del elemento probatorio tiene una particular denominación; así, en etapa de investigación se consideran indicios, en etapa de instrucción son elementos de prueba y en la etapa de juicio son consideradas como pruebas.

La norma vigente, en este caso el COIP, es la que señala los medios de prueba existentes, siendo estos documental, testimonial y pericial (art. 498), y donde en este último pondremos la atención en el análisis. Martorelli, remitiéndose a la doctrina, define al peritaje como:

La actividad realizada por personas especialmente calificadas, distintas e independientes de las partes y del juez del proceso, por sus conocimientos técnicos, artísticos o científicos, mediante el cual se suministra al juez argumentos o razones para la formación de su convencimiento respecto de ciertos hechos cuya percepción escapa del común de la gente (2017: 131).

Uno de los aspectos importantes respecto a la pericia es la actuación imparcial del perito, y una independencia de criterio que lleve a un análisis razonado sobre el hecho investigado, de manera que no se desvirtúe el proceso y se aporte al tribunal los conocimientos “necesarios para la valoración de los hechos objetos de la controversia” (2017: 133).

La pericia antropológica como medio de prueba en procesos judiciales de carácter penal

La Constitución de la república, en la jerarquía del orden normativo del Ecuador, establece principios y normas que rigen en el Estado, siendo algunos de ellos los principios de interculturalidad y plurinacionalidad, que evidencian un reconocimiento a la diversidad presente en el país.

El sistema adversarial acusatorio es el procedimiento de persecución penal del Estado y se encuadra también en principios y garantías (Encalada 2015), con lo cual a través del derecho penal se limita y de alguna manera se controla su poder punitivo (Ávila Santamaría 2013), incorporando aspectos tanto dogmáticos, es decir la conceptualización de esos principios; como normativos.

En cuanto a la parte procedimental, y ya en procesos de carácter penal, la motivación es la base de las sentencias que emite la autoridad judicial, y la valoración de la prueba es el requerimiento primordial que sustenta la decisión de la autoridad judicial. Sin embargo, el procedimiento se encuadra dentro de una visión de un Estado unicultural que no incorpora plenamente las particularidades culturales de un país con una diversidad de culturas, pueblos y nacionalidades originarias.

Así, en procesos judiciales en donde víctimas o procesados pertenecen a pueblos y nacionalidades indígenas el procedimiento es el mismo, salvo en casos en que opera la justicia indígena, y en ese sentido los operadores de justicia requieren de una base analítica que les permita tener un mayor criterio para una comprensión adecuada del delito investigado.

En este contexto, en el análisis de la prueba, la pericia antropológica se convierte en un recurso de la justicia para poder tener un acercamiento a esa particularidad cultural, pero la interrogante es ¿qué busca conocerse mediante una pericia antropológica?, siendo que esta como medio de prueba debería remitirse a “la comprobación de que efectivamente se ha vulnerado la norma preestablecida y de que aquel a quien se pretende castigar ha intervenido en ese accionar” (Jauchen 2014: 13); sin embargo, dentro del proceso de investigación una pericia antropológica no se enfoca necesariamente con la ruptura de la norma, sino que puede centrarse en dar información sobre la etnicidad del procesado o la víctima, en el contexto de la interculturalidad y su marco normativo expuesto, tanto en la Constitución²⁰¹ como en el Código Orgánico de la Función Judicial (COFJ 2009),²⁰² o acercar información sobre las relaciones sociales (particularmente las relaciones de poder) que pueden develar comportamientos o conductas ancladas con tipos penales (ONU 2014).

Es así que, en un marco de la violencia de género y de interculturalidad, se abre un abanico de posibilidades desde donde la pericia antropológica puede aportar. En el caso de violencia de género, en relación a la prueba de un delito, por otra, en dar la posibilidad de que el proceso judicial integre las consideraciones interculturales para dar las garantías debidas en casos en los que la víctima o el procesado sean miembros de pueblos o nacionalidades indígenas, cumpliendo así tanto los principios constitucionales, convenios internacionales de derechos humanos, como los que son desarrollados de forma particular en la normativa existente.

De esta manera, desde la antropología cultural forense, el abordaje en procesos judiciales de carácter penal es amplio, porque nos lleva a realizar un análisis de los aportes de la pericia antropológica, tanto como mecanismo de prueba, como para un análisis del contexto socio cultural relacionado a casos específicos.

El peritaje antropológico en casos de violencia de género

En casos de violencia de género, el objetivo de las pericias en antropología cultural forense se vincula a un análisis del sistema de creencias y valores que construyen la ideología persistente en una sociedad, en donde prima una ideología machista, que otorga ciertas características al ámbito social y que concentra los roles y control de los espacios de las relaciones sociales al segmento masculino de la población.

201 La Constitución (2008: art. 57) señala los derechos colectivos de los miembros de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

202 El COFJ (2009: art. 24) señala que en toda actividad de la Función Judicial los servidores judiciales deberán considerar las particularidades de la diversidad cultural. De la misma manera, motiva a una interpretación intercultural “En el caso de la comparecencia de personas o colectividades indígenas al momento de su actuación y decisión judiciales, interpretarán interculturalmente los derechos controvertidos en el litigio” (art. 344 literal e).

En el mismo sentido, el rol que es asignado a las mujeres está enmarcado en la supuesta superioridad masculina y en los espacios que este ocupa en la sociedad, consolidando al machismo como una institución cultural, que trastoca todos los espacios cotidianos que se presentan en la sociedad, definida como patriarcal.

Siendo este contexto el persistente en la realidad social ecuatoriana, la relación entre hombre y mujer viene a ser una relación jerárquica, desigual, y violenta, determinada por las condiciones sociales impuestas por una sociedad patriarcal (Miller 2014). Este ámbito es donde el peritaje antropológico en casos de violencia de género, pone su atención, para develar las estructuras que se encuentran implícitas y que van a moldear comportamientos, que se expresan en hechos de violencia.

Las dinámicas de relación entre hombre y mujer, que de por sí reproducen el denominado modelo patriarcal, llevan implícitas diferentes formas de violencia, que se consolidan a partir de un discurso que reproduce esas formas de relacionamiento, estableciendo estructuralmente una jerarquía y un poder implícito en las relaciones de género, en donde la figura masculina expresa ya autoridad (Facio 2005).

Segato (2013b) señala que la masculinidad ocupa en sí una posición de poder, estableciéndose en la estructura social que genera una economía simbólica donde existe una circulación de elementos que determinan las relaciones sociales y que establecen justamente esa supremacía de lo masculino, siendo en sí una acción de violencia establecida en la estructura social que se expresa en lo moral, en lo psicológico y en lo físico (Olamendi 2016).

En este contexto de machismo estructural, el nivel de riesgo para las mujeres es alto pues porque las actuales condiciones en las relaciones entre hombre y mujer están determinadas por las construcciones mentales que establecen un ámbito de poder en el segmento masculino. Segato (2013a) señala que las construcciones mentales han generado una condición en la cual la interrelación entre los géneros establece un poder de dominación mayor en los hombres, al considerar las mujeres como sujetos de su propiedad. A esta condición Segato identifica como “época de dueñidad”, donde los hombres tienen un poder de dueños que lo ejercen incluso en la concepción de dueños de la vida y la muerte, y que se manifiesta desde un inconsciente colectivo donde los hombres “obedecen a un mandato de masculinidad, que es un mandato de potencia, prueban su potencia mediante el cuerpo de las mujeres” (Carvajal 2017).

Así, la violencia se ejerce en ese dominio del hombre sobre la mujer, en donde el hombre expresa una serie de valores que son impuestos por la sociedad, y que es la construcción de pensamiento que la sociedad ha impuesto al rol de la mujer y sus actuaciones en ese ámbito social determinado. Las acciones de violencia contra la mujer son acciones tendientes a “moralizar a la mujer” (Carvajal 2017), es decir, a mantener dentro de los márgenes establecidos por la sociedad a la actuación de

las mujeres; esto es: un ser obediente, un ser objeto, un ser con sus roles marcados, y con sus límites establecidos socialmente.

De la misma manera, en varios lugares del continente se encuentra la crueldad en el trato a los cuerpos de las víctimas, los cuales son arrojados en “lugares deteriorados del ambiente”, como zanjas, basurales, transmitiendo como mensaje la concepción del cuerpo femenino como desprovisto de valor, siendo una manifestación del lenguaje del poder y “una dimensión de lo relacional entre el agresor y la víctima, la venganza, la afirmación de propiedad sobre su persona”, a decir de la antropóloga: “En esa relación él (el victimario) está disciplinando a todas las mujeres de la sociedad” (Carvajal 2017).

Así, el aporte de las pericias en antropología cultural forense es identificar las relaciones de poder existente en casos de violencia de género, con lo cual se puede identificar la existencia de un delito, de ser el caso (Russell y Caputi 1990). Para ello, la investigación debe concentrar tanto las líneas propias de análisis de las estructuras sociales, como de las dinámicas de una relación particular entre hombre y mujer, además, con la revisión del expediente, acercarse a información que pueda develar una sistematicidad en la información recabada.

Si bien el Protocolo latinoamericano para investigación de muertes violentas por cuestiones de género (ONU 2014) establece ciertas líneas de investigación necesaria, a los operadores de justicia, mucha de esta información se encuentra suelta en los expedientes judiciales, existiendo también vacíos en esta información, pero que desde la investigación antropológica puede articularse la misma, estableciendo indicios que en su momento servirán para la construcción de teorías del caso.

El peritaje antropológico y la interculturalidad

En el Ecuador el contexto plurinacional requiere la incorporación de análisis que permitan conocer las particularidades culturales en procesos dentro de la justicia ordinaria, en el sentido de que existe una dicotomía entre el Estado con justicia ordinaria positivista frente a la ausencia de una legislación que reconozca un derecho basado en los usos y costumbres de los pueblos y nacionalidades indígenas. Si bien esta dicotomía se presenta por una brecha en el ejercicio de la diversidad cultural se expresa más por la construcción de un Estado unicultural en donde es necesario acercarse al análisis información que permita ampliar con criterios para la toma de decisiones, en este caso de la autoridad judicial.

Así, en el marco de un Estado intercultural, de acuerdo a los principios establecidos en la Constitución y el COFJ, es pertinente el desarrollo de información que aporte en la construcción de espacios de entendimiento sobre todo en casos que involucren a pueblos y nacionalidades originarias para el ejercicio mismo de los derechos.

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

El peritaje antropológico surge en el contexto de la interculturalidad, en el que la diversidad cultural existente, requiere de formas para la resolución de conflictos y determinación de sentencias judiciales. El ámbito en el que se basa el peritaje antropológico son los diferentes acuerdos internacionales que determinan un marco de derechos a los colectivos humanos, tales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT 1991) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (ONU 2007). Es así que las normas internacionales abren la posibilidad de reconocimiento de los derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas, e impulsan la necesidad de construir formas de resolución de conflictos interculturales, para lo cual es necesario que se identifique la pertenencia étnica y las prácticas particulares enmarcadas en la cultura, puntualmente, los sistemas de justicia propios de la diversidad cultural.

Esta argumentación cultural es un elemento claro que contribuye al proceso de interrelación entre dos actores principales, por una parte, un Estado con un conjunto de leyes y normativas que han sido desarrolladas desde una visión meramente occidental representada por la autoridad judicial, y, por otra, pueblos y nacionalidades indígenas que reproducen una serie de parámetros culturales particulares.

El peritaje antropológico es una herramienta que abre las puertas a un entendimiento intercultural, dando elementos a esa justicia positivista para comprender esas pluralidades culturales existentes en un territorio. Así, la antropología cultural forense, tiene la capacidad de ilustrar a los operadores de justicia sobre las particularidades culturales de las nacionalidades y pueblos originarios, respecto a los temas que son considerados en procesos judiciales, y donde a través de los peritajes antropológicos se abre la posibilidad de lograr esa comprensión. Sin embargo, se abre una pregunta ¿son los peritajes antropológicos la respuesta para la implementación de una justicia intercultural? Y en este sentido, es preciso señalar que los peritajes, son medios probatorios que emplea el sistema judicial con la finalidad aportar a la convicción judicial sobre las responsabilidades en torno al proceso para el cual son solicitados. En el caso de los peritajes antropológicos, estos se convierten, en indicios que brinda información al juzgador sobre la importancia de la diferencia cultural en el entendimiento de un caso.

Así, el fin de los peritajes antropológicos es identificar el contexto cultural de la persona procesada o de la víctima, enmarcándola dentro de las tradiciones y prácticas como pueblo o nacionalidad; identificando el universo simbólico y

social que intervino en la actuación del individuo, acercando información a los operadores de justicia.

Matos (2010) señala que el peritaje antropológico expone si hay un error de comprensión culturalmente condicionado sobre la normativa nacional vigente, y ella da lugar a la actuación ilícita del inculpado; es decir, la pericia además da información a los operadores de justicia que permite limitar el carácter punitivo del sistema penal cuando existen razones de índole cultural vinculadas con una acción o conducta que en el marco estatal es considerada como antijurídica, filtrando esta condición a través de la teoría del delito y eximiendo de la pena al procesado, pero reconociendo, implícitamente, la ejecución de un acto ilegítimo.

El peritaje antropológico es una herramienta para que los operadores de justicia lleguen a tener un enfoque intercultural, por la heterogeneidad cultural existente, donde se da una convivencia entre distintas culturas, a pesar de que esta sea inequitativa, excluyente y demás características expuestas al inicio de este acápite, abriendo un espacio para un diálogo respetuoso entre culturas diferentes, teniendo un conocimiento sobre la persona procesada y no necesariamente sobre la infracción, siendo así se cumple el requerimiento normativo respecto a prueba, en donde el nexo causal deberá versar sobre la infracción o sobre la persona procesada; en este caso, la persona procesada y su contexto cultural particular en un análisis intercultural.

Sánchez Botero (2010) señala que los peritajes antropológicos apoyan en la construcción de un escenario para la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y en este caso el peritaje antropológico permite un ejercicio de interculturalidad o de comprensión de esa diversidad cultural, desarrollando así las condiciones de equidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, pues a través de los peritajes antropológicos se puede conocer las prácticas culturales, las cuales se desarrollan en un contexto social, histórico, económico y político interno, y que pudieran ser considerados como actos delictivos por el derecho positivo. La información que desarrolla un peritaje antropológico abre la posibilidad de entendimiento a los operadores de justicia, como un espacio de diálogo (Ávila 2011; Matos 2010; Valladares 2011).

Con un peritaje antropológico se abren varias posibilidades, una de ellas es eximir de la pena al procesado, a través del error de prohibición culturalmente motivado; declinar la competencia hacia la justicia indígena, cuando existen sistemas de justicia propios vigentes, o desarrollar un espacio intercultural donde la sentencia incorpore la participación de las autoridades de pueblos y nacionalidades indígenas para el establecimiento de la pena y de las medidas de reparación.

La perspectiva desde la antropología cultural forense para abordar casos en materia penal

En este acápite se desarrollan tres casos de índole penal, en donde los peritajes en antropología cultural forense aportaron en las decisiones judiciales, evidenciándose que el abordaje desde el enfoque antropológico permite que las autoridades judiciales puedan incorporar criterios, desde un área de las ciencias sociales, y así llegar al ejercicio de la justicia.

Cuenca y la reproducción del machismo en una sociedad patriarcal

La pericia cultural forense, solicitada por Fiscalía, concluyó que la sociedad cuencana reúne todos los elementos de una sociedad patriarcal y machista, donde se encuentra institucionalizado el dominio masculino sobre el femenino, a más de una estructura de clases que determina las relaciones sociales de la población (Narváez Collaguazo 2017a).

En la sociedad cuencana, las relaciones entre hombre y mujer son jerárquicas, y por tanto violentas, y construyen masculinidades autosuficientes que trasladan estas prácticas desde el hogar a los espacios de interacción social y laboral. Esta forma de relacionamiento entre hombre y mujer está naturalizada en la sociedad y consolida una posición de poder anclado en las estructuras sociales, que se expresa en discurso, en acciones y en símbolos.

La lectura de esta sociedad sobre hechos de violencia contra las mujeres, establece la culpa de la violencia a la misma víctima, al provocarlas o motivarlas, exponiendo a escrutinio y juicio social el comportamiento femenino. De esta manera, la reproducción de hechos de violencia está pre determinados por el contexto social que impone una forma vertical e impositiva en las relaciones hombre mujer.

En este sentido, en los hechos que acaecieron y desembocaron en el femicidio de C. P., se encuentra implícito el machismo, que se expresa en una relación de poder impuesta por el hoy sentenciado, donde logró el dominio de la relación partiendo por su género, y soportado por condiciones adicionales tanto materiales como simbólicas: como lo económico o contar un medio de transporte. A pesar de no existir una relación sentimental, existía una relación de amistad que, en una lectura equivocada de la misma, motivó a una reacción violenta frente al rechazo o negativa de parte de la mujer, ejecutando un acto de violencia como una expresión de dominio, control y disciplina hacia la mujer.

En el hecho, del análisis pericial de información del expediente se identificó, además, que los acontecimientos se dieron en el departamento del procesado, siendo este su territorio y teniendo por ello una ventaja y una condición de mayor poder. En la sentencia, el tribunal recogió los elementos planteados en la pericia de antropología cultural, identificando la existencia de una relación de poder, y por tanto un vínculo con los verbos rectores del tipo penal femicidio, estableciendo una pena de 34 años y 8 meses, al identificarse varios agravantes en el caso.

Cacería y subsistencia: el poder del Estado frente a un indígena kichwa amazónico

En el caso que se va a desarrollar a continuación, se busca evidenciar la condición de indefensión a la que puede llegar una persona procesada dentro del sistema judicial, más aún si es indígena y la diferencia lingüística puede ser un determinante dentro del proceso o si no cuenta con recursos económicos para sostener su defensa.

Siendo que la Constitución establece una serie de garantías a sus ciudadanos, y expone una serie de principios, al igual que los principios de plurinacionalidad e interculturalidad, estos no se ejercen, dejando en una condición de vulnerabilidad a la diversidad cultural y la población de escasos recursos.

Para la realización de la pericia, Fiscalía gestionó la misma, pero no pudo desarrollarse al no tener recursos económicos con los cuales cubrir la misma. Así, y al borde de dejar en la indefensión a quien era acusado de delitos contra la flora y fauna, se desarrolló este peritaje, en el cual no incurrió en gastos la persona procesada, y que concluyó lo siguiente:

K. S. se autoidentifica como indígena kichwa amazónico, perteneciente al pueblo originario kichwa de Curaray, pues se reconoce como tal y forma parte de dicho pueblo al ser reconocido de esta manera por el entorno social y cultural de su comunidad. La familia de K. S. es kichwa originaria de Curaray y con una residencia actual en el territorio de su esposa (Narváez Collaguazo 2017b).

La carne silvestre que portaba K. S., cuando fue detenido, tenía como finalidad el autoconsumo, y fue un regalo proporcionado por sus familiares, posterior a la celebración de la fiesta de San José, en Curaray, donde la práctica tradicional es el ritual de cacería, en el cual se comparte en una gran fiesta, homenajeando a la abundancia de los recursos de la selva y ofrendando los productos a la tierra y a los habitantes de la población (Narváez Collaguazo 2020).

La pareja de tortugas terrestres que tenía K. S. cuando fue detenido, fue un regalo de sus familiares, para que las tenga en su casa y reproduzca la riqueza de la selva en la misma, consolidándose un ritual de fecundación y fertilización del territorio del beneficiario del obsequio, siendo una práctica que realizan entre familiares en la cultura kichwa amazónica.

Si bien en la audiencia de juicio, se inició con el alegato, de parte de fiscalía, donde estableció el tipo penal de delitos contra la flora y fauna, y pasó a la presentación de los elementos probatorios, donde estos se sustentaron en prueba documental, testimonial y pericial, a través de informes del Ministerio de Ambiente (MAE), y la testificación de varios funcionarios de la mencionada institución, para lo cual concurrieron biólogos de planta central del MAE y asesores jurídicos, tanto de planta central como de la dirección provincial, de dicha institución. Sin embargo, con la presentación de la pericia en antropología cultural forense, se estableció una práctica cultural y los rasgos particulares de identidad y ritualidad vinculados con la tradición en los kichwas amazónicos, con lo cual Fiscalía, a partir de la pericia, consideró que no existía caso y se abstuvo de acusar.

La sentencia emitida por el Tribunal de Pastaza ratificó la inocencia de K. S., después de que pasó más de 15 días con prisión preventiva, al no haber justificado “arraigo”. Con lo anterior, se evidencia que el sistema ordinario mantiene vigente una dinámica punitiva, donde se persiguen conductas, pero que llegan a afectar a población que mantiene prácticas vinculadas a lo étnico y tradicional.

Venganza y muerte en el Yasuní: el ataque a un grupo familiar en aislamiento

Uno de los peritajes realizados dentro del proceso judicial que se siguió contra 17 waorani que ejercieron una acción de venganza contra un grupo familiar en aislamiento tagaeri taromenane, en el interior del Yasuní, identifica varios elementos relacionados con las prácticas tradicionales waorani y con el orden social propio (Narváez 2013). Así, se identifica el contexto social y cultural de los waorani, en el marco de un proceso de cambio cultural, en donde se mantienen prácticas sociales vinculadas con una tradición guerrera, y que se anclan a unas relaciones sociales de alianzas y reconstrucción del orden social propio. Además, en el peritaje de antropología jurídica, se determinan las formas de resolución de conflicto entre los waorani, y las concepciones relacionadas a la vida, la muerte y el rol individual en el marco social.

La pericia logró reconstruir las acciones desarrolladas por los atacantes, incluso en orden cronológico, a partir de una investigación de varios meses, donde se contrapuso las versiones del expediente fiscal, con entrevistas a los mismos atacantes, al entorno familiar y a distintos informantes de los poblados waorani, con quienes

se logró reconstruir no solo los hechos, sino las circunstancias anexas y que conllevaron al desarrollo del ataque.

Las conclusiones de la pericia establecieron que las dinámicas de muerte y ataques que se desarrollaron en el transcurso del mes de marzo de 2013, en el sector de Ahuemuro Dicaron y en el interior del territorio donde habitan pueblos en aislamiento son la expresión de características culturales de pueblos con filiación lingüística wao tededo, entre quienes la muerte es un proceso social originado en guerras y que impulsan una venganza, conducida por el grupo familiar cercano al asesinado. Si bien, la muerte es un hecho social que integra al grupo en los waorani antes del contacto, además de generar alianzas, establecer derechos territoriales y garantizar la persistencia del grupo en un territorio, es necesario analizar los mencionados ataques en este contexto social y cultural, incorporando todas aquellas prácticas que no corresponden a elementos culturales waorani que implicaron ventaja tecnológica además de prácticas desproporcionadas en el uso de la fuerza, saña contra niños, niñas y mujeres y violencia potenciada por el uso de las armas de fuego. Además, se encontró que si bien la motivación principal de los atacantes a una familia de pueblos en aislamiento fue la venganza, es necesario considerar que el rol de la institucionalidad pública en territorio es garantizar la integridad de los pueblos en aislamiento, e implica la formulación de instrumentos y normativas específicas para ordenar la actuación del Estado en caso de encuentros fortuitos o forzados con o sin víctimas así como la capacidad para ejecutar acciones oportunas que reduzcan conflictividad en la zona, y que no existieron cuando se dio la muerte de dos ancianos waorani que ocasionaron la posterior incursión de venganza.

En cuanto al reconocimiento o confesión de parte de los autores del ataque a la casa de una familia en aislamiento, constituye un elemento de reafirmación cultural, a través del cual exhiben su acción a su entorno familiar y social inmediato, cumpliendo así con la obligación cultural de vengar la muerte de los familiares que han sido asesinados.

A partir de la ejecución del ataque a familias y/o pueblos en aislamiento se ha generado un reforzamiento en los patrones de liderazgo entre las familias wao tededo que optaron por el contacto. El liderazgo en la sociedad waorani es un reconocimiento a quienes “proveen” al grupo familiar. El proveer se lo puede relacionar con la provisión de alimentos (principalmente cacería antes que frutos), seguridad (un guerrero fuerte da seguridad a su grupo familiar, los ataques son una forma de garantizar el territorio y los recursos existentes en él, la guerra asegura un territorio, asegura la supervivencia y subsistencia del grupo familiar inmediato), o recursos obtenidos de la relación con actores externos (petroleros, turismo, madereros, ONG, instituciones públicas, misioneros, entre otros).

La organización del ataque estuvo liderada y compuesta por familiares cercanos. Todos los atacantes tienen un nivel de relación de parentesco directa e indirecta

con los ancianos Ompore y Buganei. La única persona que no tiene lazos familiares directos tenía una muerte pendiente con indígenas en aislamiento, quienes habrían matado a uno de sus hermanos. Además, tanto Ompore como Tewane habían sido víctimas de un ataque de pueblos en aislamiento y habían sobrevivido muchos años atrás al mismo, por lo que estaba activa una necesidad de venganza.

Entre los waorani, la muerte es un hecho social que efectiviza los lazos de parentesco establecidos a través de los derechos y obligaciones ligadas a los matrimonios y a la filiación. Así, en un grupo matrilocal-uxorilocal, la incorporación de hombres al grupo familiar establece obligaciones en los hombres integrados y asegura al grupo un contingente que garantice tanto la reproducción social como biológica del mismo.

Con el ataque realizado, se afianzaron los lazos de parentesco, alianzas matrimoniales y relaciones de consanguinidad en el interior del grupo familiar ampliado, resignificando el *nanicabo* tradicional, el cual a pesar de no mantener los patrones de asentamiento tradicionales está evidenciado para los pobladores de Dicaro y Yarentaro con las acciones conjuntas realizadas. Esta forma de reafirmar las alianzas también se expresa a través del matrimonio.

Si bien el ataque realizado por 17 guerreros descendientes de Wepe, pobladores del territorio Ahuemuro Dicaron, responde a ciertos patrones culturales aún latentes a pesar del drástico cambio cultural que sufrió este pueblo amazónico y que inició en los años 60 del siglo XX, es un buen ejemplo de pueblo de reciente contacto y requiere unas consideraciones particulares en cuanto a la interpretación judicial de los hechos investigados, que analice no solamente los hechos motivantes, sino las acciones que fueron realizadas por los atacantes.

El nivel de comprensión de las estructuras legales del Estado es mínimo en la población waorani, su condición de población de reciente contacto está caracterizada por limitaciones en cuanto a deberes y obligaciones por la relación desigual que ha existido con el Estado y sus instituciones, las cuales han estado ausentes en su mayoría y cuya representación ha sido asumida por actores como empresas petroleras, la Iglesia evangélica o católica, las ONG, entre otros.

El contexto general existente en el desarrollo de los acontecimientos del ataque realizado por diecisiete guerreros no siguió los patrones de guerras tradicionales interclánicas de las cuales se tiene amplia información etnográfica, por haber incorporado el uso de armas de fuego. En referencia al uso de las armas de fuego, a pesar de que estas contradicen las tradiciones waorani, es importante contextualizar todo el proceso de cambio cultural que ha existido en los waorani desde el contacto, situación que no puede remitirnos a esencialismos culturales el momento de evaluar la utilización o no de armas de fuego.

La captura de dos niñas fue realizada por quienes lideraron el ataque, los hijos mayores de Ompore. El secuestro de las niñas se convirtió en un contacto forzado que ha puesto a las niñas en una situación de alta vulnerabilidad. De igual manera, existe una amenaza constante para los pobladores de Yarentaro y Dicaro que podría implicar un ataque de los familiares de las niñas para recuperarlas, lo que implicaría un nuevo escenario de violencia. Se espera que la instancia rectora de la política pública en materia de protección de las familias en aislamiento haya realizado todas las acciones y planes de contingencia necesarios para la prevención de contactos con o sin víctimas.

En cuanto a ciertas líneas planteadas por el peritaje, buscando aportar a la incorporación de elementos de carácter intercultural en la sentencia, se desarrollaron las siguientes consideraciones en el marco de un análisis intercultural:

1. Al ser un pueblo de reciente contacto, la nacionalidad waorani y su población no tienen un conocimiento total de las estructuras organizativas y legales imperantes en el Estado ecuatoriano, por lo cual los participantes de esta incursión y ataque contra pueblos en aislamiento no deberían ser procesados en los términos de la legislación penal vigente.
2. Se deben establecer los hechos y responsabilidades y llevar adelante un procesamiento judicial de las personas que participaron en el ataque contra pueblos en aislamiento que analice a profundidad las motivaciones culturales que existieron, pero que permita sancionar de manera no dejar en la impunidad un hecho tan grave como el sucedido. Desarrollar un proceso de justicia intercultural que considere la participación de las organizaciones de la nacionalidad waorani, la participación de los pikenani que han demostrado valor para proteger la vida de los aislados, la justicia ordinaria, la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de Naciones Unidas, e instancias que puedan aportar en el caso.
3. Identificar con las organizaciones de la nacionalidad waorani, un lugar seguro y culturalmente adecuado, donde puedan desarrollarse e incorporarse las niñas taromenane capturadas en un marco social y cultural acogedor, garantizando la atención adecuada las niñas capturadas por el grupo de atacantes.
4. Establecer los niveles de responsabilidades en las entidades de gobierno encargadas de garantizar los derechos de los pueblos en aislamiento que habitan en el Yasuní para generar medidas efectivas que permitan al Estado cumplir su rol de protección.
5. En torno a las líneas de sanción que podrían ser consideradas para los atacantes, se plantearon las siguientes:
 - a. Considerar la participación activa de las organizaciones waorani y los pikenani para desarrollar una sensibilización y concientización en torno a los derechos de los pueblos en aislamiento, así como una valoración

hacia los mismos en su particular situación de alta vulnerabilidad. Esta participación activa debe involucrar a todos los grupos familiares inmiscuidas en hechos similares, debe ser permanente y con participación de autoridades que impliquen la presentación al menos semanal de los atacantes y potenciales atacantes.

- b. Desarrollar un proceso de concientización en torno a las normas legales imperantes en el Estado ecuatoriano, principalmente las relacionadas con derechos humanos y derechos colectivos.
- c. Proponer medidas relacionadas con el trabajo social que incluya su participación en procesos de sensibilización que se puedan realizar en las escuelas y colegios de los poblados waorani, en los que se difunda sobre los derechos de los pueblos en aislamiento.
- d. Desarrollar una estrategia para control de la movilidad de los atacantes, de manera de limitar el ingreso hacia el interior del territorio por un periodo de tiempo a definirse en coordinación con las autoridades de la nacionalidad waorani.

El Tribunal de Orellana estableció la responsabilidad de 16 de los 17 waorani procesados en el caso, declarándoles culpables del delito de homicidio, en el grado de autores, e imponiendo una pena individual de ocho años de privación de libertad, que bajó con la consideración de los atenuantes a cuatro años. La pena, en la sentencia, se sustituyó, a partir de un análisis intercultural, que consideró los estudios antropológicos que fueron desarrollados en el proceso, con penas establecidas conjuntamente con los ancianos waorani (pikenani) y la organización waorani representativa, estableciéndose trabajo comunitario, a partir del establecimiento de beneficiarios del mismo, acciones de reparación desde el Estado, y varias líneas que integraron el desarrollo de un espacio intercultural.

Conclusiones

En un Estado de derecho priman los principios y garantías a los derechos de los individuos; más aún en el ejercicio de procesos judiciales, en donde la obligación de la institucionalidad pública respectiva es actuar con imparcialidad, independencia y garantizando el debido proceso, la tutela judicial efectiva y el derecho a la defensa. Con lo anterior, se limita la posibilidad de arbitrariedades que llevan a generar una percepción en la sociedad de falta de independencia judicial o que evidencie errores en el sistema judicial.

En el marco del debido proceso y con la emisión de una sentencia, esta debe cumplir varios requisitos que expresen la aplicación de un modelo de toma de decisiones que racionalice el ejercicio penal y evite arbitrariedades o subjetividades por parte del tribunal respectivo, y lleve a legitimar la actuación judicial. El proceso indicado

integra tanto los elementos de la dogmática penal como los recursos normativos, buscando una adecuada fundamentación de los fallos y asegurando sentencias ponderadas y argumentadas jurídicamente y sobre todo basadas en pruebas, dentro de las cuales se encuentra la pericia de antropología cultural forense.

Frente a uno de los limitantes de una justicia en donde es necesario acercar información bajo los enfoques de género e interculturalidad, el peritaje antropológico aporta con análisis profundos de la realidad social, las dinámicas existentes y las estructuras que intervienen en el desarrollo de conductas o acciones individuales, de manera que con estos datos, se pueda acercar interpretaciones de esa particularidad cultural, en un momento histórico determinado, con lo cual las instancias judiciales correspondientes puedan emitir sus fallos incorporando los análisis desarrollados en los informes periciales.

En este sentido, el enfoque de género e intercultural, permite considerar los aspectos profundos que se dan en las relaciones de género, por una parte, o que se reconozca las normas, dinámicas propias y sistemas de justicia indígena, por otra.

Es decir, ampliar el ámbito de conocimiento de la realidad social, con enfoque de género y con criterios de diversidad cultural, así, el peritaje antropológico se convierte en un espacio para un ejercicio de justicia “inclusiva, respetuosa y transparente” (Matos 2010). Es en este ámbito donde se presentan las tensiones, fundamentalmente por el conflicto que se genera al cuestionar las estructuras del Estado y al plantear la necesidad de estructurarlas con una visión que ejerza los principios constitucionales, y que permita una comprensión con enfoque de género y de la diversidad cultural en el marco de procesos judiciales.

Desde la práctica profesional de la antropología se puede aportar en el ámbito de la justicia, brindando elementos al derecho positivo, a través de peritajes, estudios especializados y análisis sociales y culturales, que abran la puerta a la comprensión de las particularidades culturales involucradas en un proceso judicial determinado, y mediante las pericias antropológicas se puede establecer indicios, determinar la existencia de diversidad cultural y de sistemas de justicia propios para la declinación de competencia judicial.

En el contexto de un sistema de justicia ordinario, positivista y con una base unicultural, la necesidad de un análisis con enfoque de género e intercultural que considere todo el contexto sociocultural existente es evidente, pero es preciso que este no se limite al desarrollo solo de peritajes sino de lograr una interpretación (Ávila 2011) en las autoridades judiciales que incorpore la consideración sobre el contexto de violencia de género y de diversidad cultural presente en el país.

Referencias citadas

- Ávila, Luis Fernando. 2011. Barreras ideológicas para la valoración judicial de los peritajes antropológicos. *Crítica Jurídica*. (31): 15-37.
- Ávila Santamaría, Ramiro. 2008. "El principio de legalidad vs. El principio de proporcionalidad (reflexiones sobre la constitución de leyes penales y el rol de los parlamentos y los jueces)". En: Miguel Carbonell (ed.), *El principio de proporcionalidad y la interpretación constitucional*, pp. 307-349. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Ávila Santamaría, Ramiro. 2013. *La (in)justicia penal en la democracia constitucional de derechos: una mirada desde el garantismo penal*. Quito: EDLE; UASB.
- Cafferata Nores, José. 2000. *La prueba en el proceso penal*. Buenos Aires: Depalma.
- Carvajal, Mariana. 16 de abril de 2017. Rita Segato, el caso Micaela y una mirada desde el feminismo sobre las violaciones: "Con más cárcel no solucionamos el problema". *Página 12*. <https://bit.ly/35OdytV/>
- COFJ. 2009. *Código Orgánico de la Función Judicial*.
- COIP. 2014. *Código Orgánico Integral Penal*.
- Constitución política del Ecuador. 2008.
- Díaz Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México DF: Siglo XXI.
- Encalada, Pablo. 2015. *Teoría constitucional del delito, análisis aplicado al Código Orgánico Integral Penal*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Facio, Alda. 2005. Feminismo, género y patriarcado. *Revista sobre Enseñanza del Derecho de Buenos Aires*. 3(6): 259-294.
- Jauchen, Eduardo. 2014. *Tratado de la prueba en materia penal*. Buenos Aires: Rubinzal Culzoni.
- Martorelli, Juan Pablo. 2017. La prueba pericial, consideraciones sobre la prueba pericial y su valoración en la decisión judicial. *REDEA, Derechos en Acción*. 2(4): 130-139.
- Matos, James. 2010. "¿La interculturalidad se abre paso en las cortes superiores de Justicia de la Amazonía peruana?". VII Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Lima.
- Miller, Jody. 2014. "Doing Crime as Doing Gender?: Masculinities, Feminities, and Crime". En: Rosemary Gartner y Bill McCarthy (eds.), *The Oxford Handbook of Gender, Sex and Crime*, p. 723. Oxford University Press.
- Narváez Collaguazo, Roberto. 2017a. "Peritaje antropológico para determinar la incidencia de las relaciones de poder en la relación entre hombres y mujeres en la cultura cuencana, dentro de la Instrucción fiscal Nro. IF 007-2017". Pericia antropológica sin publicar.
- Narváez Collaguazo, Roberto. 2017b. "Peritaje cultural de las prácticas de cacería y la ritualidad". Pericia antropológica sin publicar.
- Narváez Collaguazo, Roberto. 2020. La justicia en un estado plurinacional con garantismo penal: Interculturalidad en ciernes. *FORO, Revista de Derecho*. (34): 123-145.



- Narváez, Roberto. 2013. “Estudio de antropología jurídica sobre los hechos ocurridos en el Yasuní, en el poblado de Yarentaro”. Informe de pericia de antropología cultural. Comisión de la Verdad y Derechos Humanos de Fiscalía General del Estado.
- OIT. 1991. *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Olamendi, Patricia. 2016. *Feminicidio en México*. México DF: INMUJERES.
- ONU. 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- ONU. 2014. *Modelo de protocolo latinoamericano de investigación de muertes violentas por razones de género*.
- Russell, Diana y Jane Caputi. 1990. Femicide: Speaking the unspeakable. *Ms. Magazine: The World of Women*. 1(2): 34-37.
- Sánchez Botero, Esther. 2010. *Justicia y pueblos indígenas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Segato, Rita. 2013a. Indagaciones sobre violencia y género. *Focus*. <https://bit.ly/3pC0lM6/>
- Segato, Rita. 2013b. *Las estructuras elementales de la violencia, ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Instituto de Ciencias Sociais, Universidade de Brasilia.
- Taruffo, Michele. 2008. *La prueba*. Madrid: Marcial Pons.
- Valladares, Laura. 2011. “El peritaje antropológico: los retos del entendimiento intercultural”. En: Gabriel Baeza Espejel, Gabriela Gómez y Noemí Ramón (eds.), *Pueblos indígenas: debates y perspectivas*. México DF: Facultad de Derecho-UNAM.



8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ²⁰³

Introducción

Este trabajo propone un análisis a partir de una abundante etnografía sobre la organización social kayambi y la dinámica de la acción ritual y de la “palabra” mítica en un contexto de profundas transformaciones históricas, que afectan a la comunidad andina de San Esteban, en los Andes ecuatorianos. Atención particular se dio a la descripción de los detalles de la vida cotidiana y ritual de los kayambi, considerados como actos de habla (Austin 1970). El análisis de estos actos de habla tomó en cuenta aspectos de la comunicación paraverbal como los índices visuales, sonoros (cantos) y gestuales (danza), que permiten a los kayambi crear nexos entre los humanos, de una parte, y con los no humanos, de otra parte. El análisis evidenció, asimismo, las implicaciones concretas en la praxis ordinaria de figuras mitológicas andinas como el Aya-Huma, la Chinuca o el Aruchico, representados por los habitantes de las comunidades kayambi bajo la modalidad de una presencia visible durante los rituales de las fiestas de San Pedro o Inti Raymi.

La tesis doctoral buscó restituir el mecanismo a través del cual los relatos míticos permiten a los kayambi trazar líneas de continuidad en el espacio —gracias al dominio de un territorio en el cual aparecen, de manera evanescente, ciertas figuras de divinidades prehispánicas (Supay, Huakaysiki, Chificha, Cóndor, Sansón o Chisilongo)— y en el tiempo —a través de la reactivación de escenas, simulando la introducción del caos y la manera de controlarlo—.

203 Doctora en Antropología (Université Sorbonne Nouvelle-París III), miembro del Centro de Investigación sobre América Latina (CREDA-Francia). El presente artículo es el resultado de la tesis doctoral presentada en 2015.

Otra de las pistas de interpretación que surgieron a lo largo de este trabajo, tiene que ver con la percepción del capitalismo en estas poblaciones (Polanyi 1983). En efecto, la correspondencia que se evidenció entre la organización de los intercambios y la violencia subyacente al sistema de la deuda, permite captar la importancia de la estructura ritual (Bourdieu 1972: 221-222), que busca dar fluidez a la economía general del “don contra don” (Mauss 1960: 150-151). En este punto, la “palabra” mítica adquiere una dimensión efectiva e histórica, que resulta de una posible interpretación de la historia colectiva, como lo ilustra la apropiación mítica de la biografía del expresidente Eloy Alfaro (1842-1912).

Entre los elementos importantes de este trabajo está la descripción de la ceremonia de bautizo de la figura del Aya-Huma, que llega a su punto culminante en la descripción del orden ritual en las fiestas de San Pedro. Al articular estos relatos con aquellos que abordan el tema del intercambio capitalista, la etnografía de las comunidades kayambi deja ver que la política inherente a lo político es, en parte, canalizada por el orden ritual. Ello se constata en ceremonias como “El castillo” o “La rama de gallos”. Estas dos instituciones instalan amplias redes de solidaridad donde se ponen en juego las relaciones entre los actores (Godelier 1996). La descripción de estos rituales permite comprender la importancia de la “minga” y el “compadrazgo”.

También se dio atención a la articulación ontológica que surge entre diferentes personajes del universo kayambi, en particular, a través de la función que tienen los difuntos. En ciertos contextos, los kayambi se comunican con los muertos mientras comen, al tiempo que recitan plegarias. Durante las ceremonias funerarias o aquellas destinadas a venerar la memoria de los difuntos, se instala una condensación del metabolismo ritual de los participantes: los cuerpos de los vivos se comunican con los de los muertos o de los espíritus a través de acciones coordinadas, que mantienen el respeto de reglas entre los comensales.

Finalmente, el trabajo evidenció que los relatos míticos y las prácticas rituales kayambi son portadores de un conjunto de saberes que funcionan como mediadores sociopolíticos. La preservación de estos saberes depende, en parte, de la capacidad social de su transmisión, pero sobre todo —dentro del nuevo marco constitucional del Ecuador— se requiere de políticas que se la sitúen dentro de la dinámica de las interacciones culturales.

Este artículo propone algunos de los puntos fundamentales desarrollados en mi trabajo de investigación. En un contexto de profundos cambios, se analiza el material etnográfico recogido tras varios años de trabajo junto a los kayambi. Metodológicamente, se optó por dar un lugar central a la expresión social kayambi. Este “lenguaje” —constituido por un conjunto de actos, tomados en contextos particulares— proporciona un marco para la observación y el análisis de los distintos aspectos de la organización social: la vida cotidiana, la narración mítica y los rituales.

Ello justifica la incorporación de largas citas, pues constituyen un material esencial que revela aspectos insospechados del modo de pensar de los kayambi.

El reconocimiento constitucional

Desde los inicios de los movimientos indianistas e indigenistas, surgidos en la región andina a principios del siglo XX, la cuestión de la ruptura con la cultura tradicional o, por el contrario, de su preservación, ha estado en el centro de un debate que pareció haberse zanjado con la Constitución aprobada por Ecuador en 1998. Luego, la Constitución de 2008, declaró que “el Ecuador es un Estado [...] independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (art. 1). Por tanto, ambas constituciones, al reconocer los derechos colectivos de los pueblos y naciones indígenas, fijan un objetivo de desarrollo de las comunidades sobre la base de los saberes ancestrales y el derecho consuetudinario, buscando revitalizar la identidad cultural y la cosmovisión andina. Sin embargo, surgen varios cuestionamientos: ¿cuáles son esos saberes y derechos que han sido reivindicados políticamente?, ¿corresponden a las realidades de las comunidades indígenas?, ¿permiten un desarrollo concreto de estas comunidades?, ¿se sienten implicados los pueblos indígenas en este proceso político y cultural?

Es importante responder a estas preguntas de manera precisa y concreta, de lo contrario, los términos de la Constitución seguirán siendo letra muerta. La observación de las diferentes expresiones sociales y la recopilación de elementos de la memoria de la comunidad de San Esteban, ubicada a los pies del volcán Cayambe, permitirá analizar las dinámicas de cambio, para tratar de encontrar respuestas a nuestras preguntas.

La etnografía de una comunidad lleva a entender el sistema de parentesco kayambi y la importancia de sus relaciones de compadrazgo. La recopilación de los actos de habla de esta comunidad y el análisis de las expresiones míticas y rituales, ponen en evidencia una relación contextual que siempre es reinventada a través de los rituales asociados a las fiestas de San Pedro y un conjunto de saberes necesarios para la mediación sociopolítica.

Etnografía de una comunidad kayambi

En 2004 realizamos una breve estancia en la comunidad San Esteban-Nuevos Horizontes. Esta visita nos permitió reanudar el contacto con la comunidad, a la que habíamos conocido en 1999, en el marco de proyectos de desarrollo manejados por el Ministerio de Agricultura del Ecuador.

Esta estancia, aunque breve, fue nuestro primer contacto con las prácticas rituales de la comunidad. Era febrero y una sequía extrema había afectado la zona de Cayambe. El día de nuestra llegada presenciamos lo que nos pareció una procesión destinada a atraer la lluvia, necesaria para los cultivos de la comunidad. El acto colectivo, al que se nos permitió asistir, se presentaba como una minga comunitaria, con la presencia obligatoria de los comuneros. Así, empezamos a percibir la complejidad del sistema social y la interrelación de las instituciones sociales.

Los primeros en recibirnos fueron los dirigentes comunitarios. Poco a poco nos fuimos acercando a otras personas como Alfredo Andrango y Lucía Andrango, que siempre estuvieron dispuestos a responder a nuestras preguntas. Gracias a Alfredo y Lucía conocimos a otros comuneros, que se convirtieron en nuestros principales informadores, como doña María, la abuela de Lucía, con quien tuvimos largas caminatas y momentos en los que compartió preciosa información sobre la vida de la comunidad. Asimismo, don Antonio Lanchango y don Ezequiel Andrango disfrutaban contándonos sus innumerables historias.

Cada encuentro y cada diálogo con los hombres y mujeres de esta comunidad, nos permitía avanzar en la comprensión de las reglas que rigen la vida social de estos grupos. Los intercambios con los mayores nos enseñaron la importancia de los códigos de designación, como muestra de respeto hacia cada individuo. Los términos de designación utilizados para el parentesco espiritual (comadre o compadre) se sustituyen a menudo por los términos de designación del parentesco por descendencia; es decir, si uno elige a su hermano como padrino de su hijo, a menudo, cuando se dirige a él directamente, utiliza el término compadre y no el de hermano. Esto nos lleva a hacer una pequeña reseña de lo que es el parentesco para los kayambi.

Sistema de parentesco kayambi

Si bien no hay sociedad sin parentesco, es necesario reconocer la gran diversidad que abarca este concepto (Barry 2008: 11). El parentesco nos permite, en primer lugar, clasificar a los individuos en función de su mayor o menor cercanía, sin embargo, el sentimiento de pertenencia a un grupo no es suficiente para explicar y definir el parentesco: las pertenencias son muchas, así como la forma de hablar y explicar los hechos del parentesco. La historia de Antonio ilustra cómo los kayambi hablan al respecto:

Dizque había un par de abuelitos, ¿papá sería?, ¿abuelito sería?, para mi difunto papá, ellos dizque cuidaban una cementera de papas ahí para allacito de la hacienda de la Remonta, a lado de Nápoles. Luego el abuelito dizque andaba en busca... bueno primero le voy a contar de lo que ha nacido un niño, huahuito varón, que dizque era nombre de Cachiwango,

así que esos abuelitos dando la vuelta a la cementera, rodeando [...]. Dizque había unos dos árboles quishuar,²⁰⁴ grandotes. Dando la vuelta a las seis de la tarde que está el solcito ya yendo a trastornar y un poquito parameando dizque estaba [...] Y dizque siguió chillando un huahuito tiernito, dizque siguió chillando, inga, inga. Inga, inga. Dizque avanza a ver el abuelito y dizque dice: ¿quién puercas? ¿Quién arrechas? Vendrían a botar, huahuito. Entre él dizque ca insultaba a las mujeres, ¡tal vez del pueblo vinieron a botar allá ha sido mentira!

El arbolito el uno ha sido macho y el otro ha sido hembra. Y ha estado dice un árbol así medio abierto, y así grueso, alto, pero bien alto; Y ha sido un árbol gruesote y dizque ha agachado a ver así y dizque ha estado sangrando el arbolito hembra. Luego dizque dice, mentira que ha sido mujer. Ha sido del árbol que ha nacido el huahuito. Así que le cogió el abuelito al huahuito, dizque le hizo de envolver con pochito. Dizque le va llevando a la casa.

Al otro día dizque hacen de ir a hacer reconocimiento en la comisaria, y de ahí dizque resultan donde el padre para bautizarle al huahuito. Entonces el comisario dizque hace preguntas. Tantas preguntas, que dice: ¿cómo así encontraron?, ¿cómo ha estado el huahuito?, ¿cómo ha estado? Entonces dizque dice, ahora a este huahuito pondremos nombre de “Cachiwango”. El nombre ha de ver sido Fernando o alguna cosa, pero puesto el apellido “Cachiwango”. El abuelito le reconoció a ese niño y le criaron, le criaron... Y hasta ahora viven algunos Cachiwango.²⁰⁵

Si el término parentesco engloba con mayor frecuencia las nociones de identidad, proximidad y similitud, esto no significa que nuestros padres sean nuestros parientes, nuestros semejantes, aquellos con los que nos identificamos. Para los kayambi, el parentesco también se construye a partir del compadrazgo.

Las relaciones de compadrazgo

El siguiente relato de Antonio es rico en detalles sobre los diferentes elementos que definen el compadrazgo, las obligaciones, las prohibiciones y las relaciones que lo caracterizan. Este relato demuestra que la elección de compadres es un acto importante, que no debe dejarse al azar. La elección de la pareja equivocada puede tener consecuencias perjudiciales que pueden alterar el orden social, al punto de que incluso la prohibición del incesto deje de respetarse. La historia también nos

204 Al parecer el árbol *quishuar*, *kishwar* o *quijuar* era considerado como una divinidad y asociado al Inca Viracocha. En la localidad de Pomasqui, situada al norte de Quito, con la llegada de los españoles esta divinidad fue asociada con la imagen del Cristo de la Agonía. De esta fusión surgió el Señor del Árbol, cuya imagen fue esculpida con madera de *kishwar*.

205 Antonio Lanchango, entrevista, julio de 2010.

recuerda que la prohibición de las relaciones sexuales entre compadres tiene la misma importancia que la de padre e hija, madre e hijo o hermano y hermana:

Dizque cogían compadres no al cristiano, sino al diablo, dizque una madrugada, de que la mujer ya ha dado a luz y no dizque han atinado a quien coger compadre. Luego dizque el marido salió, una madrugada, pero no ha sido la madrugada ni las dos ni las seis de la mañana, ha sido las doce en punto de la noche, esas horas ha sido. Entonces dizque decía el hombre: a quien asoma primerito le he de coger compadre. Entonces ha estado sentado en la vereda de una casa. A mí se me ha antojado que ha de ser en Ayora, pero donde sería no [...]. Luego dizque se asomó uno, montado en un caballo, dizque echaba chispas el hombre de ese caballo. Entonces el hombrecito dizque dice: buenas noches amigo, dizque le dice. Dizque le dice buenas noches, que desea, dizque le dice. Estoy buscando un compadre, para que dé bautizando a mi huahuito que recién nació y no tengo a quien elegir compadre. Entonces dizque dice: bueno yo voy a dar bautizando, pero sabrá que yo no he de poder entrar a la iglesia, he de mandar a mí criada dizque dijo. Entonces ahí dizque se va, ya el hombrecito al cuarto de la mujer a la casa de ellos.

Ahí dizque decía: hijita ya vengo cogiendo mi compadre, dice que bueno. Entonces, el sábado tarde dijo que va a venir a llevar para bautizar huahuito. Estaban contentos. Luego de eso, ya a las seis de la tarde, dizque viene la criada, dizque se va llevando. Compadre voy a llevar al huahuito para darle bautizando. Entonces dizque dice bueno, yo también iré, dizque dice el papá del huahua. Bueno ándate no más mijito, dizque dice la mujer. Luego de eso dizque va llevando a la santa iglesia. Bueno, no sería algo diablo, no ha de ver sido la criada, entonces le va llevando al huahua. Dentra en la iglesia y en la iglesia con el padrecito, se reúnen algunos huahuas y les bautizan. Ele vuelta, el diablo ca, compadre, ha estado dice, en el parque para arriba y para abajo, para arriba y para abajo como centinela, paseándose no más. No ha podido entrar en la iglesia porque ha sido diablo.

Entonces ya dizque sale, dizque sale de la iglesia. Al papá del huahua le entrega el huahuito ya bautizado. Entonces dizque dice: vamos acasito compadre, dizque dice compadrito vamos, como ya se ha encontrado, vamos acasito no más. Dizque dentran a un almacén de telas. Dizque le da un rollo grande de tela, para que haga la ropita para el huahua, para el también, para la mujer también, dizque alcanzo ese rollo de tela, entonces dizque se va. Mijita ya vengo bautizando al huahuito, me da este rollo de tela y me da plata. Claro como han sabido en ese tiempo, ponerse esos sombreros de paño, entonces ahí dizque le pone la plata.

Entonces dizque dice bueno, pasamos mijita ya bautizando el huahuito. Hemos hallado un buen compadre dizque dice. De ahí dizque vuelta ya pasa esa semanita, ya dizque llega sábado. Dizque dice hijita me voy a ver



a mi compadre, dizque dice. Algo ha de haber de hacer. De ahí dizque dice, bueno hijito ándate, anda vuelve viendo a mi compadre, dizque dice. Dizque llego sábado, ya desde las doce del día, dizque comenzó a caminar, día y noche. Todita la noche dizque camina que camina, camina y por ahí dizque se asoma un montado, así en unos pajonales, así en una pampada, dizque se asomó. De ahí dice: ya vengo compadrito, dizque dice, ya vengo a visitarle. Bueno compadre dizque dice.

Entonces dizque se encuentra en un río bien ancho, bien ancho el río Dizque dice: monte al anca, pero cerrara los ojos, dizque dice. Entonces, el hombre que está al anca se cierra los ojos y ya está al otro lado ya. Entonces dizque le hace apeaar, le apea al suelo. Ahí dizque dice: ahí han de asomar otras personas, de la familia. Han de preguntar como así ha venido. Vengo a la llamada de mi compadre dizque les diga. El otro lo mismo ha de preguntar: ¿cómo así ha venido? vengo a la llamada de mi compadre, dizque le diga. Entonces, se adelanta montado en el caballo y el compadre vuelta sigue a pie. Ya a las doce del día dizque llega, allá a la hacienda de él. Entonces dizque ha llegado.

Entonces ya uno otro dizque pregunta: ¿cómo así vino? Vengo a la llamada de mi compadre. El otro, también pregunta vengo a la llamada de mi compadre. Ya ha llegado. Ya dizque llega así mismo montado de otra parte así. Ha de haber sabido dar la vuelta a la hacienda de él. Semejante grande ha de haber sido. Luego ya dizque llega el compadre. Buenas noches compadre dizque dice. Buenas noches compadrito. Que milagro por aquí. Viniendo a visitar compadrito. Ya dizque muestra la merienda. La merienda ca unos tremendos huesos de cristianos dizque era.

De ahí dizque daba cama ahí [...] compadrito no estará tocando con el dedo la cama. Dizque le hace visitar las camas, una fila como en hospital. Esta cama, es del compadre con la comadre. Esta otra cama es de mi primo con la prima. Esta otra cama es del hermano con la hermana. Esta otra cama es del hijo con la mamá Esta otra cama es del papá con la hija. Pero no se quemará las manos. De ahí ca dizque no, calladito no más dizque el ca toca así. Así el dedo. Cuando dizque, se quema. Dizque ha sido un infierno. Calladito dizque se queda, sin decirle nada. Bueno ya llegó la hora de dormir, dizque dice. Vaya a dormir en esa camita no más. Al otro día para mandarle a un trabajo, dizque dice.

De ahí, se duerme, amanece al otro día, a las seis de la mañana ya levantando, al desayuno. Ya Dizque le dice: ahora sí compadre, súbase esa loma, para atrás, encima a la loma, para atrás a de haber una pampada y ahí están las mujeres bañando, lavando ropa, están. Las mulas dizque dice, no dice mujeres, las mulas.

Entonces dizque dice bueno compadre: ahorita voy a llamarles a las mulas, para que vengan a cargar la pareja, para que vengan a cargar las hachas y las huascas para ir a la leña. A la leña dizque le manda. Se sube a la loma, dizque dice: ¡Ao! mulas putas, dizque grita. Nada, mulas dizque no

había nada. Solamente dizque asomaba mujeres no más, lavando en la mitad del potrero, en una acequia de agua potable, así brillando. Dizque regresa vuelta donde el compadre. ¿Qué fue compadre? Dizque dice, nada, mulas no se asoman, solamente mujeres, no más están, dizque dice. Ellas mismas son las mulas, dizque dice, vaya suba y grite. ¡Entonces dizque decía, sube hasta la loma y grita ¡ah! mulas putas a cargar leña. De ahí ca, esas mujeres dizque venían huarhuando²⁰⁶ a la hacienda Dizque llegado a la hacienda, a toditas aparejando, ajustando las sinchas, así, haciendo cargar las hachas y huascas, tanta cosa.

De ahí dizque les dejaba al monte. Adentro al monte a hacer la leña. Dizque cogía un tremendo árbol. En semejante arco crudo, leña cruda, dizque hace pedazos, hace wangos, hace cargar. De ahí ca una mula dizque decía: ¡eh! compadrito, no dizque dejaba cargar la leña, dizque decía, de las iras, dizque le ha fueteadó, con el reverso del palo del acial. Dizque le revienta los ojos. De ahí dizque decía: ¡eh! compadrito dizque dice.

De ahí ca como quiera dizque le hace cargar la leña, de la partida también, dizque se separaba. Tanto hacer dizque arreaba a las mulas, y dizque bajaba a la hacienda a dejar la leña. Luego de eso. Ya dizque decía: ¿cómo le va compadrito? Como será compadrito, esa mula no quiso cargar la leña. Y esa mula se llama Macarena, dizque dice. Bueno las mulas así mismo hablan, dizque dice, así mismo son. Solo una semanita no más, de este sábado hasta llegar el otro sábado. Entonces sigue cargando la leña hasta que llega al troje. Dizque llega sábado. Dizque dice: compadrito ya llego ahora sí sábado, ya llego. Luego, me voy a mi casa, para ver cómo está mi familia, dizque dice. No se preocupe compadrito, mi ahijado bien esta, la comadre también está, ningún problema no hay, dizque dice. Bueno, compadrito, pero ya me toca ir, dizque dice.

Entonces dizque le da los pagos, mucha plata y muchas cosas más. Entonces sigue caminando por donde ha venido. Camina que camina que camina, ya dizque llega al río, así mismo. Llegado al río, dizque llega ya el compadre también montado en caballo. Le hace montar anca, le pasa al otro lado. De ahí, pero diciendo cerrara los ojos. Entonces, ahí dizque ya llega a la casa, toda la noche caminando. De ahí dizque dicen, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo dizque dice. Otra vez, tan, tan, la puerta. ¿Quién es? Yo, su marido dizque dice.

De ahí dizque dice la mujer: no, no ha de ser mi marido, hace seis años dizque se perdió, dizque decía. Yo soy, me fui a ver a mi compadre, de ahí me vengo ya trabajando, aquí tengo la plata, aquí están otras cositas más, que me dio el compadre. De ahí dizque abre la puerta. El marido ha estado que es pues, la barba todito esto, tapado el pecho y el pelo de la cabeza hasta acá atrás, hasta más abajo de la espalda. Entonces dizque dice al otro día, ya yendo a la peluquería, haciendo el pelo, ahí dizque

206 *Huarbuariana*: perder la razón por la ingesta de un veneno (*huarbuar*).

ya conoció la mujer al marido. Ahí dizque le dice, bueno, pero como has de estar, seis años, ya la platita ya se acabó, ya la telita que dejaste ya se acabó, y ahora el huahua que ya está en la escuela. Bueno dizque dice, pero ya estoy aquí, pero semanita no más es, no es seis años. Pero seis años has pasado, dizque dice. Ya todo se acabó. Bueno ahorita ca, vamos a dormir, ya es tarde. Y esa tarde, vuelta dizque dice: compadre, vamos compadre a trabajar.

No, es tiempo, nos vamos a perder, vamos a perder el tiempo, aquí también toca trabajar, para mantener a mi mujer y a mi hijo, dizque dice. Allá también trabajando he de mandar con la plata, dizque dice. No, dizque ha dicho. Ahisito no más compadrito. Para otra vez... vuelta dizque dice la mujer: vamos, a la santa iglesia, ahí para que te confieses, ahí para que te hagas de bautizar de nuevo, ahí no te ha de venir a llevar el compadre ca, bravo esta.²⁰⁷

Es evidente que el compadrazgo y el parentesco, por las interacciones que ellos determinan, son instituciones que están en la base de la organización social de la comunidad. La fuerza de los lazos establecidos por el compadrazgo da lugar a obligaciones e intercambios que son difíciles de evitar para los kayambi. La relación de compadrazgo también supone solidaridad y ayuda mutua entre las familias. Esto se percibe en la dinámica de las mingas familiares o durante las fiestas. El sistema de compadrazgo se construye según los mismos principios que definen el sistema de parentesco por filiación o consanguinidad, pero no se confunde con él. La relación padre-hijo es diferente a la de padrino-hijo. Se trata de relaciones complementarias. Las mismas nociones fundamentales subyacen en ambas: identidad y solidaridad. Por eso, en la mayoría de los casos, los parentescos “ficticios” no se oponen a los parentescos “reales”, por el contrario, los refuerzan creando un tejido adicional de solidaridades que apoyan a los primeros, porque presuponen un principio de identificación con los mismos valores fundadores.

Recopilar los actos de habla de la comunidad de San Esteban

En un primer momento comenzamos por recopilar una serie de datos etnográficos que daban cuenta del sistema social, las formas de producir, intercambiar y compartir, así como las reglas que rigen la vida en comunidad. Intentamos comprender qué significa la noción de minga para los kayambi y cómo estructuran su organización social. Analizamos el papel de las cofradías, las estructuras de parentesco, las alianzas, las reglas sociales y destacamos el papel central del huasipungo, que como forma jurídica ha desaparecido, pero permanece como marcador espacial y temporal, y parece ser un elemento clave para acceder a la memoria genealógica, pues da pautas para comprender el funcionamiento del sistema de parentesco.

207 Antonio Lanchango, entrevista, julio de 2010.

Las instituciones kayambi, a veces heredadas de la imposición colonial, constituyen un conjunto en el que cada componente no puede funcionar de forma aislada.

Nuestro método, que se basó en la hipótesis de que las expresiones sociales constituyen un sistema en el que todos los elementos, ligados entre sí, forman un lenguaje, no excluyó a priori ninguna forma de expresión ni ningún contexto.

Análisis de las expresiones míticas y rituales de los kayambi

A partir de los relatos de los comuneros y de sus expresiones rituales, analizamos el funcionamiento de un sistema que les permite superar las tensiones a las que se enfrentan y restablecer el equilibrio necesario para la supervivencia de su sociedad.

Los relatos míticos recopilados entre los kayambi han permitido reconstituir un sistema que asocia los temas introducidos por la evangelización con los del universo acuático de los *apus* o los elementos de la flora y la fauna. Compartieron la importancia de la litomorfosis, según la definición de Antoinette Molinié (1993-1994: 25-26), que la considera una práctica que contribuye “a reproducir el modelo intermedio del sistema mito-rito”.

Al mismo tiempo, podría decirse que, de manera retroactiva, la comprensión de la función de los enunciados míticos y rituales requirió la comprensión de la naturaleza del sistema social que los produce. El sistema social de los kayambi, centrado en la noción de intercambios recíprocos a diferentes niveles, encuentra la posibilidad de su transmisión y de su renovación en relatos míticos que retratan hechos que jamás se afirman, ni se niegan completamente.

El sistema mítico de los kayambi puede ser considerado como un lenguaje creado y recreado dentro de un marco social y en contextos particulares. Las fórmulas que marcan el inicio y el final de las narraciones indican la distancia que toma el narrador con respecto a los hechos narrados. Es una precaución que permite al narrador improvisar e interactuar con el auditorio.

Los relatos míticos kayambi son ambiguos, sobre todo porque el narrador siempre presenta su relato como un conjunto de hechos que le han sido transmitidos oralmente, pero que no puede confirmar realmente. Además, los testimonios, los relatos de sueños y los acontecimientos míticos están entrelazados. Los mitos kayambi son ambiguos porque no designan nada con precisión, sino que forman un sistema en el que todos los elementos están relacionados entre sí, es decir, una estructura en el sentido de Lévi-Strauss (1958: 328-378).

La mayoría de las veces, las expresiones míticas o rituales se expresan de manera secuencial y una secuencia solo puede entenderse por referencia a las demás

secuencias. El vínculo entre las secuencias sigue las reglas de la narración. Es decir, una narración lineal y orientada en el tiempo.

En las danzas kayambi, son los personajes como el Aya-Huma, el Aruchico y la Chinuca quienes, al igual que los héroes de las historias míticas, se encargan de realizar las diferentes etapas del recorrido ritual.

Una relación al contexto, que siempre es reinventada

Es importante tener en cuenta que siempre es una versión particular del mito o del rito la que aparece en un momento determinado y en un contexto particular. Estas expresiones están pobladas por héroes míticos que a su vez son ambivalentes, como Chificha, Cóndor, Sansón, Chisilongo, Aya-Huma, Aruchico, Chinuca o Eloy Alfaro. Ellas actualizan sus contenidos, incorporando nuevas formas que combinan con las formas tradicionales.

A pesar de que sus usuarios los consideran inmutables desde los tiempos míticos, los mitos no dejan de adaptarse no solo para asimilar la narración a los hechos, sino también para adaptarla a los nuevos acontecimientos y así, gracias al virtuosismo improvisador de los narradores, dar forma mítica a los cambios y transformaciones sociales del mundo.

Al igual que reinventan constantemente su relación colectiva con el espacio y el tiempo, los kayambi inventan su relación con los contextos en los que son actores. Del cacicazgo a la encomienda, y luego de la hacienda a la comunidad, han adaptado sus instituciones y ritualizado sus relaciones con el exterior (instituciones, haciendas, empresas productoras de flores) para mantener una capacidad de control.

Los rituales asociados a las fiestas de San Pedro

Cuando los kayambi cuentan sus mitos y realizan sus rituales no nos dan representaciones de su mundo o de la realidad, sino que producen para sí mismos en el contexto de su comunidad la expresión de su realidad del momento, gracias a los instrumentos interpretativos —en el sentido casi musical del término— que son la tradición de sus narraciones míticas y sus actos rituales. Por lo tanto, solo de forma muy indirecta nos permiten comprender su representación del mundo. Es esta representación la que debemos decodificar.²⁰⁸

208 Lévi-Strauss aplica el método estructural, para el estudio de los mitos. Se trata de encontrar en el mito el código que permite revelar su idea secreta, identificando los elementos constitutivos del relato (los mitemas) y sus relaciones de oposición y de homología, independientemente del orden narrativo. Pero para ello, es necesario un conocimiento completo y preciso del

La dinámica de mutaciones en la sociedad kayambi se lleva a cabo y se apoya en el discurso ritual: la vida y la muerte, la enfermedad y la curación, forman parte de sus prácticas ritualizadas.

El ritual no se aborda como un conjunto característico de gestos y actividades marcados por un sello sobrenatural o trascendente. El ritual es acción, no especulación. No se limita a registrar las similitudes, sino que las produce realmente y lo hace con fines prácticos. Es por ello, que lo que se debe observar es lo que ocurre cuando la gente realiza un ritual. Porque, a pesar de la carga simbólica que conllevan, los rituales no están desconectados de la vida cotidiana.

Existe un periodo especialmente propicio para observar, escuchar y analizar los actos rituales de los kayambi. Este periodo, que comienza a finales de junio, corresponde al final del ciclo de cultivos y a la cosecha de maíz, papas, habas y trigo. Comienza con las fiestas de San Pedro y los rituales asociados a ella se perpetúan a pesar de los cambios en las condiciones de vida de los kayambi. Es un medio de reunir a la familia y a la comunidad, de establecer diferentes niveles de prestigio dentro de la organización social, de crear vínculos a través del intercambio y, sobre todo, de comprometer a los individuos, a través de la deuda, a volver año tras año. Durante este periodo se genera una forma particular de interacción simbólica, una nueva identidad de los participantes, específica del entorno ritual.

Los participantes en los rituales no hablan “de la misma manera” que en la vida cotidiana. Inventan juntos un “juego comunicativo” que es específico al tipo de identidad compleja que asumen los participantes para esta ocasión.

El Aya-Huma o Diabluma, figura central de los rituales asociados a las fiestas de San Pedro, representa una síntesis de la “historia del imaginario” (Castoriadis 1999, 2008) kayambi y en la actualidad es considerado uno de los símbolos de la identidad de este pueblo.

En el sistema mítico y ritual kayambi, el Aya-Huma es quien ritualiza los límites espaciales y temporales de la comunidad. De principio a fin, los rituales que realiza el Aya-Huma forman parte de un movimiento cíclico que permite la regeneración de la sociedad. El movimiento “creador” que caracteriza el recorrido que realiza el Aya-Huma a lo largo de las fiestas de San Pedro comienza en una *pagcha* donde podrá impregnarse de la energía de los antepasados. El Aya-Huma se convierte en una de las formas de autoridad divina y, al mismo tiempo, en la encarnación misma del acto ritual. Así, el recorrido del Aya-Huma “dibuja” las fronteras espaciales y temporales de la comunidad dotándolas, a través del ritual, de un carácter “sagrado”.

contexto cultural, geográfico, físico, económico, técnico, social, político y religioso (la lista no es exhaustiva) de la sociedad en la cual estudiamos los mitos” (Vernant 1974).

Conclusión: un conjunto de saberes necesarios para la mediación sociopolítica

Los rituales kayambi se apoyan en el sistema de “don contra don” (Sahlins 1968: 247) y constituyen un conjunto de saberes que corresponden a una mediación sociopolítica cuyos actos no se reducen a los momentos rituales, sino que se extienden a todas las relaciones.

En la sociedad kayambi, la economía del don da una importancia particular a los vínculos sociales más que a los objetos, eventualmente intercambiados. La deuda tiene que ser pagada y no puede ser anulada. En el sistema capitalista, el pago de la deuda permite el cierre de todo circuito y es una condición indispensable para el bienestar social (Ferraro 2004); pero lo que pasa en los intercambios de don, es que la deuda crea un movimiento espiral que amplía sin medida el intercambio del don-contra-don, haciendo intervenir al conjunto de la sociedad.

La transmisión de los relatos míticos, siempre actualizados, y la realización de actos rituales permiten a los kayambi preservar su tejido relacional y reafirmar los fundamentos de su vida social.

En conclusión, a través de este trabajo hemos querido mostrar la coherencia del sistema social kayambi optando por dar un lugar central a las expresiones sociales de esta población. Es absolutamente necesario respetar las diferentes formas de expresiones, que son ante todo lenguaje, “habla”, es decir, la investigación debe ser hecha sobre todo con narraciones. En realidad, nada es verdaderamente cierto: una información no es más que la expresión casi verídica de lo que sucede según el modo de pensar kayambi o del punto de vista del observador. Así, los mitos deben ser vistos como representaciones kayambi del mundo y no como la expresión performativa de un narrador particular, escogido por sus cualidades de narrador, dentro de un contexto sociohistórico particular. Las narraciones sobre las cofradías, la historia kayambi del pasado, el parentesco, los huasipungos, los ritos, la organización comunitaria... son expresadas en diferentes maneras de hablar que juntas crean un sistema y ponen en evidencia la dualidad casi permanente de las nociones estudiadas.

El material objeto de nuestras observaciones consiste, sobre todo, en expresiones orales más que en textos escritos. Desde este punto de vista, el giro metodológico de la tesis apunta al supuesto de que la transcripción escrita de un mito deja de ser una narración mítica. La narración mítica, en tanto que lenguaje, es una forma de relación social, lo cual se pierde cuando se trata solo del “Mito”, es decir, un texto extraído de su contexto social de referencia. El mito solo existe en sus manifestaciones sociales, como expresión, es decir, como una práctica muy particular. Y solo dentro de estos límites, el mito puede responder a nuestras preguntas, es decir, en el marco de una práctica social general, un contexto en el que la expresión

mítica ocupa un lugar privilegiado: a la vez práctica y testimonio de la práctica, a la vez verbo y discurso (Jacopin 2010).

Contar un mito o realizar un ritual es un momento identitario en el que cada persona, narrador y espectador, se reconoce como miembro de la comunidad, aunque para “las sociedades indígenas, más o menos integradas en las sociedades industriales” este discurso mítico y ritual “ya no es el único modo de justificación y explicación de la realidad”. Debemos conocer su “lenguaje”, la organización interna que la hace (por un lado) relativamente autónoma en el sistema social y (por otro) difícil de comprender para los no usuarios.

Al recorrer las diferentes etapas de la vida social, económica y política de los comuneros de San Esteban y situando los cambios organizativos dentro de una perspectiva histórica, constatamos que la difícil situación de vida que mantienen la mayoría de las comunidades rurales del Ecuador, pone en evidencia que las políticas aplicadas no han podido resolver problemas estructurales como la concentración de la tierra o el acceso a recursos tan importantes como el agua. Estas políticas, al contrario, ponen en peligro la economía de subsistencia que hasta ahora ha permitido la autonomía de las comunidades indígenas y campesinas.

Al término de este trabajo es casi imposible no recordar los momentos pasados en la comunidad y las experiencias compartidas con hombres y mujeres que generosamente abrieron su espacio y su vida. Casi diez años he dedicado a comprender el funcionamiento de esta comunidad, años de aprendizaje, a través de una mirada libre de prejuicios y de posiciones *a priori*.

Referencias citadas

- Austin, John. 1970. *Quand dire c'est faire*. París: Seuil.
- Barry, Laurent. 2008. *La parenté*. París: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de "Trois études d'ethnologie Kabyle"*. Genève: Librairie Droz.
- Castoriadis, Cornelius. 1999. *L'Institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 2008. *L'Imaginaire comme tel*. París: Hermann.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda, formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.
- Godelier, Maurice. 1996. *L'Enigme du don*. París: Flammarion.
- Jacopin, Pierre-Yves. 2010. De l'agentivité dans, et de la parole mythique. *Ateliers du LESC*. (34): s. n.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie Structurale*, vol. 1. París: Plon.
- Mauss, Marcel. 1960. "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". En: Autor, *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF.

- Molinié, Antoinette. 1993-1994. Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin*. (57-58): 25-36.
- Polanyi, Karl. 1983. *La Grande Transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Editions Gallimard.
- Sahlins, Marshall. 1968. Philosophie politique de l' "Essai sur le don". *L'Homme*. 8(4): 5-17.
- Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Raisons du mythe. Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero.

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ²⁰⁹

Presentación

En un futuro no muy lejano la comunidad de Mascarilla, en el valle del Chota, territorio ancestral afroecuatoriano, será muy famosa. Esta pequeña comunidad de más de 630 habitantes saltará a la fama pues a ella llegarán turistas, estudiantes, investigadores, periodistas, rebuscadores y curiosos, quienes pudieran visitar el (posible) Museo Nacional de la Diáspora Africana en Ecuador, que podría ser construido sobre las ruinas del trapiche de la Hacienda Mascarilla, el cual tal vez fue construido a finales del siglo XIX.

Los y las afrodescendientes campesinas de Mascarilla son celosas de su trapiche. Lo guardan como un tesoro valioso de la historia. Ellos y ellas saben lo que vale dicha pieza patrimonial y sueñan con algo que ya se está haciendo una realidad: el rescate patrimonial del trapiche y el interés del Gobierno en construir aquí, en un futuro no muy lejano, el museo vivo de la cultura de la diáspora africana en Ecuador.

Mascarilla se compone de agricultores afrodescendientes, cuyos ancestros fueron esclavizados. El nombre oficial es San Pedro de Mascarilla, un pequeño recinto de pocas casas que hace parte de la zona rural de la cabecera municipal del cantón Mira, provincia del Carchi. Llegar a Mascarilla es realmente fácil, desde Quito basta con tomar un bus que por la vía Panamericana nos lleve a la ciudad de Ibarra,

209 Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi.

capital de la provincia de Imbabura, luego desde allí avanzar 30 minutos por la misma vía hacia el norte (rumbo a Tulcán).

El antiguo trapiche deberá ser rehabilitado como un inmueble patrimonial. Este predio tiene una superficie aproximada de 2000 m² y estimada de 315 m² de construcción. Fue inventariado por el Instituto Nacional de Patrimonio (INPC) y protegido por la Ley de Patrimonio Cultural y su reglamento. De acuerdo con el INPC, el “antiguo trapiche” evidencia lo que fue un establecimiento dedicado a la producción y procesamiento de caña en la zona y constituye una de las pocas edificaciones de cal y canto, con galeras de piedra levantada en época de la Colonia, por lo que debe reconocerse como un bien que forma parte del patrimonio cultural edificado y que guarda la memoria inmaterial de un pueblo sometido a la esclavitud colonial.

La etnografía propuesta pretende destacar la importancia cultural y patrimonial del antiguo trapiche de Mascarilla. Con una pregunta central: ¿cómo valoran las comunidades a su trapiche? Para tal efecto y como estrategia metodológica, me propongo hacer observaciones y entrevistas a varias personas de la comunidad de Mascarilla, entre ellas a los ancianos, los jóvenes y las mujeres propietarias del lugar.

Introducción

Al intentar un esbozo etnográfico del trapiche de Mascarilla, nos proponemos problematizar la revitalización de la memoria afroecuatoriana tratando de responder los siguientes interrogantes: ¿desde el trapiche de Mascarilla, qué entienden los afroecuatorianos por memoria colectiva?, ¿cuál es el contenido de esa memoria que desde el trapiche la hace histórica o ancestral?, ¿qué estrategias de conservación han desarrollado los afroecuatorianos para mantener su memoria en medio del contexto de crisis por el que atraviesan los procesos de identidad cultural? El presente trabajo intenta una aproximación etnográfica que busca respuestas a partir de la percepción comunitaria sobre el trapiche de Mascarilla y para ello se trabaja en el relato oral, la descripción densa, la revitalización de la memoria colectiva, utilizando la entrevista y la investigación acción participante como técnicas base. Todo cuanto se contiene aquí es una recuperación de la memoria histórica de la misma gente.

Toda investigación científica debe ser inspirada en un marco problemático y metodológico sobre un fenómeno a investigar. Para hacer ciencia se requiere tener como mínimo un tema, preguntas y un método que nos permitan indagar. Y la antropología, como disciplina de la cultura, entendida como aquel espacio que da cuenta de la complejidad de la naturaleza humana (Rosaldo, 1993), tiene su método: la etnografía, quizá la mayor contribución al desarrollo de las ciencias sociales, tal como en su momento la calificó Adam Kupers (2000).

Para el caso que nos ocupa, como práctica del ejercicio etnográfico nos proponemos un tema de investigación: la importancia cultural y patrimonial del antiguo trapiche de Mascarilla. Con una pregunta central: ¿cómo valoran las comunidades a su trapiche? Para tal efecto y cómo estrategia metodológica, hacemos observaciones y entrevistas a varias personas de la comunidad de Mascarilla, entre ellas los ancianos, los jóvenes, las mujeres propietarias del lugar, y personas desprevenidas. Sin embargo, antes de aplicar los procedimientos etnográficos sobre el trapiche, es importante resolver dos situaciones conceptuales o teóricas, aparentemente sencillas pero estratégicas: Una muy abordada por Clifford Geertz (1989) y que se relaciona con el tipo de método etnográfico a utilizar, la cual resolveré a continuación. Y la otra referida al conocimiento y la comprensión necesaria del contexto que envuelve a la problemática de la investigación, de este punto nos habla Pierre Bourdieu (2002).

Hay muchos modelos para hacer etnografías.²¹⁰ La más usada es la clásica, pero a su vez muy criticada, bien por sus técnicas muy parecidas a los inicios de la antropología colonial, donde se precisaba una relación jerárquica y vertical sujeto-objeto, bien por su lenguaje sofisticado y muchas veces aburrido, como lo califica Rosaldo (1997). Fontana (1982), desde la visión posmoderna, habla de otras formas de hacer etnografías más flexibles y menos ortodoxas en las técnicas y lenguajes: posmodernas, multitextuales, feministas, nativas e incluso se presentan estilos *light*, donde no hay preocupación por estar en terreno y por la rigurosidad descriptiva. Pero considerando la naturaleza de mi escenario de trabajo, el cual son los afrodescendientes y sus patrimonios que se mueven en un mundo de significaciones culturales y étnicas, he considerado que lo más apropiado para el caso es la perspectiva culturalista de la que nos habla Clifford Geertz (1987), al plantearnos la etnografía como “una descripción densa”. Esta opción se considera dado que un trabajo antropológico no debe limitarse a solo describir el campo de las acciones sociales, establecer relaciones con los actores conocidos, ni seleccionar textos o llevar diarios; creo que además de estas técnicas necesarias, un estudio sobre el “mundo de la vida” de los afrodescendientes y sus patrimonios debe explorar aspectos más allá de lo que superficialmente muestran sus imaginarios. Escojo una técnica que no solo describa, sino que inscriba, que interprete textos y contextos que se desprenden de esa urdimbre de significados que envuelven simbólica, espiritual e históricamente la cultura de los afrodescendientes.

Ahora, la cuestión es cómo abordar metodológicamente el ejercicio etnográfico con las comunidades de Mascarilla, teniendo en cuenta que, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1984), todo proceso del trabajo etnográfico implica al menos tres actividades

210 La etnografía se define como *la forma del análisis antropológico de hacer conocimiento*, y agrega que más que una *técnica microscópica* que le permite al etnógrafo la observación participante en el campo, donde se describen y se interpretan los contextos culturales en que se desenvuelven los actores, corresponde a un *tipo de esfuerzo intelectual, una especulación elaborada de descripción densa* (87: 27).

básicas: entrar al campo o la interacción social con los actores, las estrategias de campo para obtener la información y describir el fenómeno observado, y el registro y análisis de los datos, o sea, la interpretación.

En suma, para la realización tanto del estudio etnográfico como etnohistórico sobre el trapiche de Mascarilla, se ha procedido a generar actividades relacionadas con trabajo de campo y descripciones etnográficas en la comunidad de Mascarilla.

Entendemos el trabajo de campo como una técnica antropológica que consiste en visitar la comunidad, pasar tiempo parcial o prolongado con ella, inmiscuirse en su vida cotidiana, hacer amigos, participar de actividades ordinarias y extraordinarias. Durante el trabajo de campo se realiza el inventario etnográfico, el cual se basa en entrevistas estructuradas o semiestructuradas, análisis de la cartografía social para encontrar la relación del antiguo trapiche con otros escenarios patrimoniales. Igualmente, durante el trabajo de campo se realizan grupos focales y talleres de discusión y concertación.

De manera general, este trabajo se realizó bajo la metodología de la investigación científica propia de las ciencias sociales, en especial la antropología y la sociología. Privilegiando un enfoque cualitativo, donde la información documental, de la memoria oral y de la etnografía son las herramientas principales de dicho enfoque. Para alcanzar los objetivos propuestos, básicamente, se utilizaron tres técnicas de investigación: la etnografía, la cartografía social y la acción participativa. Las técnicas han sido combinadas durante el trabajo de campo.

Marco contextual: la comunidad de Mascarilla

La comunidad afroecuatoriana de Mascarilla hace parte del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, un asentamiento de esclavizados africanos que en el país se ubica al sur de la provincia del Carchi, donde los afrodescendientes representan el 6 % de la población, y al norte de la provincia de Imbabura donde alcanzan 5 %, de acuerdo con el censo de 2010 (tabla 1). Los datos sociodemográficos indican la predominancia rural de las comunidades. Según el mismo censo (INEC 2010), para la fecha existían 24 873 personas agrupadas en más de 52 comunidades, de las cuales se destacan: Santa Ana, Concepción, Santiaguillo, San Juan de Lachas, Tablas, Estación Carchi, Chota, Carpuela, Pusir, Juncal, Tumbatú, Chalguayaco, Caldera, Piquiucho, Salinas, La Victoria.

Provincia	Indígena	Afroecuato- riano	Montubio	Mestizo	Blanco	Otro	Total general
Carchi	5649	10 562	445	142 933	4711	224	164 524
Imbabura	102 640	21 426	1196	261 684	10 776	522	398 244
Total	108 289	31 988	1641	404 617	15 487	746	562 768

Tabla 1. Población en el valle del Chota y la cuenca del Mira. Adaptado de INEC 2010.

El territorio ancestral se identifica como una unidad fisiográfica definida por los valles que origina el cauce del río Chota-Mira, donde se denota una unidad histórica, cultural y económica compuesta por comunidades descendientes de africanos, del cual hace parte Mascarilla, una comunidad de antiguos esclavizados hasta 1852. Después de la abolición de la esclavitud, con la instauración del concertaje y del huasipungo, los “libertos” se sometieron a nuevas formas de explotación recubiertas por un proceso de campesinización que duraría hasta la reforma agraria promulgada en 1964 y que marcaría un episodio en la vida social, económica y cultural de los hijos de la diáspora africana en el Chota. Durante este tiempo, los campesinos afroecuatorianos de Mascarilla comenzaron un proceso de recuperación de sus territorios, y en medio de esto lograron la Hacienda de Mascarilla y su trapiche colonial- republicano, hoy orgullo patrimonial de la cultura material afrodescendiente.

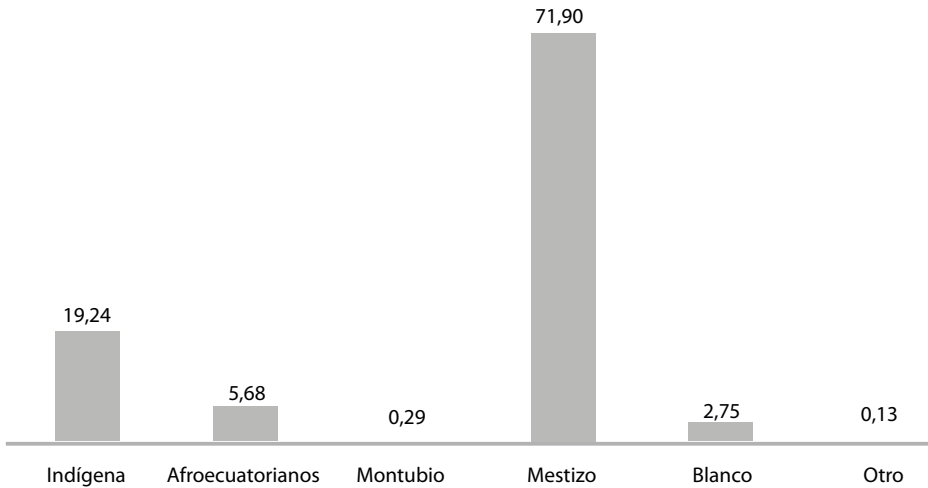


Figura 1. Distribución étnica de Carchi e Imbabura. Adaptado de INEC 2010.

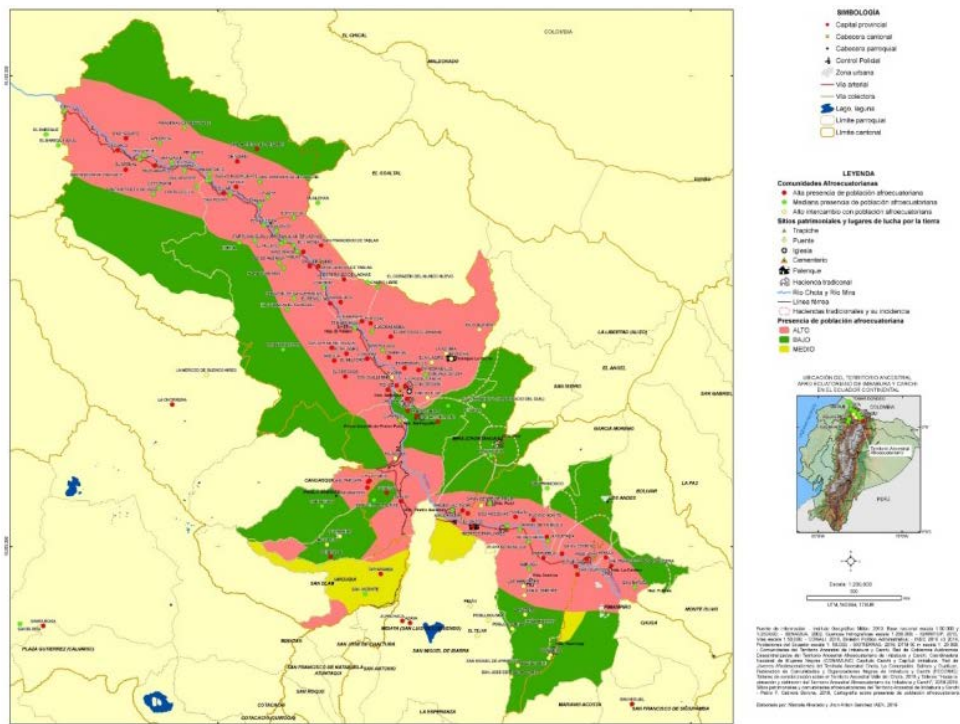


Figura 2. Mapa del Territorio Ancestral.

Datos etnohistóricos sobre la comunidad de Mascarilla

A continuación, detallamos algunos aspectos etnohistóricos de la comunidad de Mascarilla, contados desde la memoria de Graciela Acosta (2012), quien fue asistente de este proyecto de investigación.

Sobre de dónde viene la gente de Mascarilla

La historia de cada comunidad afro descendiente tiene mucha importancia. Como sabemos los primeros negros en llegar al Valle del Chota y otras comunidades son resultado de venta de los negros esclavos que llegaron desde las costas de Esmeraldas (y desde Colombia) y así se fueron dispersando por otros territorios como las comunas conocidas antiguamente. Por tal razón la historia de la comunidad de Mascarilla data desde hace más de unos 120 años, la gente que llegaron a esta

comunidad migraron desde la comunidad de Concepción cansados de la esclavitud y en busca de mejores condiciones para sobrevivir. Se creía que saliendo de un lugar como la Concepción y llegando a este territorio para formar la comunidad de Mascarilla la esclavitud se iba a desaparecer, pero lamentablemente al igual como en Chota y Concepción en Mascarilla se continuaba con la esclavitud ya que eran solo haciendas para las labores agrícolas y por ende la gente continuaba trabajando en las haciendas como esclavos donde les pagaban 15 reales diarios por el trabajo (2012: 2).

Sobre el nombre de la comunidad

El nombre de la comunidad Mascarilla fue elegida por los dueños de ese entonces, los señores Tinajero Puga, quienes eran dueño de la casa de Hacienda llamada Mascarilla. Fue en honor al trabajo honrado sacrificado y responsable que los peones o llamados jornaleros lo realizaban sin importar el día ni la noche. Lo importante era rendir con el trabajo y sobre todo con la humildad que es una característica común de la gente afrodescendiente (2012: 2).

Sobre cómo era el trabajo

Los jornales de trabajo empezaban a las 7 de la mañana y culminaban a las cuatro de la tarde y cuando tocaba la molienda era de jueves a domingo de corrido. Las actividades agrícolas estaban relacionadas con la molienda de la caña de azúcar, donde se elaboraba la panela la miel y el trago. El trabajo agrícola era organizado en cuadrillas. Se trabajaba toda la semana y muchas veces hasta el domingo. Es importante resaltar que a las labores agrícolas se dedicaban hombres y mujeres y a todos se les pagaba por igual y de igual manera era el trato igualitario para todos. En ese entonces los dueños de la hacienda mascarilla eran personas mestizas como los señores Tinajero Puga entre otros, estos señores maltrataron a la gente (2012: 3).

Sobre con qué se vivía en la comunidad

“Cabe mencionar que antiguamente no se contaba con la luz eléctrica para lo cual se utilizaban fogoneras y lámparas con mecha de querosín estas se les ubicaban en el centro del cuarto y daban mucha claridad” (2012: 3).

Sobre la alimentación

La alimentación que la gente tenía era muy buena. Se basaba en los productos que podían cosechar en sus pedacitos de tierra que poco a poco fueron adquiriendo, tales como yuca, camote, totora, zapallo, morocho. Con estos productos se hacían tortillas de tiesto tostado, yanga, guandul, leche de chivo, etc. Muchos de los jornaleros sembraban al partir en los terrenos de la Hacienda. Y si el patrón no lo permitía, sembraban en pedacitos cerca de la casa. Se puede considerar que trabajar así era muy difícil debido a que con los jornales que ganaban no les alcanzaba para comprar arroz. Muchas veces se comía de una dos veces al día y dependiendo del alimento preparado, especialmente cuando se preparaba el morocho de dulce se guardaba un poco para la merienda. Estos productos alimenticios le permitieron a la gente realizar el intercambio o trueque el mismo que lo hacían en las comunidades de Mira, Ingueza y Puchues (2012: 4).

Sobre el transporte

Para este entonces en Mascarilla no se contaba con carreteras de primer orden, por tanto tenían que caminar por horas por caminos de herradura y en burro transportaban los alimentos. Desde la misma forma, para llegar a Ibarra, Quito o Tulcán se tenían que caminar muchos días hasta que posteriormente se va formando y construyendo la carretera. Se puede mencionar que con la construcción de una carretera empiezan a circular los servicios vehiculares hasta ciertos sectores acercando un poco más a la gente con las otras comunidades (2012: 4).

Sobre las festividades antiguas

Antiguamente para celebrar las fiestas había mucha unión entre los pocos habitantes y familias que formaban la comunidad, es decir alrededor de 40 a 45 familias las cuales se organizaban de tal manera que hacían bailes con bandas populares durante tres días. Los patrones de la Hacienda donaban vacas o borregos para alimentar a la gente. Se realizaban actividades para recolectar los fondos y poder hacer las fiestas de San Pedro que desde ese entonces es el patrono de la comunidad. Otras fiestas eran en honor a la Virgen Inmaculada Concepción. En tanto que para la Celebración de Semana Santa la gente se trasladaba a la comunidad de Ambuquí (2012: 2).

Sobre la manera de educar a la gente de Mascarilla

Antiguamente la gente de Mascarilla se educaba con maestros pagados por los patrones de la hacienda y solo había hasta cuarto grado de escuela. Pero no todos podían terminar hasta cuarto grado por ayudar a sus padres de familia a trabajar en la hacienda. Muchos jóvenes que se dedicaban a trabajar solo estudiaban hasta segundo grado y esto no les permitía avanzar porque no lograban leer y escribir bien. En su mayoría, las personas iletradas eran estafadas por los patrones en la hacienda. Las clases se recibían en una escuela construida de bareque y paja. Pero por las fuertes temporales de lluvia fue destruida hasta que posteriormente se construyó otra ya en el centro de la comunidad hecha con barro, caña guadua y paja de caña (2012: 5).

Sobre el tipo de vestimenta

Antiguamente la forma de vestir de la gente de Mascarilla era diferente a la actual. Las mujeres utilizaban faldas largas pantalón blusas con encajes y pañoletas en la cabeza que le daban elegancia y belleza, mientras que el hombre vestía pantalón camisa larga y sombrero que daba elegancia al hombre y eran unos caballeros. De igual forma a los niños se les vestía con ropa tradicional con colores floridos o claros propios de la cultura que representan alegría y esperanza (2012: 2).

Sobre la forma de la vivienda

La mayoría y en casi toda la comunidad las viviendas eran construidas de barro, bareque caña guadua y paja, de caña u hoja de plátano. Estos materiales servían para cubrir el techo y mantener el calor. Dentro de cada vivienda se construían las tulpas o fogones para cocinar los alimentos, no se tenía el acceso a las cocinas de gas como hoy en día. Además en cada vivienda se elaboraban las camas generales, las cuales eran confeccionadas con juco chagualquero y caña brava. Y como estera se utilizaban costalillos elaborados de cabuya (2012: 2).



Figura 3. Casa tradicional en Mascarilla, tiempo antiguo tomado del archivo personal de Graciela Acosta.

Sobre las costumbres religiosas

En lo referente a la parte religiosa católica, la comunidad de Mascarilla muy por la madrugada rezaba el Rosario de la Aurora, en este rito participaban todas las familias y se lo hacía por las calles de la comunidad sobre todo en honor a la Santísima Virgen María en el mes de mayo. Por otra parte los actos religiosos como bautizos matrimonios y demás sacramentos se los realizaba en la comunidad de Mira. Así mismo cuando una persona fallecía se le daba sepultura en Mira (costumbre hasta hoy), para esto se tenía que caminar horas sobre horas y el muerto únicamente era colocado en sabana y estera. Mientras que para trasladarle al cementerio se hacía una chacana o tipo camilla para poder cargarle y llegara hasta la población de Mira y enterrarlo (2012: 2).

La vida en el trapiche

Todavía eran los tiempos de hacienda. Eran los comienzos del siglo XX y se terminaba la guerra liberal, y con el triunfo de la revolución alfarista se abolía el

concertaje como una práctica colonial posesclavista, pero se inauguraba otra forma de explotación servil, señorial y hacendaria: el huasipungo. Mascarilla como tal no existía, apenas los campesinos afroecuatorianos, exesclavos, se mantenía en chozas alrededor de la Hacienda y del trapiche. La comunidad la conformaban las tierras sembradas de caña de azúcar y los huasipungueros con sus chozas con techos de paja y paredes de barro. De acuerdo con la memoria de don Asael Acosta (72 años), toda la Hacienda Mascarilla tenía alrededor de 350 hectáreas, incluyendo lo que hoy es el pueblo. La misma Hacienda limitaba con otras haciendas como Pambahacienda y San Nicolás. La Hacienda Mascarilla tuvo varios dueños. Según don Asael, “el trapiche era en primer lugar de Jesús Jácome. Después pasó a manos de Virgilio Tamayo. Desde ese tiempo él ya trabajaba en la Hacienda, cuando era un guambro. Después de Virgilio Tamayo pasó a manos de Carlos Puga. En manos de Puga, mucho tiempo después se expropió”.²¹¹

La secuencia de dueños de la Hacienda que hace don Asael concuerda con don Ismael Padilla, nacido en 1933, quien narra que el trapiche primero fue de Jesús Jácome. Después paso a Virgilio Tamayo. Luego Carlos Puga lo compró. Don Ismael cuenta que trabajó allí mientras Virgilio Tamayo era el encargado. Cuando Carlos Puga, estuvo al frente, en una ocasión no le quisieron pagar y le pegó a Carlos Puga. Tuvo que salir de la zona porque le persiguieron.

Los campesinos de Mascarilla se ocupan del trabajo tanto en los cultivos de caña de la Hacienda como en el procesamiento de la misma en el trapiche. De acuerdo con don Asael, “el trapiche tenía un horno, pailas, y trituradora. Se cocinaba la miel, y cuando estaba purita se hacía la panela. Este trapiche tenía unos canales, y por allí, pasaba el agua de las cañas y esta terminaba en la olla, para convertirse en panela”.

Los jornales en el trapiche eran de unos 15 sucres. De acuerdo con don Asael, “después mientras entraron a juicio contra el señor Puga, les subieron el sueldo a 50 sucres”. En el trapiche se trabajaba en las épocas de molienda. No se ocupaba mucha gente, pues las faenas de transformación de la caña en panela apenas necesitaban unos 12 trabajadores. Según don Asael estos trabajadores se repartían de la siguiente forma: 2 mieleros, 4 moledores, 2 empapeladoras, 2 moleros y 2 polveros. Estos “trabajaban cuando eran las moliendas. Los demás trabajaban en las haciendas buscando la caña, mientras las mujeres vendían panela. En la semana había unos 3 días de molienda”.

Cuenta don Asael que, por ejemplo, su madre doña Marta Acosta era empapeladora de panela y que él la reemplazaba para que ella descansara. Con el tiempo, don Asael ingresó al trapiche como moledero. Según don Asael Acosta, las jornadas de trabajo en el trapiche eran amenas. “El trabajo era conforme, se contaban cuentos, se bailaban, se cantaba. Durante la molienda se echaba la panela y guardaba la

211 Don Asael Acosta, entrevista, febrero de 2012, comunidad de Mascarilla.

masa. La panela no tenía nombre ni marca. Se vendían la panela en las últimas épocas a 3 sucres. Cada quien tenía su propio molde para hacerla”. Con las panelas se practicaban el intercambio o trueque, en especial en los mercados de Mira. Allí los campesinos de Mascarilla llevaban panelas y las cambiaban por choclo, papas y otros productos.

Don Alonso Mina Colorado, de 72 años, trabajó en el trapiche desde que tenía 14 años. Según su testimonio, muchas veces se quemó, pues trabajaba como hornero haciendo la panela. A él y a muchos de sus compañeros le pagaban 60 sucres. Cuenta que los Puga lo trataban bien, pero maltrataban a otras personas. Según su memoria, los Puga eran una familia grande. Andaban sin armas. Recuerda que le dio 100 atados de dulce a los Puga y ellos le dieron el terreno donde hizo su casa.

Comprar la hacienda

La entrega de la Hacienda a las familias de Mascarilla no fue un regalo del Gobierno, pues este mismo fijó el precio de venta a los campesinos. Al menos cada familia debería pagar unos 600 sucres, los cuales deberían ser cancelados a plazos razonables. Según cuenta don Asael: “Ellos para recoger esa plata, se pusieron de acuerdo y cada persona ponía una cuota mensual, y depositaban en un banco cada mes”. Pero ante las condiciones de pobreza de las personas y las familias, el pago del crédito al Gobierno se constituía en un verdadero desafío. Juntar el dinero completo y a tiempo exigía enormes sacrificios y bastante creatividad a los campesinos, que no estaban dispuestos perder una hacienda considerada su patrimonio. Sin embargo, hubo momentos en que faltaba dinero y ante la presión del Gobierno por los pagos fue necesario poco a poco vender algunos bienes o activos de la Hacienda. Primero se comenzó con la venta de la hidráulica. Según don Asael: “Hubo que vender la hidráulica, para poder completar la plata y pagar lo que hacía falta [...]. Esta la vendieron, para ajustar el pago que faltaba. Se la vendieron a un señor de Santa Ana. No recuerdo el nombre del comprador”. Luego se vendió la granja (más o menos entre 1992 o 1994).

La casa de la Hacienda no fue vendida. Ella era de todos y como era de todos era de nadie. Poco a poco quedó botada, se fue deteriorando hasta caer en ruinas. Según cuenta don Asael, “hubo un tiempo en que la casa de la hacienda la utilizaron los jóvenes para que se reunieran y planificaran actividades. Pero ahora ya no se están reuniendo”.

Cuando ya vendieron las cosas de la Hacienda, también se vendió el trapiche como tal. Para don Asael esto:

Fue como miseria y se acabó el intercambio. Llegó gente de afuera para trabajar. Las arrobas de papas que a nosotros nos daban por el intercambio,

se las daban a trabajadores de afuera. No podíamos hacer intercambio en el mercado. El intercambio tuvo un significado bueno e importante. Los ancestros huasipungos podían sacar sus dulcecitos para el cambio [así era como se le llamaban al intercambio], en burros con costales de panela. Cuando llegaban a un pueblo, se bajaban y de casa en casa iban cambiando. Si era temprano se devolvían a casa. Y si no, entonces se quedaban a pasar la noche.

Memorias de la vida en el trapiche

Doña Piedad María Socorro Espinoza Sánchez, de 82 años, recuerda que su esposo trabajó en el trapiche y que él llevaba un diario en donde escribía de todo lo que sucedía en el trapiche. Este diario fue quemado cuando él se murió. Relata que los varones y las mujeres hacían el mismo trabajo. Las mujeres empapelaban los atados de dulces. Los hombres estaban en las calentadoras, hasta que el dulce estaba listo y lo ponían en moldes, secaban el dulce y las mujeres lo empapelaban con hojas. Doña Piedad trabajó bajo el mando de sus patrones Julio Puga y Carlos Puga, quienes la maltrataban verbalmente. Ella empezaba a trabajar temprano hasta las cinco de la tarde, como todos. Le pagaban muy poco. Pagaban lo que ellos querían. Pero el trabajo era necesario, pues la gente llegaba allí a pedir trabajo y casi toda la gente del pueblo trabajaba en el trapiche. Ella trabajó con Berta Acosta, hija de don Custodio Acosta.

Doña María Angélica Arce, de 84 años, también trabajó en el trapiche desde los 12 años. Ella desde las seis de la mañana salía a limpiar, picar y arrancaba el cogollo de la caña. Doña María Angélica recuerda que “el patrón primero junto con el mayordomo era bueno, y les trataban bien. Después, entraban otros patrones y no les dejaban llevarse ni un pedacito de caña para sus guaguas. Les trataban mal pero ellos respondían”. Según su testimonio, los malditos eran los Puga (patrones), sobre todo Nicanor Puga. Pero había que permanecer en el trapiche, pues era la única fuente de trabajo que había en el pueblo. La caña era molida para el dulce, el caldo de la caña lo echaban en unas pailas grandes y en moldes para el dulce. Los hombres hacían el mismo trabajo de las mujeres. Ella dice que ella no se sentía como esclava trabajando allí. Algunos patrones les regalaban un balde con tres borregos y carne de res para alimentar a la familia del bebé recién nacido. Finalmente, doña María Angélica recuerda que al principio en Mascarilla, la gente empezó invadiendo pedacitos de tierra para construir. El huasipungo que les daban era para que vivieran y sembraban. Se trataba de una tierra propia. Les pagaban 50 reales por mes. Con esos 50 reales se podían comprar tres panes.

Doña Aurora Georgina Acosta Navarro nació el 29 de abril de 1929. Su memoria es fresca. Ella trabajó en el trapiche cuando tenía unos 18 años. Empapelaba los dulces, limpiaba la caña en un sitio que le llamaba La Playa de Pamba Hacienda. Cortaba

el cogollo de la caña. Su patrón era Virgilio Tamayo. Él estuvo antes de Carlos Puga. Ella cuenta que Puga se portaba bien con ella. Le pagaba 30 sucres. Los dulces los llevaban a Ibarra en burro. Había varones que cargaban la caña en la carreta. Hubo también un mayordomo que se portaba mal con ella, pero no se acuerda del nombre de él. Los mayordomos le iban dando a los huasipungueros pedacitos de tierra y ellos iban plantando plátano y otras cosas, y finalmente se quedaban con la tierra. Ellos (los huasipungueros) fueron inicialmente empleados del trapiche. La comida a los patrones se las daban unas indígenas que trabajaban para ellos.

Don Ausímaro Espinosa tiene 60 años y también comparte sus recuerdos en el trapiche. Narra que su papá, Ulpiano Espinosa, trabajó en el trapiche como hornero, le tocaba meter el bagazo al horno para que se cocine la miel, también tenía que trabajar en las jornadas de molienda que eran desde el jueves en la noche hasta el sábado en la mañana. Para que su papá descansara, él y dos hermanos mayores le ayudaban por ratos a hornear. “Los turnos de trabajo eran en semanas alternadas que mi papá compartía con el señor Telmo Borja”. Narra que mientras no había moliendas ellos debían ocuparse en otras labores: deshierbando caña, aguatero, cuidado de sequía de riegos. Considera que el trabajo era duro y mal pagado por los dueños. “Los trabajadores recibían su pago cada 16 días, si alguien fallaba un día de la ‘quincena’ los patrones no querían pagarles los días que sí habían trabajado”. Por eso considera que su padre y los demás fueron esclavos de la familia Puga. Había 22 trabajadores de los cuales solo había una mujer que se llamaba Martha Acosta (la madre de don Asael Acosta). Ellos posteriormente se volvieron huasipungueros, quienes gracias a la reforma agraria de la década del 60 pudieron obtener pequeños terrenos en calidad de huasipungos. Recuerda que tenía ocho años aproximadamente en la época en que se entregaron los terrenos, aunque manifiesta que no hubo mediciones ni estudios, pero las entregas fueron legales con el otorgamiento de escrituras. Don Ausímaro cree que de no haber existido la ley agraria, los trabajadores no hubieran obtenido estos terrenos porque los señores Puga “no eran buenos”. Expresa sentir alegría porque, en un momento dado, finalizó la servidumbre gracias la creación de una asociación agrícola que les permitió ser dueños de toda la hacienda, luego de un juicio que le quitó la propiedad de Mascarilla al señor Puga. El desea recuperar el trapiche para tenerlo como monumento, patrimonio, museo o atractivo turístico.

Don Fabián Heriberto Méndez Viscarra, de 70 años, trabajó en el trapiche teniendo unos 25 años. Reemplazó a su padre desde 1960. Le correspondía moler la caña cuyo jugo iba por un canal a las pailas hasta que se hacía la miel espesa con la que se hacían atados grandes de panela. Expresa que recibían malos tratos, en especial por parte de Carlos Puga Vaca y Vareño, este último era propietario de una casa en Ibarra, que quedaba al lado del almacén Los Casimires. Según él, Carlos Puga Vaca le compró todo el territorio, incluidos los trabajadores a Virgilio Tamayo. Eran unas 370 hectáreas, aproximadamente, con 22 huasipungueros, a quienes Carlos Puga Vaca les había dado unos pedacitos de tierra para que apenas sobrevivieran:

Esto era como una esclavitud porque las largas jornadas de trabajo (de 5:00 a.m. a 7:00 p.m.) no les daba tiempo de atender su “pedacito” de tierra. El pago era de 2.50 sucres, luego subió a 3.50. Cuando él ya estaba trabajando y cuando vino la reforma agraria culminó en 4.50 sucres. Ese dinero alcanzaba para apenas sobrevivir, y para ayudarse sembraban en los terrenos yuca, camote, frejol.

Don Wilson Aureliano Vinueza tiene 72 años. Recuerda que trabajó muy poco tiempo en la hacienda (desde los 9 años hasta los 12 años), el resto del tiempo trabajó en compañías fuera de Mascarilla. Cuenta que en un periodo de molienda los trabajadores ya se estaban alzando y ese señor Lucho Puga vino a llevarlos queriendo darles guascazos (latigazos):

“Lárguese le dijeron los trabajadores porque solo sus padres les podían castigar”. Entonces fueron donde sus padres a decir que ellos no querían hacer lo que ellos decían. Cando [él] se fue a las empresas a trabajar se enteró de que habían hecho un pequeño sindicato en Mascarilla, como él ya tenía conocimiento de cómo se manejaban los sindicatos, ayudó a que se le quitaran la hacienda a los “señores”.

Expresa que en esa época trabajaban como 15 o 12, 22 huasipungueros y mujeres como 12 o 14. A todos les pagaban disparates que no alcanzaban para nada. Su madre era una de las que solía trabajar en la hacienda pero desde que se fue a trabajar en las compañías le saco de ahí.

Él era dirigente de la organización, por eso se fue a hablar al IERA (Instituto de la Reforma Agraria). Fueron donde Fabián Merlo. Luego de una semana les dijeron a los “señores” Puga que esta tierra ya no les pertenecía a ellos, sino a la comunidad. Los Puga llevaron policías desde Tulcán, pero los policías no pudieron hacer nada, aunque a algunos les pegaron y la comunidad con más fuerza fue entrando con palo y piedra y algunos machetes para que tuvieran miedo, pero sin intención de darles porque las leyes ya estaban a favor de la comunidad. Eso pasó en el año de 1970.

La visión de Mascarilla y su trapiche hoy en día

Anita Lucía Lara, de 37 años, pertenece a la Asociación GAEN (Grupo de Mujeres Artesana Esperanza Negra), la actual propietaria legal del trapiche. Para ella este grupo es sin fines de lucro se creó con el fin de tener un espacio para las mujeres donde puedan trabajar. Recuerda que su madre también trabajaba en la zafra o la limpieza de la caña. Ella (su madre) iba cargando sus bebés a cortar la caña. Se cortaban la caña y cargaban en las yuntas de los bueyes, luego se llevaban al trapiche para moler y hacer el dulce. Eso era lo que le contaba su abuelito.

Por el trapiche representa el trabajo duro de su comunidad y un patrimonio. Por ello, en el lugar, se debe hacer un museo con ayudas audiovisuales para recordar las vivencias de los antepasados. Allí se debe poner fotografías de líderes y lideresas como Mamá Martha, con una pequeña reseña de lo que han hecho, porque es muy importante recordar la nuestra historia. Dice que si se logra rescatar el trapiche de Mascarilla como un museo, las cosas van a cambiar porque va a tener un lugar que cuente la historia y va a ser más reconocido.

Don Rolando Ruiz es el presidente del cabildo de la comunidad de Mascarilla. Para él, el trapiche de Mascarilla tiene un enorme significado político e histórico. Expresa que quiere rescatar el pronunciamiento de un sector de los afrodescendientes ubicados en Mascarilla quienes dicen que el trabajo en el trapiche y la Hacienda constituían un modelo de solidaridad, con independencia de que los patrones les dijeran que iban a hacer una minga existía la solidaridad.

Para Rolando, gracias a la reforma agraria se tuvo acceso a la tierra, pero la dependencia del dinero obligó a que ya no fuera importante la capacidad de producir para la familia ampliada que comprende toda la comunidad de Mascarilla, porque según él, Mascarilla es un conjunto de personas que están relacionadas de cualquier manera: hermanos, primos en primero, primos en segundo, primos en tercer grado, pero si se hace una línea todo el mundo está emparentado. Es por esto que, según muchas personas cuestionan que siendo el trabajo del trapiche y la hacienda un modelo de solidaridad, donde se estaba pendiente unos de otros, se hayan desaparecido. Rolando considera que es necesario rescatar lo que aún no se ha dicho sobre el trapiche, porque la mayoría de los segmentos de la población rompieron la dependencia con el patrón, rompieron la esclavitud y todo eso. Finalmente, para Rolando es importante recordar el Trapiche como símbolo de unión y solidaridad. Considera que los jóvenes deben conocer la historia y saber que son para poder forjar un mejor futuro y fortalecer la identidad afrodescendiente, pues ahora solo quieren vivir en Quito porque no ven oportunidades en su propia tierra.

El trapiche de Mascarilla y la identidad afroecuatoriana

Las lecturas que sobre el trapiche de Mascarilla hacen las personas por medio de sus relatos orales expresan una forma de vivir una experiencia histórica tanto individual como colectiva de la afroecuatorianos del Chota. Nos refleja un tipo de memoria de los afrodescendientes que buscan fortalecer su identidad, una memoria que sirve de instrumento soporte a la lucha política por no ser olvidados por la historia y no ser invisibilizados por la sociedad.

Así, recuperar el trapiche de Mascarilla como un elemento del patrimonio cultural material afroecuatoriano se convierte en un asunto estratégico a la hora de fortalecer la identidad cultural afrochoteña. El trapiche de Mascarilla es un “memento”, un

lugar vivo de la memoria, un espacio patrimonial que juega quizá el mismo rol que desempeñan los museos en los estados nacionales. Elizabet Jelin (2002) sostiene que los museos son portadores de marcas de la memoria que se despliegan, muchas veces, en un escenario político entre actores en disputa. De modo que la representación en un museo, en un sitio patrimonial material o en un lugar emblemático de la cultura permite resolver cuestiones de inclusión y participación, o lo contrario puede ahondar problemas de exclusión y subordinación. Y justamente el tema de la inclusión cultural es uno de los puntos cruciales en la agenda política de los afrodescendientes, por tanto luchar por un espacio en el museo o en el catálogo de sitios patrimoniales materiales, es conquistar un espacio no solo en una institución que concentra el patrimonio cultural de Ecuador, sino conquistar un espacio en la historia de la exclusión cuyo triunfo social será tanto la visibilidad como la recuperación del pasado en el presente con perspectiva de un proyecto futuro de nación incluyente.

Ya lo afirmaba José Chalá Cruz, un líder del movimiento social afroecuatoriano, en un taller sobre etnoeducación en el valle del Chota: “Nuestras comunidades deben recuperar la memoria colectiva e histórica, esto es construir nuestros discursos desde nuestras realidades y pensamientos. La pérdida de la memoria implica la pérdida de la conciencia de ser”.

Este testimonio de Chalá fija entonces un desafío: movilizarse en torno a ser visibles en la historia, toda vez que tanto la historia oficial los ha relegado a la periferia. Al respecto, Norman Whitten (1992) escribió que la identidad afroecuatoriana ha sido percibida por las elites nacionales como una marcada inferioridad, aún más que la indígena, excluida, y sometida a la ideología del blanqueamiento y a pretendidas estrategias de homogeneidad mestiza nacional. Sobre este punto, Carlos de la Torre (2002) agrega que en las reflexiones de los intelectuales sobre la nación, los afrodescendientes han sido vistos como un problema con amplias dificultades para incorporarlos a la civilización. Para demostración de esta afirmación se revisan las posiciones de intelectuales de principios de siglo, quienes representan al afroecuatoriano como “parte de un mundo de la naturaleza, carente de civilización y cultura y como la raza menos apta para incorporarse a la civilización”. Pero aunque esta visión racista sobre los afroecuatorianos se cultivó en la primera mitad del siglo XX, hoy la identidad afroecuatoriana continúa siendo estereotipada y su memoria invisibilizada.

El llamado que hace José Chalá a recuperar la memoria histórica y colectiva, en términos de Odile Hofmann (2000), es un recurso necesario para la movilización identitaria de estas comunidades. El ejemplo más claro ocurre en el Pacífico colombiano donde los afrodescendientes acuden a la reconstrucción de la memoria histórica sobre el territorio y la reflexión de la identidad como un ejercicio de beneficio de sus derechos colectivos que consagra la Ley nro. 70 de 1993. Sobre este proceso de reconstrucción de la memoria a nivel general ya se han ocupado

autores como Manuel Zapata Olivella (1997) y Rogers Bastide (1967), quienes analizan el impacto que significó para los africanos tanto la esclavitud como la travesía por el Atlántico, fenómenos que encarnaron rupturas violentas con las raíces y obligaron una reconstrucción total de la memoria. Así, a los esclavizados en América les correspondió re-crear nuevas cosmovisiones y culturas, y en este proceso el papel de la memoria fue trascendente, toda vez que los africanos no trajeron cultura material a América que determinara sus huellas de la memoria, solo conservaron su cuerpo desnudo, el mismo que luego se convertiría en un espacio vivo de representación cultural. Pero este proceso de reconstrucción de la memoria afroamericana no fue fácil. Toda vez que el régimen esclavista desarrolló acciones totalitarias que buscaban borrar la memoria africana. Aquí la Iglesia y su Tribunal de la Santa Inquisición con sus métodos de tortura no solo reprimieron la memoria, sino que la transformaron con la evangelización y nueva lengua. Sin embargo, los afrodescendientes lograron crear nuevas memorias, utilizando métodos que iban desde el sincretismo, hasta los rituales y el papel vital de los *griots* o narradores orales. Esta construcción de la memoria por medio de la dimensión narrativa oral es llamada por Jacques Le Goff (2004) como “reconstrucción generativa de la memoria”, donde el relato oral transmite un mensaje de forma libre y flexible. Tal relación entre memoria y relato e historia oral, es estudiada por Alessandro Portelli (1991), quien comprende la historia oral como “un arte de mantener la memoria”, donde se desarrolla una experiencia dialógica entre el individuo narrador y el hecho histórico, una construcción que implica la interpretación y formación nueva del evento ocurrido, allí se seleccionan voces y las representaciones históricas se conectan con la realidad del presente.

Pero la construcción de las memorias también tiene sus vacíos, huecos y olvidos. Luisa Passerini (2010) nos ilustra que en muchos actos de recordar hay cosas que se dejan en el olvido, quizá porque fueron traumáticas o fueron hechos que causaron tanto dolor que es mejor no retrotraerlos al presente. Al respecto, Odile Hoffman (2000) afirma que en ciertas comunidades afroamericanas del Pacífico colombiano “la fase de la esclavitud desapareció de la memoria hablada. Hubo una especie de amnesia colectiva que pretende borrar humillaciones y sufrimientos”. Surge entonces una pregunta: ¿la esclavitud en realidad ha quedado en el olvido de la memoria de los afrodescendientes o se trata de un “olvido impuesto” o una elección de la comunidad? Frente a este fenómeno, Elizabeth Jelin (2002) precisa que no hay memoria sin olvido. Paloma Aguilar (2008) nos refiere que los *silencios de la memoria son silencios traumáticos*, que no son totalmente reflejo de olvidos, sino formas distintas de usar la memoria de acuerdo a los tiempos y las circunstancias. Ya Le Goff (1991) lo ha determinado: “La memoria ha tenido distintos usos en distintos momentos de la historia”. Por ello hay que tener presente que las memorias son procesos dinámicos, flexibles, selectivos, cambiantes en términos de situaciones políticas determinadas. Además, Tzvetan Todorov (2014) indica que “la memoria no se opone a ningún modo de olvido. Ella siempre es una interacción de olvido y conservación”. De modo que la memoria debe ser entendida como una selección

de ciertos rasgos del pasado o acontecimientos que son conservados y otros inmediatamente descartados. Y para los afrodescendientes esos silencios traumáticos de la esclavitud no son olvidos profundos, más bien se trata de eventos refugiados en la memoria de la intimidad, en los sentidos y muchas veces en el cuerpo el cual con sus inscripciones y movimientos encierran el pasado (Hall 2011). De allí que para los afrodescendientes las canciones, mitos, ritmos y danzas, rituales de paso, rudimentos de términos lingüísticos africanos, relatos orales, concepciones de la muerte, se mantienen como “mementos”, como lugares de la memoria histórica y colectiva, que resurgen consiente e inconscientemente en función de relaciones sociales, en un contexto político con un peso en la construcción de la identidad.

Referencias citadas

- Acosta, Graciela. 2012. *Apuntes sobre la comunidad de Mascarilla*. Mascarilla, cantón Mira. Mimeo.
- Aguilar, Paloma. 2008. *Políticas de la memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza.
- Bastides, Roger. 1967. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre. [1930]2002. *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México DF: Siglo XXI.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- Fontana, Josep. 1982. *Historia, análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Hall, Stuart. 2011. *La cultura y el poder: conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hoffamn, Odille. 2000. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño Pacífico Colombiano)”. En: Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memoria hegemónica y memorias disidente*. Bogotá: ICANH.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kuper, Adam. 2000. “La ilusión de las culturas”. En: Francisco López (ed.), *Memoria*. Quito: Marka-Instituto de Historia y Antropología Andinas.
- Le Goff, Jacques. 2004. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Passerini, Luisa. 2010. “La memoria como subjetividad e intersubjetividad en las narraciones de memoria de las mujeres”. En: Pilar Pérez Fuentes (ed.), *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana*, pp. 115-132. Barcelona: Icaria.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli: Memory and the Event. In the Death of Luigi Trastulli and the Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. State University of Wisconsin Press.
- Rosaldo, Renato. [1993]2000. *Cultura y verdad*. Quito: Abya-Yala.



- Rosaldo, Renato. 1997. "Ciudadanía cultural y minorías latinas en Estados Unidos".
En: Juan Pablos (ed.), *Culturas políticas a fin de siglo*, pp. 242-264.
México DF: FLACSO.
- Taylor, Steven y Robert Bogdan. [1984]1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan. [1939]2014. *La conquista de América: el problema del otro*.
Buenos Aires: Siglo XXI.
- Whitten, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Zapata, Manuel. 1997. *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones.

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos²¹²

ABRAHAN AZOGUE GUARACA²¹³

Introducción

La circulación de niños/as indígenas en los Andes centrales ecuatorianos puede ser entendida como prácticas culturales para el acceso y empoderamiento de “otros” elementos culturales. Me interesa analizar documentos de archivo²¹⁴ que muestran actos de “consignación”²¹⁵ de niños/as indígenas de algunas comunidades del sur de Alausí (provincia de Chimborazo) a los centros poblados de Guasuntos y Achupallas, la mayoría de ellos en calidad de sirvientes, en las décadas de los

212 Este texto nace a partir del “Proyecto de investigación infancia y juventudes escolarizadas: definiciones, conceptualizaciones y prácticas desde el género y la interculturalidad”, financiado por la Universidad Nacional de Educación (UNAE) y la Universidad de Torino (Italia) para el período 2020-2023.

213 Doctor y máster en Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), es director del Departamento de Patrimonio y Cultura del GAD cantonal de Alausí.

214 Por un lado, los documentos que disponemos pertenecen a los archivos de las tenencias políticas de Guasuntos, Achupallas y Sevilla, del cantón Alausí, y van desde los años 20 hasta los 70 del siglo XX; para este trabajo usaré solo parte de esos documentos (de los 40 a los 70 en las dos primeras parroquias). Por otro lado, las comunidades indígenas que tengo en cuenta son: Chibcha, Zula, Cherlo y Shuid, pero mi análisis se centrará principalmente dentro de la comunidad Shuid (Guasuntos), a donde pertenezco. Finalmente, las edades de los niños/as “consignados” en calidad de sirvientes/as van desde los 4 hasta los 12 años y el tiempo que duran en esta situación, generalmente, es hasta que cumplan la mayoría de edad (18 años).

215 Según el diccionario de la Real Academia Española, “consignar” se traduce como “1. Destinar los réditos de una finca o de cualquier otro bien para el pago de una deuda o de una renta. 2. Designar la tesorería o pagaduría que ha de cubrir obligaciones determinadas. 3. Asentar en un presupuesto una partida para atender a determinados gastos o servicios”.

40-70 del siglo XX. Los consignadores, que aparecen en los documentos, aluden a “pobreza e indigencia insostenible” y por ello tienen a bien consignar a sus hijos, casi todos menores de edad, a familias importantes del pueblo. Además, en estos archivos se menciona que el consignatario dará “vestimenta, alimentación y educación de acuerdo a su clase” y cierta cantidad de dinero “sonante” como gratificación a los padres del niño/a indígena consignado.

Al ser este un trabajo preliminar de otro de mayor alcance, por el momento me interesa entender el porqué y las lógicas implícitas dentro de estas prácticas de consignación.

Cambios y continuidades

Revisando entrevistas realizadas para mi tesis de maestría, reencontré este relato de un taita de la comunidad Shuid:

Ahora con los renacientes las cosas ya están cambiando, componiéndose, antes las leyes mismo y las autoridades opriman mucho... la gente del pueblo, el teniente político tenía policías propios, todos los días venía a llevar presos por cualquier cosa... ellos ya decían demanda... eso era ya casi todos los días; eso mismo era costumbre antes [...]. Antes ahora con el tiempo, ya con las organizaciones, con las reuniones, antes de eso ya ahora ya ha cambiado; con la juventud que ya están renovados, que vienen de afuera ya saben todos leer y escribir, ya están ellos mismo más organizados, siempre está ya cambiada la situación (en Azogue 2001: 80).

Y me interesé en aquello porque en el presente, formando parte de un equipo de investigación de la UNAE sobre infancia y juventudes escolarizadas, encontramos documentos inéditos en los archivos de las tenencias políticas de las parroquias de Guasuntos, Achupallas y Sevilla (Alausí, Chimborazo) que hablan de la entrega bajo formas de “consignación” de niños/as indígenas en el pueblo. Transcribo algunas de esas actas:

En la parroquia de Guasuntos a cuatro de abril de mil novecientos cuarentitres. Ante mi Torcuato Montalvo, Teniente Político Principal de este lugar comparecen María Manuela Maurisaca, de estrado civil soltera, mayor de edad y vecina de la parroquia de Pumallacta, a quien conosco certifico y dice. Que de manera más espontánea y *en atención de su grabe estado económico que le hace difícil la vida. Hoy tiene a bien consignar a su hija menor de ocho años* María Teresa Maurisaca en poder del señor Daniel Ulloa y de su señora esposa Lucinda Solís de Ulloa por el tiempo forzoso de cinco años, contados desde la fecha, *debiendo durante todo este tiempo suministrar la alimentación y vestuario y la correspondiente*

educación de su clase a la referida menor, para que se compensen los servicios que pudieran prestar con estos gastos. Presentó el señor Daniel Ulloa, e impreso de este contrato acepta sus condiciones, y dice que como en gratificación, *por la consignación que acaba de efectuarla en su favor y de su señora esposa, da a la compareciente María Manuel Maurisaca cuarenta suces en esta forma, veinte suces de contado y en moneda circulante y los otros veinte recibirá en su casa el día de hoy*, por cuya entrega se le debe referir el respectivo recibo. Par el cumplimiento de este contrato se someten los comparecientes a las leyes vigentes establecidas en el Código de Trabajo; enseñando que caso de incumplimiento de las condiciones de este contrato, pagaría la compareciente cincuenta centavos diarios por el valor de la comida, así como en igual forma el valor del trabajo durante el tiempo que haya permanecido la menor en consignación en poder del consignatario. Siendo que le fue el presente a los comparecientes, se afirmaron y ratificaron en su contenido, y firmaron los que saben, y por los que no un testigo, dejando para constancia la huella digital con el infrascrito teniente Político principal que certifica (énfasis mío) (ATPG 1943).

Si continuamos con la revisión de este libro de actas, aparece luego de veinte días nuevamente la misma persona, madre de familia, con los mismos argumentos de pobreza e indigencia a consignar a su otro hijo menor de seis años al señor Anastasio Ulloa por el tiempo de diez años y por los trabajos que pudiere realizar, a cambio se le debe proporcionar alimentación, vestuario y educación de su clase; finalmente, como gratificación, se le da a la compareciente “veinte y dos suces” en dinero sonante y una camisa de lienzo de valor de quince suces y que la mencionada señora confiesa recibirlos íntegramente.

Así, quiero —de manera preliminar— partir de aquella “experiencia de vida” del taita de la comunidad Shuid —desde la cual percibe que las cosas han cambiado, más con lo renacientes (niños y jóvenes) que “vienen de afuera y ya saben leer y escribir” y se muestran “renovados” a los ojos de los taitas y mamás de la comunidad— para relacionarla con los documentos de archivo encontrados en las tenencias políticas en mención. Me interesa, más que analizar en sí misma aquella práctica, entender el porqué de aquello o cuál era la lógica que impulsó a que se reproduzca dicha práctica.

Contextualización

Para contextualizar ligeramente la comunidad de estudio, resumo una síntesis publicada en otra parte (Azogue 2016: 47-76). La comunidad de Shuid es una de las cuatro comunidades, en este caso indígena, pertenecientes a la parroquia Guasuntos (cantón Alausí, provincia de Chimborazo). Su extensión es de 1179,57

hectáreas, cuenta con 245 jefes de familia y una población de 1047 habitantes. Esta población se halla distribuida en dos grandes sectores: 170 jefes de familia se encuentran en Ucu Shuid (Shuid de adentro), que a su vez se subdivide en cuatro espacios o sectores pequeños: Arcanac, Paccha, Shuid-Panchi y Yurac Casa, y 75 jefes de familia en Jahua Shuid (Shuid de arriba) en donde se hallan: Abogrus Grande, Abogrus Chico, Pucate, Ñariñachi. Esta distribución bipartita del espacio de la comunidad está articulada por un núcleo central y neutro al mismo tiempo, llamado Chacarrumi (puente de piedra), en el cual se halla la escuela Socta Urcu (seis cerros) y la capilla católica de la comunidad. Limita con las comunidades de Bactinag, San Antonio, Shabashñay (pertenecientes a la parroquia de Achupallas y Pumallacta), La Moya y Tolatus. Conjuntamente con Cherlo y Tolatus, es una de las tres comunidades indígenas pertenecientes a la parroquia de Guasuntos; la cuarta comunidad es La Moya, que se identifica como mestiza y es la cabecera parroquial (el centro del poder político o por lo menos es el lugar en donde se hallan las oficinas del poder estatal).

Las formas relacionales de Shuid con las comunidades de las parroquias vecinas se basan en una mezcla de economía, religiosidad y afinidad cultural. Para la gente de Jahua Shuid, la vecina parroquia de Achupallas es actualmente el referente, tanto para el comercio como para asuntos religiosos. En esta parroquia se ubican dos sitios sagrados para la comunidad de Shuid: Callana Pucara y Uti Cruz. La relación con la parroquia de Guasuntos es más amplia y de compadrazgo, religioso y político, principalmente con el sector de Ucu Shuid. La relación con la vecina parroquia de Pumallacta es ritual y religiosa para toda la comunidad, aunque no necesariamente de compadrazgo. Durante el mes de julio se producen en esta parroquia romerías religiosas para visitar y entregar ofrendas a Mama Carmen (Virgen del Carmen).

En términos político-administrativos, la comunidad de Shuid, al igual que otras comunidades, se encuentra pasando por un acelerado proceso de adaptación de antiguos sistemas de poder y autoridad a los nuevos sistemas impuestos por el Estado. Aunque este proceso no es nuevo y se explicita de forma clara desde la primera mitad del siglo XX, a partir de la ley de comunas, ha tomado impulso más recientemente debido a la acción desarrollada desde los ministerios, gobernaciones y otras dependencias estatales, bajo una lógica de control y administración de poblaciones. Las antiguas autoridades institucionales o formas asociativas precolombinas fueron incorporadas —no siempre con éxito— al sistema de cargos del Estado colonial y la Iglesia oficial. Los antiguos alcaldes, tanto de la comunidad como de la Iglesia, convivieron con el cabildo elegido bajo pautas republicanas y con los mecanismos más recientes de legitimación de la autoridad de las comunidades, como intermediarias del Estado moderno. Aunque aparentemente los primeros tienden a desaparecer, he comprobado que las administraciones recurren a estas figuras (alcaldes y regidores) cuando su gestión se siente debilitada, con el fin de restablecer y legitimar su poder en el interior de la comunidad. No obstante, se evidencia una lucha simbólica (no siempre manifiesta) por los espacios, los rituales

y los significados entre las viejas y nuevas autoridades. A pesar de todo, los taitas siguen cumpliendo un papel fundamental en la organización de los rituales que permite reproducir en la actualidad la idea de comunidad.

En el plano económico, la producción agrícola y la crianza de ganado —tanto mayor como menor dentro de la comunidad— se realiza de manera conflictiva. Los espacios de pastoreo son escasos y las prácticas de una agricultura de subsistencia se realizan con fuerza de trabajo femenino, infantil y anciana; aquello de todas formas permite la persistencia de una economía de subsistencia, que convive con los recursos económicos provenientes de la migración. A pesar de que no existen terrenos comunales, sobresale la realización de actividades de ayuda mutua como una muestra de solidaridad comunitaria, en donde juegan un papel importante las relaciones propias de la familia ampliada a partir de microrrelaciones que entretejen las mujeres; esto al parecer sigue latente, aunque en medio de permanentes conflictos, contradicciones y ambigüedades.

Economías y economías...

Este panorama de poca tierra y muchas bocas, históricamente, viene a ser un relato recurrente en el día a día de la comunidad, tanto antes como ahora.²¹⁶ Aquella se muestra en crisis, escaza productividad agrícola frente a una acelerada sobrepoblación, progresiva desertificación, escaza tecnificación, escasez de agua, abandono del estado, así como pérdida continúa de saberes tradicionales agrícolas y no agrícolas (Azogue 2016).

La época desde la cual “hablo” corresponde a los años 1940-1970. Relacionando esta realidad local con lo que sucedía a nivel macro en el Ecuador, para Martínez, la agricultura a escala entró en crisis y estancamiento, fraccionamiento de la propiedad, presión demográfica, desvalorización del trabajo agrícola, falta de empleo rural y aumento de la pobreza principalmente en la población campesino indígena (Martínez 2002: 11). Frente esta realidad, las comunidades optaron por diversas estrategias de sobrevivencia económica, desde la diversificación de las actividades propias (ampliación de la frontera agrícolas y nuevas actividades pecuarias) hasta la migración a áreas más desarrolladas del agro, grandes o medianas ciudades, o Estados Unidos. Pero hay otro proceso diferente de la migración que se extiende

216 De acuerdo a datos económicos obtenidos en el PDOT-GADPG realizado en el año 2011, se menciona que: “Por las actividades agrícolas cada familia obtiene un líquido de 378, 125\$ a lo que se suma el aporte que se obtiene por las actividades pecuarias que suma 263,4\$ dólares. En total cada familia obtiene 641, 525\$ anuales y si esto subdividimos para 12 meses al año, dan como resultado un ingreso neto mensual de \$ 53, 46\$ por familia, a esto se podría sumar los 50 dólares del bono de desarrollo humano, estos recursos económicos siguen permitiendo la supervivencia de la comunidad, aunque bajo condiciones precarias” (Azogue 2016: 60).

mucho más atrás de los años propuestos (1920-1968) y que guarda relación con experiencias de discriminación y menosprecio a todo que se podría considerar como “indígena”. Relatos de taitas “de edad” de la comunidad Shuid rememoran que para esas fechas “a nosotros nos decían ellos [los mestizos] este es indio... este no sabe de castellano, entonces se burlaban de nosotros... por ser indios se burlaban y reían de nosotros, y hacían sentir de menos... qué van a querer juntar con nosotros” (en Azogue 2001: 54).

Cuando era tiempo de siembras subía nomás en caballo el teniente político y decía a ver vos... vos... vos y vos mañana tienen que estar en tales... tales terrenos y pobre de donde no vayan... ya saben... de ahí mismo tocaba ir hasta con yuntas de nosotros mismos donde ellos; cuando era de arar... pobres animalitos de nosotros mismo, todito el día caminaban sin comer... solo trillando tanto mismo... cuando era cosecha ni se diga. A cobrar tributo siempre subía... como iba llevando... si demoraba tantos días para llevar todo. O sino mandaba a cobrar con otro, pero nadie escapaba de pagar (en Azogue 2001: 28).

Otro relato, esta vez desde un joven, manifiesta:

Cuando terminé la primaria yo me fui de aquí... yo compraba buena ropa... me ponía y así yo pasaba... cuando me fui a la Costa yo negaba de mi origen... yo no decía que soy indio, yo decía que soy de Riobamba, de Alausí, de La Moya así decía, como ellos no conocen... pero yo no decía yo soy indio de Shuid... porqué la gente hubiese dicho... ha este es indio y afuera ser indio no vales nada (en Azogue 2001: 49).

¿Qué hacer frente a esta realidad de maltrato y discriminación? Menciona un taita de la comunidad: “Dijo mi papa... no, yo no soy de castellano... por eso no puedo entender nada de estas cosas... siempre se abusan de nosotros... es que no sé de letra... no soy castellano... mejor mesando eso dijo voy a poner a mis hijos en la parroquia” (en Azogue 2001: 14). Al parecer, los taitas vieron como una alternativa para escapar (o que escapen sus hijos y ellos mismos) de esa realidad, entregar a sus hijos en el centro poblado (Guasuntos) en calidad de sirvientes para que aprendan el castellano y las letras. Se podría decir que optaron por reproducir estrategias de sobrevivencia-resistencia “consumiendo” y apropiándose, desde abajo, como plantea De Certeau (2000), la educación y el castellano a partir de procesos de movilidad o circulación de niños/as indígenas desde la comunidad hacia el pueblo.

Continuando con la revisión de estos documentos, la gran mayoría son madres, quienes intervienen en la consignación de sus hijos/as. Presento otras actas de consignación:²¹⁷

217 Son 72 actas de este tipo que se dispone desde los años 20.

una familia en esta virtud, debe a
 general, ampliable, ilimitada, cual
 el derecho de recibir para cada
 en juicio y guerra de el Sr. Jefe de
 persona de su confianza, para que
 en su representación se entienda en
 dichas representaciones, expresando que
 la cuenta no llega a cuatrocientos
 sucres. En su testimonio firma
 el poderdante con el juez que certifica.

Rosa U. Ulloa.

Ante el suscrito Juez 2do. Parroquial, lo certifica

Juez Parroquial

En la parroquia de Guasuntos, a cuatro
 de Diciembre de mil novecientos veintitrés.
 Ante el suscrito Juez 2do. Parroquial
 compareció Trinidad Palaquibay, mayor
 de edad, persona de este derecho y vecina
 de esta parroquia, a quien de conocer
 la certifico y dice; que tiene un hijo
 menor de diez años, llamado Gerardo
 Troya, y una hija menor de tres años, llamada
 Rosario Palaquibay Troya a quienes por
 circunstancias calamitosas no puede
 conservarles en su poder por cuya razón,
 en su libre y espontanea voluntad, consigna
 en favor de la Señora Rosa Ulloa, persona
 honorable y de su confianza, en

calidad de sirvientes domésticos, hasta
 que dichos menores cumplan con el término
 de diez años, que durante este tiempo
 se les compensaran los pequeños servicios,
 como se responderá con los alimentos y vestido
 que le suministrara la progenitora,
 durante el tiempo antes indicado,
 así como también le dará la educación
 correspondiente a su clase; que, como en
 una de gratificación percibirá esta fecha,
 de manos de la Señora Rosa Ulloa la suma de
 veinticuatro sucres en moneda
 circulante. En caso de que las redujere
 y le llevare algún menor, antes de cumplir
 los diez y ocho años, pagará
 la suma de treinta sucres, por el
 alimento y vestido que recibiere de la
 consignataria, por todo el tiempo que
 permaneciere en su poder. Entendíase
 que la Señora Rosa Ulloa, acepta el
 tenor de este documento de consignación
 y se obliga a todo lo estipulado
 en él. Yo el Jefe de esta Parroquia
 documento aceptando en todas sus partes
 y referiendo a las leyes del Código
 Civil y de Policía. Para su constancia
 yo firmo la compareciente por no poder
 escribir y a su ruego lo hace en este
 lugar, en mi presencia, la aceptando
 el Juez que certifica y entro sucres
 y una suma mayor de tres años llamada Rosa
 no Palaquibay = diene por cada uno = vale.
 - Compuesto = su = comparente = vale

Jefe de Parroquia Palaquibay y como Jefe
 Rosa U. Ulloa

Jefe José Ulloa

Figura 1. En la parroquia de Guasuntos a cuatro de Diciembre de mil novecientos veintitrés. Ante el suscrito Juez 2do Parroquial compareció Trinidad Palaquibay, mayor de edad, persona de este derecho y vecina de esta parroquia, a quien de conocer certifico y dice; que tiene un hijo menor de diez años llamado Gerardo Troya y una hija menor de tres años, llamada Rosario Palaquibay Troya a quienes por circunstancias calamitosas no puede conservarles en su poder por cuya razón, tiene a bien de su libre y espontanea voluntad, consignar en favor de la señora Rosa Ulloa, persona honorable y de su confianza, en calidad de sirvientes domésticos, hasta que dichos menores cumplan los dieciocho años, que durante este tiempo se compensarán los pequeños servicios de los menores con la alimentación y vestuario que le suministrará la consignataria, durante el tiempo antes indicado, como también les dará la educación correspondiente a su clase; que, como en [...] de gratificación percibirá esta fecha, de manos de la señora Rosa Ulloa la suma de veinticuatro sucres en moneda circulante (énfasis mío) (ATPG 1923).

El compareciente y oficial en fe del día...
 En Achupallas, a diez y siete de Enero de mil novecientos cuarenta y nueve, ante el suscrito Teniente Político de esta parroquia, compareció Eusebia Zhulema, mayor de edad, soltera, domiciliada en la parroquia de Pumallacta y dice: Señor Teniente Político, soy una mujer pobre e indigente y tengo un hijo menor de siete años llamado Angel Zhulema y como no tengo las facilidades para suministrarle lo necesario para él tengo a bien en esta fecha consignarle en poder del señor Luis Hernández [...] quien por gratificación le obsequia la suma de cien sucres, y aceptó la consignación para sí, ofreciéndole la mantención, vestuario i educación según su clase (énfasis mío) (ATPA 1949).

Amoroso de Domingo Yupa y Diosela Malin
 José P. Yupa
 Político Subst
 Amoroso

En Achupallas, a diez y siete de Enero de mil novecientos cuarenta y nueve, ante el suscrito Teniente Político de esta parroquia, compareció Eusebia Zhulema, mayor de edad, soltera, domiciliada en la parroquia de Pumallacta y dice: Señor Teniente Político, soy una mujer pobre e indigente y tengo un hijo menor de siete años llamado Angel Zhulema y como no tengo las facilidades para suministrarle lo necesario para él tengo a bien en esta fecha consignarle en poder del señor Luis Hernández [...] quien por gratificación le obsequia la suma de cien sucres, y aceptó la consignación para sí, ofreciéndole la mantención, vestuario i educación según su clase (énfasis mío) (ATPA 1949).

Yo Eusebia Zhulema...
 para suministrarle lo necesario para él tengo a bien en esta fecha consignarle en poder del señor Luis Hernández [...] quien por gratificación le obsequia la suma de cien sucres, y aceptó la consignación para sí, ofreciéndole la mantención, vestuario i educación según su clase, y como no tengo las facilidades para suministrarle lo necesario para él tengo a bien en esta fecha consignarle en poder del señor Luis Hernández [...] quien por gratificación le obsequia la suma de cien sucres, y aceptó la consignación para sí, ofreciéndole la mantención, vestuario i educación según su clase (énfasis mío) (ATPA 1949).

Amoroso de Eusebia Zhulema
 Luis Hernández
 Político Subst

En Achupallas, a diez y siete de Enero de mil novecientos cuarenta y nueve, ante el suscrito Teniente Político de esta parroquia, compareció Eusebia Zhulema, mayor de edad, soltera, domiciliada en la parroquia de Pumallacta y dice: Señor Teniente Político, soy una mujer pobre e indigente y tengo un hijo menor de siete años llamado Angel Zhulema y como no tengo las facilidades para suministrarle lo necesario para él tengo a bien en esta fecha consignarle en poder del señor Luis Hernández [...] quien por gratificación le obsequia la suma de cien sucres, y aceptó la consignación para sí, ofreciéndole la mantención, vestuario i educación según su clase (énfasis mío) (ATPA 1949).

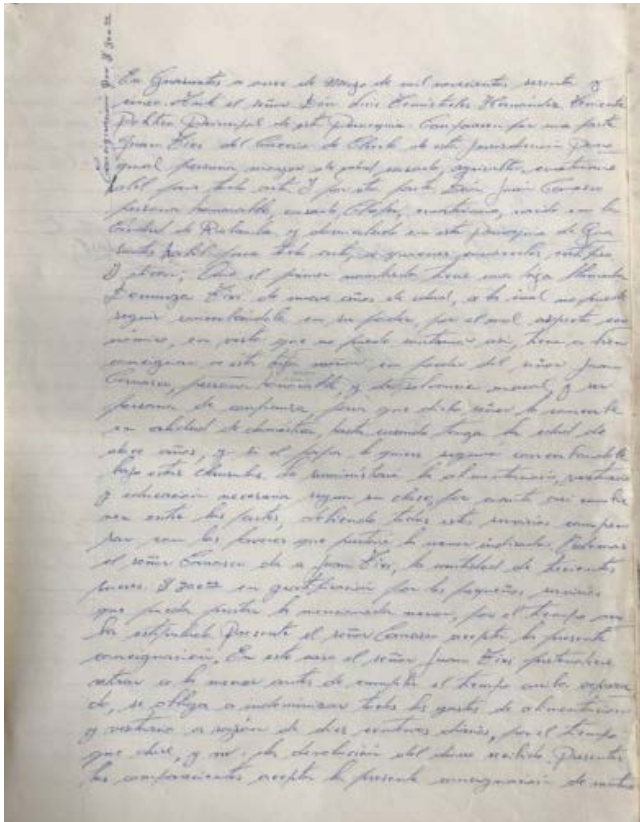


Figura 3. En Guasuntos a once de mayo de mil novecientos sesenta y cinco. Ante el señor don Temístocles Hernández teniente Político Principal de esta Parroquia. Comparecen por una parte Juan Tixi del Cacerío Cherlo de esta Jurisdicción Parroquial persona mayor de edad casado, agricultor, ecuatoriano hábil para todo acto. Y por otra parte Dón Juan Carrasco persona honorable, casado, chofer, ecuatoriano [...] que *el primero tiene una hija menor de edad llamada Dominga Tixi de nueve años de edad, a la cual no puede seguir conservándola en su poder, por el mal aspecto económico*, en vista que no puede continuar así, tiene a bien consignar a esta hija menor en poder del señor Juan Carrasco, persona honorable y de solvencia moral y ser persona de confianza, para que dicho señor le conserve en calidad de doméstica hasta cuando tenga la edad de doce años [...] le suministrará la alimentación, vestuario y educación necesaria de acuerdo a su clase [...]. *Además el señor Juan Carrasco da a Juan Tixi la cantidad de trecientos sucres. \$300 en gratificación por los pequeños servicios que pueda prestar la mencionada menor* (énfasis mío) (ATPG 1968a).

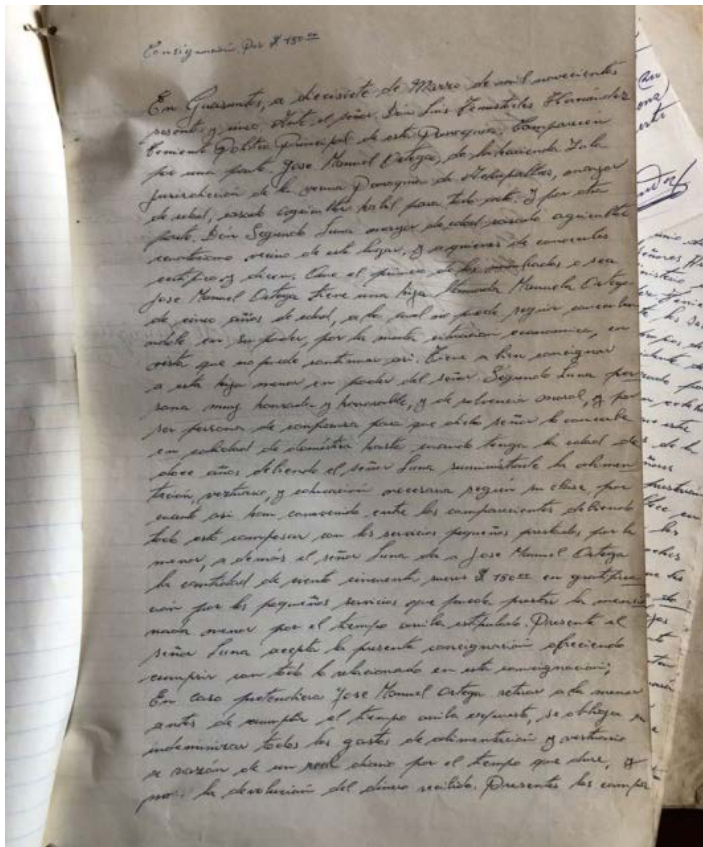


Figura 4. En Guasuntos a, diecisiete de marzo de mil novecientos sesenta y cinco. Ante el Señor Dón Temístocles Hernández, Teniente Político Principal de esta Parroquia. Comparecen, por una parte, José Manuel Ortega de la hacienda Zula Jurisdicción de la Vecina Parroquia de Achupallas, mayor de edad, casado, agricultor hábil para todo acto. Y por otra parte don Segundo Luna mayor de edad, casado agricultor ecuatoriano vecino de este lugar, a quienes de conocerlos certifico y dicen. Que el primero de los nombrados o sea *José Manuel Ortega tiene una hija llamada Manuela Ortega de cinco años de edad, a la cual no puede seguir conservándola en su poder, por la mala situación económica*, en vista que no puede continuar así, , tiene a bien consignar a esta hija menor en poder del señor Segundo Luna, persona muy honrada honorable, y de solvencia moral, y por ser persona de confianza para que dicho señor le conserve en calidad de doméstica hasta cuando tenga la edad de doce años debiéndole el señor Luna suministrarle, la alimentación, vestuario y educación necesaria según su clase [...] *además el Señor Luna da a José Manuel Ortega la cantidad de ciento cincuenta sucres \$ 150 en gratificación por los pequeños servicios que pueda prestarle la mencionada menor* (énfasis mío) (ATPG 1965).

De acuerdo a estos documentos, al parecer, la grave situación económica se convierte en la justificación generalizada a través de la cual se lleva cabo esta especie de “pacto o acuerdo económico” entre la gente de las comunidades y el pueblo, sea en dinero, prendas de vestir o productos comestibles (granos), y que están presentes sellando la transacción. Sin embargo, me interesa mirar, no tanto el “mercado”, al parecer presente en aquello, sino en los afectos causados. Considero que aquello, parte desde formas relacionales para forjar, actualizar, mantener amistades, compromisos, alianzas entre familias o colectividades.

Relacionalidades, alianzas, reciprocidades

En dos trabajos anteriores (Azogue 2001, 2017) exploro ya este ritual de entrega de niños indígenas de la comunidad de Shuid en la cabecera parroquial a gente “de apellido”, y trato de explicarla a través de la lógica del don —“dar recibir y devolver”— de Mauss (2009), que sucede en sociedades mal llamadas “primitivas”. No obstante, lo que no tomo en cuenta en esos estudios es que Mauss usa descripciones realizadas en su momento por Malinowsky en sociedades tradicionales, que comparten un patrón común de accionar y de entendimiento (Polinesia y Melanesia). Siendo así, el ritual de consignación no podría entrar en la lógica del don de Mauss, ya que tendría que ver, aparentemente, con procesos de movilidad o circulación infantil.

En relación a procesos de circulación de niños/as en los Andes centrales, Leinaweaver (2012) describe como en las áreas rurales del Perú, las familias trasladan a los niños de una casa a otra como parte de una estrategia común de supervivencia y mejora en un contexto de desigualdad social y económica. La autora habla de procesos de circulación de niños dirigidos a crear lazos de parentesco en contextos de violencia continua y pobreza sistémica. En este caso, los movimientos suceden al interno de las mismas familias, compartiendo y reforzando relaciones de parentesco. Por su parte, Sahlins (2013), desde la teoría del parentesco más allá de los sanguíneos, menciona que la base del parentesco son los rituales del compartir; además, ve en ellos estrategias culturales de sobrevivencia a través de las cuales los miembros de un grupo se influyen entre sí y traman un sistema red de “mutualidades del ser” desde la solidaridad; también, habla de las “sustancias” presentes en este tipo de relaciones, que serían la base que las origina, sustancias que pertenecen a lógicas socioculturales a través de las cuales las personas o grupos tejen lazos relacionales entre sí.

Ahora bien, la mayoría de actas encontradas hacen mención a que el consignatario debe proporcionar “alimentación, vestuario y la correspondiente educación de acuerdo a su clase”. Siendo así, considero que aquello vendría a constituirse en las “sustancias” principales a las que hace mención Sahlins, en cuanto “horizontes de expectativas” de las familias de las comunidades presentes en el ritual de consignación. A continuación, veremos actas que hacen mención de aquello:

En Guasuntos a diez y siete de noviembre de mil novecientos sesenta y ocho ante el señor [...] Quito U. Teniente Político principal comparecen Mariano Gualli y María Manuela Apullas, mayores de edad capaces para este contrato, Ecuatorianos domiciliados en el anejo de Cherlo y la segunda de arriba ya nombrada confiesa que de libre y espontánea voluntad da a un niño conocido con el nombre de Alejo Guallpa de edad de cinco años y dice que por su pobreza e imposibilidad doméstica da a Mariano Gualli por el tiempo de once años con tanto desde la presente fecha, quedando el mencionado Gualli dar la alimentación vestuario y la educación en caso de enfermedad del menor para las medicinas que necesitare para esto asiendo constar con los testigos preconstituidos en Guasuntos a diez y siete de noviembre de mil novecientos sesenta y ocho, los comparecientes no firman porque no saben hacer ni escribir por esto lo hacen dos testigos dejando impresa las queellas digitales.

Yo
 Mariano Gualli
 Yo
 María Manuela Apullas
 Yo
 Segundo Ruiz
 Yo
 Luis Patapuy
 El Teniente Político
 Hermilio Quito

Figura 5. En guasuntos a diez y siete de Noviembre de mil novecientos sesenta y ocho ante el señor [...] Quito U. Teniente Político principal comparecen Mariano Gualli y María Manuela Apullas, mayores de edad capaces para este contrato, Ecuatorianos domiciliados en el anejo de Cherlo y la segunda de arriba ya nombrada confiesa que de libre y espontánea voluntad da a un niño conocido con el nombre de Alejo Guallpa de edad de cinco años y dice que por su pobreza e imposibilidad doméstica da a Mariano Gualli por el tiempo de once años contados desde la presente fecha, *quedando el mencionado Gualli dar la alimentación vestuario y la educación* (énfasis mío) (ATPG 1968b).

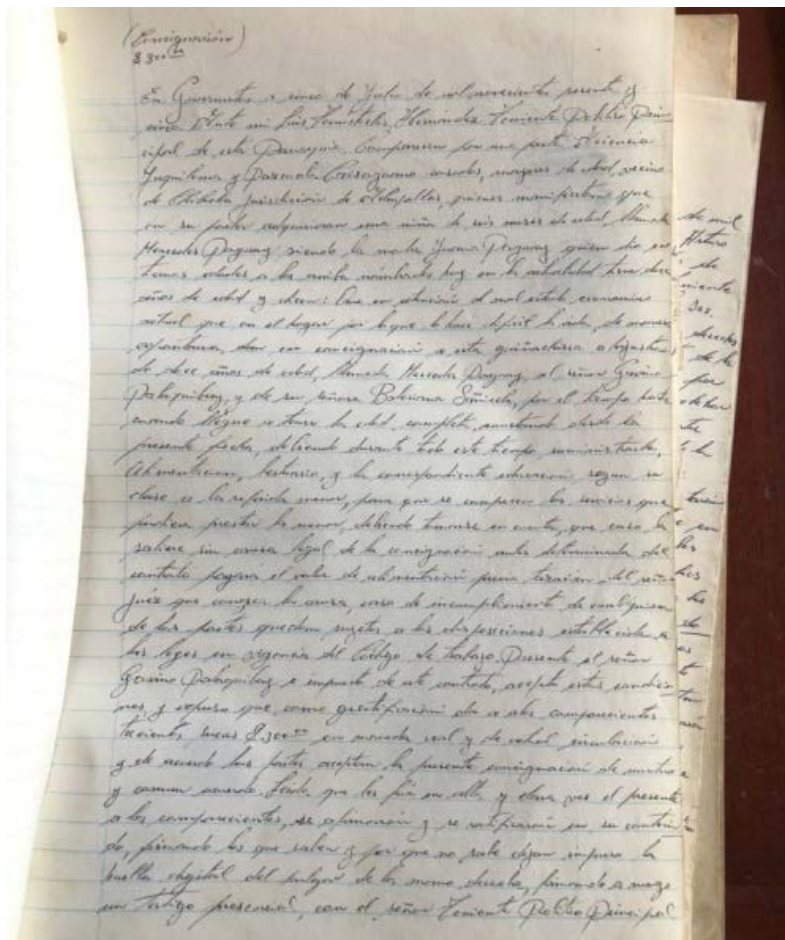


Figura 6. En Guasuntos a cinco de Julio de mil novecientos sesenta y cinco. Ante mi Luis Temístocles Hernández, Teniente Político Principal de esta Parroquia. Comparecen por una parte Ascencia Yuquilema y Pascual Caisaguano casados, mayores de edad, vecinos de Chibcha de la jurisdicción de Achupallas, quienes manifiestan que en su poder adquirieron una niña de seis meses de edad llamada Mercedes Paguay, y siendo la madre Juana Paguay, quien dio en tiernas edades a los arriba nombrados, hoy en la actualidad tiene doce años de edad y dicen: que en atención al mal estado económico actual que en el hogar por lo que le hace difícil la vida, de manera espontánea, da en consignación a esta guinachishca o hijastra, de doce años, llamada Mercedes Paguay, al señor Javier Palaquiyay, y de su señora Baltazara Sañaycela, por el tiempo hasta cuando llegue a tener la edad completa, *debiendo durante todo este tiempo suministrarle alimentación, vestuario y la correspondiente educación según su clase a la referida menor* (énfasis mío) (ATPG 1965).

En Guasuntos a seis de octubre de mil novecientos sesenta y ocho a las once de la mañana. Ante el señor Flavio Montalvo del Pino Teniente Político Principal de esta Parroquia y el infrascripto secretario Comparecen los señores Cerafín Moina por una parte y por otra el señor Livino Andramuño, personas mayores de edad, viudo el primer nombrado y el segundo compareciente casado, Profesor y agricultor respectivamente, [...] vecinos de esta localidad, hábiles según derecho para todo acto y contrato los mismos que expresan y dicen lo siguiente. Cerafín Moina que desde la muerte de su finada esposa no ha podido recuperar su aspecto económico por muchos gastos ocasionados con la enfermedad como también ha quedado con tres hijos menores de edad llamados Juan José, Segundo Isidro, Vicente Moina a los cuales no puede tenerlos y darles el trato racional, por lo tanto se le ha hecho muy difícil continuar así en su hogar. Por lo expuesto tiene a bien dar en consignación a sus dos hijos menores de edad Juan José y Segundo Isidro Moina para que presten sus pequeños servicios, en la casa y residencia del señor Livino Andramuño hasta cuando cumplan la edad de ciudadanía, por lo cual el señor aceptante proporcionará a los dos menores con la educación de acuerdo a su clase, el vestuario y la alimentación diaria (énfasis mío) (ATPG 1968c).

El suscrito
 Flavio Montalvo
 11

Por el poder de la misma
 el Sr.
 Oscar Raúl Guasos

Figura 7. En Guasuntos a seis de octubre de mil novecientos sesenta y ocho a las once de la mañana. Ante el señor Flavio Montalvo del Pino Teniente Político Principal de esta Parroquia y el infrascripto secretario Comparecen los señores Cerafín Moina por una parte y por otra el señor Livino Andramuño, personas mayores de edad, viudo el primer nombrado y el segundo compareciente casado, Profesor y agricultor respectivamente, [...] vecinos de esta localidad, hábiles según derecho para todo acto y contrato los mismos que expresan y dicen lo siguiente. Cerafín Moina que desde la muerte de su finada esposa no ha podido recuperar su aspecto económico por muchos gastos ocasionados con la enfermedad como también ha quedado con tres hijos menores de edad llamados Juan José, Segundo Isidro, Vicente Moina a los cuales no puede tenerlos y darles el trato racional, por lo tanto se le ha hecho muy difícil continuar así en su hogar. Por lo expuesto tiene a bien dar en consignación a sus dos hijos menores de edad Juan José y Segundo Isidro Moina para que presten sus pequeños servicios, en la casa y residencia del señor Livino Andramuño hasta cuando cumplan la edad de ciudadanía, por lo cual el señor aceptante proporcionará a los dos menores con la educación de acuerdo a su clase, el vestuario y la alimentación diaria (énfasis mío) (ATPG 1968c).

Ahora, desde mi persona como consignado y parte de todo este proceso, considero que el empoderamiento de las substancias en mención (vestuario, alimentación y educación) ha posibilitado mantener, renovar y forjar lazos relacionales entre las familias de las comunidades y los centros poblados, y aunque se reproduzcan desde la verticalidad, terminan, en el fondo, propiciando solidaridades, reciprocidades y compromisos. Para el párroco, esta práctica se reproduce porque desde mucho tiempo atrás los guasunteños siempre “se ofrecen como compadres... y al ser compadres piden o exigen que se les entreguen a los niños [shuyeños] para ellos criarlos... para ellos educarlos” (en Azogue 2001: 39). Finalmente, de acuerdo al párroco en mención, la entrega de los niños indígenas se da también porque sus padres tienen “una ambición, una ambición bien sana, el que sus hijos conozcan y aprendan un modo diferente de vivir... que aprendan nuevas costumbres... un idioma diferente al que ellos están acostumbrados a utilizar en la comunidad (en Azogue 2001: 39).

A manera de conclusión

Como manifesté al principio del documento, lo que presento son posibles acercamientos para tratar de entender que lógicas y el porqué de la consignación de niños/as indígenas en el centro poblado. En ese sentido:

Primero. En el texto he tratado de mostrar como la consignación de niños indígenas, están estrechamente ligados a la necesidad de mantener amistades, compromisos, obligaciones entre comunidades indígenas y pueblos mestizos, para acceso a elementos culturales de los “otros” como el castellano y la educación formal. Aquellas actas, creo, hacen evidencia también al valor que tenía en esos momentos, y parece tiene todavía,²¹⁸ la palabra castellana por sobre el quichua sea hablado o escrito y por lo tanto la necesidad histórica de acceder a ello viene a ser importantes para los miembros de las comunidades indígenas que se mencionan en las actas. Como señala una cláusula del contrato: que el consignado aprenda el castellano a través “educación según su clase” (se entiende que del consignatario) durante el tiempo que permanezca en la condición de servidumbre.

Segundo. Si bien es cierto que el dinero está presente sellando la transacción, resulta finalmente trasfigurado o se mueve desde otra lógica más allá del mercado. Ya Shalins en su texto “economía en la edad de piedra”, llamó la atención a mirar los procesos económicos más allá de lo formal (el comercio) y propone entenderlos desde el sustantivismo en donde el, aparente, comercio estaría ligado a procesos vitales esenciales de cada sociedad (Shalins 1983: 10). Al parecer, se podría decir que el dinero entregado por parte de las familias del pueblo a los padres de los niños/as indígenas, antes que formas de comercio, tienen más bien que ver con

218 Hablo como indígena y miembro de una comunidad.

formas relacionales a manera de dones, favores, reciprocidades, intercambios... para el acceso a algo más.

Tercero. Según la visión del párroco del pueblo:

De lo que yo voy averiguando esta costumbre es muy antigua, no sé realmente cuáles podrían ser los motivos u orígenes específicos, pero a lo que siempre aluden es a la pobreza, que no tienen con qué educarlos, con qué alimentarlos, con qué vestirlos, y que los patrones de Guasuntos si saben educar, que si saben criar bien, que si saben de esto, que si saben de lo otro. El problema es que casi siempre no es que lo dejan así nomás, el problema es que siempre hay un acuerdo de tipo económico de por medio, hay un “negocio”... entonces no es que lo dejan así nomás (en Azogue 2001: 33).

Pero de acuerdo a relatos de taitas y jóvenes, también consignados en su momento, se menciona que:

Los jóvenes de ahora... [renacientes] ya no son como antes... antes verdaderamente no había ni un castellano, todos eran analfabetos: me acuerdo en la comunidad había solo tres castellanos, de ahí todos eran quichuas. De ahí el teniente político venía a ver escrituras o cualquier cosita que haiga que leer, porque no había quien lea, y entonces el viaje de ellos costaba, teníamos que pagar para que suba, de eso nomás cobraba y si era alguna cosa grave, como andaba con policías propios, mandaba llevar presos, ellos tampoco venían gratis sino pagados mismo (en Azogue 2001: 80).

En este caso, el acceso y aprendizaje del idioma castellano viene a ser un capital o “sustancia” en el sentido de Shalins (2013), por ello:

Ya después fuimos aprendiendo más y más. Ya después de que nosotros fuimos aprendiendo más... ellos ya no se burlaban de nosotros, porque conversábamos con ellos de iguales a iguales, entonces sinceramente... nos costó un sacrificio... fue duro aprender bien el castellano y poder conversar con ellos y poder responderles de igual... y no dejar que nos traten más (en Azogue 2001: 54).

Cuarto. He tratado de entender la consignación de niños indígenas como actos políticos practicados “desde abajo” para la apropiación de otros elementos culturales. De Certeau (2000) nos dice que “consumir” son actos de resistencia que no son entendibles si pensamos en grandes acciones colectivas o revolucionarias, sino desde pequeñas o minúsculas acciones cotidianas. De acuerdo al relato del taita descrito anteriormente, dice que dejó a sus hijos en el pueblo para que se volvieran

“castellanos, de letras, pilas y sabidos” (en Azogue 2001: 61). Acaso, o por lo menos dentro del área de estudio, ¿se buscaba y se sigue buscando, aún, vivir en condiciones de “respeto e igualdad” entre comunidades y pueblo? Condiciones que, al parecer, no se consiguen aún.

Referencias citadas

- ATPA. Archivo de la Tenencia Política de la Parroquia Achupallas.
- ATPG. Archivo de la Tenencia Política de la Parroquia Guasuntos.
- Azogue, Abraham. 2001. “Memoria e identidad étnica en la comunidad de Shuid”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
- Azogue, Abraham. 2017. “Maneras de ser comunidad”. Tesis doctoral en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- Leinaweaver, Jessaca. 2012. El desplazamiento infantil: las implicaciones sociales de la circulación infantil en los Andes. *Scripta Nova*. 395(13): s. n.
- Martínez, Luciano. 2002. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS; Abya-Yala; OXFAM; FLACSO.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Sahlins, Marshall. 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Sahlins, Marshall. 2013. *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago University Press.

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO²¹⁹

Introducción

La construcción del Estado plurinacional involucra diferentes elementos. A nivel político, ha sido parte fundamental el reconocimiento de la democracia comunitaria en relación horizontal y equitativa con la democracia representativa y directa (Mayorga 2017: 14). La Constitución plurinacional e intercultural de 2008 legitimó, al mismo nivel que la democracia representativa y directa, la forma de participación y organización del poder, a través de los mecanismos de la democracia comunitaria; esto implicó reconocer la existencia de múltiples democracias en plural.

Este cambio constitucional se produce como resultado de las luchas llevadas adelante por los movimientos sociales (especialmente el movimiento indígena), en busca de acciones que concreten el reconocimiento de la diversidad cultural y social existente. Aunque a través de los mecanismos de la democracia representativa, que se sustenta en el sistema de partidos políticos, se ha buscado responder a la diversidad ciudadana (Mejía 2003), la lógica ha sido desde la democracia representativa sin incluir la organización política de otros sistemas culturales. La homogeneización de la práctica democrática en sociedades diversas, ha terminado subsumiendo las formas comunitarias de ejercer la democracia por parte de pueblos y nacionalidades indígenas, ya sea bajo criterios de colonialidad racista, de homogeneización, colonización del pensamiento, etc. (Osorio 2016: 263).

219 Doctora en Antropología y Sociología (Universidad Complutense de Madrid), máster en Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y licenciada en Antropología (PUCE), es investigadora del Instituto de la Democracia del CNE.

En Bolivia esta interacción de diferentes democracias se ha conceptualizado como “democracia intercultural”, en donde se ha trabajado en los elementos normativos, institucionales pero también culturales para generar articulaciones y sentidos conjuntos a partir de los mecanismos y lógicas de estas diferentes formas de democracia (FES y FNJ 2019: 5). Sin embargo, en el caso ecuatoriano aún se tiene pocos avances respecto al reconocimiento y garantía sobre las decisiones tomadas a través de la democracia comunitaria. La Ley Orgánica Electoral y de Organizaciones Políticas, que regula las reglas del juego democrático y la lógica del sistema electoral, incorporó por primera vez en febrero de 2020, dos artículos (art. 3 y 25) referentes a que el Estado promoverá el ejercicio de la democracia comunitaria en las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo montubio y pueblo afroecuatoriano. Aún queda camino por recorrer para la legitimación estatal real de la democracia comunitaria, y por lo tanto de un ejercicio intercultural de estas democracias plurales; en donde mínimamente se requiere la eliminación de los elementos normativos e institucionales que impiden que el ejercicio de la democracia comunitaria sea un proceso de autogobierno y de autonomía.

Es importante señalar que, para la institucionalidad estatal y para la población en general los mecanismos y sentidos de la democracia representativa están claros y definidos, no así en relación con la democracia comunitaria cuyos conocimientos ancestralmente construidos y sostenidos de generación en generación por pueblos y nacionalidades indígenas, llevan poco tiempo de haber empezado a ser escuchados por los sectores poblacionales mestizos.

Desde esta perspectiva, el objetivo de este artículo es analizar los sentidos culturales de esta forma comunitaria de ejercer la democracia, su funcionamiento y procedimientos; así como la interacción que este tipo de democracia ha tenido con el Estado ecuatoriano. Para ello, metodológicamente se ha realizado un análisis etnográfico en la comunidad Salache San José (cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi), filial del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC). Este análisis etnográfico se tornó fundamental, por la cercanía desde la que se observaron los detalles de las prácticas y mecanismos de la democracia comunitaria, relaciones sociales, y particularidades culturales.

Es importante plantearse si efectivamente existen tensiones en relación con legitimar este tipo de democracia y si esta tensión da cuenta de relaciones de poder que no se quieren trastocar. ¿Qué tipo de articulaciones en torno a las democracias en términos de mecanismos y visiones permiten llevar adelante este ejercicio colectivo que garantice el respeto a la diferencia? Y por supuesto ¿cómo a través de este proceso es posible transformar las estructuras de poder que continúan perpetuando las inequidades políticas, sociales, económicas y culturales?

Aun cuando es innegable que existen avances en términos normativos, al decir de Andrés Guerrero (1998), los mismos orígenes del Estado uninacional, a partir del

cual se ha configurado la historia política del país, bajo el principio de la unidad nacional, han dado lugar a una desvalorización de los conocimientos y prácticas indígenas imposibilitando la construcción de relaciones interculturales, como se observa en las interacciones con el Estado que en determinados momentos tienen las comunidades, y sobre las que se reflexiona a continuación.

A través de la observación participante se levantaron registros (audiovisuales) y diarios de campo desde los cuales se construyó el análisis etnográfico sobre la democracia comunitaria para identificar los hitos procedimentales y filosóficos de su funcionamiento. Adicionalmente, se realizaron entrevistas a miembros de la comunidad, para recopilar información sobre los procesos de toma de decisión y organización social.

La etnografía se ha construido a partir de la observación participante (Guber 2011: 51) en diferentes procesos que permiten entender el funcionamiento de la democracia comunitaria. Los sentidos culturales de este tipo de participación comunitaria para la toma de decisiones implican que este proceso no solo se aplica para la designación de autoridades, sino para la organización de la vida social y cultural de las comunidades. A partir de esta reflexión, la observación participante tuvo lugar en las diferentes reuniones comunitarias que se realizaron, aproximadamente, una vez cada dos meses y en las cuales se toman las decisiones importantes para la comunidad, no obstante, el presente documento se centra en el proceso de elección de autoridades comunitarias, donde además se observó de cerca la interacción entre la institucionalidad estatal y la directiva comunitaria.

Esta observación participante permitió tener un acercamiento hacia las percepciones, las relaciones, la participación y toma de decisiones colectivas, los elementos simbólicos que sirven para fortalecer el rol de la dirigencia, etc., como elementos claves para entender el mecanismo comunitario de democracia y su interacción con el Estado. Este estudio contribuye a visibilizar las lógicas de estos otros sistemas de democracia que han sido opacados históricamente bajo la democracia representativa liberal y sus mecanismos de incorporación de la diferencia (De Sousa Santos 2004: 38).

A partir de ahí se han identificado elementos que pueden aportar en la generación de un aprendizaje intercultural y de enriquecimiento del sistema democrático ecuatoriano trascendiendo la forma “monocrática” de entender la democracia. Lo insólito resulta que los planteamientos de las democracias comunitarias sostenidas ancestralmente por pueblos y nacionalidades indígenas para organizar la vida social y el sistema de gobierno, tienen varias coincidencias con los marcos teóricos que plantean la necesidad de fomentar la democracia participativa, profunda, sustantiva, integral, etc., los cuales buscan trascender la forma procedimental de elección de autoridades.

Esto da luces sobre la necesidad de que las democracias latinoamericanas vuelvan la mirada sobre la forma de funcionamiento de sus democracias comunitarias, para

revisar fórmulas distintas que innoven las perspectivas hegemónicas de concebir y ejercer la democracia, en función de las necesidades del mundo actual y de la diversidad ciudadana. Esto implica fórmulas distintas que innoven las perspectivas tradicionales de concebir y ejercer la democracia, en función de las necesidades del mundo actual y de la diversidad ciudadana.

La democracia comunitaria: un acercamiento desde la etnografía

La comunidad Salache San José es parte de San Miguel, la única parroquia urbana del cantón Salcedo (del que forman parte cinco parroquias rurales: Antonio José Holguín, Cusubamba, Mulalillo, Mulliquindil y Panzaleo). Organizativamente, es una de las diez comunidades que pertenecen a la organización cantonal de segundo grado URSISCA (Unión de Organizaciones de la Zona del Canal). La URSISCA es una de las 33 organizaciones que son filiales del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) —organización de carácter provincial que agrupa a 830 comunidades de la provincia de Cotopaxi—, la cual, a nivel organizativo, forma parte de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

El ejercicio de la democracia comunitaria se realiza de manera colectiva y ancestralmente al interior de las comunidades andinas (Vargas Delgado 2014). La instancia máxima en la que se ejecuta es la asamblea comunitaria en la que participan todos los miembros de la comunidad o los representantes de las unidades familiares, en tanto la familia, constituye la base de la organización social. Esta forma comunitaria de ejercer la democracia se constituye en la lógica cotidiana de organización social y de convivencia desde donde, de manera colectiva, se toman decisiones en torno al autogobierno, conflictos tanto internos como externos, en la familia o entre vecinos, manejo del agua, festividades, lineamientos comunitarios, justicia indígena, etc. (FES y FNJ 2019: 11).

El sábado 23 de enero de 2021, el presidente de la comunidad convocó a una asamblea. Un/a integrante de cada familia está registrado/a como miembro activo y en las asambleas puede participar todo el grupo familiar o un/a delegado/a según sea la dinámica interna de cada familia. En el caso de Salache, la mayoría de los hombres salen a trabajar fuera de la comunidad y, por lo general, asiste como representante de la unidad la mujer con sus hijos/as. Las personas que viven en Salache San José y ya se han casado, es decir, han formado su unidad familiar, pasan a ser miembros activos. Esto implica asumir compromisos con la comunidad como: asistir a las asambleas, acatar las disposiciones colectivas (normativas, acuerdos, trabajos colectivos, etc.) y ser en algún momento parte de la directiva.

En la reunión convocada se contó con la asistencia de aproximadamente el 70 % de miembros activos. El objetivo principal de esta asamblea, fue nombrar a los/as

candidatos/as para conformar la próxima directiva, los/as cuales fueron aprobados de manera colectiva a través de votación, que en este caso se realizó levantando la mano. La designación de la dirigencia se realiza en base a criterios diversos. En algunos casos se ha nombrado en base al orden de lista “pero esa es la forma que menos resulta porque algunos viven en Quito y ellos no asumen”.²²⁰ En esta ocasión nombraron a quienes no habían formado parte de la directiva en los últimos cuatro años, “así se trata de evitar que no solo una persona esté en la directiva, o que alguna no haya participado nunca, en esta ocasión se designó a una persona “se fueron en el carro a buscar a esa persona que tenía un tiempo prudente de no haber estado dentro del cabildo y él estuvo muy gustoso de participar”.²²¹ Cada comunidad tiene una manera distinta de organizarse: “A veces pasan la directiva por lista, a veces pasan la directiva por voluntad (cuando recién se casan), hay algunos que están en situación económica buena, a veces elige la asamblea”.²²² Esto coincide con la percepción de varios autores (Patzi 2009; Vargas Delgado 2014; Camargo *et al.* 2009; Cordero 2018; Garcés Fernando 2009) que señalan que no existe un solo mecanismo para ejercer la democracia comunitaria y que este depende del grupo cultural al cual se haga referencia.

La votación en este caso se efectuó alzando la mano para dar su voto por una u otra de las personas mocionadas. Así, se realizó la elección de los/as diez miembros del cabildo, dentro del cual deberían posicionarse al/la presidente/a, tesorero/a, secretario/a, síndico/a, vocales, para ello, se decidió realizar una reunión entre los/as diez elegidos/as y ahí se determinó el cargo que asumiría cada persona. Luego de esto, se convocó nuevamente a una asamblea comunitaria en donde se presentó a las autoridades del nuevo cuerpo directivo para someterlas a aprobación de la comunidad. En esta ocasión, según se mencionó en las entrevistas, en el contexto de la pandemia, para proteger a las personas más mayores “y que no tengan que ir de un lado a otro haciendo gestiones”, la directiva fue constituida por gente más joven, que tienen entre 31 y 50 años.

La labor de la directiva es bastante extensa, tiene que ver con la representación política de la comunidad en diferentes instancias y su organización general bajo el principio de “mandar obedeciendo”, que implica hacer efectivas las decisiones comunitarias a través de su ejercicio como autoridad. Fue el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas quien popularizó, en 1994, el principio de “mandar obedeciendo” como su línea de filosofía política, en donde la autoridad elegida actúa en función de las decisiones que se toman colectivamente, es decir, se obedece el mandato comunitario (García Bravo y Parra Vázquez 2020: 99; De la Torre 2000: 181).

220 TLM, entrevista, 22 de mayo de 2021.

221 CT, entrevista, 10 de junio de 2021.

222 ERJ, entrevista, 30 de junio de 2021.

Este modelo político del “mandar obedeciendo” es también utilizado por la CONAIE, que lo ha hecho explícito en diferentes ocasiones. Por ejemplo, en la rueda de prensa de la CONAIE, del 14 de julio de 2021, Leonidas Iza Salazar manifestó que las acciones conjuntas a realizar con el Movimiento de Unidad Pachakutik se realizan en respeto al principio del “mandar obedeciendo”. El 24 de mayo, mediante un comunicado, la CONAIE expresa que: “La gobernabilidad se hace bajo el principio de mandar obedeciendo y bajo los principios éticos del Ama Quilla (No ser ocioso), Ama Llulla (no mentir), Ama Shua (no robar)”. En comunicación del 4 de abril, el consejo de gobierno de la CONAIE señaló que los representantes de su estructura deben actuar en respeto a las decisiones colectivas bajo el principio de “mandar obedeciendo”. Y así en múltiples declaraciones públicas.

El principio de “mandar obedeciendo” deja claro el rol del líder en el contexto de la organización indígena, pero sobre todo la forma en que las comunidades indígenas entienden el sentido de la democracia, como lo ha dicho el EZLN: “El que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y las mujeres verdaderas” (De la Torre 2000: 181). Al leer este principio, sin lugar a dudas se hace referencia a los elementos fundamentales que constituyen la democracia comunitaria y que desde diferentes autores y autores se ha planteado, con nombres como democracia sustantiva, integral, profunda, etc., como los parámetros indispensables para devolver el sentido y la fuerza al sistema democrático.

La dirigencia indígena cumple diferentes roles: desde representar a la comunidad en las reuniones de las organizaciones de segundo y primer grado, gestionar la organización comunitaria (temas de linderos, convocar a mingas, enfrentar los posibles aumentos de delincuencia, organizar las fiestas, arreglar los roces que se puedan generar entre las familias, etc.); resolver las inconformidades de la comunidad (aunque estos respondan a temas del nivel nacional); hasta apoyar en la resolución de los problemas de pareja, posibles divorcios (siendo el núcleo principal la familia, estos temas tienen mucha relevancia para que la comunidad no se disperse). La resolución de estos conflictos implica buscar a las familias que están involucradas en el problema, hacer reuniones con toda la comunidad, conversar sobre lo ocurrido, determinar la gravedad del tema, aconsejar y actuar.²²³

Es fuerte sostener una directiva tanto por el tiempo que hay que poner como por la parte económica, porque las comunidades no tienen un ingreso económico. A veces por las multas, pero de igual manera son solo dos o tres mingas que se hace al año y cuando se las hace se trata de convocar al 100 % o sea no es con la intención de cobrar las multas... por eso cuando se entra a la directiva se entra con plata y con persona,

223 CT, Entrevista, 10 de junio 2021.

para todas las movilizaciones que se vaya a hacer, a veces las fiestas que se hace, etc. Entonces por eso no es que todos deseen asumir.²²⁴

Una vez electa la nueva directiva de la comunidad, a pesar del reconocimiento del ejercicio de la libre autodeterminación y de los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades en la Constitución de 2008, para que pueda ser reconocida “legalmente”, esta debe contar con la aprobación, primero, del teniente político de la parroquia, y luego, con el aval del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAGAP). Esta es la forma en que el Estado ecuatoriano avala un proceso que comunitariamente tiene plena legitimidad. Al parecer, el reconocimiento constitucional del Estado, primero como multicultural (Constitución de 1998) y posteriormente como plurinacional e intercultural (Constitución de 2008), no resulta tan claro tras el análisis etnográfico de lo que ocurre cotidianamente en las relaciones entre indígenas y la institucionalidad blanco-mestiza (Encalada 2012: 8).

Y es que gran parte de la normativa secundaria, anterior a la Constitución de 2008, limita la posibilidad de reconocimiento pleno de los derechos colectivos.²²⁵ Este es el caso, de la Ley de Organizaciones y Régimen de Comunas (LORC), expedida por primera vez en 1937 mediante Decreto Supremo nro. 142, siendo reformada en 1973 por la Ley de Reforma Agraria y en 1974 y 1975 mediante los decretos supremos nro. 462 y 1089, respectivamente. Las últimas reformas a su contenido se realizaron en 2004, no obstante, la LORC mantiene el sentido y los principios del texto original elaborado hace 84 años.

La LORC reconoce legalmente frente al Estado la existencia de “las comunas”, nombre que se otorga a cualquier centro poblado más pequeño que la parroquia (caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad) (LORC 2004: art. 3 y 5). Además, determina que, administrativamente, las comunas están “supervisadas y dirigidas” por el MAGAP, a quien se deberá presentar el registro de habitantes y el inventario de los bienes colectivos (2004: art. 4, 9 y 10).

En la misma ley se determina todo lo relacionado con el cabildo, que es el órgano oficial y representativo de la comuna: su conformación (presidente, vicepresidente, tesorero, síndico y secretario), su forma de elección (votarán mediante cédulas escritas o verbalmente), la fecha de elección (mes de diciembre) y el procedimiento (reunión en asamblea general presidida por el teniente político de la parroquia, por un miembro del cabildo y por un ciudadano) de elección, en donde se señala que “no podrá ser miembro del cabildo sino la persona de reconocidas honradez y solvencia moral. El MAGAP puede remover al miembro del cabildo que no llene estos requisitos, y en tal caso, designará al reemplazante” (2004: art. 11-14).

224 CT, Entrevista, 10 de junio 2021.

225 Y más allá de esto, a los pueblos y nacionalidades indígenas como sujetos activos de los derechos colectivos.

Para entender esta asignación de atribuciones es necesario revisar al régimen político y administrativo de la Función Ejecutiva a nivel de los territorios, en donde se determina la existencia de un/a gobernador/a en cada provincia, como la máxima autoridad en la Gobernación, nombrado/a por el presidente de la república. Esta entidad depende del Ministerio de Gobierno (conformado desde 2019 por la fusión entre el Ministerio del Interior y la Secretaría de Gestión de la Política), que tiene entre sus atribuciones nombrar a los intendentes de policía, jefes políticos, comisarios y tenientes políticos (Decreto nro. 2428, 2002, art. 26).²²⁶ La figura del jefe político aparece en la Colonia y normativamente queda definida en la Constitución de Cádiz de 1812, como la máxima autoridad política y administrativa de cada una de las provincias del territorio español, nombrada directamente por el rey (Olarieta 2011: 12).

El gobernador es quien designa al/la jefe político/a (Jefatura Política) que tiene su ámbito de acción en el cantón y al/la teniente político/a como administrador/a político/a de cada una de las parroquias rurales (Decreto nro. 2428, reforma 2017). El Ministerio de Gobierno a través de los tenientes políticos, tiene la atribución de reconocer o legalizar la vida jurídica, o lo que es lo mismo, dar el nombramiento a las autoridades elegidas, mediante procedimientos de democracia comunitaria. Así como de “coordinar la formación y realizar la sucesión de los cabildos de las comunidades y recintos; y presidir las asambleas generales comunitarias cuando fuere necesario al bien público” (Decreto nro. 2428, reforma 2017).

A partir del febrero de 2021, la comunidad de Salache San José empezó a gestionar la legalización de la directiva, acto administrativo que ha sido desestimado por la Tenencia Política por diferentes razones. En primer lugar, por errores de redacción en las actas donde constan las autoridades electas mediante democracia comunitaria y que son elaboradas por la gente de la comuna. Como es conocido en Ecuador, la población indígena es la que tiene los mayores niveles de analfabetismo superando en el doble la media nacional:

A veces, hasta para las personas que quizá hemos tenido la oportunidad de prepararnos un poco, es difícil hacer las actas, imagínese para una persona que solo tiene escuela, es muy complicado. Y no se puede decir que alguien es más o menos líder porque tiene títulos o porque sabe leer o escribir, hay personas dentro de las comunidades que no saben leer o escribir y son mejores líderes, o se hacen responsables más de la comunidad, que las personas que tal vez tuvieron que migrar, que salir.²²⁷

Otro de los problemas que han impedido la validación del proceso, es que el acta elaborada por la comunidad no cumple con los parámetros solicitados por la jefa

226 Decreto nro. 2428. Estatuto del Régimen Jurídico y Administrativo de la Función Ejecutiva. Registro Oficial nro. 536, 18 de marzo 2002, reformado en 2017. Normativa vigente.

227 TLM, entrevista, 22 de mayo de 2021.

política, quien exige que en el registro conste el nombre, número de cédula y la firma de cada persona que asistió a la reunión. No obstante, la lógica del registro comunitario conformado por 130 personas representantes de la unidad familiar, funciona de diferente manera. La familia constituye la unidad básica de la comunidad y la participación en las reuniones la realizan según la posibilidad de los diferentes miembros de esta estructura familiar (ya sea en su forma ampliada o nuclear), a veces, en el cuaderno de registro consta el nombre del esposo y va la esposa, y si no puede la mamá, asisten hijas, hijos, algún sobrino/a; así se asienta la asistencia de la unidad familiar, señalando con un visto alado del nombre del representante de la familia y no de la persona que asistió a la reunión: “Pero como no hay el registro como quieren, dicen que el registro no tiene validez y ese es otro de los impedimentos para legalizar la directiva”.²²⁸

Se nombra y se va poniendo visto de las personas que vinieron y las que no se deja en blanco, para agilizar el registro de asistencia se ha utilizado este sistema, considerando la responsabilidad que ellos tienen de cuidar los terrenos, alimentar a los cuyes, sostener la casa y por lo general en las sesiones van más las mujercitas porque pasan en el campo cuidando los cultivos, el hogar y todo, y los varones salen. Si está presente el hombre o la mujer, aunque en la lista solo conste el nombre de uno de ellos, como son pareja se unifica.²²⁹

Resulta interesante que esta acta que incluye el listado con el nombre de los/as comuneros/as, es el mismo que utiliza la comunidad para todos los procesos organizativos en general: mingas, organización del territorio, reuniones para tratar temas específicos, etc. Es decir, los mecanismos utilizados para este procedimiento son los que se aplican para la legitimación de las decisiones que se toman de manera colectiva en todas las instancias de la vida en general de la comunidad, pero cuyos parámetros no cumplen con lo esperado por la Tenencia Política.

Como parte de este proceso fue necesaria la asistencia en varias ocasiones a las oficinas de la Jefatura Política, en donde se han emitido frases que también se han escuchado en otras entidades públicas como: “Ustedes por indios no van a hacer lo que les dé la gana”, “es como si nos estuvieran haciendo un favor para que nos den la firma de ellos”, “les voy a hacer el favor de atenderles”.²³⁰ Al respecto Encalada ha observado en relación con el sistema de justicia ordinaria del Ecuador, que los/as funcionarios/as blanco-mestizos/as “continúan desconociendo la jurisdicción indígena y las decisiones de las comunidades y sus autoridades.”, realidad que como observamos se extrapola al contexto analizado, en donde persiste “en la sociedad

228 CT, entrevista, 10 de junio 2021.

229 JPA, entrevista, junio de 2021.

230 CT, entrevista, 10 de junio 2021; TLM, entrevista, 22 de mayo de 2021.

ecuatoriana un marcado racismo en la interacción de la sociedad blanco-mestiza con estos grupos” (Encalada 2012: 7-8).

Nadie se está resistiendo en la parte de respetar las leyes, nos resistimos porque quieren imponernos procedimientos que no nos corresponden a nosotros. Nosotros nos hemos organizado a través de años de una manera comunitaria, que hasta ahora funciona. En la pandemia del COVID se demostró que las comunidades fueron más organizadas que las ciudades, el virus entró pero fue más lento, hubo un compartir dentro, y si alguien se enferma colaboramos todos. Tenemos un sistema comunitario que lo hemos llevado a través de los 520 años de resistencia, y las autoridades pasan por sobre todos los derechos colectivos que tenemos, siguen intentando desaparecer nuestras maneras de organizarnos.²³¹

El proceso no termina ahí. Con ese documento firmado por la jefa política, la directiva tiene que legalizarse en el MAGAP, ingresando una solicitud con las copias de las actas de la sesión (donde debe constar según la ley, que la jefa política estuvo ahí), el registro de las personas que asistieron y las cédulas y papeletas de votación de los cinco integrantes de la directiva: secretario, tesorero, síndico, el vicepresidente y el presidente (los vocales no son parte de este registro). Si toda la documentación está correcta, luego de aproximadamente dos meses, se recibe la legalización de la directiva por parte del MAGAP, mientras tanto, dentro de la comunidad: “Si de repente ocurriera algo no se puede aplicar la autoridad de la directiva, sigue suelto y disperso, o en el municipio, o la prefectura dicen ‘ustedes no se han registrado, entonces no puede pedir una obra’ porque no está registrada la directiva en el MAGAP”.²³²

Este procedimiento, según lo estipulado en la LORC, debe ser realizado cada vez que se cambia la dirigencia, es decir, cada año. Desde esta perspectiva, la normativa, los procedimientos y también la institucionalidad estatal, resultan fuertes impedimentos para el cumplimiento de lo establecido a nivel constitucional en relación con la legitimación de la democracia comunitaria y los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades indígenas: “Si fastidia el que tengamos que estar ahí en vez de poner más empeño en poner alumbrado público, asfaltado, adoquinado, un buen parque, que esas son las necesidades de mi comunidad. Tenemos que ponernos 6 meses a legalizar la directiva y luego de eso los 6 meses se hace 2 mingas y ya se acaba la elección”.²³³

Encalada ha denominado “racismo dentro del Estado” (2012: 8) a esta inferiorización de los/as indígenas por parte de la población blanca-mestiza de las instituciones

231 STP, entrevista, 2021.

232 ZS, entrevista, 15 de marzo de 2021.

233 STP, entrevista, 2021.

públicas, acto mediante el cual se ratifica una superposición de la cultura hegemónica sobre otras. Este es un obstáculo para hacer efectivos los avances normativos que garantizan los derechos de estas poblaciones y la práctica intercultural real, pues “los mecanismos de dominación estructural raciales y de clase” (2012: 8) siguen estando presentes, en estas formas institucionales. Esto da cuenta de que las transformaciones normativas requieren a la par, un trabajo pormenorizado en términos de las concepciones sociales y culturales que, desde las acciones cotidianas, impiden su cumplimiento.

Esas son afecciones que debilitan a nuestra organización seguimos siendo como en las épocas antiguas, lo único que se ha hecho es unas lindas oficinas pero la ley de indios se sigue manteniendo con diferentes cambios de nombres. Antiguamente exigían quitarse el sombrero o decían “quítate ese borrego de la cabeza”, el uso de anacos mismo se ha ido perdiendo por toda esta discriminación, en un inicio para no pagar impuestos y ahora para no ser discriminados, a la fuerza se fue perdiendo nuestra identidad cultural.²³⁴

La espera del reconocimiento estatal de las autoridades electas por la comunidad es un proceso que puede durar entre tres y cuatro meses, cuando el período de vida jurídica de la dirigencia, según lo establecido en la LORC, tiene solamente un año: “Y en un año no haces nada, inclusive para medir indicadores de la gestión del dirigente”.²³⁵

Si se hace un promedio, el trámite administrativo para legitimar a las autoridades electas demora cinco meses: “Este documento que registra oficialmente a la directiva electa es importante cuando se va a aplicar justicia indígena, porque para aplicar la justicia indígena tienen que ser autoridades del pueblo panzaleo”.²³⁶ Por eso el mismo candidato suele reelegirse por hasta tres períodos, para que pueda continuar su gestión:

Cuando fuimos a registrar la directiva, el jefe político nos dijo que ellos tienen que estar presentes y que debemos llamarles. Si ya es complicado organizarse dentro de la comunidad, esperar que este tiempo concuerde con el tiempo de la jefa política es difícil. Y es fuerte que nos imponga cómo se debe realizar las cosas, si a la teniente política le importará la comunidad debería interesarse por los temas de salud, educación, seguridad, vías, etc., pero nunca están atentos a estos temas, sino de tratar de imponerse sobre nuestra forma de organización y la forma de realizar nuestra elección.²³⁷

234 CT, entrevista, 10 de junio 2021.

235 ZS, entrevista, 15 de marzo de 2021.

236 CT, entrevista, 10 de junio 2021.

237 ZS, entrevista, 15 de marzo de 2021.

Esta experiencia comunitaria con respecto al ejercicio de los derechos colectivos, sin lugar a dudas, genera controversias, ya que se evidencia que a través de estos procedimientos el Estado ecuatoriano controla e incluso puede incidir en las decisiones sobre la legitimación de las autoridades electas a través de los mecanismos de democracia comunitaria. El rol ejercido actualmente, tanto por la Tenencia Política como por el MAGAP,²³⁸ en relación con la organización indígena, da cuenta de un modo arcaico de entender a las comunidades indígenas y del irrespeto frente a sus decisiones y al manejo de su organización social, además, contradice los derechos colectivos señalados en la Constitución de 2008 (art. 57).

A pesar de las dificultades mencionadas para la legalización de su directiva e independientemente del reconocimiento del Ministerio de Gobierno y del MAGAP, en el marco de las fiestas del patrono de la comunidad (San José), el sábado 20 de marzo, el pueblo de Salache San José realizó la posesión de sus autoridades comunitarias, decisión que también fue tomada en el contexto de la realización de una asamblea.

A manera de conclusión

Como ha señalado Cordero (2018), los procesos de democracia comunitaria han formado parte del derecho consuetudinario que se da, se ha dado y se seguirá dando. Las asambleas son mecanismos para la deliberación y la toma de decisiones muy utilizados por las comunidades indígenas, aunque son pocos los casos en las que estas se reflejan en políticas públicas. Por lo general, estos instrumentos de democracia comunitaria funcionan en lo cotidiano a la hora de tomar decisiones de tipo territorial o de base, como en las juntas de vecinos o las asambleas de comunidades rurales (FES y FNJ 2019: 11). Ahí el Estado tiene la disyuntiva de si se legitiman en la práctica, más allá del Estado plurinacional, o si siguen existiendo *de facto*, sin atacarlas o prohibirlas pero tampoco promoverlas, impulsarlas y fomentarlas. Y ahí cabe la pregunta: ¿dejar que exista la democracia comunitaria es reconocerla?

En Ecuador, a la función electoral —conformada por el Consejo Nacional Electoral (CNE) y el Tribunal Contencioso Electoral— le corresponde garantizar el ejercicio de los derechos políticos y los referentes a la organización política de la ciudadanía (Constitución 2008: art. 217). En este contexto, el CNE tiene, como parte de sus competencias, la promoción de la democracia comunitaria (no la regulación), lo que implica justamente la acción de dar cuenta que los procesos cotidianos y

238 Recordemos que en la época de las haciendas, cuando el Ecuador vivía en un sistema “feudal”, los indígenas se vendían como parte de las haciendas. El MAGAP asume esta atribución de regularizar no solo la parte agrícola, sino a las comunidades indígenas que se asentaban en esas tierras.

permanentes de organización colectiva y autodeterminación deben ser reconocidos por el Estado.

Vale la pena resaltar la importancia de generar las condiciones institucionales que permitan garantizar el ejercicio pleno de esos derechos colectivos ya reconocidos; para ello, urge cuestionarse si existen tensiones relacionadas con legitimar este tipo de democracia y si esta tensión pertenece al ámbito únicamente simbólico o existen relaciones de poder que se quieren trastocar. A partir de estas reflexiones es posible trascender el denominado “multiculturalismo constitucional” (Encalada 2012: 11), que solo reconoce la diversidad cultural e incorpora una variable étnica dentro del Estado, pero que no plantea cambios estructurales que permitan erradicar el racismo hacia la población indígena.

Por otro lado, es imprescindible continuar generando estudios que nos permitan profundizar en la comprensión de la democracia comunitaria, sus mecanismos, principios y sentidos culturales, bajo el entendimiento de que existen múltiples democracias, en plural, que responden a la diversidad cultural.

Referencias citadas

- Constitución política del Ecuador*. 1998.
- Constitución política del Ecuador*. 2008.
- Cordero, Sofía. 2018. *La plurinacionalidad desde abajo: autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito y La Paz: FLACSO-Ecuador; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Bolivia; Suecia Sverige.
- De la Torre, Jesús. 2000. Mandar obedeciendo: poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo. *Isonomía*. (12): 181-193.
- De Sousa Santos, Boaventura (coord.). 2004. *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
- Encalada, Karla. 2012. “Racismo en la administración de justicia en el Ecuador: el caso de Riobamba”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
- FES y FNJ. 2019. *Democracias en disputa y el horizonte de la democracia intercultural: construyendo escenarios prospectivos*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung; Foro Nacional de Jóvenes.
- García Bravo, Ana y Manuel Parra Vázquez. 2020. El liderazgo “mandar obedeciendo” se fundamenta en el sacrificio del hermano mayor. *LiminaR*. 18(1): 97-111.
- Guber, Rosana. 2011. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guerrero, Andrés. 1993. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador”. En: José Almeida (ed.), *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME; Abya-Yala.
- Mayorga, Fernando. 2017. Estado plurinacional y democracia intercultural en Bolivia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 32(94): s. n.

- Olarieta, Juan Manuel. 2011. La separación de poderes en el constitucionalismo burgués. *Nómadas, Critical Journal of Social and Juridical Sciences*. 32(4): 331-469.
- Osorio, Carlos. 2016. Democracia indígena: ¿otra democracia es posible? Prospectiva. *Revista de Trabajo Social e intervención social*. (22): 261-287.
- Patzi, Félix. 2009. *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Editorial Vicuña.
- Vargas Delgado, Miguel. 2014. La democracia comunitaria, entre el deseo y la realidad: la experiencia de los pueblos indígenas chiquitano y guaraní. *T'inkazos, Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. 17(36): 67-78.

Sobre las instituciones

Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB)

La SEEB tiene diez años de vida institucional y en su proceso ha rescatado la importancia de la construcción transdisciplinaria de los conocimientos, con el fin de tener múltiples miradas sobre las relaciones humano-naturaleza. Responder a la complejidad de estas relaciones en un escenario de grandes presiones sobre los pueblos tradicionales y sus territorios, es uno de sus objetivos. En 2019, la SEEB fue aceptada como parte de las organizaciones/instituciones que forman parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador (FLACSO-Ecuador)

Es una universidad internacional de carácter público comprometida con el desarrollo y el fortalecimiento de la investigación y la enseñanza de posgrado en ciencias sociales, desde una perspectiva autónoma, crítica, pluralista y deliberativa, vinculada con las dinámicas y necesidades de inclusión social, equidad, defensa de los derechos humanos, justicia ecológica y búsqueda de nuevas formas de bienestar democrático de la sociedad, tanto en el Ecuador como en América Latina.

Editorial Abya-Yala

Es una editorial con énfasis en la antropología y los pueblos indígenas, especializada en ciencias sociales. Fundada en 1975 por el misionero salesiano Juan Bottasso, se ha constituido en un referente a nivel latinoamericano. Junto a la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, se ha formado el sello Abya-Yala/UPS, especializando su catálogo en el libro académico, publicando a docentes de esa casa de estudios y abriendo nuevas posibilidades para el libro y para la universidad en general.

Al igual que en otros países, en Ecuador la antropología no es solo una disciplina, son varias genealogías que obedecen a temas diversos con enfoques interdisciplinarios y que cambian de acuerdo al contexto social, económico y político; pero a diferencia de la región, registra pocas escuelas de antropología y centros de formación de profesionales en el área. Esta recopilación de textos muestra la diversidad y las múltiples facetas de las antropologías ecuatorianas.

La antropología ecuatoriana no se agota en estas historiografías y resalta aquellas genealogías del pensamiento ecuatoriano, nutrido por reflexiones desde las escuelas clásicas de la antropología, que dialogan fuertemente con el contexto nacional y que, particularmente, tienen la capacidad de recrearse a la luz de las necesidades reales de la gente con quienes se co-construye el conocimiento.

